

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA FIGURE DE LA MÈRE,

MIRRA ALFASSA (1878-1973).

UNE ANALYSE DES HYBRIDATIONS CULTURELLES

DE SES REPRÉSENTATIONS

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR

DAVID BRÊME

MARS 2018

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.03-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Je dédie particulièrement cette thèse à la mémoire de feu Madeleine Gosselin (1927-2014), fondatrice du Centre Sri Aurobindo de Montréal. J'adresse ma gratitude à mes élèves, à mes professeurs, à mes amis et à ma famille. Je remercie également ceux qui m'ont soutenu financièrement pour mes études : ma mère Chantal Brême par son legs (1947-2008), mon père Jean-Marie Brême, le SREPE, Succès Scolaire, l'UQAM et sa fondation. Je dédie aussi cette thèse à la mémoire de mes grands-parents, notamment à ceux décédés pendant que j'étais au Québec, soit Jeanne Hibon (1920-2015), Pierre Brême (1923-2014), Marie-Noëlle Brême (1926-2008) ainsi qu'à ma tante Geneviève Cazac (1926-2015). Je remercie aussi toutes les personnes qui ont contribué à la réalisation de cette thèse, parfois par leur engagement, parfois par un sourire encourageant. Comme elles sont nombreuses, je ne mentionne ici que quelques-uns de leurs prénoms:

Agathe, Alain, Anne, Alexandre, Anabelle, Antoine, Alexis, Arun, Asha, Anaïs, Alice, Aline, Babuji, Bernadette, Béatrice, Bhaga, Benoît, Bruno, Christian, Christine, Chantal, Chiara, Claire, Cindy, Catherine, Christophe, Céline, Claude, Chari, Diane, Diana, David, Darwin, Daniel, Denys, Ève, Émilie, Élise, Evan, Emmanuelle, Estelle, Élie, Esther, Ewan, François, Francine, Flavia, Florine, Gaétan, Georges, Geneviève, Gossok, Gaëlle, Guy-Robert, Hoda, Himabindu, Hicham, Hélène, Isabelle, Joan, Jean-Marie, Jean-Jacques, Jacques, John, Jérôme, Jacques-Yves, Jeanne, Jaimei, Jean-Denis, Jean-Marc, Juliette, Julia, Kamlesh, Karine, Kim, Krishnan, Lalaji, Larry, Louis, Laurent, Lynne, Louise, Lise, Léa, Leila, Lucie, Louis-Paul, Lorne, Mathieu, Marie-Andrée, Monique, Megi, Maggy, Mouna, Marianne, Marie-Andrée, Marie-Joie, Marie, Marc, Mehti, Morelia, Manu, Manon, Michaël, Marina, Martine, Maxime, Mario, Marilou, Maurice, Michel, Michelle, Mithra, Marie-Noëlle, Nathalie, Nicolas, Naïma, Oriane, Odile, Odeida, Paul, Peter, Pierre, Pauline, Roxanne, Rachel, Rafaël, Reza, Rukmini, Sébastien, Shouki, Sylvain, Samuel, Siméon, Sylvie, Tara, Tina, Tom,

Tséring, Thierry, Tracie, Vincent, Vénizar, Véronica, William, Xavier, Yalda et Yves.

Je voudrais enfin particulièrement remercier mon directeur de thèse Mathieu Boisvert pour ses commentaires éclairés, Ève Paquette pour ses conseils avisés, Jean-Jacques Lavoie pour m'avoir fait découvrir mille-et-une manières de lire un texte, Laurent Jérôme pour m'avoir fait découvrir l'ethnographie avec une approche collaborative, Chiara Letizia pour ses évaluations précises et détaillées, Jacques Pierre pour ses questions pertinentes, mes amis Michel Sokolov, Christiane Cucumel, Rachel Jutras, Jacqueline Gerols, Ismaëla Khane, Andrée Paule, Louis Montplaisir et Émilie Dazé pour leur lecture et leurs commentaires appréciés. Un grand merci aussi à Émilie pour l'aide technique sur certains aspects de la mise en page, à François Thibault pour m'avoir initié à un logiciel bibliographique, enfin à Christiane Cucumel, Megi Gugulovic et à Diane Pellerin pour m'avoir constamment soutenu.

## AVANT-PROPOS

Si la subjectivité engagée s'est imposée en sciences humaines dès les années quatre-vingt selon Marta Anadón (2006, 11), l'énonciation de soi est devenue depuis une quinzaine d'années partie intégrante d'une thèse en sciences humaines utilisant une méthodologie qualitative. Cette énonciation de soi a l'intérêt de clarifier le contexte, les présupposés et les motifs de l'auteur d'une thèse. L'oubli de soi ou le déni de soi peuvent être couteux, comme le dit justement Alain Rabatel (2013), se positionnant entre une éthique de la subjectivité et de l'objectivité en sciences sociales. Considérant pour ma part utile que le lecteur ou la lectrice puissent avoir des éléments d'information permettant de me situer et de comprendre certaines de mes motivations, je vais me présenter et indiquer des raisons subjectives déterminantes dans mon choix de thèse.

Je suis né à Paris en 1971, ville d'origine de ma mère. J'y suis resté deux semaines, puis j'ai habité près de Lyon, ville adoptive de mon père, jusqu'à l'âge de dix-huit ans. Mon nom d'état civil est David Martin Luther Brême, car mes parents étaient admirateurs de Martin Luther King et empreints d'idéologie non violente. J'ai notamment vécu dans un village où plus de cent-dix nationalités sont représentées. La cour de récréation regorgeait d'expressions venant des quatre coins de la Méditerranée. Pourtant, ce n'est que rétrospectivement, après de nombreux voyages en Europe, au Maghreb et en Inde, que j'ai pleinement réalisé la richesse de cette mosaïque culturelle. Sur le moment, j'en vivais surtout la violence : violence de l'intimidation subie, violence des bagarres à la sortie de l'école, violence des discours racistes et, plus profondément, violence des idéologies et des pouvoirs s'affrontant sur le théâtre du monde, tandis que la vie se maintient en coulisse, hors des discours préconçus.

Cet avant-propos est l'une de ces coulisses, où je souffle sur la scène universitaire un peu plus de vie que la forme d'une thèse ne le permet et où je témoigne d'un peu plus de morts aussi : morts des proches, évoqués dans les remerciements, mort d'environ 2500 Indiens par ce qui a été appelé le tsunami himalayen en 2013, auquel j'ai réchappé de peu lors de mon terrain en Inde – grâce à des villageois indiens notamment – et, avec la disparition de ces 2500 personnes dans l'indifférence générale, mort d'un peu de mon humanité et du qualificatif « humaines » attribuée aux sciences...à moins que les sciences humaines ne soient à réinventer, et heureusement, de nombreux chercheurs et chercheuses s'y attèlent déjà et depuis longtemps, sans subventions d'ailleurs, la plupart du temps.

Je dramatise un peu, mais la réalisation de cette thèse s'est d'emblée inscrite dans un travail de deuil, autant personnel que sociopolitique. De 2007 à 2008, ma mère était partie en campagne électorale municipale pour une démocratie participative contre le maire sortant, mis en cause à maintes reprises par les tribunaux pour sa politique discriminante. Elle n'a pu gagner les élections municipales en 2008, faute d'une assise électorale suffisante et n'a pu continuer ce combat démocratique antiraciste en raison de son décès, six mois plus tard.

Par la suite, je suis parti de France pour poursuivre mes études au Québec au doctorat, dans le respect de l'assentiment qu'elle m'avait donné au sujet d'un projet de doctorat dont je lui avais fait part, un an auparavant. Plus précisément, des questions m'ont hanté un certain temps suite au décès de ma mère. La première provenait de mon vécu : comment dépasser les relations discriminantes ou les abus de pouvoir, dans un contexte pluriculturel sous tension? La deuxième procédait directement de la sanction populaire de 2008 vis-à-vis de ma mère : à quelles conditions une femme peut-elle être reconnue en tant qu'autorité publique, qu'elle soit politique, philosophique ou religieuse? Je savais, par mes études de philosophie, combien les femmes sont peu représentées parmi les auteurs à étudier. Je savais, par l'expérience de ma mère, combien il est difficile pour une femme d'accéder à des responsabilités politiques et combien le contexte

catholique d'où ma famille vient est également peu propice à la reconnaissance de l'autorité des femmes.

Ma mère était catholique, mais ne l'affirmait jamais en public dans le cadre de ses responsabilités collectives, que ce soit en tant que conseillère municipale, professeure de mathématique ou militante pour les droits de l'homme. Mon père avait rejeté la religion catholique de ses parents, tout en ayant gardé la créativité artistique de sa mère et la ferveur au travail de son père. D'un commun accord, ils ne m'ont pas fait baptiser à la naissance, comme il était de coutume dans les familles dont je suis issu, pour me laisser le choix de mes croyances, ce qui, aujourd'hui encore, malgré ma lecture de Schopenhauer, de Wittgenstein et de Nietzsche, me laisse encore dans le sentiment d'avoir une forme de choix en matière de croyance.

Quatre voyages en Inde avant mon pré-terrain de 2010 – le premier ayant été fait en 1996 – et un cheminement bouddhiste ont été spécialement déterminants dans mon parcours de vie. Durant les quinze premiers jours de mon premier voyage en Inde, le choc culturel que j'ai éprouvé m'a libéré – momentanément – d'un ensemble de comportements appris lors de mon enfance. J'ai aussi réalisé avec stupeur qu'une grande part de la population indienne travaillait la terre, afin de pouvoir simplement subsister. Ma manière d'honorer ce pays, sa culture et les Indiens que j'aime a été, faute de pouvoir y vivre longtemps, de faire un retour à la terre en 1997 en France, de réaliser une maîtrise de philosophie sur Kabir (poète mystique indien du XV<sup>e</sup> siècle), en montrant les interactions culturelles et les interdéfinitions possibles entre la culture philosophique occidentale et celle de l'Inde (Brême, 2006).

En 2008, j'ai alors pensé que des études au Québec, dans le cadre d'un doctorat en sciences des religions, me donneraient à la fois l'espace de réflexion dont j'avais besoin dans les circonstances qui étaient les miennes et le recul nécessaire par rapport à mon pays. Ainsi, je suis venu au Québec avec, dans mes bagages, un

livre de l'historien Baubérot, *Une laïcité interculturelle : le Québec, un modèle pour la France ?* (2008) et *L'Agenda de Mère*, un ouvrage contenant des entretiens de Satprem (1923-2007) avec la Mère (1878-1973), nom donné à Mirra Alfassa.

Mirra Alfassa, peintre impressionniste et occultiste française, a passé plus de cinquante ans à Pondichéry en Inde, dont quarante-sept à la direction de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry. Sri Aurobindo, homme de lettres ayant milité pour l'indépendance de l'Inde, s'intéressait à Ramakrishna, à Bankim Chatterji et à Shakespeare avant de devenir un yogi bengali en exil à Pondichéry. Intéressé par les écrits de ce yogi indien et de cette artiste française, j'ai alors cherché un sujet de thèse qui se relierait au caractère interculturel inédit de leurs œuvres.

Sans connaître mon histoire, mon directeur de thèse, Mathieu Boisvert, m'a proposé le thème de la Mère. Je me suis dit que ce thème me faciliterait un travail de deuil par ses résonances à mon histoire propre et me permettrait de réfléchir au processus de l'hybridation culturelle. Voilà une part de la narration cachée et une part subjective qu'il m'apparaît important de partager à celui ou celle qui lira cette thèse. Toutefois, ce serait une illusion de penser qu'une thèse est uniquement le fruit d'une pensée individuelle. Une thèse en sciences des religions est le résultat d'une synergie collective.

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	i
AVANT-PROPOS.....	iii
LISTE DES FIGURES.....	xi
LISTE DES TABLEAUX.....	xiii
PSEUDONYMES ET TRANSLITTÉRATION.....	xv
RÉSUMÉ.....	xvi
INTRODUCTION.....	19
Le Mouvement Mère-Aurobindo et le thème de la Mère.....	23
Aperçu biographique de Mirra Alfassa.....	25
La figure de « la mère divine ».....	30
Théorie de la réception et approche postcoloniale.....	34
Question de recherche.....	38
Corpus de la recherche et choix des sites.....	38
CHAPITRE I.....	43
MÉTHODOLOGIE, THÉORIES ET CONCEPTS.....	43
1.1 Revue de littérature.....	43
1.2 Démarche et posture de recherche.....	55
1.2.1 Démarche exploratoire.....	55
1.2.2 Posture de recherche postcoloniale.....	57
1.3 Perspectives théoriques.....	67
1.3.1 Lecture interdiscursive de Donald Bruce.....	67
1.3.2 Repenser la notion wébérienne du charisme.....	70
1.3.3 Perspectives féministes.....	80
1.3.4 Le concept de « vécu mythique » de Michel Boccara.....	91
1.4 Méthodologie.....	97
1.4.1 Méthodologie appliquée au terrain.....	98
1.4.2 Présentation des trois sites de recherche.....	107
CHAPITRE II.....	122
GÉNÉALOGIE DE « LA MÈRE DIVINE » DANS L'ŒUVRE DE SRI AUROBINDO.....	122
2.1 Présentation du contexte bengali.....	124

2.2	Définition du corpus .....	130
2.2.1	Corpus de Chatterji, de Ramakrishna, de Vivekananda et de S. Nivedita.....	132
2.2.2	Corpus des textes indous anciens en relation au poème <i>Savitri</i> .....	134
2.3	La réception d'auteurs bengalis et indépendantistes par Sri Aurobindo .	135
2.3.1	Sri Aurobindo inspiré par Bankim Chatterji .....	138
2.3.2	La « Divine Mère » selon l'enseignement de Ramakrishna ....	155
2.3.3	Vivekananda et sa disciple Sister Nivedita .....	170
2.3.4	Sri Aurobindo <i>Kālī</i> et de "The Divine Mother" après 1910.....	180
2.4	Lecture intertextuelle de textes indous .....	188
2.4.1	<i>Sāvitrī</i> et le <i>R̥g Veda</i> .....	190
2.4.2	Le poème <i>Savitri</i> et le <i>Mahābhārata</i> .....	195
2.4.3	Le <i>Devī-Mahātmya</i> et la <i>Śakti</i> aurobindienne .....	201
CHAPITRE III.....		233
LA PERFORMANCE DE LA MÈRE PAR MIRRA ALFASSA.....		233
3.1	Le corpus de Mirra Alfassa.....	233
3.1.1	Corpus de Mirra Alfassa avant 1914.....	234
3.1.2	Corpus de la Mère à partir de 1914.....	234
3.2	Mirra Alfassa avant 1914.....	235
3.2.1	Éléments biographiques complémentaires de Mirra Alfassa ....	235
3.2.2	L'affaire Dreyfus (1894-1906).....	238
3.2.3	La quête de l'immortalité de Mirra Alfassa et de Max Théon .....	239
3.3	La performance alfassienne de « la Mère universelle » .....	250
3.3.1	L'holocauste de Mirra Alfassa en 1914.....	250
3.3.2	La Mère, une alliance franco-indienne .....	256
3.3.3	La Mère et la déesse en contexte provincial tamoul.....	266
3.3.4	« La Mère universelle » dans L'Agenda de Mère.....	269
CHAPITRE IV .....		291
REPRÉSENTATIONS EMPIRIQUES DE LA MÈRE.....		291
4.1	Les thèmes d'analyse.....	291
4.2	La « Mère sans enfant » ? .....	295

4.3	La Mère, un « être de puissance » .....	299
4.3.1	Le pouvoir de clairvoyance .....	299
4.3.2	Le pouvoir de protection .....	302
4.3.3	Le pouvoir de guérison .....	304
4.3.4	Sous-conclusion .....	310
4.4	La Mère : modèle, guide et avatar .....	311
4.4.1	Le « modèle féminin » de la Mère .....	312
4.4.2	La Mère, une « guide » presque gourou .....	322
4.4.3	La Mère, un avatar .....	329
4.5	La Mère de la communauté .....	336
4.5.1	La Mère et le Matrimandir .....	339
4.5.2	Le Centre Sri Aurobindo et « la Mère » .....	351
4.5.3	Sous-conclusion .....	361
4.6	La « mère divine » entre silence et métaphysique .....	366
4.6.1	La « métaphysique » de « la mère divine » .....	368
4.6.2	Le « je-ne-sais-quoi » de « la mère divine » .....	371
4.7	Des « vécus mythiques » de « la mère divine » .....	374
4.7.1	Des « vécus mythiques » .....	375
4.7.2	Deux dialogues sur des « vécus mythiques fondateurs » .....	381
4.8	Conclusion du chapitre .....	398
	CHAPITRE V .....	401
	DISCUSSION CRITIQUE .....	401
5.1	Retour sur le thème de « la Mère » et la figure de « la mère divine » ....	401
5.1.2	« La Mère Universelle » dans l'Agenda .....	405
5.1.3	Des représentations de « la Mère » par des répondants .....	408
5.2	Discussion de l'analyse empirique .....	411
5.2.2	Questions de traduction et d'interprétation à Auroville .....	415
5.2.3	Pertinence et limites de la méthode adoptée .....	420
5.3	Discussion critique des perspectives théoriques .....	424
5.3.1	Discussion de l'approche postcoloniale .....	424
5.3.2	De l'utilisation de la notion de charisme de Max Weber .....	431

5.3.3 De l'utilisation du concept de « vécu mythique » .....	433
RÉFÉRENCES .....	440
ANNEXE 1 .....	465
CLASSIFICATION 2013 DES CENTRES, DES SERVICES .....	465
ET DES COMMUNAUTÉS D'AUROVILLE EN FONCTION.....	465
DE LEURS OBJECTIFS PRINCIPAUX .....	465
ANNEXE 2 .....	467
QUESTIONNAIRE D'ENTRETIEN .....	467
ANNEXE 3 .....	469
CODIFICATION DES RÉPONDANTS ET DES PRÉNOMS UTILISÉS.....	469
ANNEXE 4 .....	470
LA STRUCTURE D'AUROVILLE.....	470
APRÈS L'AUROVILLE FOUNDATION ACT (1989) .....	470
ANNEXE 5 .....	475
CHRONOLOGIE CONTEXTUALISÉE DU MOUVEMENT MÈRE- AUROBINDO .....	475

## LISTE DES FIGURES

Figure		Page
Figure 0.1	Union territoriale de Pondichéry, Tamil Nadu et Auroville .....	40
Figure 0.2	Emplacement du Centre Sri Aurobindo de Montréal .....	40
Figure 1.2	Le charisme communautaire .....	76
Figure 1.4	Échantillons d’Auroville et de l’Ashram de Pondichéry .....	103
Figure 1.5	Échantillon du site de Montréal.....	105
Figure 1.6	Tombe fleurie de Sri Aurobindo et de la Mère, dit le <i>Samañhi</i> .....	110
Figure 1.7	Le <i>Samañhi</i> et la carte de Pondichéry.....	113
Figure 1.9	Carte d’Auroville avec des villages ruraux indiens.....	115
Figure 1.10	Les huttes et le hall d’« Aspiration ».....	117
Figure 1.11	La librairie du Centre Sri Aurobindo.....	119
Figure 1.12	L’Inuksuk d’Auroville .....	120
Figure 2.1	Les <i>śakti pītha</i> (Singh et Singh, 2010 : 55).....	126
Figure 2.2	<i>Bhārat-Mātā</i> d’Abrindanath Tagore.....	129
Figure 2.3	Schéma du yoga « hybride » de Ramakrishna.....	158
Figure 2.4	Iconographies indoues de couples « divins » .....	162
Figure 2.5	Vivekananda et ses disciples occidentales .....	172
Figure 2.6	Représentations de <i>Bhārat-Mātā</i> de 1905 et 1913 .....	179
Figure 2.7	Le schéma narratif de <i>Savitri</i> .....	218
Figure 2.8	Extrait de la table des matières de la première partie de <i>Savitri</i> .....	219
Figure 2.9	Classification des occurrences de "Mother" dans <i>Savitri</i> .....	221
Figure 2.10	Classification des occurrences de "Goddess" dans <i>Savitri</i> .....	226
Figure 2.11	Classification des occurrences de « Savitri » dans <i>Savitri</i> .....	227
Figure 2.12	Schéma intertextuel de Mother, Goddess et <i>Savitri</i> .....	228
Figure 3.1	Emblème de la Mère en couleur .....	277

Figure 3.2	Représentations symboliques de l’emblème de Mère.....	278
Figure 3.3	La Mère en « Mère Inde » ou <i>Bhārat-Mātā</i> .....	279
Figure 3.4	Représentation de la reine Victoria en 1868 .....	280
Figure 3.5	La Mère un jour de <i>Lakṣmī pūjā</i> et icône de <i>Lakṣmī</i> .....	282
Figure 4.1	Représentations de la Mère selon vingt-huit entretiens (2013).	293
Figure 4.2	Pharmacie près de l’Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry...	309
Figure 4.3	Aurovilienne tamoule (photo préterrain 2010).....	321
Figure 4.4	Un bus du Sri Aurobindo International Centre of Education....	324
Figure 4.5	Le Matrimandir en construction .....	331
Figure 4.6	Le Matrimandir en construction de 1972 à 2008.....	339
Figure 4.7	Auroviliens au chantier du Matrimandir.....	346
Figure 4.8	La chambre intérieure du Matrimandir .....	349
Figure 4.9	Une célébration annuelle d’Auroville.....	350
Figure 4.10	Les bénédictions de la Mère à Madeleine Gosselin.....	352
Figure 4.11	Des chantiers du Centre Sri Aurobindo entre 1974 et 1979.....	360

## LISTE DES TABLEAUX

Tableau		Page
Tableau 0.1	Noms d'auteurs et noms publics des personnes citées .....	xv
Tableau 0.2	Traductions et lexique de la figure de « la mère divine » .....	34
Tableau 2.1	Traductions de la 1 <sup>re</sup> et 2 <sup>e</sup> stance de <i>Vande Matarām</i> .....	143
Tableau 2.2	Traductions de <i>Vande Matarām</i> après la 2 <sup>e</sup> stance.....	145
Tableau 2.3	Lexique et explicatif des énoncés liés à <i>Savitri</i> .....	189
Tableau 3	Chronologie d'évènements situant le <i>Mouvement Cosmique</i> ...	240

## PSEUDONYMES ET TRANSLITTÉRATION

Concernant la translittération du sanscrit, les noms propres et un certain nombre de termes francisés tels qu'« ashram, gourou, yoga » ne recevront pas de signes diacritiques, ainsi que l'ensemble des citations qui n'en usent pas. Les autres termes sanscrits sont translittérés de l'écriture *devanāgarī* en alphabet latin avec des signes diacritiques provenant de l'*International Alphabet of Sanskrit Transliteration (IAST)*, dont la norme a été fixée en 1912.

J'userai de l'orthographe française rectifiée. Les termes français « indouisme » ainsi que de l'adjectif « indou » seront utilisés, ainsi que le terme « sanscrit » et tous les autres en usage, dans la nouvelle orthographe.

Je privilégierai les noms d'auteurs et les noms publics des personnes et des personnages que je cite, tout en explicitant le nom « la Mère » et son usage.

Tableau 0.1 Noms d'auteurs et noms publics des personnes citées

Noms publics	Noms civils	Sections concernées
La Mère	Blanche Rachel Mirra Alfassa, (1878-1973)	Introduction, 2,5, 2.6, ch. III, 4.1.2, 4.1.3
Sri Aurobindo	Ackroyd Aravinda Ghosh (1872-1950)	Introduction, 2.1, 2.2, 2.3, 2.4, 4.1.1
Max Théon, Aziz Aia	Louis Maximilien Bimstein (1845-1927)	Introduction 2.5 et 2.5.2
Charles Barlet	Albert Faucheux (1838-1921)	2.5.2
Bankim Chatterji	Bankimcandra Cattopadhyay (1838-1894)	2.3.1
Satprem	Bernard Enginger (1923-2007)	Introduction, 2.6.3

## RÉSUMÉ

L'objectif de cette thèse est d'explorer la généalogie et l'hybridation des représentations collectives de la figure de « la mère divine » dans le contexte du Mouvement Mère-Aurobindo et de l'émergence de la nation indienne. Il s'agit d'une recherche comparative qualitative se fondant d'une part, sur une étude d'un corpus de textes en relation aux publications de Sri Aurobindo (Aravinda Ackroyd Ghose, 1872-1950) et de la Mère (Mirra Alfassa, 1878-1973) et, d'autre part, sur une analyse empirique effectuée au printemps 2013 de 28 verbatims de répondants provenant des sites indiens de l'Ashram Sri Aurobindo à Pondichéry, d'Auroville au Tamil Nadu et du Centre Sri Aurobindo de Montréal. Mirra Alfassa était une amie d'Alexandra David-Néel (1868-1969) et une peintre impressionniste parisienne ayant connu Gustave Moreau (1826-1898) et Auguste Rodin (1840-1917) avant de s'installer à Pondichéry de 1920 à 1973. Sri Aurobindo était un yogi bengali exilé à Pondichéry en 1910, après avoir été un leader politique pour l'indépendance de l'Inde et du mouvement souverainiste *swaraj*, notamment de 1905 à 1910.

La question de recherche est : comment se déploie l'hybridité culturelle des représentations littéraires, politiques, sociales et mythiques de la Mère entre 1878 et 2013, en prenant en compte avec une approche postcoloniale, la vision qu'avait Sri Aurobindo de « la mère divine », la performance de « la Mère Universelle » par Mirra Alfassa et la réception de cette figure par leurs disciples?

La posture de recherche adoptée découle de l'approche postcoloniale de Homi K. Bhabha et de sa théorisation de l'hybridité culturelle. Des perspectives critiques féministes et postcoloniales (Saïd) sont utilisées en appui, ainsi que le concept de vécu mythique par Michel Boccara, le concept de charisme de Max Weber et le concept d'interdiscursivité de Donald Bruce.

Dans un premier temps, l'étude interdiscursive de la figure de « la mère divine » dans la littérature de Sri Aurobindo retrace son enracinement culturel et religieux provenant des *Veda*, des *Purana*, d'épopées indoues et de la Renaissance bengalie (Chatterji, Ramakrishna, Vivekananda, Sister Nivedita), hybridant culture occidentale et indoue. Cette recherche montre qu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, la figure de « la mère divine » était souvent associée à une fonction sociopolitique instrumentale, associant l'Inde à la Mère et visant à l'émancipation de la colonisation britannique. Ultérieurement, après avoir rencontré Mirra Alfassa en 1914, Sri Aurobindo a reconfiguré « la mère divine » par l'écriture d'un poème épique de plus de huit-cents pages, *Savitri* et par la nomination, en 1926, de Mirra Alfassa en tant que la Mère, avatar de « la mère divine » et responsable de son ashram.

À la suite du décès de Sri Aurobindo en 1950, la figure de « la mère divine » évolue par la performance de la Mère dirigeant l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry et ses disciples, recevant Nehru et Indira Gandhi, fondant des écoles et Auroville, en 1968. La lecture de sa performance a notamment été réalisée à partir de *L'Agenda de Mère*, un

ouvrage de treize volumes constitué d'entretiens avec son disciple Bernard Enginger, dit Satprem (1923-2007).

Dans un troisième temps sont explorées des représentations de la Mère par ses disciples ou ses sympathisants grâce à une observation participante.

Une discussion critique achève cette recherche, qui insiste sur son caractère exploratoire, en questionnant la pertinence méthodologique de l'usage de l'entretien semi-directif adopté dans le contexte de ce terrain peu exploré et en comparant les avantages et les inconvénients des approches postcoloniales de Homi K. Bhabha et d'Edward Saïd.

**MOTS-CLÉS:** hybridité culturelle, postcolonial, La Mère, Mirra Alfassa, Aurobindo

## Summary

The objective of this thesis is to explore the genealogy and hybridity in the collective representations of “the Divine Mother” (Mirra Alfassa, 1878–1973) during the “Mother-Aurobindo” movement. First, this comparative case study comprises an intertextual reading of Sri Aurobindo (Aravinda Ackroyd Ghose, 1872–1950) and “the Mother”. Second, it examines representations of “the Divine Mother” through 28 semi-structured interviews (Spring 2013) conducted in the Sri Aurobindo Ashram (Pondicherry, India), Auroville (Tamil Nadu, India), and the Sri Aurobindo Center of Montreal (Montreal, Canada).

At the beginning of the 20<sup>th</sup> century, Mirra Alfassa was an impressionist painter in Paris acquainted with Alexandra David-Néel (1868–1969) and Auguste Rodin (1840–1917). During this period, Sri Aurobindo was a Freedom Fighter in India’s struggle for independence and a Bengali leader in the Swaraj movement (between 1905 and 1910). In 1910, he was exiled to Pondicherry where he became a yogi. After meeting Sri Aurobindo in 1914, Mirra Alfassa relocated to Pondicherry in 1920 where she would work alongside him until her death in 1973.

The research questions are as follows: How does cultural hybridity present itself in literary, political, social, and mythical representations of “the Mother” between 1878 and 2013? What was Sri Aurobindo’s vision for “the Divine Mother”? What is the nature of Mirra Alfassa’s performance of “the Mother” and how was it taken up by her disciples?

In Chapter one, I explain my theoretical framework, which is based on Homi K. Bhabha’s postcolonial approaches. I draw on Michel Boccara’s concept of mythical experience, Max Weber’s concept of charisma, Donald Bruce’s concept of interdiscursivity, and also incorporate critical feminist perspectives.

In Chapter two, an interdiscursive analysis traces the cultural and religious roots of Sri Aurobindo’s representations of the “Divine Mother” to the *Vedas*, *Puranas*, Hindu epics, and the thinkers of the Bengali Renaissance (Chatterji, Ramakrishna, Vivekananda, etc.). Aurobindo drew on these sources to link representations of India to those of “the Mother” to create a socio-political tool used to garner support for India’s emancipation from colonial rule.

Sri Aurobindo then reconstructed the concept of “the Divine Mother” by associating it with Mirra Alfassa, who he met in 1914. In doing so, he wrote the poem *Savitri* and in 1926 named Mirra Alfassa “the Mother”, an avatar of “the Divine Mother”.

In Chapter three, I explore “the Mother’s” performance. After Aurobindo’s death, she oversaw the Ashram and disciples, facilitated visits by Nehru and Indira Gandhi, and founded schools and Auroville (1968). Her performance is outlined most notably in the *Mother’s Agenda*, a thirteen-volume book of interviews with Aurobindo’s disciple Bernard Enginger (Satprem, 1923–2007).

In Chapter four, I explore the disciples' and sympathizers' representations of "the Mother" through participant observation.

The final chapter concludes with a discussion of the methodological relevance of semi-directed interviewing techniques in this relatively unexplored field. I also compare the advantages and disadvantages of the application of Homi K. Bhabha and Edward Said's postcolonial concepts to this specific case study.

**KEY WORDS:** Cultural hybridity, postcolonial, the Mother, Mirra Alfassa, Aurobindo

## INTRODUCTION

Un des défis posés par le fait de vivre dans une société pluriculturelle est la capacité d'articuler plusieurs univers de sens en un même espace et en un même lieu. Cela ne serait guère possible sans échanges interculturels. Les notions de sociétés pluriculturelles ou multiculturelles présupposent souvent un socle social commun formant une identité politique et culturelle perdurant dans le temps, qui est par contre susceptible, par son organisation, de s'imposer comme la culture dominante. Comment, dès lors, articuler le besoin d'unité socioculturelle et politique d'une société et la nécessité de se transformer au fil du temps incessamment en relation aux autres cultures ? Cette question en appelle d'autres et requiert une mise en contexte spécifique afin de pouvoir y réfléchir.

En effet, le caractère identitaire d'une culture ne va pas de soi. Une culture est, à minima, un système de signes qui renvoie à autre chose qu'à lui-même (Bhabha 1994/2007, 79). Cette altérité de la culture constitue souvent l'identité sociale en tant qu'« étrange identité-dans-la-différence » (Bhabha, 1994/2007, 105), changeant incessamment. Plus spécifiquement, selon Homi K. Bhabha (1949-...), la culture est un espace de négociation, de traduction et de changement, qui dépasse les dualités réductrices du Même et de l'Autre, de l'étranger et du natif, etc.

Toutefois, il n'est pas évident de discerner comment s'opèrent les changements récents au cœur de toute culture, surtout si on en fait partie. Par contre, la rencontre de deux espaces culturels auparavant géographiquement distincts permet de mieux apprécier la formation de ce que Homi K. Bhabha nomme<sup>1</sup> un « tiers espace » (1994/2007, 330). Concernant deux espaces culturels dont la rencontre historique a été due à la colonisation, Homi K. Bhabha propose plus précisément de considérer que les changements culturels (créant ce tiers espace)

---

<sup>1</sup> J'examinerai la conceptualisation de Homi K. Bhabha dans le chapitre I et la discuterai au chapitre IV.

résultent d'un processus d'hybridation des discours coloniaux et des discours des colonisés. D'origine indienne, ce penseur américain a renouvelé la réflexion des études postcoloniales par la lumière qu'il a apportée au caractère hybride de toute culture. Il présente lui-même sa propre identité culturelle hybride au début de son œuvre majeure, *Les lieux de la culture*:

Je ne suis pas un enfant de minuit<sup>2</sup>. De par ma naissance tardive, quelques années après ce minuit qui marqua le rendez-vous de l'Inde avec la liberté, j'ai été absent de cette narration historique. Je n'étais pas là pour assister à l'émergence de l'Inde et du Pakistan, nés en même temps d'un ventre déchiré, et continuant d'entretenir une relation aussi agitée et bruyante que le jour où ils sont entrés dans la dure lumière de la nationalité. (Bhabha 1994/2007, 9)

Malgré son absence de cette « narration historique » de l'indépendance, Homi K. Bhabha désigne allusivement – et de façon poignante – l'Inde précédant l'indépendance comme une mère mettant au monde l'Inde et le Pakistan par son « ventre déchiré ». Cette allusion préfigure-t-elle *ab ovo* sa position théorique se situant en retrait de « la dure lumière de la nationalité » ? Son propos serait anecdotique si l'Inde n'avait justement été figurée comme « la Mère Inde », répondant au nom de *Bhārat-Mātā*, qui est une forme de « déesse mère patrie » avec une cartographie dupliquant les contours du *Raj* britannique. La perspective de Homi K. Bhabha préconise de se départir dans son chapitre « DissémiNation » (1994/2007, 223) de l'imaginaire essentialiste de la mère patrie, mais cela suppose peut-être au préalable de reconnaître le poids identitaire que constitue une nation pour beaucoup. Cela implique certes ensuite, comme le fait Homi K. Bhabha, d'examiner les possibilités d'affranchir les représentations sociales d'un imaginaire identitaire trop pesant. Je souligne ce hiatus entre l'expression introductive de cet auteur usant d'une image connotée<sup>3</sup> et sa réflexion se proposant de défaire ce type d'imaginaire, car je propose d'explorer le thème de la Mère en relation avec l'Inde.

<sup>2</sup> Il s'agit d'une allusion au roman de Salman Rushdie, *Les enfants de minuit* (1983).

<sup>3</sup> Cette figure de la Mère Inde ou *Mother India* ou *Bhārat-Mātā*, véhiculée par une abondante iconographie, est fort utilisée par des mouvements nationalistes indiens depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle.

Ainsi, dans le prolongement de la perspective de Homi K. Bhabha, l'objectif de ma présente recherche est de montrer comment s'est constituée la figure transnationale et paradoxale de « la mère divine » dans le contexte du Mouvement de Sri Aurobindo et de la Mère par des transformations successives provenant de différents univers de sens et comment la figure de la Mère Inde résulte aussi d'une hybridation culturelle historiquement construite. La Mère, nom donné à Mirra Alfassa (1878-1973) dont je présente ci-après un aperçu biographique, était une peintre impressionniste, une amie de l'aventurière orientaliste Alexandra David-Néel (1868-1969) et du sculpteur Auguste Rodin (1840-1917). Des personnes telles que Ackroyd Aravinda Ghose (1872-1950) et Mirra Alfassa (1878-1973), soit Sri Aurobindo et la Mère, ont amplement contribué, par leurs doubles cultures respectives et leur fondation d'une tierce culture commune, à forger des horizons de sens interculturels échappant en partie aux stéréotypes identitaires. Je m'intéresse plus particulièrement dans cette recherche à explorer les représentations de la Mère, à la fois multiples et hybrides.

Mirra Alfassa a vécu près de cinquante-quatre ans en Inde, dont quarante-sept ans en tant que Mère de l'Ashram<sup>4</sup> de Sri Aurobindo<sup>5</sup>. La dernière communauté qu'elle a fondée, Auroville, a pour vocation de devenir une ville internationale dont les buts sont la paix mondiale et la réalisation d'une unité humaine dans la diversité (Sri Aurobindo 1971, 220). Certains de ses disciples l'appellent « la mère divine », à l'instar de disciples nommant ainsi Ma Anandamayi (1896-1982) et Mata Amritanandamayi (1953-...) dite Amma. Cette dernière est surtout connue en Amérique du Nord pour embrasser chacun de ses dévots pendant des *Darshan* (Huffer, 2010) rituellement organisés. Des études universitaires (Huffer, 2010; Pechilis, 2004; Wessinger, 1993) ont déjà été faites sur des gourou(e)s qui

---

<sup>4</sup> C'est un ashram urbain qui comprend en 2015 environ 1200 membres dont beaucoup de Bengalais dans un pays principalement tamoulophone. Voir sa présentation détaillée au point 1.4.2

<sup>5</sup> Aurobindo Akroyd Aravinda Ghose est un homme politique bengali et un yogi présenté ci-après.

venaient diffuser leur enseignement en Occident. Jusqu'à présent, comme le mentionne un des rares chercheurs l'ayant étudié, Patrick Beldio (2016, 1), peu de publications critiques ont été faites sur Mirra Alfassa et aucune sur la Mère et la figure de « la mère divine » dans le contexte de ce mouvement, qualifié de spirituel par leurs fondateurs et leurs disciples. Quand elle est mentionnée, elle l'est surtout à titre de continuatrice de Sri Aurobindo. Elle s'inscrivait, il est vrai, dans la continuité et l'accomplissement de la vision du yogi Sri Aurobindo, mais comme le soulignait son amie Alexandra David-Néel, elle a aussi eu « une influence réelle » (David-Néel, 1951, 246) sur lui, sa vision et son message.

Sri Aurobindo a vécu sa petite enfance au Bengale jusqu'à cinq ans, dans un pensionnat anglais de cinq à sept ans, le reste de son enfance studieuse en Angleterre et son jeune âge adulte au service du *Mahārāja* de Baroda en Inde. Le jeune Sri Aurobindo, à Londres, « avait prêté serment dans une société secrète indienne, "Le Lotus et le Poignard" » (van Vrekhem, 2007, 115) de libérer l'Inde. De retour en Inde, Sri Aurobindo s'est marié à Mrilina Devi. Treize ans plus tard, il est devenu le directeur du Collège national du Bengale et a milité parallèlement en tant que révolutionnaire et rédacteur en chef de la revue *Bande Mataram* pour l'indépendance de l'Inde. En 1908, il est emprisonné par les Britanniques pour activité séditionnaire; il a alors développé son yoga en prison et, à sa libération, s'est exilé à Pondichéry en 1910 avec quelques compagnons révolutionnaires. Mrilina Devi<sup>6</sup>, réfugiée chez ses parents durant l'activité révolutionnaire de son mari, décède à Calcutta en 1918, en plein trajet vers Pondichéry pour aller le rejoindre.

À partir de 1920<sup>7</sup>, Mirra Alfassa s'est installée à Pondichéry auprès de Sri Aurobindo et de son cercle de disciples révolutionnaires. Selon le point de vue que l'on adopte sur elle et sur le message qu'elle a développé, il y a plusieurs façons schématiques de lire son parcours : ou elle a su intégrer une autre culture à

---

<sup>6</sup> Mrilina Devi et Sri Aurobindo n'ont guère eu le temps de vivre ensemble et n'ont pas eu d'enfants. Mrilina Devi a été disciple de Sarada Devi en l'absence de Sri Aurobindo et, selon ses notes autobiographiques, sans qu'il en ait eu connaissance.

<sup>7</sup> Elle a déjà séjourné à Pondichéry un an, en 1914, avec son mari Paul Richard.

la sienne, ou elle s'est intégrée à une autre culture, ou elle a créé une nouvelle culture avec Sri Aurobindo. Ainsi, le cheminement de Mirra m'a invité à interroger ce que symbolise et ce que signifie une identité qui s'est construite entre plusieurs cultures : pourquoi le nom de la Mère est-il énoncé ou invoqué en association à Mirra Alfassa ? Autrement dit, que « la Mère » représente-t-elle en Inde de 1926 à 1973 dans le contexte de la littérature de Sri Aurobindo, de Mirra Alfassa et de la société indienne ? Comment les membres des communautés suivant son enseignement se représentent-ils la Mère ? Comment le nom « la Mère » a-t-il été choisi par Sri Aurobindo et comment a-t-il été reçu par Mirra Alfassa ? Ces questions ont, d'une part, motivé une recherche interdiscursive<sup>8</sup> au sujet du nom de « la Mère » et, d'autre part, une recherche empirique sur les représentations de ses disciples à son endroit.

#### *Le Mouvement Mère-Aurobindo et le thème de la Mère*

Quand Mirra Alfassa s'est installée à Pondichéry auprès de Sri Aurobindo en 1920, un ashram a émergé, puis un mouvement spirituel transnational, que je dénommerai « le Mouvement Mère-Aurobindo ». Sri Aurobindo a publié notamment un livret intitulé *The Mother* ((1928) 2000), tandis qu'il a confié en 1926 la direction de son Ashram à Mirra Alfassa qui est devenue à cette époque publiquement « la Mère ». Par ailleurs, Sri Aurobindo et la Mère ont publié en 1950 la première édition de l'œuvre poétique majeure de Sri Aurobindo, *Savitri* (Sri Aurobindo, 1951/2005) dont une des parties s'intitule "*The Book of the Divine Mother*". Les noms « la Mère » et « la Mère Divine » sont donc utilisés par Sri Aurobindo dans certains de ses livres. Par ailleurs, Mirra Alfassa a été nommée "*Mother*" ou « Mère » par Sri Aurobindo et ses disciples à partir de 1926. À la suite de cela, le Mouvement Mère-Aurobindo a connu un important développement après l'indépendance de l'Inde en 1947. La fondation du Centre

---

<sup>8</sup> Cf. 1.3.1

Sri Aurobindo de Montréal en 1965 et de la communauté rurale d'Auroville au nord de Pondichéry en 1968 a notamment contribué à ce déploiement.

Mon étonnement initial de chercheur en 2010 a été de constater qu'il n'y a de thèse réalisée ni sur Mirra Alfassa ni sur la Mère<sup>9</sup>, comparativement à de nombreuses thèses<sup>10</sup> produites sur la pensée, la poésie et le yoga de Sri Aurobindo. Mirra Alfassa en tant que la Mère est donc un thème relativement inexploré, même si des recherches (Erndl, 1993; Menon, 2001; Hallström, 1999; Sinha, 2006; etc.) ont déjà été produites sur le thème "*the Mother*" dans un contexte indien, indépendamment de Mirra Alfassa. Je vise donc surtout, par une démarche exploratoire que j'expliciterai, à poser des jalons de compréhension sur le thème de la Mère, personnifié par Mirra Alfassa.

La subjectivité de chacun peut être interpellée par le terme de « mère », mais ce terme est d'emblée mis à distance par le pronom défini « la » et la majuscule dans « Mère », convoquant tous deux une dimension générique ou universelle. En même temps, le mot « Mère » peut suggérer une situation analogue à celle de la relation maternelle : ses disciples Satprem (1978-1982), Pavitra (1972), Nolini (Gupta, 1977) et Mona (Sarkar, 1978) appelaient ainsi Mirra Alfassa « Douce Mère », ce qui est demeuré un surnom communément partagé par de nombreux membres du Mouvement Mère-Aurobindo.

La relation maternelle a elle-même plusieurs significations comme le mettent en avant Yvonne Knibiehler et Catherine Fouquet, en préambule de leur étude historique sur les mères: « qui est mère? Celle qui met l'enfant au monde? Celle qui l'élève? [...] Autrement dit : la maternité est-elle une fonction biologique, une

---

<sup>9</sup> Deux thèses ont été déposées depuis sur Mirra Alfassa et la Mère : l'une de Patrick Beldio soulignant d'ailleurs le peu de littérature académique sur ce sujet (Beldio 2016, 1) et l'autre de J. S. Lerner (2012), présentée dans la recension des publications universitaires dans la section 1.1

<sup>10</sup> J'ai recensé 29 thèses sur Sri Aurobindo le seul site de [Research.auroville.org](http://Research.auroville.org), consulté le 17 avril 2017.

fonction sociale, une fonction psychoaffective? » (Knibiehler et Fouquet, 1980, 5). De plus, le sens du terme « Mère » –tel qu'il s'énonce par exemple dans l'expression « une Mère supérieure » dans un contexte monastique chrétien – se construit souvent en fonction d'une communauté qui peut être à différentes échelles. Le mot « la Mère » peut donc connoter – entre autres – des dimensions psychoaffectives, biologiques, éducatives, communautaires et socioreligieuses.

La dénomination spécifique *the Mother* a été élaborée par Sri Aurobindo, personnifiée par Mirra Alfassa et propagée par des disciples, dont le regard, et les écrits ont aussi participé à forger sa signification. Par exemple, le nom « la Mère », qui traduit *the Mother*, a principalement été utilisé par ses disciples français, tandis que le nom "*the Mother*" est en usage par ses disciples anglophones. Ce nom renvoie aussi au livre *The Mother* ((1928) Sri Aurobindo 2000), où Sri Aurobindo décrit sa vision de "*the Divine Mother*". Les énoncés "*the Mother*" et « la Mère » produisent donc des effets d'« hybridation culturelle » (Bhabha, 1994/2007, 187), liés à la situation coloniale de l'Inde au début du XX<sup>e</sup> siècle.

#### *Aperçu biographique de Mirra Alfassa*

Avant de définir une figure générique de « la mère divine » dans laquelle je situe la Mère, je souhaite présenter un aperçu biographique de Mirra Alfassa, ce qui l'inscrira dans une temporalité plus précise, dans la mesure où les ressources, principalement hagiographiques, le permettent. Des éléments biographiques complémentaires seront présentés dans le deuxième chapitre. Afin de donner un aperçu de la vie de Mirra Alfassa, je m'appuie principalement sur l'hagiographie de Georges Van Vrekhem, qui a puisé à la fois dans des fonds d'archives du Mouvement Mère-Aurobindo et dans les archives nationales françaises. Bien que j'aie confronté ces informations à d'autres hagiographies en anglais, notamment à l'imposant volume de K. R. Srinivasa Iyengar *On the Mother* (1994) et à l'hagiographie plus concise de Wilfried (1990), elles demeurent de l'ordre du

probable, étant donné qu'elles proviennent en grande partie d'écrits autohagiographiques de la Mère. Toutefois, mon but est ici seulement de donner quelques repères biographiques approximatifs au sujet de Mirra Alfassa et non d'écrire une historiographie.

Mirra Alfassa est née le 21 février 1878. Ses parents, installés à Paris depuis moins de deux ans, étaient originaires de l'Empire ottoman, qui incluait à cette époque l'Égypte. Son père, Maurice Moïse Alfassa, est né en Turquie et sa mère, Mathilde Ismalun, à Alexandrie, en Égypte. Son frère Mattéo est né en 1876. Ses parents étaient d'origine juive, mais d'après les hagiographies de la Mère, ils ne pratiquaient pas de religion. Son père était banquier, ainsi que des hommes de la famille de sa mère. Sa grand-mère maternelle Mira Ismalun a organisé la venue de ses parents à Paris, à l'occasion de voyages d'import-export de produits de luxe entre Alexandrie et Paris. C'est également sa grand-mère qui aurait fait connaître à Mirra Alfassa son futur époux Henri Morisset.

Un décret présidentiel a naturalisé le père de Mirra Alfassa en 1890, après une faillite de sa banque en 1889, provoquée par la faillite de la Compagnie Universelle du Canal Interocéanique du Panama. Malgré cette faillite, Mirra a eu une enfance bourgeoise à Paris et a étudié les Beaux-Arts à l'Académie Julian en 1893.

Peintre diplômée de cette académie, elle a eu une riche vie culturelle, appréciant la musique, la sculpture et le théâtre. Elle a connu Auguste Rodin et Gustave Moreau dont l'un des élèves est devenu son mari. En effet, elle s'est mariée au peintre Henri Morisset en 1897. Son fils André Morisset est né en 1898. Elle est tombée malade à la suite de son accouchement. André a été confié à la famille de son mari. Par la suite, elle a exposé certaines de ses œuvres au Salon de la Société

Nationale des Beaux-Arts de 1903 à 1905 à Paris. Son action artistique s'est inscrite dans un mouvement d'émancipation des femmes en France<sup>11</sup>.

Peu après, son centre d'intérêt s'est déplacé de la peinture vers l'ésotérisme. À partir de 1903, elle a fait connaissance de Louis Thémanlys (1874-1943), responsable du « Mouvement Cosmique ». Elle s'est alors consacrée à la rédaction de *La Revue Cosmique* (Barlet et Thémanlys, 1901-1908)<sup>12</sup>, publication mensuelle, en transcrivant des articles et des contes ésotériques de Louis Maximilien Bimstein – dit Max Théon (1845-1927) – et de son épouse Mary Christine Woodroffe Maurel, qui résidaient à Tlemcen, en Algérie. Elle leur a rendu visite une première fois en 1906 et une dernière fois en 1907.

Elle a divorcé d'Henri Morisset en 1908, acte anticonformiste à l'époque. Ensuite, elle a organisé des groupes de discussion autour des thèmes de l'ésotérisme et de l'éveil de la pensée, par exemple avec celui de *L'Union de la Pensée féminine* (La Mère, 1983, 83-102). Elle a aussi donné des conférences auprès d'un groupe religieux baháï parisien à la demande de son leader *Abd-al-Bahā* (1844-1921), fils du fondateur de cette religion. Elle est devenue l'amie d'Alexandra David-Néel qui en a témoigné (2010, 94-95). Selon Georges Van Vrekhem, « Mirra, comme Alexandra David-Néel, était une féministe convaincue et active ». À cette époque les femmes n'avaient pas le droit, « sans autorisation, [de] se présenter à un examen, [de] s'inscrire dans une université ». Or, le programme proposé par Mirra dans le cadre de *L'Union de la Pensée féminine* visait principalement à éveiller la liberté de pensée des femmes. Certains de ses discours et de ses comptes rendus de réunions ont été publiés rétrospectivement en 1955 dans le livre *Paroles d'autrefois* (La Mère, 1983).

<sup>11</sup> « En 1800, 66 œuvres exposées au Salon, c'est-à-dire 12,2 % du nombre total, étaient des œuvres de femmes. En 1900, les chiffres avaient sérieusement augmenté : 609 œuvres de femmes, c'est-à-dire 21,2 % du total » (Higonnet 1991, 319).

<sup>12</sup> Revue consultable et consultée sur microfilms à la Bibliothèque Nationale Française.

Après 1908, Mirra a rencontré Paul Richard, fonctionnaire au Ministère des Colonies et l'a épousé en 1911 à Paris. Ce dernier a rencontré Sri Aurobindo à Pondichéry en 1910. Mirra et Paul Richard sont partis ensemble à Pondichéry en mars 1914, à la veille de la déclaration de la guerre. Paul Richard a brigué le siège de député de l'Inde française, mais il n'a pas été élu. Mirra a rencontré Sri Aurobindo et en a témoigné ainsi :

Avant même de venir, de partir pour rencontrer Sri Aurobindo, j'avais réalisé tout ce qu'il fallait réaliser pour pouvoir commencer son yoga. C'était tout prêt et classé, organisé – magnifique! Avec une superbe construction mentale! Qu'en cinq minutes, il a jeté par terre. Oh! Comme j'étais heureuse! Ouf!...Ça, ça a été vraiment la récompense de tous mes efforts. [...] Je me suis assise à côté de lui, simplement, comme cela, par terre [...] [,] tout d'un coup, j'ai senti en moi comme une grande Force – une paix! Un silence! Massif. [...] Et puis je me suis aperçue que je n'avais plus une pensée [...], que j'étais absolument dans un blanc complet. Alors j'ai rendu grâce au Seigneur et j'ai remercié Sri Aurobindo dans mon cœur. (Satprem 1978a, 304-306)

Cette rencontre a complètement changé le cours de sa vie. Après de nombreuses entrevues avec Sri Aurobindo, Paul Richard et Mirra ont édité avec lui la revue *Arya*<sup>13</sup>, traduite en français par Mirra. C'est dans cette revue qu'ont été publiées par épisode, les premières œuvres majeures de Sri Aurobindo dont *La Synthèse des Yogas* (1914/1970e) et *Le Secret du Veda* (1914/1989); c'est également à cette occasion qu'Ackroyd Aravinda Ghose a pris le nom de Sri Aurobindo (van Vrekhem, 2007, 157).

Quelques mois après l'arrivée de Mirra et Paul Richard à Pondichéry, la Première Guerre mondiale a éclaté. Paul Richard a été mobilisé six mois après et sommé de rejoindre la métropole : il est retourné à Paris avec Mirra le 22 février 1915. En mars 1916, Paul Richard a été mandé par le ministre des colonies d'une mission commerciale au Japon. Ainsi, tous deux sont débarqués le 18 mai 1916 au Japon et y sont restés jusqu'en 1920. Ils sont alors partis du Japon et ont gagné

<sup>13</sup> Un article de cette revue publié dans le troisième numéro, en octobre 1914, commente la signification de ce titre « Arya » qui désignerait notamment, à son stade ultime, l'*Arhat*, l'être conscient par excellence (Sri Aurobindo 1914b, 21-28).

Pondichéry le 24 avril 1920. Mirra Alfassa est ensuite demeurée à Pondichéry jusqu'à la fin de ses jours. Selon Georges Van Vrekhem, la « collaboration décisive entre Mirra et Sri Aurobindo » (2007, 215) a été insupportable pour Paul Richard et l'aurait rendu violent<sup>14</sup>. Il a quitté Mirra en novembre 1920. Deux ans après, il lui a demandé le divorce, ce à quoi elle a consenti aussitôt.

À la fin du mois de novembre 1920, Mirra Alfassa a emménagé dans la maison de Sri Aurobindo et de ses disciples, au 41 rue François Martin. En août 1926, Sri Aurobindo lui a confié la direction de l'Ashram, officiellement fondé à cette date. Le 24 novembre, il l'a publiquement reconnue comme étant « la Mère » et sa *Śakti*. Puis, il s'est retiré dans sa chambre jusqu'à la fin de ses jours.

En 1947, l'Inde a été libérée de son joug colonial britannique et est devenue indépendante. Sri Aurobindo est décédé peu après, en 1950. La Mère a continué à diriger l'Ashram. À cette époque, deux livres de Sri Aurobindo expliquant le principe de « la mère divine » – *La Mère* et *Savitri* – ont été publiés et, en 1952, le Centre International d'Éducation Sri Aurobindo a été fondé.

En 1954 (David, 2014, 72), un accord franco-indien a été signé pour le rattachement de l'Inde française à l'Inde indépendante. À la suite de cet accord, en septembre 1955, la Mère a reçu Nehru et sa fille Indira Gandhi à l'Ashram de Sri Aurobindo. Les habitants de l'Inde française ont eu à choisir entre la nationalité française ou indienne. Mirra, par la loi en vigueur, n'a pas pu avoir la double nationalité qu'elle souhaitait et a gardé la nationalité française. Toutefois, elle est demeurée « la Mère » aux yeux de ses disciples indiens et occidentaux. Le 13 juin 1963, après le rattachement officiel de l'Inde française, la Mère a reçu pour la seconde et dernière fois Nehru et sa fille<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> « Ses éclats de frustration et de colère devenaient si violents qu'il lui arriva de jeter le mobilier par la fenêtre ou de prendre Mirra à la gorge pour l'étrangler ».

<sup>15</sup> On peut souligner que le rattachement officiel de Pondichéry à l'Inde a eu lieu en août 1962, après que Charles De Gaulle ait signé les accords d'Évian qui ont rendu l'Algérie indépendante. Le laps de temps de décolonisation entre l'indépendance de l'Inde en 1947 et le

Par la suite, en 1968, la Mère a fondé la communauté internationale d'« Auroville » au Tamil Nadu, sur un terrain aride à dix kilomètres au nord de Pondichéry. Auroville est un lieu dont la vocation est la construction d'une cité internationale avec des idéaux de paix, d'unité humaine et de réalisation de la vision de la Mère à ce sujet. Sous la supervision de la Mère, l'architecte français Roger Anger (1923-2008) en a conçu les plans : la maquette de la ville, toujours visible au Centre des Visiteurs, a la forme d'une galaxie organisée autour d'un bâtiment sphérique central, le Matrimandir. André Morisset est venu à Pondichéry dans la dernière décennie de sa mère et a été pour un temps son secrétaire à l'Ashram. La Mère est décédée en 1973, lors du dernier bétonnage des quatre piliers du Matrimandir.

#### *La figure de « la mère divine »*

Au sujet de la dénomination « la Mère » attribuée à Mirra Alfassa, on peut se demander à quelle tradition religieuse réfère cette dénomination en Inde. En premier lieu, elle renvoie à une tradition indoue de la Déesse qui s'est réactualisée ou réinventée au siècle dernier. Mon objet d'études se distingue toutefois du thème de « la Déesse », qui est davantage en lien avec des cultes de divinités féminines, tels ceux de *Durgā* et de *Lakṣmī* en Inde. Or, généralement, les cultes de ces déesses ne nécessitent pas de femmes incarnées pour les représenter, sauf parfois temporairement dans certains rituels de villages<sup>16</sup> ou dans le cas de rituels liés à une institution royale<sup>17</sup>.

---

rattachement de Pondichéry en 1962 est dû en grande partie au refus français de « faire de l'Inde » un exemple incitatif pour leurs autres colonies, dont l'Indochine et l'Algérie. De plus, Nehru vilipendait la position coloniale française en Indochine, ce qui a probablement eu une incidence sur la volonté des autorités françaises d'attendre que le sort des autres colonies soit statué, avant de céder Pondichéry. Le fait que Nehru souhaitait une résolution pacifique de la question coloniale française (Jaïa Bharati, 2017) a certainement favorisé un temps de transition pour la population franco-indienne entre 1954 et 1962 qui, à défaut de référendum, a eu le temps de choisir sa nationalité, soit française, soit indienne.

<sup>16</sup> J'ai assisté à un de ces rituels dans un village l'Uttarkhand en 2013. L'icône de *Lakṣmī* était mise sur un autel, l'officiant scandait des paroles en sanscrit : petit à petit, une femme de l'assemblée est entrée en transe et s'est levée, devenant, pour le temps de la cérémonie, la

Orianne Aymard a émis l'idée intéressante d'une « figure de Mère divine » au sujet de la mère de Ramana Maharshi (1879-1950), de Ma Anandamayi (1896-1982), de Mata Amritanandamayi (1953-...) et de la Mère. J'ai retenu cette idée permettant une distinction aux cultes aux déesses en la précisant de cette manière : je conçois la figure de « la mère divine » comme une appellation générique traduisant "*the Divine Mother*" et désignant des femmes parfois nommées ainsi par leurs disciples, du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours, en prenant comme point de départ Sarada Devi (1853-1920), épouse de Ramakrishna (1836-1886), un des grands réformateurs de l'indouisme. Cette figure de « la mère divine » se caractérise par le fait que des femmes sont personnifiées comme telles durant toute leur existence<sup>18</sup> et par le fait qu'elles ont des disciples provenant de toutes les provinces de l'Inde et de l'étranger.

La reconnaissance de « la mère » au sens d'une autorité religieuse attribuée à des femmes existait en Inde en langue vernaculaire bien avant Sarada Devi. Lynn Teskey Denton (2004, 147) cite par exemple au Kerala les cas de Chanikrottu Amma au XIV<sup>e</sup> siècle et de Kurur Amma au XVI<sup>e</sup> siècle, Amma voulant dire « mère », mais celles-ci semblent avoir été relativement absentes ou peu reconnues publiquement au cours de l'histoire, jusqu'à leur émergence au XIX<sup>e</sup> siècle. De plus, le nom "*the Divine Mother*", en anglais, a été nécessairement postérieur à la conquête britannique de l'Inde, comme le nom en français est en lien avec l'ancien comptoir colonial français de Pondichéry.

---

médiatrice entre ce qui était invoqué et les villageois. Je la revis plus tard travaillant à battre les céréales avec ses consœurs.

<sup>17</sup> Cf. Le culte de la *Kumārī* au Népal depuis le XVII<sup>e</sup> siècle ou pour la *Karaṅṅī Mātā* au Bikaner (Rajasthan) au XVI<sup>e</sup> siècle, selon une communication personnelle de la professeure Chiara Letizia en 2014 à l'UQAM.

<sup>18</sup> D'autres cultes de femmes sont présents dans le sous-continent indien, tel le culte de jeunes filles vierges nommées *Kumārī*, mais qui n'impliquent généralement pas de culte permanent de la personne impliquée, selon une communication personnelle de la professeure Chiara Letizia en 2014 à l'UQAM.

Aussi, j'étudierai la figure de « la mère divine » en un sens historique et culturel déterminé, compris entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et la fin du XX<sup>e</sup> siècle, préalablement à ma recherche empirique *in situ*, afin de mieux saisir la réalité culturelle et historique de la Mère (1878-1973). Pour la même raison, je limiterai l'étude textuelle de cette figure au corpus des auteurs évoquant « la mère divine » auxquels fait référence Sri Aurobindo, au corpus d'auteurs auxquels fait référence la Mère et à leurs propres œuvres. Je présenterai brièvement Sarada Devi, intronisée par Ramakrishna en tant qu'avatar de « la mère divine » ayant constitué un précédent et un modèle pour la relation de Sri Aurobindo avec la Mère. Je ne présenterai pas Ma Anandamayi que d'autres chercheuses ont déjà étudiée (Aymard, 2014; Hallström, 1999). Je me contenterai de souligner des points communs entre Mirra Alfassa et Ma Anandamayi en fonction des données recueillies auprès de disciples de la Mère. Je n'étudierai pas non plus Mata Amritanandamayi (1953-...) déjà étudiée par Amanda Jean Huffer (2010), Mikaël Kremer (2009) et Maya Warriar (2005), ainsi que Mère Meera (1960-...) résidant en Allemagne et étudiée par Christopher Ross, Lauren Price (2010) et Catherine Cornille (2004). Elles et d'autres femmes gouroues contemporaines du XXI<sup>e</sup> siècle dépassent le cadre d'étude du Mouvement Mère-Aurobindo que je me suis donné, mais elles mettent en relief l'actualité de mon thème d'étude.

Par contre, j'étudierai des écrits sur « la mère divine » auxquels Sri Aurobindo réfère. Je détaille ce corpus dans la méthodologie dont une partie associe « la mère divine » à la nation indienne. En effet, l'action politique de mobilisation culturelle de Sri Aurobindo s'est inscrite en continuité avec le revivalisme de Rammohan Roy<sup>19</sup>, de Dayananda, de Bankim Chatterji, de Vivekananda, de Sister Nivedita et de Tilak<sup>20</sup>. Christophe Jaffrelot nomme « revivalisme » la refonte de l'indouisme

---

<sup>19</sup> Les colonisateurs britanniques avaient eux-mêmes valorisé et reconnu une part de la religion indoue en faisant traduire des textes fondamentaux et en recherchant l'alliance d'une élite brahmanique – telle que celle du réformateur Rammohan Roy – afin de légitimer leur pouvoir.

<sup>20</sup> Je n'ai pas développé les relations politiques de Tilak et Sri Aurobindo, car Tilak ne présentait pas de lien direct à la figure de « la mère divine » dans les écrits de Sri Aurobindo et dans ses écrits propres. Il est toutefois à noter que Sri Aurobindo a toujours coopéré avec Tilak et l'a

du XIX<sup>e</sup> et du début XX<sup>e</sup> siècle dont la visée est nationaliste et dont la stratégie consiste à se servir du prestige des croyances passées pour légitimer les actions présentes :

Le « réformisme » est un effort pour concilier modernité et tradition : il s'agit dans une communauté donnée d'épurer sa religion des éléments réputés non essentiels [...]. Dégager ces traits essentiels requiert cependant une enquête sur la religion des origines qui transforme les « réformistes » en « revivalistes » dans la mesure où ils découvrent un Âge d'or de la foi dont le prestige finit par être transféré en des termes sécularisés, à la communauté : l'objectif est désormais de rendre à celle-ci sa grandeur passée. (Jaffrelot, 1988, 10)

J'analyserai ensuite par une méthode interdiscursive des écrits de Mirra Alfassa au sujet de « la mère divine », notamment ses *Prières et Méditations* ((1932) La Mère, 1986) et *L'Agenda de Mère* (Satprem, 1978-1982) en les reliant au préalable à son cheminement biographique et à sa quête d'immortalité exprimée dans *La Revue cosmique* (Barlet et Thémanlys, 1901-1908). En effet, elle rédigeait une part de celle-ci en France avant de connaître Sri Aurobindo. Je mettrai en relief ensuite la réception que la Mère a eue de la vision de "*the Divine Mother*" élaborée par Sri Aurobindo.

Sri Aurobindo, la Mère et ces auteurs auxquels ils réfèrent emploient des terminologies différentes au sujet de « la mère divine ». J'ai jugé utile de les classer dans un tableau en indiquant leurs variations terminologiques et l'usage distinctif schématique que je propose.

---

considéré comme le chef du mouvement de l'indépendance de l'Inde après 1905. Tilak l'a certainement inspiré dans son instrumentalisation de l'indouisme à des fins politiques.

Tableau 0.2 Traductions et lexique de la figure de « la mère divine »

	La Mère/ Mirra Alfassa	Sri Aurobindo	Ramakrishna Sarada Devi Vivekananda Sister Nivedita <sup>21</sup>	Bankim Chatterji
Lexique des auteurs en lien à la figure de « la mère divine »	la Mère universelle la Mère suprême La Mère Cosmique la Mère éternelle la Mère divine Etc.	<i>Bhawani, Śakti, Bande Mataram Kālī, Mother of gods, World-Mother, Aditi, the Mother, Savitri, Maṅśvari, Mahatākṣmi, Mahakālī, Mahāsarasvatī...</i>	<i>The Divine Mother Ma Kālī Durgā mā Jagaddhātri Kālī, Durgā Gaurāṅga Maha-Kālā Ma Kali the Mother</i>	<i>The Mother Vande Matarām Kālī Durgā Jagaddhātri</i>
Convention proposée pour distinguer les expressions liées à la figure de « la mère divine »	Le nom « La Mère » : Mirra Alfassa de 1926 à 1973. Avant 1926: Mirra Alfassa. « la Mère universelle » : le nom donné par Mirra Alfassa/La Mère à « la mère divine ».	Les énonciations de Sri Aurobindo sont gardées telles quelles, sauf par des traductions stipulées.	« la Divine Mère » sera le nom utilisé pour traduire "The Divine Mother" selon Ramakrishna Sarada Devi, Vivekananda et Sister Nivedita	Le nom « la mère » désigne dans cette recherche la vision de "the Mother" de Bankim Chatterji dans sa nouvelle <i>Ānandamath</i> .

### *Théorie de la réception et approche postcoloniale*

L'insistance sur l'importance de la pluralité des regards et le parti pris de la transdisciplinarité se fondent dans cette recherche sur des postulats provenant d'une théorie de la réception, où je considère que prévaut le point de vue des observateurs sur ce qui est observé. Contrairement à l'opinion selon laquelle les sciences humaines auraient pour vocation de rendre objectif ce qui est subjectif ou

<sup>21</sup> J'ai réuni dans cette colonne les principales terminologies utilisées par des enseignements transcrits de Ramakrishna par ses disciples, par Sarada Devi, épouse de Ramakrishna, par Vivekananda, disciple de Ramakrishna et par Sister Nivedita, disciple de Vivekananda. Les différences de signification données à « la Divine Mère » par chacun de ces auteurs seront spécifiées dans le chapitre II ; elles sont reliées à Ramakrishna.

de trouver un principe explicatif universel et unificateur, les études de la réception soulignent les appropriations subjectives et idéologiques successives qui se construisent en relation à un auteur, à des textes ou à des phénomènes. Certaines études littéraires, les études postcoloniales, les études féministes, *queer* et les *subaltern studies*<sup>22</sup> font partie des études dites de la réception. Un des intérêts d'une étude dite de la réception est de permettre de repenser la relation de la sphère académique à la culture de groupes minoritaires, opprimés ou sous-représentés.

Parmi ces études, les *Postcolonial Studies* démasquent la partialité d'un discours sur l'Orient selon le lieu où il est produit et publié, spécialement si ce lieu est en Occident, soit l'Amérique du Nord et l'Europe, dont la domination coloniale ou néocoloniale a marqué et continue de déterminer fortement l'histoire de l'Orient. Ce discours est alors dénommé « *orientaliste* » par Edward Saïd. Dans cette perspective, le qualificatif « *orientaliste* » peut aussi faire référence aux savants spécialistes de l'Orient et à l'imaginaire colonial qu'ils véhiculent malgré eux dans leurs discours. Edward Saïd (1935-2003) a initié la réflexion postcoloniale sur la problématique *orientaliste* dans son œuvre *L'Orientalisme* (1978/2005), au début centrée sur la critique de discours européens sur le Moyen-Orient et le Proche-Orient. Cette problématique provient d'un rapport de domination coloniale de l'Occident sur l'Orient, qui a induit la création d'un Orient tel que l'imagine l'Occident<sup>23</sup>. Il affirme ainsi que le « savoir sur l'Orient, parce qu'il est né de la force, crée en un sens l'Orient, l'Oriental et son monde » (Saïd, 1978/2005, 88). Dès lors, une part du travail critique des études postcoloniales a été de mettre à jour et de dénoncer la collusion des institutions, des publications et des politiques

<sup>22</sup> « Les *subaltern studies*, sont nées avec Ranajit Guha en 1981, dans la mouvance du procès de l'orientalisme, en réaction à l'élitisme colonialiste ». (Marius, 2016, 137). Gayatri Spivak, théoricienne féministe et postcoloniale a notamment contribué au développement des *subaltern studies* aux États-Unis en pointant l'invisibilité et le silence contraint de certaines minorités dans la sphère publique.

<sup>23</sup> « On peut décrire et analyser l'orientalisme comme l'institution globale qui traite de l'Orient, qui en traite par des déclarations, des prises de position, des descriptions, un enseignement, une administration, un gouvernement : bref, l'orientalisme est un style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient ». (Saïd, 2005, 32)

gouvernementales et de conscientiser ainsi davantage les chercheurs dans le discours qu'ils produisent «sur» un terrain étranger.

D'autre part, des chercheurs des études postcoloniales tels que Homi K. Bhabha (1949-...) se sont efforcés de repenser la « polarité » (1994/2007, 56) des relations entre l'Occident et l'Orient induite par la pensée d'Edward Saïd. Pour cela, Homi K. Bhabha met en relief l'ambivalence hybride de toute culture et le retournement possible de chaque situation historique, apparemment clivée dans une relation de domination.

Par exemple, Sri Aurobindo et la Mère portaient, dès leur enfance, au minimum chacun une double culture : indienne et anglaise pour Sri Aurobindo, française et turco-égyptienne pour Mirra Alfassa. De plus, leur situation initiale à Pondichéry a été précaire. Mirra Alfassa a été dans l'obligation de quitter Pondichéry durant la Première Guerre mondiale et Sri Aurobindo a été sous la surveillance constante des services secrets français et britanniques. Dans ces conditions, leur capacité à unir leurs efforts, à dépasser ces obstacles, à élaborer une culture artistique (Beldio, 2016) et spirituelle<sup>24</sup> et à la diffuser en se démarquant du poids de l'éducation anglaise et indoue pour Sri Aurobindo et de l'éducation française pour Mirra Alfassa constitue un cas d'étude remarquable de retournements de rapports de dominations coloniales.

En l'occurrence, adopter une posture de recherche postcoloniale en accord avec la pensée de Homi K. Bhabha, implique de prendre le parti de déconstruire des positions idéologiques issues de l'époque coloniale, en mettant en relief ce que les « opprimés » ont construit, en dépit de la domination économique et militaire coloniale. Par exemple, Indira Chowdhury a souligné une forme de continuité symbolique existant entre la reine Victoria et la mère patrie indienne *Bhārat-Mātā*. Dans cette perspective, elle a analysé une double représentation de *Mother*

---

<sup>24</sup> Concernant le choix de ce terme plutôt que celui de « religieux », je reconduis le choix des disciples de la Mère et de Sri Aurobindo et renvoie à d'autres explications dans mon article paru dans *Religiologique*. (Brême, 2016)

*India* qui conduit à l'édification de *Bhārat-Mātā* : "*The mother-as-victim (dispossessed widow) also contained the figure of the mother-as-victor. The disinherited motherland presented in the image of the shackled Bhārat-Mātā constantly evoked memories of a grand past*" (Chowdhury, 1998, 102). Son interprétation considère donc que la figure de souveraineté de *Mother India* peut s'exprimer autant à travers une reine couronnée qu'une figure féminine en position de victime, mais représentant la Nation. J'ajoute à cette interprétation que la reine Victoria proclamée impératrice des Indes en 1876 pourrait s'interpréter comme se substituant symboliquement à la reine de Jhansi, qui faillit vaincre l'Empire britannique en 1857 : ce serait une manière de retourner le rapport de domination coloniale en considérant que la reine Victoria impératrice des Indes procède de la reine de Jhansi.

En l'occurrence, le « groupe opprimé » initial de mon sujet se constitue principalement de Sri Aurobindo et de ses camarades bengalis qui ont été des réfugiés en exil à Pondichéry menacés de prison par les Britanniques et, dans une moindre mesure, de Mirra Alfassa en tant que femme française issue d'une diaspora juive turco-égyptienne, immigrée dans un contexte parisien parfois antisémite comme le signale l'affaire Dreyfus. Ce groupe marginal est devenu le Mouvement Mère-Aurobindo et ce dernier a proposé une vision du monde originale, en ayant suscité un engouement collectif de 1926 à nos jours. Ce renversement d'une situation dominée par des pouvoirs impériaux en une position d'autorité charismatique internationale peut notamment s'interpréter comme la mise en œuvre du concept d'hybridité culturelle de Homi K. Bhabha que je détaillerai dans le premier chapitre. Dans ce cadre théorique privilégiant une logique de la réception j'utiliserai entre autres le concept de performance au sens linguistique d'énoncé performatif que lui donne Austin (1991) et au sens de la performance théâtrale pensée par Richard Schechner (2004), qui souligne l'importance de l'espace de la réception pour comprendre le sens d'une énonciation<sup>25</sup>. En effet, la prise en compte de l'espace de réception des paroles de

---

<sup>25</sup> Je remercie Ève Paquette d'avoir porté mon attention sur les "*Performance studies*". Afin d'expliquer l'intérêt de focaliser son attention sur la réception au sein de l'espace de la

Mirra Alfassa au sujet de la Mère comme de ses énoncés, à proprement dit, est importante pour pouvoir rendre compte des représentations que la Mère a eues d'elle-même.

### *Question de recherche*

La question de recherche peut alors se formuler ainsi : comment se déploie l'hybridité culturelle<sup>26</sup> des représentations littéraires, politiques, sociales et mythiques<sup>27</sup> de la Mère entre 1878 et 2013, en prenant en compte, avec une approche postcoloniale, l'élaboration de *"The Divine Mother"* par Sri Aurobindo, la performance de « la Mère Universelle » par Mirra Alfassa et la réception de cette figure par leurs disciples?

### *Corpus de la recherche et choix des sites*

Pour répondre à cette question de recherche, je propose de mettre en contexte l'élaboration de *"The Divine Mother"* par Sri Aurobindo en étudiant les principaux textes mentionnant « la mère divine » auxquels il réfère et que je détaillerai dans le deuxième chapitre. Je mettrai ensuite en regard des caractéristiques de « la mère divine » décrites dans ces textes, aux œuvres de Sri Aurobindo (Sri Aurobindo, 1951/2005, (1928) 2000, (1914) 1972c, 1932) décrivant sa vision propre. Par la suite, j'analyserai la performance de Mirra Alfassa par une contextualisation biographique et historique de son cheminement, puis par l'étude de son énonciation de « la Mère » que je détaillerai également dans le deuxième chapitre.

---

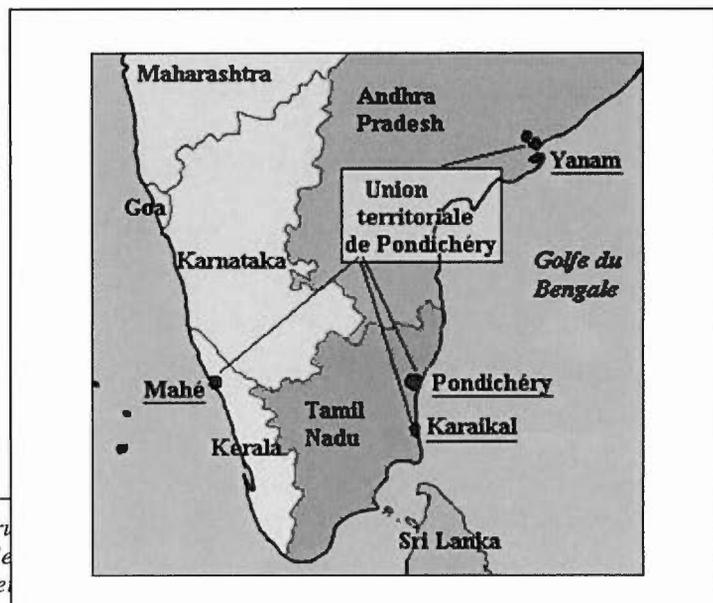
performance, Richard Schechner prend pour exemple ses mises en scène de textes au théâtre qu'il ajuste et construit au fur et à mesure, en fonction de la réaction du public.

<sup>26</sup> L'hybridité culturelle réfère au concept postcolonial de Homi K. Bhabha qui sera expliqué dans la section 1.2.2.

<sup>27</sup> Concernant ce qui est mythique, je me réfère à la définition de Michel Boccara développée dans la section 1.3.4 (Boccara, 2002, 35-67).

Finalement, j'effectuerai une analyse empirique sur trois sites fondés par la Mère afin d'étudier la réception de « la Mère » par ses disciples :

- Le premier site choisi est celui de *l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry*.
- Le second site est celui d'*Auroville* fondé en 1968<sup>28</sup> avec le soutien du gouvernement indien et de l'UNESCO (Auroville Foundation, 2016), qui se situe à dix kilomètres au nord de Pondichéry dans la province du Tamil Nadu.
- Le troisième site est *le Centre Sri Aurobindo de Montréal* fondé par Madeleine Gosselin avec l'approbation de la Mère en 1965. Le Centre Sri Aurobindo de Montréal est à proximité de l'UQAM, au 4127 rue Saint-Denis. Afin d'éviter d'alourdir le texte, le nom « Centre Sri Aurobindo de Montréal » inclura dans cette recherche, par extension, *l'association Auroville Canada*, sauf quand cela sera précisé.



<sup>28</sup>"On February 18, 1968, the Charter of Auroville was signed and broadcast live. The

English, Arabic, Chinese, Dutch, German, Greek, Hebrew, Italian, Japanese, Norwegian, Russian, Spanish, Swedish and Tibetan. Her words were, at the time, directed to five thousand persons gathered around an amphitheatre on a barren, almost treeless plateau in south India. They were gathered for the foundation ceremony of Auroville. Nearby, only a lone banyan tree stood in an expanse of dust and sun-baked earth... As the soil from 124 nations and 23 Indian states was placed by youth from those countries and states in a raised marble urn, a challenging experiment was born on Indian soil." (Auroville Foundation, 2015b)

Figure 0.1 Union territoriale de Pondichéry, Tamil Nadu et Auroville

Dans la représentation cartographique précédente, est indiquée la Province de l'Union territoriale de Pondichéry (récemment renommée *Puducherry*, mais je garderai l'ancien nom plus connu des lecteurs francophones) qui a conservé les frontières des Établissements français en Inde. On remarque aussi qu'Auroville est dans le territoire administratif du Tamil Nadu, à dix kilomètres au nord de Pondichéry.

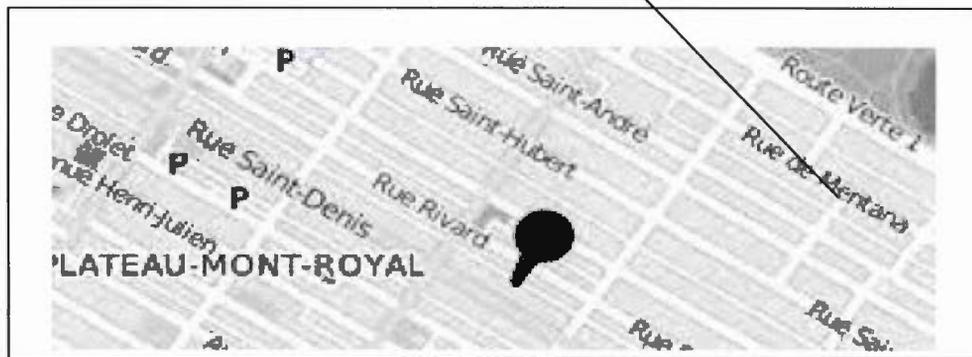


Figure 0.2 Emplacement du Centre Sri Aurobindo de Montréal

### *Plan de la thèse*

Le premier chapitre inclura une revue de littérature académique liée à la Mère, mon approche postcoloniale développant le concept d'hybridité culturelle de Homi K. Bhabha (1994/2007), un exposé des perspectives théoriques sur lesquelles j'appuie ma propre réflexion et une présentation de ma méthodologie de recherche empirique. Ces perspectives théoriques incluent : une analyse littéraire de l'interdiscursivité de Donald Bruce (Bruce, 1995), une conceptualisation de la notion de charisme en référence à Max Weber (1968; 2013), une lecture féministe construite à partir des théorisations de Kamala Marius (2016) et de Himabindu Timiri (2008) et une compréhension du vécu mythique inspiré par Michel Boccara (2002).

Le deuxième chapitre sera consacré à une mise en contexte interdiscursive de la figure de « la mère divine » à partir de la littérature de Sri Aurobindo, de la Mère et des auteurs ou des œuvres auxquels ils font référence.

En effet, « La Mère » a d'abord été une construction littéraire avant d'avoir été personnifiée par Mirra Alfassa. Par exemple, Sri Aurobindo a utilisé pour définir la Mère (1928/1980) des termes issus des *Veda*, des *Purāṇa* et du *Mahābhārata* qu'il a extrait de leur contexte littéraire pour les revivifier dans le contexte de l'Inde pré-indépendante. De plus, il s'est inspiré de la thématization littéraire de la Mère par certains auteurs qui lui étaient contemporains, tels que Bankim Chatterji (1838-1894), Vivekananda (1863-1902) et Sister Nivedita (1867-1911).

Au troisième chapitre, j'indiquerai en quoi Mirra Alfassa a eu sa propre appropriation du rôle d'avatar de « la mère divine » : sa performance de « la Mère » et son évolution sont notamment lisibles en comparant différents écrits qu'elle a produits entre 1903 et 1973 et en contextualisant son cheminement.

Au quatrième chapitre, je synthétiserai des représentations de la Mère que m'ont partagées des participants du Mouvement Mère-Aurobindo à Pondichéry, à Auroville et à Montréal. Je ferai d'abord un portrait des charismes individuels de la Mère que les répondants ont souligné. Puis, j'indiquerai certaines des fonctions sociales et symboliques qui lui ont été attribuées. Ensuite, je montrerai dans quelle mesure le charisme de « la Mère » a favorisé une dynamique charismatique individuelle et communautaire auprès de ses disciples. Finalement, je rendrai compte de vécus mythiques de répondants en rapport à « la mère divine ».

Au cinquième et dernier chapitre, je soulignerai la portée et les limites de ma recherche sous la forme d'une discussion critique. Je présenterai tout d'abord un retour sur ce que j'ai investigué dans ma recherche, soit les représentations de « la mère divine » dans la littérature de Sri Aurobindo et des auteurs qui l'ont inspiré,

les représentations que la Mère a eues d'elle-même et de « la mère divine » à travers sa littérature et les représentations de répondants du Mouvement Mère-Aurobindo au sujet de la Mère et de « la mère divine ». Ensuite, je proposerai un bilan critique sur la posture de recherche que j'ai prise, sur les méthodologies employées et sur les perspectives théoriques utilisées. Je nourrirai notamment une discussion comparative sur les intérêts et les problématiques que soulève l'utilisation sur un terrain de recherche des théories postcoloniales de Homi K. Bhabha et d'Edward Saïd. Je répondrai enfin à la question de recherche en synthétisant l'investigation effectuée et en indiquant ses limites.

## CHAPITRE I

### MÉTHODOLOGIE, THÉORIES ET CONCEPTS

#### 1.1 Revue de littérature

En premier lieu, je propose de présenter les publications universitaires sur le thème de « la Mère » qui sont pertinentes pour ma recherche. Autrement dit, la revue de littérature que je vais exposer n'est pas exhaustive dans l'analyse des études convoquées : elle a pour propos d'indiquer comment ma recherche s'est orientée en partant d'ouvrages universitaires citant « Mirra Alfassa », « la Mère » ou des thèmes adjacents, en tenant compte des parutions qui ont le plus contribué à cette recherche.

En février 2017, les recherches universitaires effectuées sur « Mirra Alfassa » sont principalement une thèse de Patrick Beldio (2016) sur le yoga artistique de la Mère, de Sri Aurobindo et de leurs disciples, une thèse de Julich Stephen Lerner (2012) sur le yoga de Mirra Alfassa, un mémoire en maîtrise d'études littéraires de Himabindu Timiri (2008), un extrait d'un livre de Leela Gandhi (2006, 115-142), analysant sa position anticoloniale alliée à celle de Sri Aurobindo et une thèse en études de la performance (*Performance studies*) par Shanti Pillai (2005) dans le contexte de la communauté internationale d'Auroville.

Mirra Alfassa est par ailleurs ponctuellement citée à titre d'exemple dans d'autres parutions dont les approches sont majoritairement féministes avec une spécialisation indianiste (Aymard, 2014; Charpentier, 2010; Huffer, 2010; Stoeber 2009; Cornille, 2004; Dobia, 2000; Macrez-Maurel, 2004, 78-79; Lorcin, 2004; Sheth, 2002; Hallström, 1999; Puttick, 1997, 184; Chanel, 1994) et dont certaines ont pour sujet d'étude une autre « mère divine », telle que Ma Anandamayi ou Amma. Le nom d'usage « la Mère » est d'ailleurs plus utilisé que celui de Mirra

Alfassa. L'image de la Mère a été analysée par Jan Feys (1991) et Michael Stoeber (2009) dans l'œuvre de Sri Aurobindo. Rachael Fabish (2007) et Hugh B. Urban (2003c) l'ont également analysée en fonction du contexte politique de Sri Aurobindo, en lui attribuant une fonction de mobilisation insurrectionnelle pour l'indépendance de l'Inde et ce, avant l'arrivée de Mirra Alfassa dans la vie de Sri Aurobindo. L'association de l'énoncé « Mother » à la nation indienne et au contexte politique précédant l'indépendance a été remarquablement expliquée par Mrinalini Sinha dans *Specters of Mother India* (2006) sans, pour autant, que son étude ait abordé « la Mère » et Sri Aurobindo.

Il y a également beaucoup de publications sur la communauté internationale écologique et spirituelle d'Auroville qui citent sa fondatrice, la Mère. Ces publications concernent des domaines variés, tels que l'architecture (Kundoo, 2007, 50-55), l'écologie (Farrington et Lewis, 1993), l'éducation (Verdiani, 2008), le droit (Minor, 1999), la sociologie (Leard, 1993, 2011) et l'anthropologie (Horassius, 2012).

Concernant ces deux dernières disciplines, trois recherches ont particulièrement contribué à mon analyse empirique d'Auroville : le mémoire de maîtrise en anthropologie sociale de Marie Horassius, un mémoire de maîtrise utilisant la sociologie wébérienne appliquée à Auroville de Stuart R. Leard<sup>29</sup>, une ethnographie postcoloniale de Jukka Joukhi (2006), ainsi que des articles (Maurel, 2012; Kundoo, 2007; Minor, 1999; Shinn, 1984) sur la communauté d'Auroville, dont celui de Jane Meier (2006).

Je reprendrai notamment le concept de charisme utilisé par Stuart R. Leard (1993) pour théoriser le rôle de la Mère, tout en tenant compte de la tendance anarchiste d'Auroville théorisée par Marie Horassius (2012), afin de repenser le concept de

---

<sup>29</sup> Stuart R. Leard a depuis réalisé un doctorat en utilisant le cadre communicationnel de Habermas pour analyser l'interaction des échanges à Auroville (Leard, 2011).

charisme sous un mode collectif, n'impliquant pas l'autorité personnelle que lui conférait Max Weber (1968).

Jukka Joukhi a aussi conduit, dans une approche postcoloniale, une ethnographie importante sur Auroville s'intitulant *Imagining the Other*. Cet auteur se sert de la théorie postcoloniale d'Edward Saïd (1978/2005) pour mettre en lumière les représentations qu'ont certains Auroviliens des villageois tamouls. Il conçoit aussi symétriquement une théorie de l'Occidentalisme – se différenciant de la théorie d'Edward Saïd – par laquelle il met à jour les représentations qu'ont certains villageois tamouls des Auroviliens. Son ethnographie réalisée sur plusieurs années et son approche issue d'Edward Saïd m'ont donné une interprétation critique globale d'Auroville très utile en contrepoint de mon analyse empirique de la microcommunauté aurovilienne « Aspiration ».

La thèse de Patrick Beldio (2016) m'a également donné nombre d'éléments complémentaires à mes analyses sur les représentations de la Mère, que ce soit par son ethnographie prolongée à l'Ashram de Sri Aurobindo, sa fine analyse du yoga artistique de la Mère et de Sri Aurobindo, de leur relation et de la spiritualité que la Mère propose. N'ayant pas détaillé moi-même la dimension artistique de la Mère, je renvoie directement le lecteur à sa recherche, disponible en ligne.

La seule publication qui nomme explicitement Mirra Alfassa dans son intitulé est celle de Lerner (2012) explorant le yoga intégral de Mirra Alfassa par une herméneutique jungienne. L'idée de comparer le yoga de Mirra Alfassa et de Sri Aurobindo au travail de Jung n'est pas neuve, car quatre publications (Cortright, 2007; Macrez-Maurel, 2004; S. P. Singh, 1986; Marsh, 1959) comparent déjà la pensée de Sri Aurobindo à celle de Carl Gustav Jung. Le caractère novateur de la thèse de Lerner Julich est de mettre l'accent sur la personne de Mirra Alfassa et de mettre en lumière des courants de pensée qui ont contribué à forger la philosophie de son yoga : j'opérerai pour une démarche analogue dans mon troisième chapitre.

Par contre, je n'explorerai pas l'herméneutique psychologique jungienne théorisant l'archétype féminin du Soi. Cette thèse de Lerner semble en effet reprendre en partie l'idée d'un disciple de Carl Gustav Jung, Erich Neumann, qui assimile la grande Déesse *Mahādevī* à *The Great Mother* (2015). Or, cette assimilation n'est pas évidente, car historiquement, l'indouisme a davantage voué des cultes aux déesses et à la Déesse, que des cultes aux mères<sup>30</sup>. Ainsi, quasiment aucune déesse indoue n'est représentée avec un enfant, si l'on excepte la déesse *Pārvatī* et son fils *Gaṇeśh*. Certes, des parallèles sont légitimes entre la grande Déesse *Mahādevī* et *The Great Mother* ; j'en relèverai d'ailleurs certains explicités par Sri Aurobindo et d'autres invoqués par le courant théosophique, dans lequel baignait Mirra Alfassa en France à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Les études nord-américaines des années quatre-vingt, sur la Déesse<sup>31</sup>, ont été riches en essais sur « *the Great Mother* » et les déesses indoues, mais elles ne recourent pas toutes nécessairement l'histoire indienne classique indoue des déesses, comme le signalent Rachel Mc Dermott (2003) et Amanda Jean Huffer (2010).

Ces recherches et ces publications ont valorisé l'"empowerment"<sup>32</sup> des femmes, par une emphase mise sur les déesses, du panthéon indou (Hallström, 1999, 23) notamment. Une nouvelle identité féminine favorable aux femmes (Hallström 1999, 21) a ainsi quelquefois été créée à partir d'éléments culturels passés de différentes civilisations. L'expression aurobindienne "*The Divine Mother*" entre précisément dans le cas d'un emprunt culturel à la période pouranique indoue où fleurissaient des hymnes à *Mahādevī*, que ce soit dans les textes du *Devī-Mahātmā* ou dans ceux du *Devī-Bhāgavatapurāṇa*, et peut s'interpréter comme

<sup>30</sup> Si l'on excepte certains cultes dont celui aux *Saptamātṛkā*: Cf. 2.4.3

<sup>31</sup> Coburn Thomas. 1984. *Devī-Mahātmā, the Crystallization of the Goddess Tradition*. Motilal Banarsidass. New Delhi. p. 1-9

<sup>32</sup> À l'instar de Kamala Marius, j'entends par "empowerment" « un processus complexe et non-linéaire, pouvant prendre des formes très variées, au cours duquel les femmes acquièrent ou étendent leur droit de parole, leur reconnaissance sociale et leur pouvoir d'action ». (Marius 2016, 175)

favorisant la reconnaissance des femmes au sein de la société indienne. Dans les faits, les femmes sont principalement reconnues dans la société indienne indoue en tant que mères et femmes mariées (Marius 2016, 63-66; Charpentier 2010, 191 et 223-224; Kakar, 1985, 126).

Depuis les études sur la Déesse au siècle dernier, nombre de parutions universitaires se sont départies de la tendance à essentialiser cet objet de recherche, avec le risque corolaire de projeter ses propres catégories de pensée sur une culture étrangère ou apparemment familière. Ces dernières parutions évitent notamment l'écueil épistémologique de la proclamation d'un matriarcat mythique<sup>33</sup> et se focalisent sur des données de terrain documentées. Certaines thèses contemporaines ont ainsi mis en exergue, par des recherches ethnographiques, des mouvements spirituels dirigés par certaines femmes indiennes, parfois qualifiées de « mères divines », telles que Sarada Devi (Goulet Trishia, 2010), Ma Anandamayi (Aymard, 2009; Hallström, 1999) ou Ma Amritanandamayi (Huffer, 2010; Warriar, 2005).

Toutefois, il n'est pas évident que le thème de la déesse indoue, et par extension, celui de « la mère divine » incarnée par certaines femmes, soit un modèle à suivre pour le féminisme occidental, comme le signale avec acuité Tracy Pintchman dans le recueil *Is the Goddess a feminist ?*

*Because Hindu society is at least nominally patriarchal and because much Hindu religious thought is androcentric, it would seem, at least superficially, that Hindu Goddesses have not done a good job of promoting the humanity of Hindu women. This could mean that the Goddess are not feminists but are the creation of patriarchal males and serve their needs. (Pintchman, 2000, 190)*

---

<sup>33</sup> Confere *Le droit maternel* tel que l'envisageait par exemple l'anthropologue Bachofen au XIX<sup>e</sup> (Bachofen, 1861). Voir aussi *Matriarcat et/ou pouvoir des femmes* (Magli et Odorisio, 1983).

Ainsi Brenda Dobia (2000, 207), tout en trouvant dans son cheminement en relation avec *Kālī* et avec Sri Aurobindo, une ressource positive d'*empowerment*, souligne que l'édification aurobindienne "*The Divine Mother*" risque de modéliser et d'aliéner la femme indienne, à l'instar d'autres modèles féminins indous<sup>34</sup>. Amanda Jean Huffer déconstruit aussi l'édification de la déesse mère dans certains écrits féministes nord-américains, dont ceux de Starhawk<sup>35</sup> :

*Goddess feminists and ecofeminists also searched beyond Paganism, throughout antiquity and contemporary religio-cultural systems, to find forms of goddess worship. In so doing, they developed a second tendency: to extract and appropriate fragments of the religiosities of other cultures. Goddess feminists turned toward the goddesses of ancient Egypt, Mesopotamia, Greece, and India for inspiration because of their imagined symbolism of female "empowerment". They extracted these goddesses from their historical and cultural systems and combined them to create bricolage spiritualities that reflected their personal and social dispositions. (Huffer, 2010, 380-81)*

La réappropriation des « déesses », sans articulation au contexte culturel d'où elles sont issues a donc de fortes chances de créer des réalités sociales propres au milieu et aux personnes qui les décrivent, sans autre relation que nominale à leur contexte culturel d'emprunt. Il en est de même pour l'énonciation « la mère divine » qui peut créer des décalages entre la glorification apparente de la femme en tant que mère et son assujettissement effectif à une normativité religieuse et sociale construite par des hommes en position de le faire.

Un exemple en est donné par Amanda Jean Huffer (2010) : elle pense qu'Amma reconduit une domination patriarcale brahmanique védantique par son essentialisation de « la mère divine », malgré sa défense vigoureuse et

<sup>34</sup> Par exemple, selon Marie-Thérèse Charpentier, le cadre religieux indou issu des *dharmaśāstra*, les livres de la loi qui inclut *Manusmṛiti*, considère que le devoir religieux de la femme est de devenir une bonne épouse servant son mari et ses enfants, ce qui est nommé *pativratādharma* (2010, 191).

<sup>35</sup> À la défense de Starhawk, elle a eu le mérite de se servir ouvertement de la mythologie des déesses pour mobiliser un mouvement militant politique antinucléaire dans les années 80. Il s'agirait donc d'une hybridation culturelle instrumentale de la déesse en ce cas. (Simos et Starhawk, 2015, 9)

charismatique des femmes. Trishia Goulet (2010) décrit aussi la manière dont Sarada Devi, « la Mère divine » de la Mission Ramakrishna, a été laissée un an, veuve sans ressources et abandonnée à elle-même. Vivekananda, dirigeant la Mission Ramakrishna, aurait seulement reconnu Sarada Devi comme « la Mère divine » lorsqu'elle est apparue précieuse au développement de la Mission Ramakrishna.

Par ailleurs, Usha Menon met en relief que la plupart des dévots dans un village de l'Oriya parlent de la grande déesse *Mahadevi* en tant que *Ma* (Mère), car ils peuvent ainsi approcher sans peur et sans hésitation de la terrible manifestation de *Kali* et lui adresser leurs requêtes. Cette croyance populaire est, selon elle, loin de la métaphysique de David Kinsley pensant la Déesse comme une génératrice cosmique qui donne naissance à un autre ordre de réalité : *"As far as I know, few would claim that they consider Kali to be their divine mother [je souligne] "because she gives birth to a wider vision of reality than the one embodied in the order of dharma" "* (Menon, 2001, 52).

Prenant ainsi en considération le risque d'interprétations décontextualisées du thème de « la mère divine », je me suis demandé comment penser le rôle, l'énonciation et le thème de « la Mère » dans le cadre du Mouvement Mère-Aurobindo, sans omettre son contexte spécifique. À cette fin, Trishia Goulet (2010) et Himabindu Timiri (2008) ont aiguillé mon attention sur une problématique postcoloniale présente en filigrane dans le thème de « la Mère », liée à l'histoire de la féminisation de la mère patrie indienne. L'hypothèse de travail d'un lien entre le contexte du mouvement pour l'indépendance de l'Inde et l'émergence de « la Mère » m'a conduit à développer ma recherche contextuelle en mettant en relief l'histoire de l'Inde en relation avec l'histoire coloniale, tout en prenant en considération le contexte propre à Mirra Alfassa.

Une étude postcoloniale a pour vocation d'être critique par rapport au regard du colonisateur sur le colonisé, en analysant ce type de relation et, dans le meilleur des cas, en réfléchissant à la pertinence de ses propres outils d'analyse. Je vais présenter, dans les paragraphes qui suivent, certaines de ces études qui sont en rapport à mon sujet.

Une auteure, Leela Gandhi (2006), a commencé à réfléchir sur le rôle politique de la Mère en Inde. Elle analyse ainsi le rôle et la pensée de Mirra Alfassa en Inde et considère que Mirra a effectivement participé à un mouvement anticolonial, proche d'une tendance socialiste utopiste<sup>36</sup> du XIX<sup>e</sup> siècle. Leela Gandhi émet l'idée intéressante que la pensée de Mirra Alfassa et de Sri Aurobindo relève d'une « politique de l'amitié » en s'appuyant sur un ouvrage de Derrida(1994). Sa lecture politique socialiste utopique propose des hypothèses audacieuses, vis-à-vis desquelles je demeure réservé<sup>37</sup>, mais qui a l'intérêt majeur de relier la pensée de Mirra Alfassa au contexte sociopolitique de son époque.

Rachael Fabish (2007, 269-70) suggère, quant à lui, que Sri Aurobindo a mis en œuvre une politique de résistance à travers son usage récurrent de termes tels que la déesse et la Mère. Je retiendrai de ces recherches la mise à jour d'une alliance sociopolitique entre Mirra Alfassa et Sri Aurobindo, dont j'explorerai certaines incidences à la fin du deuxième chapitre.

Sumathi Ramaswamy (2006) pointe avec précision, iconographies à l'appui, la manière par laquelle le mythe de la nation est intriqué à celui de *Bhārat Mātā* (la mère patrie indienne) et de la Déesse, en usant d'une approche inspirée par Homi K. Bhabha.

---

<sup>36</sup> « Le socialisme utopiste procède par la construction et la description aussi complète que possible de l'état social futur (par exemple Thomas More, Saint-Simon, Fourier) » (Lalande, 2006).

<sup>37</sup> La « politique » de la Mère n'est pas aisée à définir entre une forme de socialisme utopique, une forme d'élitisme aristocratique de la conscience et une forme d'anarchisme.

Un article au sujet du comptoir français de Pondichéry en relation à l'Empire britannique a également été publié par Penny Edwards (2010) et est utile afin de montrer la spécificité coloniale française de Pondichéry au début du XX<sup>e</sup> siècle.

Un article de Srilata Ravi (2010, 385) montre les imaginaires coloniaux en présence avant l'indépendance de l'Inde, en différenciant notamment l'imaginaire colonial français de Pondichéry de l'imaginaire colonial britannique.

Enfin, Peter Heehs (2003b) montre dans un article certains paradoxes de l'orientalisme conçu par Edward Saïd et propose de distinguer quatre catégories euristiques de l'orientalisme afin d'éviter une classification généralisante induite du discours orientaliste. Je me servirai notamment de sa réflexion critique à l'égard d'Edward Saïd pour appuyer mon choix d'approche postcoloniale se fondant sur Homi K. Bhabha.

En termes de démarche, les thèses d'Amanda Jean Huffer (2010) et de Lisa L. Hallström (1999) déjà citées m'ont montré l'importance de la recherche liée à un terrain. Selon Amanda Jean Huffer, rencontrer et écouter les femmes disciples d'Amma et de Ma Anandamayi était fondamental, du fait qu'il y a un manque de ressources textuelles témoignant de l'expression des femmes :

*Much of the extant scholarly work on Hindu female ascetic in India has been based in field research, because of the lack of historical and textual sources that validate and reveal women's voices. (...) This study also follows an ethnographic methodology, from which I seek to contribute to the growing body of literature that unearths the voices of female religious actors in Hindu traditions, particularly those related to female asceticism. (Huffer 2010, 29)*

De la même manière que la recherche ethnographique peut contribuer à entendre des femmes « non entendues », elle permet aussi de prendre en considération des personnes engagées et participantes à une identité collective, liée à un site circonscrit et à un mythe donné. Aussi, une analyse empirique à dimension

ethnographique<sup>38</sup> m'est apparue nécessaire pour rendre compte d'un sens contemporain donné à « la Mère ». Je présenterai cette analyse empirique après avoir mis à jour ce que revêt la figure de « la mère divine » dans les contextes de Sri Aurobindo et de la Mère.

Afin de réaliser cette analyse empirique, j'ai trouvé pertinent, comme Stuart R. Leard (1993) pour le cas d'Auroville et Orianne Aymard (2009) dans son étude sur Ma Anandamayi, de recourir au concept wébérien de l'autorité charismatique – s'opposant aux autorités traditionnelles – pour catégoriser les représentations de la Mère. Toutefois, selon la théorie wébérienne, une autorité charismatique devrait décliner après le décès du fondateur. Or, non seulement cette autorité charismatique a cru depuis la direction de la Mère après le décès de Sri Aurobindo, mais deux des sites fondés par la Mère, Auroville et le Centre Sri Aurobindo de Montréal se sont également davantage développés après le décès de la Mère. On peut donc penser que l'autorité charismatique portée par la Mère, soit s'est vue relayée par d'autres personnes si l'on garde le cadre théorique wébérien, soit a été transformée par les collectivités concernées, si on repense le concept d'autorité charismatique, comme je propose de le faire dans le premier chapitre<sup>39</sup>.

Par ailleurs, deux études ethnologiques sur des femmes indiennes indoues, l'une de Marie-Thérèse Charpentier sur les gourous contemporaines, et l'autre, de Lynn Teskey Denton sur les femmes ascètes concernent le sujet de « la Mère » à plus d'un titre.

Marie-Thérèse Charpentier cite tout d'abord Mirra Alfassa en signalant avec acuité que le « saint couple » (Charpentier 2010, 111) de Sri Aurobindo et de la Mère – même si ce n'est pas un couple marié – s'est en partie modélisé sur le « saint couple » de Ramakrishna et de Sarada Devi. Je développerai à sa suite

---

<sup>38</sup> La durée restreinte à un mois par site me fait préférer le terme d'«analyse empirique» à celui d'ethnographie, impliquant généralement une immersion de plus longue durée.

<sup>39</sup> Cf. Chapitre I, paragraphe 1.2.4

l'impact que Sarada Devi a pu avoir en tant qu'élément de construction de la figure de « la mère divine » et, plus spécifiquement, de la Mère. Ensuite, Marie-Thérèse Charpentier a posé certains jalons permettant de situer ce que connote « la Mère » au sein de la religion et de la société indoue. En se basant sur le cadre religieux indou issu des *dharmasāstra* et les livres de la loi qui inclut *Manusmṛiti*, Marie-Thérèse Charpentier (2010, 191) considère que le devoir religieux de la femme est de devenir une bonne épouse dévouée à son mari et à ses enfants, ce qui est nommé *pativratādharma*. Elle donne Sarada Devi comme exemple de cet accomplissement du devoir de l'épouse :

*Although she became Ramakrishna's first and foremost disciple, Sharada Devi also chose to conform to the pativratā role expected of her. In that idealized relationship, Ramakrishna and Sharada Devi regarded themselves as a spiritual couple, or brother and sister, as a means to serve a higher noble cause. (Charpentier, 2010, 195)*

Comme le devoir religieux de la femme indoue s'accomplit, dans cette perspective, en tant qu'épouse au service dévoué à son mari, ce serait au sein du mariage que la femme devrait trouver la libération, contrairement à l'homme qui devrait trouver la libération en renonçant au monde après avoir accompli son rôle de *gṛhastha*, c'est-à-dire de chef de famille (Charpentier, 2010, 192).

Toutefois, Lynn Teskey Denton (2004, 139-66) a aussi montré que de nombreuses femmes indoues jalonnant l'histoire indienne se sont inscrites dans la tradition religieuse ascétique indoue du *vanāprastha*, soit du renoncement au monde et à la vie familiale traditionnelle indoue, renoncement qui se vit parfois en couple, comme c'est le cas de Ramakrishna et Sarada Devi. Lynn Teskey Denton avait conduit son étude à Varanasi entre 1976 et 1981 et avait répertorié quatre principales dénominations désignant des femmes ascètes : *sādhini*<sup>40</sup>, *sannyāsini*<sup>41</sup>,

---

<sup>40</sup> Terme générique.

<sup>41</sup> Cette désignation implique le célibat et s'attribue généralement aux membres de la lignée *Daśanāmī*, une des dix lignées censées provenir de Shankaracharya.

*brahmacāriṇī*<sup>42</sup> et *mātājī* (Teskey Denton, 2004, 75). On peut traduire *mātājī* par honorables mères. Ainsi, le nom même de la Mère rattache en partie Mirra Alfassa aux renonçantes ascétiques indoues, le plus souvent nommées *mātājī*. Selon Lynn Teskey Denton, "if there is any word that refers to female ascetics as a class, it is *mātājī* "(2004, 74).

L'inscription de la Mère dans ce modèle indou de la femme gouroue ne doit cependant pas faire oublier son caractère récent et reconstruit, selon Marie-Thérèse Charpentier, par Ramakrishna, Sarada Devi et Vivekananda. Je dois également à Marie-Thérèse Charpentier (2010, 25) d'avoir dirigé mon attention sur la méthode de religion comparée décrite par William E. Paden et j'indiquerai l'usage que j'en ferai méthodologiquement dans le premier chapitre. Par ailleurs, la thèse de Marie-Thérèse Charpentier est remarquable en ce sens que son travail ethnographique lui a permis d'être en relation à des femmes gouroues indoues et de leur demander directement si elles se considéraient elles-mêmes comme avatars de « la mère divine », de la grande déesse ou d'une déesse spécifique. Le cas de figure de « la Mère » n'est qu'en partie similaire à celui de cette chercheuse, étant donné que Mirra Alfassa était française et rejetait les religions établies et la dénomination de gouroue<sup>43</sup>.

L'histoire de l'Inde entre 1905 et 1910 a joué, selon moi, un rôle prépondérant dans le choix qu'a opéré Sri Aurobindo de dénommer Mirra Alfassa « la Mère ». Son implication de 1905 à 1908 en tant que rédacteur en chef du journal nationaliste et indépendantiste *Vande Matarām* (Sri Aurobindo, 2002) signifiant « Salut à la Mère » au sens « matriotique » de la mère patrie en donne un indice décisif. Christophe Jaffrelot (1993) et Peter Heehs (2005) seront les principaux historiens auxquels je référerai pour étayer l'analyse politique de l'émergence de ce nationalisme indien coloré par une forme d'indouisme reconfiguré pour

<sup>42</sup> Cette désignation réfère aux vœux de *brahmacarya* et implique souvent une vie monastique.

<sup>43</sup> La Mère assumait néanmoins la fonction de guide usuellement dévolue au gourou. Cf. 4.4.2

l'occasion. Un article de Tanika Sarkar (2005) et le commentaire de Julius L. Lipner sur Bankim Chatterji seront également utiles pour préciser le rôle de l'inventeur du chant national indien qui est un salut à la mère Inde, *Vande Matarām*. Diana L. Eck indique aussi dans son œuvre *India, Sacred Geography* (2012, 259-72) les héritages culturels indous qui ont été mobilisés dans le surgissement de cette récente déesse nationale.

## 1.2 Démarche et posture de recherche

Ma posture de recherche, c'est-à-dire l'angle théorique à partir duquel j'ai étudié mon thème, est postcoloniale au sens où, à l'instar de Homi K. Bhabha, je privilégie l'étude des processus d'hybridation culturelle, qui sont toujours susceptibles de remettre en cause les normes dominantes en les subvertissant.

Ma « démarche » de recherche est exploratoire, au sens où le thème et le terrain que j'ai choisis ont très peu été abordés par la littérature des sciences des religions (Beldio, 2016, 1) et requièrent donc de synthétiser ce qui en est déjà connu, de conceptualiser certaines des caractéristiques et difficultés propres au terrain et au thème et de suggérer des pistes de recherche et des méthodes d'approche de ce terrain permettant raisonnablement d'escompter des connaissances plus assises pour la communauté scientifique.

### 1.2.1 Démarche exploratoire

Ma démarche d'ensemble sera donc largement exploratoire<sup>44</sup> au sens premier que lui donne Louis Trudel :

La recherche exploratoire permettrait ainsi de baliser une réalité à étudier ou de choisir les méthodes de collecte des données les plus appropriées pour documenter les aspects de cette réalité ou encore de sélectionner des informateurs ou des sources de données capables d'informer sur ces

---

<sup>44</sup> Je voudrais remercier Ève Paquette, Gaëtan Beaudet et Colette Bérubé d'avoir porté mon attention sur la démarche exploratoire.

aspects. À priori, il appert que la recherche exploratoire sert à produire des connaissances sur des phénomènes inconnus. (Trudel et al., 2007)

Cette démarche exploratoire explicative et descriptive sera orientée, c'est-à-dire que je viserai à déterminer les hybridités culturelles des représentations de la Mère dans le contexte du Mouvement Mère-Aurobindo et analyser certains de leurs enjeux. Cette recherche se veut donc un préalable à des études ultérieures en documentant certains aspects littéraires et ethnographiques du Mouvement Mère-Aurobindo liés à la figure de « la Mère », sans prétendre à l'exhaustivité et à l'objectivité.

Au sein de cette démarche exploratoire, deux méthodes m'ont été utiles pour appréhender la figure de « la Mère » dans le contexte du Mouvement Mère-Aurobindo. Elles sont distinctes dans leur principe et leur façon de procéder. J'effectuerai d'abord une lecture intertextuelle qui met en contexte l'énonciation de la figure de « la mère divine » à partir de la littérature de Sri Aurobindo et de la Mère, en étudiant les auteurs ou les livres référents qui y sont mentionnés. J'analyserai ensuite également, par une lecture comparative interdiscursive<sup>45</sup>, les témoignages de participants du Mouvement Mère-Aurobindo interviewés en 2013.

Dans le contexte indien, la période historique la plus déterminante qui a favorisé l'émergence de la figure de « la mère divine » dans la pensée de Sri Aurobindo a certainement été sa période militante indépendantiste entre 1902 et 1926, date à laquelle il a officialisé le statut de « la Mère » à ses côtés, en la nommant dirigeante de son Ashram. Je propose une mise en contexte de certains éléments religieux indous liés à la grande déesse et à la *Śakti* afin de mieux comprendre certains enjeux et certaines perspectives de Sri Aurobindo au sujet de la Mère. Dans le contexte lié à la vie de Mirra Alfassa, on peut distinguer la période précédant sa venue en Inde en 1914, son installation à Pondichéry de 1914 à 1925,

<sup>45</sup> La méthode suivie est indiquée dans la section méthodologie, 1.4.

sa reconnaissance officielle en tant que la Mère et dirigeante de l'Ashram à partir de 1926 et sa « performance » de « la mère divine » après 1950, date du décès de Sri Aurobindo. Je préciserai les détails de ces lectures intertextuelles et contextuelles dans la présentation de la méthode de lecture interdiscursive et au début du deuxième chapitre.

Concernant l'analyse empirique du terrain, ma démarche exploratoire se fonde sur un dialogue coopératif avec mes interlocuteurs et sur une analyse thématique de leurs propos. J'appelle « dialogue coopératif » un processus d'échange qui m'amène à forger une compréhension conceptuelle de mon objet de recherche en fonction des croyances du milieu que j'étudie, de mes propres connaissances, de mes convictions et des exigences de distanciation critique. Ce n'est pas un dialogue au sens propre, mais un échange bilatéral, parfois usant des courriels, où une interprétation d'un passage d'un texte peut remettre en cause une première lecture et ainsi de suite. Ce « dialogue coopératif » est donc une recherche d'un point de vue critique distancié, qui se construit entre le chercheur, les membres du groupe étudié et la communauté universitaire. Mes rencontres avec des membres du groupe étudié mettent ainsi en relation des préconceptions distinctes et forment, par le travail de l'analyse critique et la confrontation à la littérature académique, des interprétations particulières de ce que figure « la Mère ».

### 1.2.2 Posture de recherche postcoloniale

Ce qui a été dénommé littérature postcoloniale a notamment commencé par les œuvres satiriques de Vidiadhar Surajprasad Naipaul (2014) et de Salman Rushdie (1983). V. S. Naipaul est Trinidien<sup>46</sup> d'origine népalaise, tandis que Salman Rushdie est un Indien de Bombay qui s'est exilé à Londres. Ces deux écrivains visent par leur critique humoristique et acerbe les pouvoirs coloniaux britanniques avant l'indépendance de Trinité-et-Tobago et de l'Inde. Ils subvertissent aussi les

---

<sup>46</sup> Habitant de Trinité-et-Tobago, pays situé dans les Caraïbes.

pouvoirs établis après l'indépendance de leurs pays d'origine, puisque ces derniers reproduisent des mécanismes d'oppression du système colonial.

De ce courant littéraire émergent les études postcoloniales, initiées par la publication d'*Orientalism* (1978) d'Edward Saïd. Ce livre dénonce la construction d'un Orient imaginaire par l'Occident. En effet, cet Orient imaginaire a depuis longtemps un réel impact dans les représentations collectives, tant en Orient qu'en Occident. Une approche dite « postcoloniale » porte attention aux conditions de production sociopolitique d'un message et de sa réception, spécialement quand cela implique un rapport de domination en relation à la colonisation.

Par exemple, Edward Saïd, dans son ouvrage *l'orientalisme* (1978/2005, 203-29, 244-67, 192-96, 415-17, 440-72), déconstruit le message des écrivains Gustave Flaubert et Ernest Renan et des savants Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, Sylvain Lévi et Louis Massignon, c'est-à-dire qu'il montre en quoi leurs écrits savants ou littéraires véhiculent l'idéologie coloniale. Le savoir sur l'Orient est, pour une part, une construction de l'Orient par l'Occident. Selon Edward Saïd, cette collusion orientaliste avec le pouvoir colonial vise autant les présumés de savants orientalistes – dont l'indianiste Sylvain Lévi –, que tous les discours occidentaux énoncés ou projetés sur un sujet perçu comme « oriental », qu'ils soient journalistiques, administratifs ou politiques. En effet, les études postcoloniales mettent à jour des représentations sociales établies sur des rapports de domination culturelle que ces rapports soient explicites dans le cas du colonialisme, implicites dans le cas du néocolonialisme économique ou qu'elles mettent en jeu un rapport de force inégal dans d'autres situations.

En prolongeant et en dépassant la réflexion d'Edward Saïd, Homi K. Bhabha a développé une théorisation de l'hybridité culturelle, qui met en lumière une part de la complexité des interactions entre des ensembles culturels dominants et dominés. Homi K. Bhabha a nuancé la perspective critique postcoloniale de Saïd,

en insistant sur le risque idéologique qu'il y ait à créer un « binarisme », une « polarité anhistorique de l'Orient et de l'Occident » (1994/2007, 56). Il a aussi reproché plus directement à Edward Saïd de ne pas porter « assez d'attention à la représentation en tant que concept articulant l'historique et l'imaginaire [...] dans la production des effets "politiques" du discours » (Bhabha, 1994/2007, 130). Autrement dit, tout en soulignant l'intérêt de l'approche postcoloniale d'Edward Saïd, Homi K. Bhabha critique l'unilatéralité intentionnelle qui vise à *a priori* à faire ressortir une « économie conflictuelle du discours colonial » (Bhabha, 1994/2007, 148). Selon lui, il y a aussi à montrer l'ambivalence interdépendante de cette situation conflictuelle.

C'est dans cette approche que je situe ma recherche qui visera principalement à montrer la formation de nouvelles cultures dans des espaces interstitiels pris entre des contraintes normatives et des pôles culturels distincts, sans néanmoins oublier la visée critique des études postcoloniales.

Homi K. Bhabha (1994/2007, 11-13, 85-120, 341-343) appuie sa théorie sur une analyse de V. S. Naipaul, de Frantz Fanon et de Salman Rushdie, lesquels subvertissent des logiques de domination socioculturelle et de discrimination. Il complexifie en quelque sorte la critique des rapports de pouvoirs générés par le colonialisme. Il montre le pouvoir de subversion du discours autochtone quand ce discours s'approprie le lexique colonial (Bhabha, 1994/2007, 172). Puis, il met en exergue la faille du discours colonial, pris au piège dans ses représentations paranoïaques de l'autre (Bhabha, 1994/2007, 303). Son présupposé fondamental est que toute culture est hybride, c'est-à-dire qu'une culture n'existe pas sans altérité, car tout signe renvoie à de l'identité et à de l'altérité. Par ce fait, une culture contient nécessairement sa part d'altérité et peut toujours s'hybrider davantage. Plus précisément, Homi K. Bhabha conceptualise l'hybridité culturelle comme la résultante d'un processus d'hybridation qui crée un « tiers-espace » (1994/2007, 330) entre la culture coloniale et celle des colonisés :

L'hybridité est plutôt pour moi le "tiers-espace" qui rend possible l'émergence d'autres positions. Ce tiers-espace vient perturber les histoires qui le constituent et établit de nouvelles structures d'autorité, de nouvelles initiatives politiques qui échappent au sens commun. (Bhabha, 2006, 97)

La culture coloniale apparemment dominante est non moins sujette à des crises et à des transformations en raison de sa rencontre avec une autre culture. Bien sûr, la culture colonisée est transformée par l'impact de la culture coloniale, mais dans ce processus de transformation, elle se constitue à son tour en une force inquiétant le pouvoir colonial, car elle l'imité pour le renverser :

L'hybridité est le signe de la productivité du pouvoir colonial, de ses forces changeantes et de ses fixités ; c'est le nom que prend l'inversion stratégique du processus de domination à travers le déni (qui est la production d'identités discriminatoires qui assurent l'identité « pure » et originale de l'autorité). (Bhabha, 1994/2007, 184)

Le déni peut se définir comme le refus inconscient de reconnaître une réalité. Ce refus peut engendrer une incapacité à entrer en relation avec l'autre, spécialement quand celui-ci renvoie à une part de sa propre réalité déniée. Cette incapacité favorise ainsi la construction d'une représentation qui nie la réalité de l'autre en feignant de la reconnaître, ce que Homi K. Bhabha nomme clivage :

Le clivage constitue une stratégie intriquée de défense et de différenciation dans le discours colonial. Deux attitudes contradictoires et indépendantes habitent *le même lieu*, l'une tenant compte de la réalité, l'autre étant sous l'influence des instincts qui détachent le moi de la réalité. (Bhabha, 1994/2007, 212)

Par exemple, il montre la manière dont une position opprimée peut se retourner à l'avantage du dominé par un jeu de subversion des codes de l'opresseur et la façon dont cet oppresseur se retrouve lui-même contraint d'imiter (Bhabha, 1994/2007, 147-59) les représentations du dominé qu'il méprisait auparavant.

La pensée postcoloniale de Homi K. Bhabha (1994/2007, 187-314) a aussi particulièrement mis à jour la potentialité subversive de situations d'hybridité culturelle qui vont de pair avec une impossibilité de s'identifier exclusivement à

une culture. Cette impossibilité d'identification peut être due en certains cas à l'exclusion et à l'oppression d'une culture dominante, qui incite à une résistance culturelle de la population, intégrant la culture dominante pour la subvertir. Une autre situation d'hybridité culturelle peut survenir par une forme de déni partiel de sa culture, obligeant alors la personne ou la population opérant ce rejet, à reconfigurer son identité culturelle en articulant des emprunts à d'autres cultures et à des éléments passés valorisés de sa propre culture.

Cette stratégie de défense est schématisée ci-après en adoptant des expressions généralisantes « culture dominée » et « culture dominante » que Homi K. Bhabha n'emploie pas afin d'éviter le binarisme qu'il dénonce.

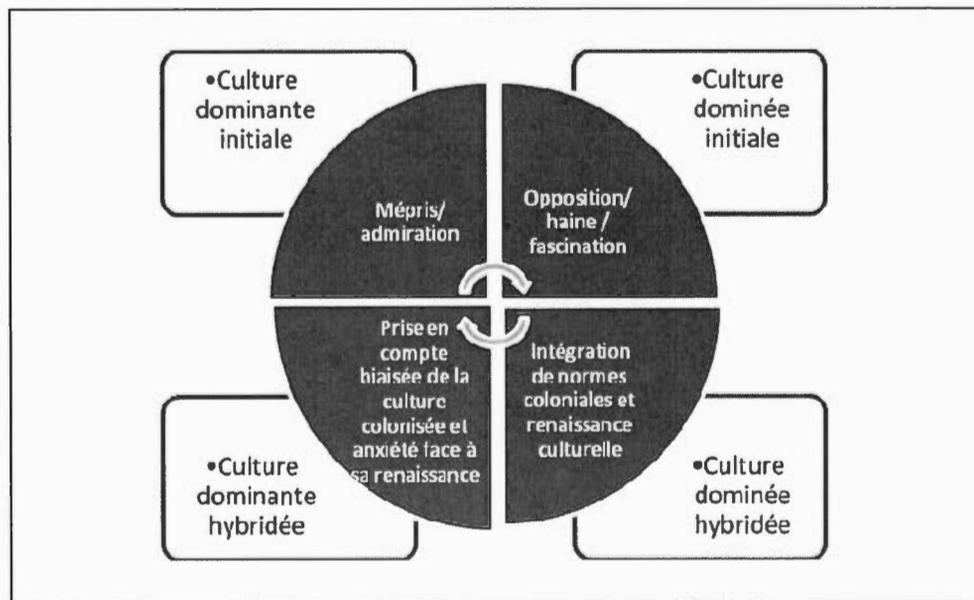


Figure 1.1 L'hybridation culturelle par le déni de la réalité de l'autre

Ce schéma sur le processus d'hybridation peut trouver de nombreuses applications à des relations où prévaut le rapport dominant dominé, outre le cadre colonial.

Homi K. Bhabha propose un exemple lié à l'histoire du missionnariat en Inde. La culture coloniale initiale est considérée dans son exemple comme ayant un sentiment d'admiration pour la Bible. Il fait plus précisément part d'une anecdote

de 1817 rapportée par un des premiers catéchistes indiens anglicans qui voulait s'appuyer sur une Bible déjà traduite en hindoustani<sup>47</sup>. Cette Bible était déjà entre les mains d'Indous qui étaient considérés par lui comme devant se convertir à l'anglicanisme. Ces Indous appréciaient cette Bible en tant que livre lié à leur religion tout en ignorant sa provenance : une première hybridation avait eu lieu, leur permettant de se réapproprier la Bible comme étant leur livre. Ils ont ainsi répondu à ce catéchiste anglican : « comment peut-il être un livre européen, quand nous croyons que c'est un don que Dieu nous a fait ? Il nous l'a envoyé à Haridwar » (Bhabha, 1994/2007, 173). Le catéchiste, ici symbolisant la culture coloniale sur un plan religieux, ne pouvait plus imposer sa culture et pouvait se trouver inquiété par la Bible qu'on lui montrait, car elle avait déjà été hybridée à des référents religieux indous, Haridwar étant un lieu de pèlerinage indou sacré en Inde.

De manière analogue, les noms « la mère divine », « the Mother », « la Mère » et les espaces symboliques fondés en leur nom sont susceptibles de constituer des hybridités culturelles, provenant notamment de la Renaissance bengalie, ce qui correspond dans le schéma précédent au quart-de-cercle en bas à droite. Ces divinités devenues soudainement humaines créent des ruptures et sèment parfois la confusion entre des Occidentaux qui pourraient y retrouver une réminiscence religieuse de la Vierge Marie<sup>48</sup> et des Indiens qui pourraient y voir une déesse en lui faisant une offrande de noix de coco (Dorient, 2016) au même titre que des offrandes sont ainsi faites à *Durgā* ou à *Lakṣmī*.

Toutefois, ces ruptures, si elles se cristallisent en nouvelles représentations identitaires, peuvent aussi contribuer à faire émerger de nouveaux pouvoirs et de nouvelles hiérarchies. Par exemple, le premier ministre actuel de l'Inde –

<sup>47</sup> Terme utilisé par Homi K. Bhabha pour désigner la langue de l'époque.

<sup>48</sup> Cf. Sister Nivedita dans la section 2.3.3 et le témoignage du répondant Arnaud.

Narendra Modi – élu en 2014 a fait, avec son parti, une part de sa campagne électorale sur Twitter en se positionnant en tant que dévot de *Bhārat Mātā*<sup>49</sup>.

Sumathi Ramaswamy (2006) utilise ainsi la théorisation de Homi K. Bhabha pour rendre compte de la déification de la nation indienne. Il montre les formes d'hybridités culturelles qui ont construit *Bhārat Mātā*, la déesse représentant la nation, en s'appuyant principalement sur une analyse iconographique de celle-ci. Il analyse que cette représentation en évolution a été construite par une hybridation d'artéfacts anglais<sup>50</sup> et indous. Il souligne comment l'image de *Bhārat Mātā* constitue une hybridité culturelle entre la tradition indoue et coloniale, entre l'indouisme, le sécularisme pluraliste et la science (Ramaswamy, 2006, 2). La pensée de Homi K. Bhabha permet, selon lui, de prendre en compte la complexité de la composition de *Bhārat Mātā* et a pour conséquence de rendre intenable une position fondamentaliste au regard de l'histoire iconographique de cette déesse:

*My analysis in this volume has been informed by recent scholarship on colonialism and the postcolonial condition that has persuaded me to conclude that the response to the program of disenchantment unleashed by the colonial state does not take the route of straightforward rejection or unilateral opposition. Instead, it is much more ironic process that is laden with ambivalence and contradictions—as colonialism itself was in practice in the colonies—in which empire's gifts and artefacts are both disavowed and desired (Bhabha, 1994/2007). (Ramaswamy, 2006, 11)*

La réflexion de Sumathi Ramaswamy sur la construction de la représentation iconographique de *Bhārat Mātā* est en lien avec ma recherche tant sur le plan théorique que thématique. En effet, dans le contexte du Mouvement Mère-Aurobindo, l'énonciation *The Divine Mother* par Sri Aurobindo est intervenue après qu'il ait été leader nationaliste indien de 1905 à 1908. Les enjeux sociopolitiques nationaux de la figure de « la Mère » étaient et sont donc importants, comme l'a bien compris Sumathi Ramaswamy. Toutefois, à partir de

<sup>49</sup> Son discours du 24 février 2018 à l'occasion du cinquantenaire d'Auroville où il cite et reconnaît la Mère à de nombreuses reprises montre que ce risque instrumental est effectif.

<sup>50</sup> Cf. Figure 2.15 La reine Victoria et la cartographie anglaise.

1914, la vision de « la Mère » selon Sri Aurobindo a perdu une grande part de sa dénotation nationaliste indoue dans son contexte spécifique révolutionnaire, en étant attribuée à la Française Mirra Alfassa qu'il proclama être « la Mère ». La figure de « la Mère » est alors à étudier en tant que phénomène d'hybridation franco-indienne et ce, avant et après le rattachement de Pondichéry à l'Inde.

Le concept d'hybridité culturelle de Homi K. Bhabha désigne un espace intermédiaire entre les dominants et les dominés avec plusieurs réalités culturelles en transformation entre ces deux pôles. Il est utile de préciser et de distinguer un peu plus l'usage de ce concept d'hybridité culturelle dans ma recherche pour l'adapter au contexte de mon objet de recherche.

L'hybridation culturelle est une transformation des représentations culturelles normatives en une troisième culture dans un espace ambivalent, mais contrairement à Homi K. Bhabha, je ne présupposerai pas que cette culture résultante de l'hybridation de deux autres cultures se fonde nécessairement sur un déni des représentations antécédentes. À la différence de Homi K. Bhabha, je pense en effet possible d'envisager une hybridité culturelle qui se construise par intérêt mutuel entre deux cultures distinctes, dans la reconnaissance des différences de l'autre et ce, même si cette reconnaissance n'implique pas que l'on connaisse réellement la culture de l'autre.

Je désignerai ainsi par « hybridation », comme Homi K. Bhabha, le processus de transformation d'une culture en une autre forme culturelle, mais ce processus d'hybridation pourrait aussi se faire par intérêt mutuel entre les membres des deux cultures, sans impliquer de manière systématique un déni de la culture de l'autre. La pensée de Homi K. Bhabha vise, entre autres, à reconnaître la créativité et l'impact subversif des groupes humains dominés sur la culture dominante, tandis qu'ils sont souvent d'emblée catégorisés comme agents subissant l'histoire : des « colonisés » ou des « opprimés ». En étudiant des représentations de la figure

de « la mère divine », ma recherche explorera la manière dont la mise en œuvre de symboles de résistance à l’oppression coloniale britannique s’articule au début du XX<sup>e</sup> siècle et s’hybride en d’autres significations dans le monde contemporain. Je soulignerai ainsi l’autonomie des sujets par l’appropriation faite – consciemment ou non – de l’histoire, et ce, par la création de leur propre histoire, hybridée à celle des autres. Ce sera notamment l’objet des sections 4.5.1 sur le Matrimandir, 4.5.2 sur le Centre Sri Aurobindo de Montréal et 4.7.2 sur deux vécus mythiques fondateurs.

Tout comme les autres études postcoloniales, la pensée de Homi K. Bhabha reconsidère également, la légitimité politique de la construction du savoir, en fonction du lieu géopolitique où il se construit et de la relation historique au lieu de l’objet de recherche, spécialement quand il se situe dans une ancienne colonie et que le lieu de production du savoir est celui de l’ancien colonisateur.

Quelle est ainsi « la localisation stratégique » (Saïd,1978/2005, 58) de ma présente recherche ? Réaliser une thèse en sciences des religions de Montréal, grande métropole nord-américaine francophone, tandis que le terrain de recherche est situé à Pondichéry, à Auroville et à Montréal peut interroger sur l’orientalisme de cette production universitaire étant donné le passé colonial français d’une part – d’autant plus que je suis Français – et l’impérialisme nord-américain d’autre part. En effet, selon Edward Saïd, « aucun savant, pas même un Massignon, ne peut résister aux pressions qu’exerce sur lui son pays ou la tradition érudite dans laquelle il travaille » (Saïd,1978/2005, 452). En fonction de ma « localisation stratégique », il peut donc apparaître paradoxal<sup>51</sup>, voire contradictoire, en suivant le raisonnement d’Edward Saïd, d’écrire une thèse cohérente avec une approche postcoloniale « sur » un terrain situé en Inde.

---

<sup>51</sup> Il est à noter qu’Edward Saïd comme Homi K. Bhabha se sont fait connaître en tant qu’universitaires américains et sont donc institutionnellement partie prenante sur le continent américain.

Toutefois, Homi K. Bhabha permet, non seulement de penser au-delà de ce binarisme, mais il introduit le concept d'hybridation culturelle qui encourage une réflexion sur les conditions de formation des entrelacs culturels dans les représentations collectives. Si on prend l'exemple du cas de Sri Aurobindo, l'historien Peter Heehs avait déjà essayé d'appliquer le concept d'orientalisme énoncé par Saïd à la pensée politique de Sri Aurobindo qu'il a qualifiée de « nationaliste orientaliste » (Heehs, 2003b, 172), dans la mesure où Sri Aurobindo a vécu quatorze ans en Angleterre et a formulé ensuite à son retour en Inde une pensée politique en faveur de l'indépendance. Or, l'ambiguïté même de l'appartenance culturelle de Sri Aurobindo, Indien par sa naissance et son enfance, d'éducation anglaise et européenne, puis constructeur intellectuel de l'identité nationale indienne, permet certes de classer sa pensée comme orientaliste<sup>52</sup>, mais au prix de contradictions désorientant ceux qui associeraient trop lourdement l'Orient et l'Occident à des notions géographiques. L'essentialisation géographique des termes « Orient » et « Occident » montrent ici la limite structurelle du raisonnement de Saïd et le besoin de l'articuler avec d'autres concepts, tels que celui de l'hybridité culturelle. Pourtant, il est vrai que Sri Aurobindo a contribué à construire la nation indienne par sa pensée politique, qui intègre une part de la pensée nationaliste européenne du XIX<sup>e</sup> siècle.

Le concept d'hybridité culturelle permet en ce cas de mieux penser comment Sri Aurobindo a hybridé une part de la pensée politique européenne afin de subvertir la domination coloniale anglaise, de pouvoir demander l'indépendance de l'Inde en se servant de certains idéaux britanniques et de contribuer l'émancipation de l'Inde du joug colonial.

Enfin, le choix d'une approche postcoloniale se focalisant sur l'hybridité culturelle a acquis pour moi un sens singulier, dans la mesure où mon inscription au Québec et au Canada constitue aussi une forme d'hybridation culturelle pour le

---

<sup>52</sup> Il est vrai que l'intention critique de Peter Heehs était d'abord de montrer des nuances et des limites que le concept d'orientalisme peut contenir, en proposant de distinguer six formes de discours orientalistes (Heehs 2003b, 172).

Français natif que je suis. Dans ce contexte général, mon inscription à Montréal s'est faite sur le plan socioéconomique, surtout hors de l'Université. Cela m'a permis de déplacer mon regard vers la réalité de multiples situations d'immigration et de partager mon temps avec des personnes originaires du monde entier. L'anglais, puis d'autres langues et d'autres cultures ont peuplé mon imaginaire. Ainsi, je me reconnais particulièrement dans la narration suivante de Homi K. Bhabha :

J'ai vécu ce moment de dispersion des gens qui, en d'autres temps et d'autres lieux, dans les nations des autres, devient un temps de regroupement. Regroupements d'exilés et d'émigrés et de réfugiés ; regroupement aux marges des cultures étrangères ; regroupement aux frontières ; [...] regroupement dans la demi-vie, la demi-lueur des langues étrangères, ou dans l'étrange fluidité de la langue d'un autre ; [...] regroupement de nuages dont le poète palestinien Mahmoud Darwish demande : « Où voleront les oiseaux au bout du dernier ciel ? » (Bhabha, 1994/2007, 223-24)

La quotidienneté d'une vie oscillant entre l'étude, l'émigration linguistique, l'immigration linguistique et d'autres questions économiques est certes souvent moins poétique que ce texte, mais la résultante en est aussi le questionnement de cette thèse et sa forme hybride entre des citations en anglais, des mots en sanscrit<sup>53</sup> et un français qui a un peu perdu son latin.

### 1.3 Perspectives théoriques

#### 1.3.1 Lecture interdiscursive de Donald Bruce

Le modèle d'une lecture interdiscursive théorisé par Donald Bruce (Bruce 1995, 10) consiste en une reprise critique de la lecture intertextuelle. Cette dernière est

---

<sup>53</sup> Je suis particulièrement reconnaissant à mon directeur Mathieu Boisvert d'avoir pris le temps de réviser les signes diacritiques des citations que j'en ai fait.

une théorie littéraire selon laquelle un texte fait appel, implicitement ou explicitement, à d'autres textes pour produire du sens. La théorie littéraire de la lecture intertextuelle a été fondée par « Bakhtine, Kristeva, Riffaterre [et] Genette » (Bruce 1995, 10) et le groupe *Tel Quel*. Son but était au début de « combattre l'idéologie bourgeoise de la culture, du sujet et de la consommation [même si] elle ne s'emploie pas toujours de la même façon dans le contexte nord-américain [où un usage postmoderniste en a été fait,] libre de toute attache socio-critique » (Bruce 1995, 10). Violaine Houdart-Mérot explique ainsi les débuts de cette théorie :

J. Kristeva et R. Barthes mettent en effet au cœur de l'intertextualité la notion de productivité : tout texte, écrit R. Barthes (1975), est un intertexte, une productivité, non seulement parce qu'il s'élabore à partir d'autres textes, assimilés et transformés, relus et interprétés, mais aussi parce qu'il a besoin du lecteur pour accéder à la signification. (Houdart-Mérot 2006, 25)

En effet, selon la même auteure, le sens d'un texte donné par un lecteur dépend de ses autres lectures préalables, ce qui permet, entre autres, d'affirmer que toute lecture est intertextuelle. Gérard Genette définit plus précisément l'intertextualité : il s'agit, selon lui, de la « relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes, c'est-à-dire [...] la présence effective d'un texte à l'autre » (Genette 1982, 8). De plus, à titre de méthode d'analyse textuelle, André Gervais (Gervais 2009, 55) nomme la « lecture intertextuelle restreinte » une explication d'un corpus d'un seul auteur, la « lecture intertextuelle générale » une explication d'un corpus de textes non délimités par un seul auteur, la « lecture intertextuelle explicite » une explication de textes mentionnant ouvertement un autre texte et la « lecture intertextuelle implicite » une explication de textes faisant seulement allusion à d'autres références textuelles. En ce sens, les lectures intertextuelles que je propose sont restreintes et explicites.

Dans un premier temps, je propose au début du deuxième chapitre une lecture intertextuelle de textes de Sri Aurobindo ((1951) 2014, (1928) 2000, 2006b,

1951/2005, 2002, 1928/1980, 1914/1972c, 1932) énonçant *the Mother* et *the Divine Mother*, en les mettant en relation à d'autres textes qu'il cite explicitement. Le corpus des textes cités par Sri Aurobindo sera précisé à la section 2.1.

Dans un deuxième temps, je propose une lecture interdiscursive de textes et de paroles de la Mère (2009a, 2008b, 2003, 1994, 1983) sur « la Mère universelle » et « la mère divine », en relation à des textes qui seront détaillés dans la section 2.1.

En effet, la lecture intertextuelle d'un ou de plusieurs corpus trouve sa limite quand il s'agit d'étudier une représentation sociale et religieuse, ce qui est le cas pour l'étude des représentations de la Mère et de "*The Divine Mother*". Or, le modèle de lecture interdiscursif proposé par Donald Bruce permet justement de prendre en compte non seulement l'intertextualité, mais également l'entrelacs des discours et des conditions historiques et sociales permettant la production de ces discours. En effet, selon Bruce, « le "discours" se définit en termes d'actualisation de la langue [...] [et, par ailleurs,] de ses conditions de production » (1995, 48). Un discours inclut donc tous les dires qu'ils soient textuels ou non. Ainsi, je pourrai prendre en compte ponctuellement les discours des répondants au sujet de la Mère, en utilisant ce même principe de lecture interdiscursive. Le modèle interdiscursif convient donc mieux pour cet objet de recherche qu'une stricte lecture intertextuelle.

De plus, dans la perspective de Donald Bruce, « la constitution du modèle interdiscursif doit être comprise comme une critique des présupposés de l'objet intertextuel classique » (Bruce, 1995, 69), où la dimension de l'histoire, des biographies des auteurs et de leur société, est souvent effacée au profit d'une « textualisation du monde phénoménal [...] et de la notion de l'auto-suffisance du texte [littéraire] » (Bruce, 1995, 63). Il s'efforce ainsi de réarticuler « une économie des échanges symboliques » (Bruce, 1995, 63) et de prendre en compte

non seulement l'intertextualité des textes dans son modèle de lecture interdiscursive, mais également l'interaction existante entre les discours, les textes et les évènements. Ainsi, de manière complémentaire, je montrerai comment certains évènements historiques et biographiques de la vie de Mirra Alfassa ont pu en partie la déterminer à devenir « la Mère » et comment certains évènements historiques ont aussi déterminé Sri Aurobindo à proposer à ses disciples une forme de culte à la Mère.

La légitimité de cette lecture interdiscursive se fonde sur le principe de recouper les données discursives des répondants, les publications universitaires en lien au même thème ou au même terrain et les données historiques plus générales. Les répondants provenant exclusivement du Mouvement Mère-Aurobindo, l'objectif sera de comprendre leur réception actuelle, leur manière originale d'appréhender le thème de « la Mère », qui est au cœur des croyances de leur mouvement.

### 1.3.2 Repenser la notion wébérienne du charisme

Le charisme est une notion clé dans un certain nombre d'études sur les gourous indiennes (Charpentier 2010; Kremer 2009; Aymard 2009). Cette notion, issue de la sociologie de Max Weber, permet notamment d'expliquer la manière dont une autorité légitime se constitue en absence de tradition ou de système légal qui la valide. C'est en se confrontant à une exégèse protestante (Ouedraogo, 1993, 141) du charisme – terme énoncé en premier dans la Bible au sens de dons multiples par l'apôtre Paul (Chouraqui, 2014) – que Max Weber a redéfini et réutilisé cette notion pour désigner la qualité extraordinaire de certains individus :

*The term « charisma » will be applied to a certain quality of an individual personality by virtue of which he is set apart from ordinary men and treated as endowed with supernatural, superhuman, or at least specifically exceptional power or qualities. (Weber et Eisenstadt 1968, 48)*

Max Weber (1968, 47) a ainsi théorisé l'autorité charismatique comme un des trois types d'autorités sociales légitimes, opposée par son instabilité aux deux autres types d'autorités légitimes, soit l'autorité légale et l'autorité traditionnelle :

*Charismatic authority is thus specifically outside the realm of everyday routine and the profane sphere. In this respect, it is sharply opposed both to rational, and particularly bureaucratic, authority, and to traditional authority, whether in its patriarchal, patrimonial, or any other form.* (Weber et Eisenstadt, 1968, 51)

Le concept wébérien d'autorité charismatique a d'abord une fonction d'idéal type dans sa méthodologie : c'est un instrument théorique valable pour cerner de manière compréhensible et synthétique un rapport de domination, ne relevant ni de la tradition ni de la loi. De plus, l'autorité charismatique n'a pas pour vocation selon Max Weber de perdurer, mais de subir une bureaucratisation par la routine, après le décès de ces autorités charismatiques fondatrices : "*[Charismatic authority] cannot remain stable, but becomes either traditionalized or rationalized, or a combination of both*" (1968, 54).

Il semble y avoir dans la pensée de Max Weber une certaine tension entre l'exclusivité qu'il accorde à une autorité charismatique personnelle extraordinaire et la transformation de cette autorité en *charisme de fonction*. Max Weber définit le *charisme de fonction* en tant que qualité d'excellence, qui s'exerce dans un cadre ordinaire, c'est-à-dire institutionnel. Max Weber prédit que l'autorité charismatique initiale, après l'absence ou le décès du fondateur se résorbe en un *charisme de fonction*<sup>54</sup>, qui est lui aussi promis à disparaître au profit de dominations traditionnelles, bureaucratiques ou légales. Max Weber associe ainsi étroitement la présence de charisme à la domination du fondateur du groupe :

L'expression de « charisme » doit être comprise [...] comme une qualité extraquotidienne attachée à un être humain (peu importe que cette qualité soit réelle, supposée ou prétendue). « Autorité charismatique » signifie

---

<sup>54</sup> Un gourou disciple d'un gourou charismatique porte par exemple un charisme de fonction, s'il se substitue à ce dernier après son décès.

donc : une domination exercée sur des hommes, à laquelle les dominés se plient en vertu de la croyance en cette qualité rattachée à cette personne en particulier. [...] La légitimité de leur domination repose sur la croyance et l'abandon à l'extraordinaire, à ce qui dépasse les qualités humaines normales et qui pour cela même se trouve valorisé (comme surnaturel, à l'origine). Cette légitimité repose donc sur la croyance en la magie, en une révélation ou en un héros, croyance qui a sa source dans la « confirmation » de la qualité charismatique par des miracles, des victoires et d'autres succès, autrement dit par des bienfaits apportés aux dominés ; c'est pourquoi cette croyance s'évanouit ou risque de s'évanouir en même temps que l'autorité revendiquée. (Weber 1996, 370)

Max Weber nomme routinisation charismatique le mouvement qui succède au décès du fondateur et qui conduit à l'établissement d'un *charisme de fonction*, prélude à la dilution de l'autorité charismatique dans le pouvoir bureaucratique.

Dans le cadre du Mouvement Mère-Aurobindo, le porteur de charisme initial en Inde est Sri Aurobindo. En effet, Aravinda Ackroyd Ghose a été reconnu comme un héros bengali et national revendiquant l'indépendance de l'Inde dès 1905, ce qui lui a valu d'être emprisonné par les Anglais, à Alipore, pendant un an, en 1908. Après son exil au comptoir français de Pondichéry et son annonce du retrait de la vie politique pour une vie ascétique, son charisme politique s'est transformé en une forme de charisme philosophique et spirituel par les publications qui l'ont fait connaître. Il est vrai que son assignation à résidence ne lui laissait qu'une marge de manœuvre étroite sur le plan de l'action politique. Son retrait public s'est renforcé en 1926, lorsqu'il s'est isolé définitivement dans sa chambre et a institué Mirra Alfassa en tant que « la Mère » pour diriger l'Ashram. Dès lors, la porteuse officielle du charisme de Sri Aurobindo est devenue la Mère.

Après les décès de Sri Aurobindo (1872-1950) et de la Mère (1878-1973), le Mouvement Mère-Aurobindo s'est retrouvé sans successeurs. Ainsi, il aurait dû, selon la théorie de Max Weber, être routinisé dans sa dimension charismatique et se bureaucratiser.

Toutefois, le Mouvement Mère-Aurobindo a connu un essor remarquable après le décès de la Mère en 1973, pour au moins deux des sites observés. En effet, les sites du Centre Sri Aurobindo de Montréal et d'Auroville, qui seront tous deux présentés en détail dans la section suivante, ont respectivement été fondés par la Mère en 1965 et 1968, soit à l'âge de 87 et 90 ans, ce qui lui a laissé peu de temps pour diriger ces groupes. Par ailleurs, il n'y avait pas d'autres autorités légitimes au sens wébérien, soit traditionnelles ou institutionnelles au début du Centre Sri Aurobindo de Montréal. Dans le cas d'Auroville, il y avait potentiellement la *Sri Aurobindo Society* propriétaire du lieu et responsable de subventionner le projet, mais cette autorité potentielle a été contestée et défaite par des Auroviliens (Brême, 2016).

Cet état de fait m'incite à poser l'hypothèse d'un « *charisme communautaire* » existant à Auroville à partir de 1973. En 1973, Auroville comptait environ trois-cents membres et deux microcommunautés. Depuis, ce nombre de membres s'est au moins multiplié par sept, ce qui est l'indice que l'attraction de ce lieu ne tient pas d'abord au fait que sa fondatrice soit en vie. Le cas du site du Centre Sri Aurobindo de Montréal, où le nombre de personnes impliquées est plus restreint, est à nuancer, mais il présente certaines analogies, car il s'est développé surtout dans les années 1970, sans que le décès de la Mère ait brisé cet essor et le don de soi des membres de ces sites qui, pour beaucoup d'entre eux, ont consacré leur vie aux idéaux présentés par la Mère et Sri Aurobindo.

Je propose donc de repenser, pour mon terrain de recherche, le concept de « charisme », qui peut être présent au sein d'un groupe vivant sur un même lieu, sans que les fondateurs du groupe soient nécessairement en vie. Le charisme se fonde sur une autre raison d'être que celle de l'autorité charismatique initiale des fondateurs. En effet, l'horizon idéal proposé par les fondateurs d'un mouvement génère une aspiration collective. Cette aspiration est telle que les membres du mouvement se définissent mutuellement davantage en fonction de leurs efforts charismatiques propres pour atteindre cet idéal, qu'en fonction d'autorités

traditionnelles ou institutionnelles déjà établies. C'est ce que je nommerai le *charisme communautaire*<sup>55</sup> qui compose avec les représentations collectives du moment pour atteindre un idéal peut-être utopique, mais insufflant néanmoins une part de la cohésion collective.

Ainsi, le *charisme communautaire* se développe dans un groupe après le décès des fondateurs, à la différence du *charisme de fonction* lié à la routinisation bureaucratique et au déclin de l'autorité charismatique. Je qualifie ce charisme de « communautaire », car il se pense en tant que dynamique collective susceptible de perdurer et non en tant que qualités strictement individuelles attribuées aux « fondateurs » : l'appropriation que la communauté fait de l'autorité charismatique initiale est créatrice et donne ainsi une autonomie au groupe vis-à-vis de l'autorité initiale, comme des autres types d'autorités légitimes définies par Max Weber (1968, 47). Je définis la présence et la pérennisation d'un *charisme communautaire* au sein d'un groupe par trois conditions :

1. La première condition<sup>56</sup> au *charisme communautaire* est une *rupture* de la collectivité concernée avec les autorités traditionnelles, légales, bureaucratiques et avec les « puissances qui régissent [le quotidien], à commencer par les intérêts économiques » (Weber, 2013, 465). Cela suppose que les communautés soient en mesure de s'opposer à ces puissances dominantes sur le long terme, avec des degrés et des modalités d'adaptation variables, par exemple, en créant des modèles économiques alternatifs aux modèles économiques dominants, des modèles de

---

<sup>55</sup> Ce concept de *charisme communautaire* présente des parallèles avec le régime de validation communautaire du croire qu'a établi Danièle Hervieu-Léger, notamment par l'importance accordée à une dynamique charismatique et la cohérence qui est requise dans le groupe concerné pour qu'il aboutisse à ses fins. Toutefois, je ne présuppose pas de croyance à valider contrairement à la théorisation de Danièle Hervieu-Léger que j'ai lue et découverte après la formulation du concept de *charisme communautaire*. Le concept de *charisme communautaire* sous-tend plutôt qu'il crée de la croyance a posteriori. (Hervieu-Léger, 1999, 180-88)

<sup>56</sup> Cette condition s'inscrit en continuité à la définition wébérienne de l'autorité charismatique s'opposant aux autres autorités légitimes.

régulation alternatifs à celui des autorités existantes et en se définissant autrement que le font les organisations religieuses traditionnelles.

2. La deuxième condition est celle d'un *consensus – implicite ou explicite – du groupe*. Ce sont les membres du groupe qui définissent prioritairement à qui ou à quelle instance ils attribuent une autorité charismatique. Si l'autorité charismatique ne dépend que de la force du leader d'un groupe, celle-ci périlitera, comme le théorise Max Weber. Par contre, le décès d'un fondateur ou d'une fondatrice n'enlève pas aux membres d'un groupe leur capacité d'attribuer une autorité charismatique à une autre instance, tant que ces membres agissent en consensus. Je pars ici d'un postulat inverse à celui de Max Weber : c'est le groupe qui fonde l'autorité charismatique et non l'autorité charismatique individuelle qui se fonde par ses qualités surnaturelles<sup>57</sup>. Les membres peuvent attribuer l'autorité charismatique à d'autres personnes à la suite du décès du fondateur. Une part du charisme du fondateur demeure certes dans l'imaginaire des membres. Ces derniers maintiennent ainsi un sentiment de communauté entre eux, mais l'autorité charismatique effective doit aussi être transmise ou collectivement reconfigurée, ce qui appelle la création d'une nouvelle autorité charismatique.
  
3. La troisième condition nécessaire à l'établissement d'un *charisme communautaire* est la *capacité d'un groupe à s'approprier l'enseignement de l'autorité charismatique et à le transformer en une source de légitimation pour sa cohésion et son action*. La condition pour que l'autorité charismatique perdure dans le temps est que les membres du groupe s'approprient cette autorité, plutôt que de l'attribuer à un seul individu, ce qui reviendrait alors à contredire le principe d'instabilité qu'attribue Max Weber à l'autorité charismatique.

---

<sup>57</sup> Je n'exclus pas, en adoptant ce postulat, les qualités de Mirra Alfassa dite la Mère.

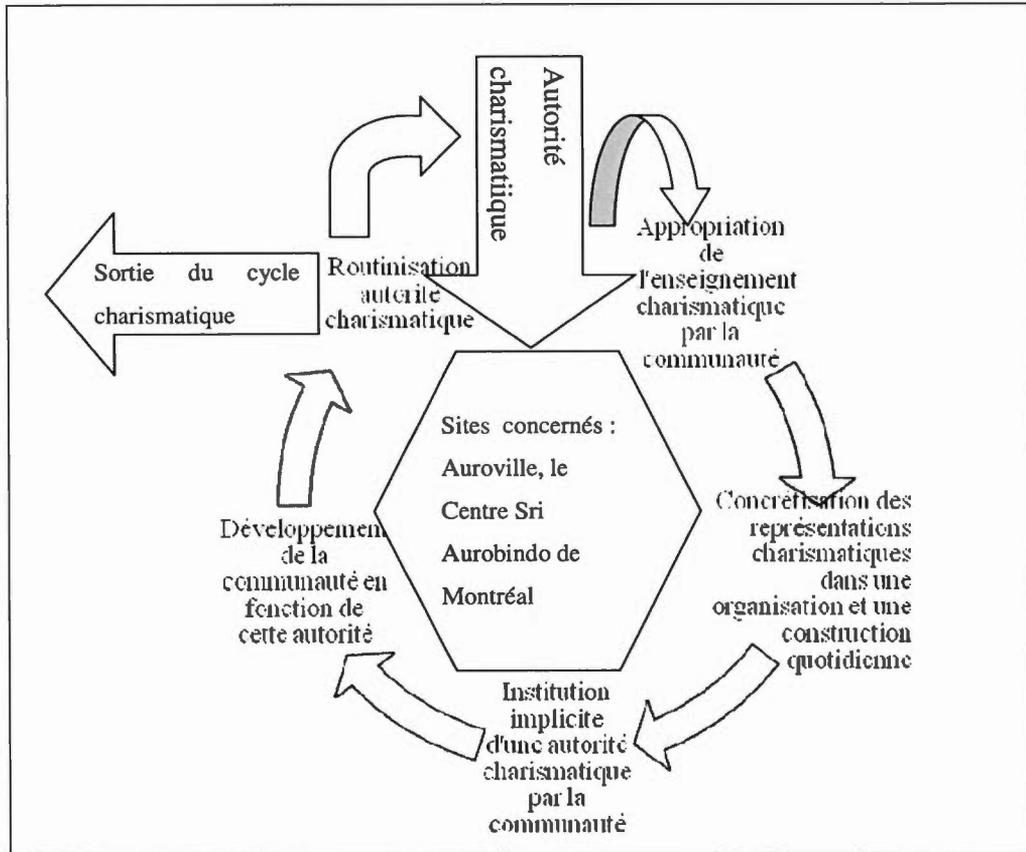


Figure 1.2 Le charisme communautaire

Le schéma ci-dessus indique qu'un groupe demeure charismatique tant qu'il peut s'approprier collectivement l'enseignement charismatique initial des fondateurs, mais ne précise ni la manière dont cette appropriation peut se jouer individuellement ni les conditions pour que cette appropriation soit efficace. Par contre, contrairement à la théorie wébérienne qui postule une inéluctable dilution de l'autorité charismatique attribuée uniquement au fondateur suite à son décès, je postule dans ce schéma qu'après une phase de routinisation de l'autorité charismatique définie par la communauté, de nouvelles autorités charismatiques personnelles peuvent surgir et être à leur tour réappropriées par la communauté. La flèche « sortie du cycle charismatique » de ce schéma correspond à la reprise

de la théorie wébérienne considérant que l'autorité charismatique bureaucratise son pouvoir initial par des traditions, des lois et l'économie de marché. Seul l'examen des données du terrain pourra préciser les conditions de cette hypothèse conceptuelle du *charisme communautaire*.

Le *charisme communautaire* est un énoncé paradoxal si l'on pense comme Max Weber : l'autorité charismatique est une domination instable et ce qui est structurel est stable. Toutefois, si le *charisme communautaire* exprime la volonté d'une communauté décidée à perdurer et à résister aux autres types d'autorités (économiques capitalistes, traditionnelles et légales), alors l'autorité charismatique qui en découle peut perdurer dans le temps, à condition que cette volonté collective sache renouveler continuellement son interprétation de l'enseignement charismatique initial.

La pertinence du concept de *charisme communautaire* sera explorée sur deux des sites fondés peu avant le décès de Mère, mais ils se sont beaucoup développés et sont donc susceptibles d'avoir construit à postériori des représentations collectives de la Mère. Le troisième site, celui de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry, dirigé par la Mère dès 1926, correspond davantage au modèle wébérien d'une autorité charismatique personnelle qui se transforme en charisme de fonction au fur et à mesure de son institutionnalisation. La dimension communautaire y est bien sûr très importante, mais sa structuration hiérarchique s'est assez organisée<sup>58</sup> du vivant de la Mère, après 1945<sup>59</sup>, ce qui correspond déjà, en termes wébériens, à une dilution de l'autorité charismatique initiale des cofondateurs du Mouvement Mère-Aurobindo. Je n'étudierai donc pas la possibilité d'un « charisme communautaire » à l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry. Une part du

---

<sup>58</sup> On y décompte des départements bien distincts occupant différents bâtiments, tels que l'école, le réfectoire, le service de *guest-house*, la presse, les librairies, etc.

<sup>59</sup> Lors de la Deuxième Guerre mondiale, de nombreuses familles de l'Inde du Nord migrèrent dans le Sud de l'Inde, notamment à l'Ashram, afin d'y trouver un refuge contre les envahisseurs susceptibles de pénétrer l'Inde. La Mère réorganisa alors l'Ashram jusqu'alors réservé aux *Brahmacarya* pour recevoir des familles et des enfants, notamment en fondant une école.

charisme de fonction qui y est présent sera analysée dans la discussion critique du dernier chapitre.

Le concept de *charisme communautaire* s'oppose théoriquement à la sociologie de la domination charismatique wébérienne, mais n'invalide cependant pas la pertinence de l'ensemble de l'analyse wébérienne. Ainsi, Max Weber a souvent raison lorsqu'il diagnostique une dérive probable de l'autorité charismatique en *charisme de fonction* jusqu'à disparition du charisme initial. Néanmoins, le *charisme communautaire* montre la possibilité d'un mouvement social contraire à cette tendance de routinisation. Le concept de *charisme communautaire* indique un mode de cohésion possible d'un groupe qui se réunit autour d'un certain nombre de représentations symboliques communes, avec ou sans fondateurs vivants, en reprenant partiellement les enseignements que ces derniers ont inscrits dans la mémoire collective. La compréhension wébérienne fonderait davantage, elle, le sens du charisme par rapport à l'autorité charismatique de la Mère, ce que je prendrai aussi en considération, en examinant cette notion de charisme en tout premier lieu dans le troisième chapitre.

J'inscris cette reconfiguration de la notion de charisme à la suite de la réflexion de Denis-Constant Martin (2006) qui a écrit un article sur « le charisme conféré » et de Michael Kremer (2009) qui a écrit un mémoire sur les femmes charismatiques de l'Inde. Michael Kremer dit que la plupart des sociologues ultérieurs à Max Weber ont plus insisté sur un rapport construit collectivement du charisme que sur sa dimension individuelle : *"In contrast to Weber's definition of charisma, this understanding of the term locates charisma in a communal and cultural context"* (Kremer, 2009, 28). De même, Denis-Constant Martin affirme de son côté en 2006 au sujet du charisme :

Le charisme est alors redéfini comme une relation dialogique et non pas comme un rapport univoque entre dominant attirant et dominé docile ; il ne peut plus être réduit à la simple possession de qualités extraordinaires (autrement dit, surnaturelles), mais se manifeste en tant que capacité à

réorganiser le symbolique et le cognitif de manière à provoquer l'émotion, l'attachement affectif dans un engagement pour transformer le réel. (Martin, 2006, 35)

J'utiliserai cette conception dialogique de Denis-Constant Martin pour expliquer la perception charismatique de la Mère par des femmes qui ne l'ont pas connue, mais qui ont trouvé en elle un modèle – aux accents parfois féministes comme le prochain paragraphe le développera – et par des hommes qui l'ont connue et ont été en partie guidés par elle.

Michael Kremer nuance toutefois la tendance à expliquer le « charisme » par le choix des membres d'un groupe, car il souligne que l'individu désigné comme charismatique participe aussi activement à la fonction qui lui est conférée. Cette perspective prend en compte à la fois le charisme initial des fondateurs et la construction collective d'un charisme. L'enjeu de la représentation charismatique du fondateur ou de la fondatrice est dès lors relié à la façon dont le groupe se représente son horizon de valeurs et décide en conséquence de son avenir. Un groupe peut autant transformer une autorité charismatique fondatrice idéalisée en une norme sociale oppressante ou en un *charisme de fonction* bureaucratique pour reprendre la terminologie de Max Weber. Un groupe peut aussi renouveler cette autorité charismatique en s'appropriant par « vocation »<sup>60</sup> la « mission » exprimée par les fondateurs. Ce *charisme communautaire* d'un groupe est donc susceptible, contrairement à la théorie wébérienne de la routinisation de l'autorité charismatique, de continuer à produire une autorité charismatique collective capable de se démarquer des dominations wébériennes engendrées par les autorités traditionnelles, économiques, bureaucratiques et légales.

---

<sup>60</sup> « L'habitus charismatique de type pur repose sur un refus du monde tel qu'il est, par la performance répétée d'actes extraordinaires envers un idéal ; celui de la vocation provient de l'ordonnement de l'activité quotidienne autour de l'accomplissement d'un devoir intérieur [...]. La vocation relève de la relation intérieure entre éthique et conduite, de la compréhension du sens donné à l'action. » (Beddelem, 2010, 100)

La section sur l'analyse des représentations de la Mère selon des répondants vise notamment à explorer l'hypothèse selon laquelle un charisme fondateur a été transmis et transformé par le Mouvement Mère-Aurobindo et la manière dont il est susceptible de se constituer en figure d'autorité légitime qui perdure, face aux autres types d'autorités légitimes définies par Max Weber.

### 1.3.3 Perspectives féministes

La plupart des études (Huffer, 2010; Timiri, 2008; Lorcin, 2004, 299; Dobia, 2000, 203-39; Hallström, 1999; Puttick, 1997, 184) ayant cité Mirra Alfassa ou la Mère ont une approche féministe, quoique ces approches féministes soient très variées.

Dans le cadre de cette recherche, j'utiliserai des perspectives féministes afin de rendre compte de représentations genrées de la Mère qu'ont certaines répondantes. Par ailleurs, une telle perspective permet de mieux situer Mirra Alfassa, qui a participé elle-même à des cercles féministes, comme le mentionnent certaines de ses publications (La Mère, 1983, 150-63, 164-65, 180-89).

Préalablement à l'exposition de perspectives féministes, il apparaît important de situer à grands traits la condition féminine en Inde, qui peut être fort éloignée des conditions sociales nord-américaines ou européennes. Ysé Tardan-Masquelier écrit ainsi à ce sujet:

Il apparaît clairement de ce qui est dit, et surtout de ce qui n'est pas dit dans les textes normatifs, qu'elle a une place subalterne dans la chaîne des vivants et des morts, qui passe essentiellement par la transmission entre père et fils. Dans cette culture brahmanique, l'indoue n'existe pas par elle-même, elle est toujours « fille de Untel », « femme de Untel », « mère de Untel » : ce sont là ses trois « âges de la vie », définis par des références, en dehors d'elle, aux hommes dominants chaque phase de son existence. Nous dirions aujourd'hui qu'il y a eu un consensus sur la privation d'identité de la femme, même si toutes les sphères de la société traditionnelle n'y ont pas participé. Cela implique en particulier que l'idéal auquel elle doit se conformer soit celui d'une continue et absolue soumission. (Tardan-Masquelier, 2007, 186)

Mariées, leur « devoir d'épouse consiste à ne vivre que pour son mari et sa progéniture » (Tardan-Masquelier, 2007, 188), ascètes brahmanes (*brahmavādinīs*), elles « se conforment aux règles de pureté et aux tabous en usage dans les hautes castes » (Tardan-Masquelier, 2007, 195), ascètes shivaïtes, leur renoncement social impliquait la discrétion ou le support de communautés ascétiques (2007, 196), gouroues, elles dépendent de la communauté qui leur crée parfois « des ashrams pour elles et autour d'elles » (2007, 196) ce qui les confine dans un espace hors de la société habituelle et les institue comme responsable de la communauté, ce qui est le cas de la Mère.

Néanmoins, Mirra Alfassa s'inscrit dans le féminisme dit « de la première vague »<sup>61</sup> qui a commencé à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et qui a surtout revendiqué l'égalité des droits entre les genres.

Le féminisme dit « de la deuxième vague » a pris son essor au XX<sup>e</sup> siècle, plus précisément dans les années soixante-dix, pendant qu'Auroville était construite en Inde par une jeunesse occidentale voulant refaire le monde. Certains discours de répondantes d'Auroville sont donc susceptibles d'être mieux entendus avec des outils d'analyse propre au mouvement féministe de la seconde vague, qui a principalement pour but une émancipation des femmes sur le plan économique, social et sexuel.

Le féminisme dit de la troisième vague, lancé par Judith Butler (2005) et son livre *Trouble dans le genre*, a notamment pour objectif de déconstruire l'hétéronormativité du genre<sup>62</sup>, entendu comme un rapport de domination.

---

<sup>61</sup> Les cercles féministes auxquels elle participait à Paris avant 1914 tels que « L'Union de la Pensée féminine » et son article « la femme et la guerre » publié dans le journal japonais *Fujoshinbun* en juillet 1916 en témoignent (La Mère, 1983, 83-102).

<sup>62</sup> Bien que je ne me sois pas servi des outils d'analyse de Judith Butler au sujet de la Mère, il y aurait lieu de s'en servir, car la Mère, souvent socialement identifiée à une représentation de l'identité féminine, envisageait l'avenir de l'espèce humaine en dehors des normes du masculin et du féminin.

On peut faire des analogies entre ces « vagues » féministes successives et l'histoire du féminisme indien comme l'indique Virginie Dutoya (2014, 18). Toutefois, l'histoire spécifique de l'Inde et celle du colonialisme européen en Inde doivent faire réfléchir, selon Mrinalini Sinha (2012, 357), Virginie Dutoya (2014, 19) et d'autres féministes (Strasser et Tinsman, 2005, 164), à la pertinence à vouloir appliquer des théories féministes occidentales à des contextes culturels indiens différents, en prenant le risque de reconduire des logiques néocoloniales par ce biais. Il est de ce fait nécessaire de situer davantage les spécificités du féminisme indien, sachant que le terme féminisme est employé par commodité d'usage occidental, mais qu'il ne va pas de soi en Inde, comme le souligne Kishwar (2004, 31).

Les mouvements féministes indiens sont d'abord apparus en relation aux mouvements féministes occidentaux durant la période coloniale de l'Inde, comme la *Women's Indian Association* fondée en 1917 par les théosophes Annie Besant, Margaret Cousins et Dorothy Jivarajadasa et le *National Council of Women in India*, formé en 1925 et branche du *International Council of Women*. À ce sujet, il est intéressant de noter que nombre de leaders indiens pour l'indépendance – Vivekananda, Sri Aurobindo, Gandhi, Krishna Menon, Subhas Chandra Bose – ont été soutenus par des femmes occidentales, comme l'a noté Kumari Jayawardena (1995, 28). Parmi les femmes occidentales en Inde, cette dernière distinguait les épouses de colons ou de militaires, les femmes socialistes rejetant toute forme de religion et souhaitant libérer leurs consœurs indiennes et un autre groupe de femmes dans lequel elle classifiait notamment Mirra Alfassa et Margaret Noble :

*Theosophists, Orientalists and Holy Mothers who also rejected the savagery hypothesis and wanted to Orientalize and 'civilize' the colonizers of the West. They perceived Asia as a model of an alternate society that was also the site of their ideal of womanhood.* (1995, 31)

Les relations entre ces catégories existent. Annie Besant, par exemple, avait été leadeuse socialiste en Angleterre avant de devenir présidente de la Société

Théosophique, tout en étant pour l'autonomie de l'Inde, mais avec son maintien dans l'Empire britannique. Présidente du Congrès National Indien en 1917, elle dut céder sa place à Gandhi.

Les mouvements féministes ont aussi commencé à s'affranchir de cette influence féministe occidentale avec la première *All India Women's Conference* (AIWC) dont la première session a eu lieu en 1927 à Poona, même si la théosophe Margaret Cousins y était très active. L'objectif de l'AIWC était de mettre en œuvre une éducation égalitaire à tous les niveaux et de s'occuper des questions relatives à l'aide sociale aux femmes et aux enfants (Chaudhuri, 1993, 147).

Les féminismes indiens se sont ensuite parfois construits en opposition au féminisme occidental (Chaudhuri, 1993, 147), qui était susceptible d'être associé au colonialisme britannique. La lutte anticoloniale des femmes indiennes a en effet été une étape décisive pour leur reconnaissance publique. Un premier pas a notamment été fait avec la reconnaissance gandhienne du rôle des femmes dans la société indienne (Tawa Lama-Rewal, 2007, 4). Leur participation à la lutte pour l'indépendance a contribué à la constitution d'une législation égalitaire entre les genres, quoique ces lois égalitaires n'aient pas nécessairement été appliquées.

Ensuite, en 1974, une prise de conscience accrue des dommages faits à la condition socioéconomique féminine a notamment vu le jour grâce aux travaux de recherche de Vina Mazumdar :

*The 480-page report, «Towards Equality», published in December 1974, was the first thunderbolt announcing what is so well known today. Social changes, development and other trends under the heading of «progress» had in many cases made the lives of women worse. The percentage of women in the labor force in India, rural and urban, had declined to less than 10 percent. (Bumiller, 1990, 126)*

Je précise qu'Elisabeth Bumiller est de profession journalistique et que son livre est un regard porté sur l'Inde à partir de l'Amérique, mais certaines des informations données demeurent intéressantes. L'indépendance de l'Inde avait donné l'espoir d'une nette amélioration de la condition des femmes, auprès de

l'élite féminine indienne, à travers leur reconnaissance institutionnelle de l'égalité du régime démocratique indien, mais cette étude montrait qu'il n'en était rien dans les faits. Le constat du rapport "*Toward Equality*" a été un signal précurseur de mouvements féministes indiens en coopération avec l'action de l'État émergent dans les années quatre-vingt (Dutoya, 2014, 19), dont un des plus importants est la *Self-Employed Women's Association* (SEWA) (Bumiller, 1990, 29). La priorité indiquée dans l'intitulé de ce mouvement est de permettre aux femmes d'accéder à un emploi et à une juste rémunération. Cette association défend les intérêts professionnels des femmes, leur permet d'accéder à un crédit auprès des banques et soutient l'éducation populaire. En 2006, elle comptait déjà près d'un million d'adhérentes (Marius, 2016, 147-48).

Par ailleurs, le mouvement féministe indien est, depuis 1980, devenu plus complexe et diversifié. Un féminisme musulman a émergé face au sentiment d'ostracisation de femmes de confession musulmane au sein de mouvements féministes se voulant unitaires (Marius, 2016, 147-48). Un féminisme dalit a pris une importance majeure sur le devant de la scène à partir des années quatre-vingt-dix (Dutoya, 2014, 22). Certains mouvements, tel celui de Vandana Shiva (1998), prolongent dans une certaine mesure le courant gandhien de lutte anti-impérialiste tout en se définissant dans un paradigme écoféministe.

Certains autres mouvements féministes indiens, négociant davantage au niveau du droit avec l'État, ont recherché à faire respecter les législations égalitaires adoptées par l'État indien ou à en susciter de nouvelles plus équitables (Tawa Lama-Rewal, 2010, 450).

Des mouvements féministes non hétérosexuels sont également apparus, de façon plus visible après 2000, tout en cherchant un positionnement différent des lesbiennes Gays Bisexuels et Transgenres (LGBT), notamment en recherchant d'autres termes pour s'identifier (Dutoya, 2014, 21).

De plus, selon Amanda J. Lucia (2014, 111), beaucoup de féministes indiennes se sont opposées à l'antagonisme entre les genres qui sert de fondation à des féminismes occidentaux. Historiquement en effet, les programmes sociaux indiens pour les femmes ont été réalisés par des hommes en coopération avec des femmes. Amanda J. Lucia argue qu'un déterminisme culturel religieux indou est à l'origine de cette mise en jeu d'une complémentarité sociale du masculin et du féminin dans les mouvements féministes indiens. Pour ma part, je pense avec Sharma (2003, 31) que l'éducation indienne privilégie les hommes par rapport aux femmes, sans oublier des conditions de malnutrition, de santé, de travail intensif et de mauvais traitements imposés à de nombreuses<sup>63</sup> femmes. Dans ces conditions, cela ne laisse probablement pas d'autres choix aux femmes concernées que de s'appuyer sur les soutiens existants, qu'ils soient masculins ou féminins, familiaux, villageois ou légaux.

Parmi les adversaires du féminisme indien socialiste – qui a ses militantes internationales, nationales et provinciales –, le *Rashtra Sevika Samiti* est monté en puissance à partir des années quatre-vingt-dix, ordre de femmes de la droite indoue institué en 1936 par le *Rashtriya Svayamsevak Sangh* (RSS). Cette organisation a repris et instrumentalisé des principes féminins indous tels que celui de *Kālī*, notamment lors des pogromes de musulmans à Ayodhya en 1992 et à Ahmedabad en 2002 (Bacchetta, 2007). À partir des années quatre-vingt-dix, la montée de ce courant politique a contribué à déstabiliser le féminisme socialiste indien, parfois soupçonné de complicité avec le féminisme international et les autres féminismes précédemment énumérés. À cette époque, d'autres partis politiques, tels que la gauche communiste, ont aussi dénoncé le détournement de certains fonds alloués par des ONG, à l'amélioration de la condition féminine (Marius, 2016, 193).

---

<sup>63</sup> Usha Sharma dénombrait 120 millions de femmes indiennes pauvres en 1991 et si l'Inde a émergé depuis comme puissance mondiale, la condition des femmes, notamment dans les milieux ruraux ne s'est matériellement guère améliorée. En 2013, par exemple, j'ai vu des femmes tirer une charrue conduite par un homme en Uttharkhand.

Les conditions d'existence imposées au genre féminin en Inde empirent d'ailleurs sous certains aspects, notamment au sujet de la répartition par sexe à la naissance qui était de 972 femmes pour 1000 hommes en 1911 et était de 933 femmes pour 1000 hommes en 2011 (Marius, 2016, 71). Des causes majeures de ce nouveau ratio sont les pratiques de l'avortement sélectif des fœtus féminins et de l'infanticide des filles (Marius, 2016, 71), un avortement ayant un cout moindre, financièrement parlant, qu'une dot à payer. En même temps, devenir mère de famille est généralement un devoir pour la femme indienne<sup>64</sup>, comme le souligne Virginie Chasles :

La maternité [...] confère [à la femme] une légitimité que rien d'autre ne saurait lui apporter : prospérité, éducation ne compensent pas l'absence d'enfant. Ainsi, chaque grossesse délivre-t-elle de l'insécurité et de la honte qui entourent l'infertilité. [...] Aussi tout ce qui concerne la fertilité revêt-il une grande importance [...]. Mais tous les enfants ne se valent pas, et les femmes en paient les conséquences dans le degré de reconnaissance dont elles bénéficient en tant que mères : l'héritier mâle est prioritairement attendu [...], car il incarne l'avenir économique et l'assurance de l'accomplissement des rites funéraires de ses parents. À l'inverse, la fille, destinée à partir, est considérée comme une « pure perte ». (Chasles, 2010, 59)

Dans ces conditions sociales, la figure de « la mère divine » et les représentations de la Mère contiennent un enjeu symbolique « féministe » important. La plupart des femmes ayant été nommées « mère divine » sont sans enfants, sauf la Mère. Pour autant, elles ont manifesté leur capacité à être reconnues en tant que femmes et valorisées pour leur autorité religieuse ou spirituelle indépendamment d'un rôle procréateur. Nicole Goulet Trishia (2010, 81) pense ainsi le cheminement ascétique de Sarada Devi, comme une occasion de penser et d'affirmer le droit aux femmes d'accéder à un statut d'autorité religieuse. En même temps, les efforts ascétiques individuels de certaines femmes pour s'émanciper des modèles normatifs qui leur sont souvent imposés peuvent être interprétés comme des

---

<sup>64</sup> La contestation de ce devoir existe bien sûr et passe d'ailleurs parfois par la voie de l'ascèse pour affirmer une autre identité sociale que celle générique de la mère de famille.

révélateurs des défis d'émancipation collective auxquels doivent faire face de très nombreuses femmes en Inde.

D'autres mouvements féministes indiens (Chaudhuri, 2004, 295-416), en opposition aux élites féministes urbaines, ont fait entendre leur voix et ne se déterminent ni par le nationalisme ni par l'internationalisme : ils sont dits « indigènes » et visent la défense de la condition des femmes dans les milieux ruraux. Par exemple, Kalpagam insiste sur la pertinence de prendre en compte le local en deçà des catégories de genre, de classe, de caste et d'ethnicité, ce qui peut s'avérer particulièrement utile sur des sites communautaires tels que ceux que j'étudie, constituant des formes de microcosmes sociaux ayant développé leurs propres règles :

*A cultural critique that privileges the local can be empowering, democratic and respectful of diversity...The local represents the terrain of accessibility, of meanings, of resources and of practices for the majority...These are values of collectivism, a spirit of community and reciprocity, a less rapacious man-nature interaction, markets embedded in local social relations, religious influence over cultural values, and an ethnicity contained within a local cosmopolitanism. (Kalpagam, 2004, 338)*

Je propose donc d'indiquer quelques éléments contextuels utiles pour comprendre le dynamisme social féminin des sites investigués. Ainsi, concernant le milieu rural propre au Tamil Nadu qui entoure la localité d'Auroville, certaines données sont importantes à prendre en considération. D'après les enquêtes de Kamala Marius, exercer une profession, pour une villageoise tamoule, est souvent perçu comme un déshonneur (Marius, 2016, 232). Cependant, des dizaines de millions de familles rurales sans terre vivent de travaux agricoles temporaires, l'activité des femmes s'ajoutant à celle des hommes (Marius, 2016, 233). Dans le District de Villipuram, avant la fondation d'Auroville, la déforestation massive du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> causée à la fois par l'exploitation du bois par les Britanniques et par l'élevage tamoul de troupeaux d'ovins avait rendu l'aire infertile et semi-désertique. L'accès à l'eau et à un sol cultivable était des problématiques majeures

du District. L'ensemble des terres est en effet régulièrement lessivé par la mousson qui draine les éléments fertiles dans la baie du Bengale et prive ainsi la population d'un sol arable.

À l'instar de Gayatri Spivak – féministe postcoloniale américaine d'origine indienne – qui s'efforce de déconstruire les raisons pour lesquelles certaines femmes ne sont pas entendues, je propose d'être attentif aux paroles de femmes au sujet de la Mère et d'envisager qu'elles font en partie écho à celles qu'on n'entend guère. Mon hypothèse de lecture est en effet que les femmes indiennes d'Auroville s'exprimant vis-à-vis de difficultés de leur condition ou de leur identité de femme représentent un plus large public féminin que celui auquel j'ai pu avoir accès, ne serait-ce que parce que je suis un homme occidental et que cela ne favorise pas la communication avec une femme indienne. J'utiliserai également une lecture féministe de Himabindu Timiri et Luce Irigaray, que je présenterai dans un prochain paragraphe, pour analyser certains propos de répondantes occidentales.

À propos du site de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry, il est aussi important de souligner l'hybridité culturelle de sa situation : tout d'abord, cet Ashram se situe dans ce qui était communément appelé « la ville blanche » et qui se nomme maintenant « le quartier français » de Pondichéry. La Mère résidait dans la partie française de la ville avec Sri Aurobindo et ses disciples bengalis, qui étaient sous surveillance des services de renseignements français et britanniques. À ce titre, son implication de femme et d'autorité symbolique représentant le leader indépendantiste Sri Aurobindo auprès des pouvoirs publics français peut être interprétée comme une forme de féminisme anticolonial britannique. C'est du moins une interprétation de Leela Gandhi (2006) que j'approfondirai dans la section 3.3.2 du deuxième chapitre. Je considérerai également certaines paroles de répondantes de l'Ashram de Sri Aurobindo comme représentatives de femmes indiennes urbaines instruites. En effet, un des motifs de la croissance de la population de l'Ashram de Sri Aurobindo est dû à l'accueil à partir de 1942 des

enfants du nord de l'Inde et de leurs familles fuyant les troubles des guerres<sup>65</sup>, ayant les moyens de les fuir et ayant la plupart du temps pris connaissance de Sri Aurobindo par ses écrits, donc sachant lire.

Enfin, concernant l'analyse de certaines représentations féminines de la Mère provenant du site du Centre de Sri Aurobindo de Montréal et d'Auroville, je m'inspirerai de l'analyse féministe de Himabindu Timiri, actuellement doctorante à l'Université du Minnesota et originaire de Pondichéry (Timiri, 2016). Elle est, à ma connaissance, la première à avoir consacré un mémoire de maîtrise littéraire à l'étude de la représentation de la Mère, notamment en référence à Mirra Alfassa. Himabindu Timiri s'est dans un premier temps fondée sur la pensée féministe de Luce Irigaray pour théoriser le thème du « divin maternel » dans trois romans québécois (en relation avec Mirra Alfassa pour deux d'entre eux), en soulignant l'importance de la généalogie symbolique mère/fille dans la construction de l'identité féminine. Dans un deuxième temps elle a proposé une lecture postcoloniale orientaliste de ces romans, en s'appuyant sur la pensée d'Edward Saïd.

L'analyse de Himabindu Timiri se conjugue avec son expérience de première main en tant qu'Indienne de Chandernagor ayant résidé à Pondichéry, à Montréal et aux États-Unis. Elle manifeste ainsi une forme de féminisme transnational hybridant sa culture indienne et une culture féministe francophone s'appuyant sur Luce Irigaray.

Aussi, je propose de présenter davantage Luce Irigaray. Elle est une des auteures universitaires pionnières du féminisme occidental qui a stimulé la construction des études féministes, en déconstruisant l'androcentrisme de la culture et en affirmant la différence de l'identité féminine. Sa contestation féministe remet en cause la représentation de la femme comme se réduisant à l'altérité de l'homme,

---

<sup>65</sup> La Deuxième Guerre Mondiale (1939-1945), la guerre sino-indienne (1962) et les guerres indo-pakistanaïses (1947 ; 1965 ; 1971) avec les troubles qui s'ensuivent.

notamment dans le cadre de la pensée psychanalytique freudienne et lacanienne. Elle propose dans son livre *Sexe et parenté* (Irigaray, 1987) une redéfinition de « la » femme dans un chapitre intitulé « Femmes divines », en refusant de les définir par rapport à l'homme et en voulant maintenir l'idée lacanienne du principe de la différence des sexes, tout en proposant une autre lecture psychanalytique du féminin que Freud, Jung et Lacan.

Une des idées développées par Luce Irigaray est particulièrement intéressante pour interpréter le rôle identitaire genré des représentations de la Mère : l'idée d'un « dieu féminin » (Irigaray 1987, 79). Luce Irigaray conçoit la nécessité que « pour devenir femme, pour accomplir sa subjectivité féminine, la femme a besoin d'un dieu qui figure la perfection de sa subjectivité » (1987, 76). La compréhension du « divin » au féminin, selon Luce Irigaray, provient de Ludwig Feuerbach considérant que Dieu est le miroir de l'homme. Selon elle, « il manque un miroir à la femme pour devenir femme. Avoir un Dieu et devenir son genre vont de pair. Dieu est l'autre dont nous avons absolument besoin » (Irigaray 1987, 79). Ainsi, elle affirme :

Divinité ou déesse de et pour l'homme, nous sommes privées de nos fins et chemins. Il est indispensable que nous soyons Dieu pour nous afin d'être divines pour l'autre, et non idoles, fétiches, images déjà profilées ou déterminées. (Irigaray 1987, 83-84)

L'audace affirmative de Luce Irigaray s'inscrit dans la seconde vague du féminisme occidental, en insistant plus particulièrement sur l'importance pour « la » femme de pouvoir être reconnue en tant qu'autorité religieuse, spirituelle ou divine en différence à l'homme et en s'appuyant sur le récit et l'expérience des « mères spirituelles » (St-Cyr, 2000) ayant déjà ouvert cette voie. En ce sens, l'étude de l'émergence d'une figure de « la mère divine » et de la Mère concerne de facto la seconde vague féministe et spécialement certaines des répondantes avec qui j'ai eu des entretiens approfondis.

Ainsi, l'ensemble des perspectives féministes que j'ai présentées serviront principalement, dans le cadre de cette recherche, à mieux situer une partie du parcours de Mirra Alfassa, à analyser certaines représentations de répondantes au sujet de la Mère et à indiquer certains enjeux féministes et problématiques sociales auxquels mon sujet est interrelié.

#### 1.3.4 Le concept de « vécu mythique » de Michel Boccara

La manière de se situer sur un terrain détermine l'ensemble d'une recherche bien avant son analyse conceptuelle. Le degré de participation du chercheur à son terrain est un indice révélateur de sa position. Cette position oscille généralement entre deux pôles opposés : la position externe ou neutre, comme le préconise Max Weber, et la position engagée comme l'affirme par exemple Michel Boccara. Chercheur au CNRS, celui-ci est un anthropologue spécialiste de la civilisation maya contemporaine, notamment au Yucatan, province du Mexique où il a vécu plus de trente ans, en alternance avec la France. Je nomme « anthropologie engagée » sa perspective, étant donné la richesse de son œuvre (Boccara, 2014, 2002, 1997a, 1997b, 1994) et son positionnement participatif de longue durée au village qui est son principal terrain de recherche :

Connaitre la réalité d'une société, c'est en devenir membre tout en gardant son identité, qui devient alors multiple. Il faut donc partager pendant de nombreuses années la vie d'une communauté – tout en élargissant sa connaissance à d'autres communautés. C'est à ce « prix » que l'on pourra acquérir une connaissance profonde de la société. J'ai commencé à travailler avec (...) les Mayas yucatèques en 1976, j'ai appris la langue en 1980 et j'ai à présent passé trente-huit ans en pays yucatèque (...). Je suis devenu membre et suis maintenant ancien de cette communauté, où j'organise les rituels, participe aux activités politiques et économiques, avec ma compagne et mes enfants. (Boccara, 2014, 109)

Ce terrain a amené Michel Boccara (1997b) à théoriser le concept de mythe pour pouvoir notamment rendre compte de l'importance du mythe de la mère cosmique dans le contexte yucatèque du village Tabi. Il a pour cela écouté et observé les villageois en montrant que ce mythe ne se réduit pas à un récit du passé récent ou

lointain. Cette théorisation du mythe m'intéresse en ce qu'elle permet d'approcher le vécu des membres de la communauté que l'on étudie de plus près, en s'intéressant à eux individuellement, tout en gardant des significations collectives de leurs vécus en accord avec celles qu'ils se donnent. La recherche ethnographique de Michel Boccara dans des villages Maya l'a en effet amené à préciser le concept de mythe et sa profondeur expérientielle, en le distinguant du récit mythique oral et écrit, qui en est comme la surface émergée de l'iceberg. Un schéma extrait du livre de Michel Boccara (2002, 11) théorisant sa conception est reproduit ci-après.

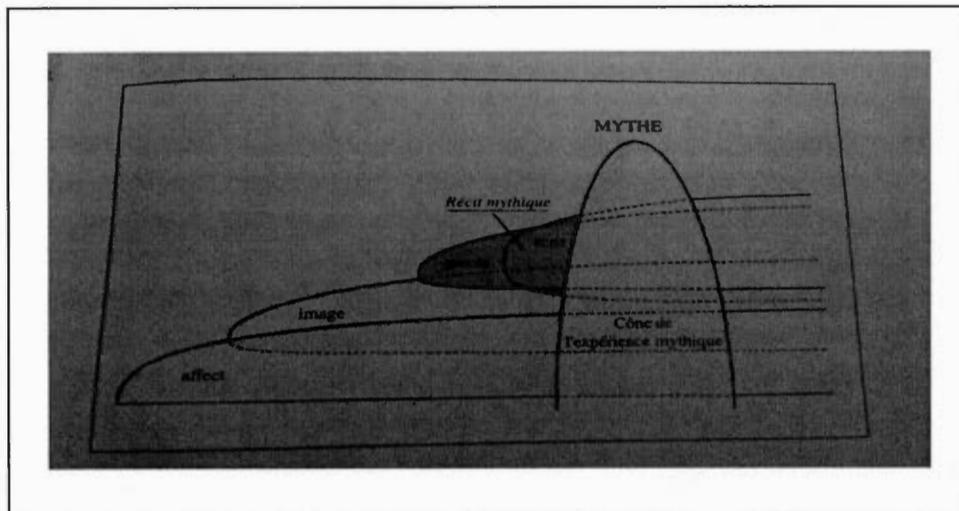


Figure 1.3 Schéma de l'expérience mythique selon Michel Boccara

Michel Boccara pense l'être humain comme porteur d'une dimension mythique vivante infralangagière dont les récits sont des images relatées à postériori par rapport à l'expérience mythique. Le mythe s'enracine d'abord, selon lui, dans un vécu, riche d'affects et d'états d'intensités variables qui sont non réductibles à une parole et à une narration écrites. Il pense le mythe comme une dimension à la fois individuelle et collective qui est fondatrice de la vie sociale (Boccara, 1994, 167-90). Le mythe est, selon lui, en partie communicable, comme figuré sur le schéma par des arcs de cercle rayonnant à partir du centre où se situe l'expérience

mythique, mais il est aussi en partie indicible et « mutique » (Boccaro, 2002, 60), ce qui est figuré sur le schéma par le « cône de l'expérience mythique » :

1. L'expression première du mythe est celle des affects.
2. Son expression seconde, plus médiante, est la figuration d'images, où la conscience du mythe se dessine en partie, sans rendre compte complètement des affects qui fondent ces images.
3. La troisième expression de l'expérience mythique est la parole, qui traduit les images et les affects en jeu, mais ne les recouvre pas. Toutes les images ne sont pas traduisibles en paroles.
4. Sa quatrième expression est l'écrit, qui transpose la parole mythique sans que soient perceptibles toute l'accentuation et les intonations liées à une personne s'exprimant en un lieu et en un temps donnés.

L'expression écrite de la pensée identifie parfois faussement, selon Michel Boccaro, le mythe à un récit mythique. Cependant, la pensée, en tant que discours logique univoque visant l'explicitation du sens, est la plus éloignée du « mythe », car ce dernier est selon lui équivoque : il cache nécessairement dans sa dimension écrite toutes les strates de parole, d'images et d'affects et d'expérience mythique qui le sous-tendent.

La poésie et les genres littéraires allégoriques sont donc les plus adéquats, selon Michel Boccaro, pour exprimer le mythe par écrit, car « la poésie est le moyen qui permet de remonter directement de l'affect à la parole, et jusqu'à la parole écrite à condition qu'elle conserve son obscurité » (Boccaro, 2002, 22). La distinction majeure que propose donc Michel Boccaro est dans le fait de cesser d'identifier le mythe avec son énonciation écrite, tout en invitant à écouter et être davantage en empathie émotionnelle au vécu mythique des personnes.

Ainsi, quand on évoque généralement un mythe fondateur, on entend souvent un récit de l'origine – un récit cosmogonique, par exemple –. Or, dans la définition

de Michel Boccara, le mythe n'est pas un récit passé, lointain et parfois répété, qui constituerait de cette façon un mythe fondateur : c'est le vécu des personnes qui fonde le mythe. Selon Michel Boccara, le mythe est donc d'abord une expérience intensive qu'il nomme « vécu mythique » et qui s'exprime par différents langages, verbaux et non verbaux. Il définit ainsi « un vécu mythique » :

Un vécu mythique est une rencontre entre un être mythique et un membre vivant du groupe, dont il existe par ailleurs des formes d'expression (récits, scénarios, rituels, graphismes, danses...) indépendantes d'une expérience personnelle. (Boccara, 2002, 66)

Selon Michel Boccara, il ne s'agit pas, à travers l'utilisation du terme mythique, « de restaurer le primat du religieux [ou] d'accepter le mythique comme une religion nécessaire » (2002, 44). Cependant, il ne s'agit pas non plus « de donner au mythe une place dans l'histoire des connaissances » (2002, 45). Il s'agit au contraire pour lui de poser « la question du mythe [...] de l'autre côté du discours, lorsque la parole remonte le fleuve du son, à contresens [...] dans les trous du discours, dans les silences » (Boccara, 2002, 5).

Ainsi, un « être mythique » peut autant désigner une expérience s'apparentant à une rencontre quasi irréprésentable par le discours – comme peuvent le figurer des narrations de « la mère divine » de répondants dans le contexte de mon terrain de recherche – qu'« une métamorphose du sujet [membre vivant du groupe] en l'être mythique » (Boccara, 2002, 66). La question fondamentale que pose Michel Boccara par sa pensée du concept de « mythe » est donc d'emblée sans réponse écrite évidente.

Par contre, il indique au chercheur que s'il ne s'arrête pas à une analyse de discours, s'il prend le temps d'écouter les membres de la communauté étudiée de façon plus approfondie et participative, y compris dans leurs silences, exprimant parfois leurs vécus mythiques, il sera possible de mieux comprendre les récits mythiques présents sur un terrain. Lors de son terrain de plus de trente ans, Michel Boccara s'est notamment appuyé sur la psychanalyse pour analyser, en dialogue

coopératif avec les villageois dont il est devenu membre, la dimension des affects exprimée dans le silence ou des non-dits.

La durée officielle de ma collecte de données sur mon terrain de recherche s'étant limitée à trois mois, je propose d'explorer la dimension symbolique de réalisations concrètes telles que le Matrimandir, mises en œuvre par les membres des communautés pour figurer la Mère. Un symbole correspond au niveau de l'image dans le schéma de Michel Boccara reproduit dans la figure 1.3 et se situe donc en deçà du discours, mais au-delà de l'affect. Je propose également de souligner certains affects et silences de mes répondants exprimés en réponse à des questions sur le sens de « la mère divine » pour eux, en privilégiant – dans cette thèse écrite – un compte rendu des paroles de répondants prêts à partager leur propre interprétation de leurs affects. Je n'ai, par contre, pas inscrit le compte rendu de ma recherche avec la même dimension d'engagement que Michel Boccara qui se définit « à la fois comme un scientifique [...] et comme un mythique » (2002, 4<sup>e</sup> de couverture). Je rejoins néanmoins en partie sa démarche, en ce qu'elle valorise l'importance de sa propre participation à son terrain de recherche et en ce qu'elle cherche à rendre compte de l'univers de sens de son terrain de recherche.

J'inscris donc l'étude de la Mère en Inde dans le cadre conceptuel de l'expression mythique pensée par Michel Boccara. L'« être mythique » que Michel Boccara évoque dans sa définition du « vécu mythique » correspondra à « la mère divine » dans le cadre de ma recherche au sujet des représentations de la Mère et de la figure qu'elle constitue dans le Mouvement Mère-Aurobindo. Je pense donc « la mère divine » à la fois en tant qu'expression provenant de la parole des répondants du terrain choisi et en tant que figure portée par des iconographies et des récits, tels que celui de l'épopée poétique de *Savitri* (Sri Aurobindo, 1951/2005).

J'encourage ainsi les répondants à exprimer plus explicitement leurs ressentis au sujet de la Mère. Toutefois, la part d'indicible et d'inconnu présente dans « le

cône de l'expérience mythique » du schéma de Michel Boccara n'appartiendra pas à cette étude, même si j'en garde le postulat à titre d'hypothèse de travail me permettant d'accéder plus aisément aux représentations de mes répondants. Une part du travail d'enquête consistera donc à favoriser la figuration et la verbalisation des affects, pour qu'une signification écrite puisse en être donnée. La perspective ethnographique et anthropologique de Michel Boccara répond ici adéquatement à certaines données recueillies auprès des répondants, en privilégiant la recherche de sens des mythes fondateurs dans le vécu partagé des répondants, au-delà de leurs expressions cérémonielles ou écrites.

Je reformule ainsi la conception générale du « vécu mythique » de Michel Boccara : c'est l'intersection subjective entre une dimension symbolique qui est vécue comme hors du temps et de l'espace et une perception vivante qui est, par ailleurs, en relation avec d'autres dimensions collectives telles que des récits, des scénarios, des architectures, des graphismes, des rituels, etc. Autrement dit, dans le « vécu mythique » d'un répondant, la perception d'une « grandeur absolue » s'inscrit aussi dans un site particulier et défini, avec ses structures et ses récits. Le récit mythique (Boccara, 2002, 44-67) de « la mère divine » renverra donc, dans le cadre d'un entretien, aux paroles transcrites des entretiens, qui font part d'une rencontre ou d'une vision antérieure de « la mère divine » : ce que je nommerai un « vécu mythique ». Je m'approprierais donc le concept de Michel Boccara en le modifiant et en l'ajustant aux conditions de mon terrain. Pour lui, un « vécu mythique » ne se réduit pas à la parole du répondant, même si une parole engagée au niveau émotif du répondant peut témoigner d'un « vécu mythique ». Michel Boccara avait en effet, par la longueur de son immersion ethnographique, la latitude de temps pour privilégier l'observation non verbale et la mettre en lien aux paroles des entretiens.

En ce qui concerne mon terrain dont l'immersion est plus courte, je redéfinit le « vécu mythique » de façon plus restreinte. Un « vécu mythique » désignera dans ce cas-ci un témoignage de vécu partagé par un interlocuteur lors d'un entretien

qui fait part d'une forme de rencontre avec « la mère divine », tout en étant en relation avec d'autres dimensions collectives telles que des récits, des scénarios, des architectures, des graphismes, des rituels, etc. Ce vécu partagé par l'interlocuteur nécessitera parfois de prolonger l'entretien dans un échange ultérieur, afin de pouvoir relier des affects perçus à une expression plus développée par le répondant. Je référerai principalement à la narration du vécu mythique par le répondant et non à son expérience mythique à proprement parler, du fait que je n'en ai eu écho que par sa parole. Par contre, en mettant à jour la construction de certaines images de la Mère par des actions collectives, je montrerai que la dimension mythique de la Mère est présente en deçà des narrations subjectives.

#### 1.4 Méthodologie

J'utiliserai une méthode comparative multisituée, s'inspirant de William E. Paden (1994), pour expliquer les représentations de la Mère en 2013 auprès de 28 membres du Mouvement Mère-Aurobindo. Voici les propositions méthodologiques de cet auteur :

1. Il n'est pas nécessaire de se préoccuper de la vérité ou de la fausseté des faits religieux, mais il faudrait plutôt les considérer en tant que phénomènes (Paden, 2003, 73).
2. Il affirme le besoin de synthétiser les faits à travers des catégories conceptuelles comparatives, c'est-à-dire des structures récurrentes qui peuvent être classifiées et analysées (Paden, 1994, 41).
3. Il souligne l'importance de comprendre chaque phénomène religieux dans son contexte, c'est-à-dire que le chercheur devrait d'abord prendre en compte le point de vue du ou des croyants avec le contexte qui y est lié, quels que soient sa propre croyance ou son centre d'intérêt (Paden, 1994, 46).
4. En dernier lieu, l'approche comparative de faits religieux suppose de mettre à jour ce qui crée les faits religieux comme étant « religieux », ce qui dépend foncièrement de ce que choisit d'établir comme tel le croyant avec

ses mots propres, dans son environnement signifiant (Paden, 1994, 47), ce qui implique d'apprendre la « langue » des répondants, y compris s'il s'agit du même idiome partagé<sup>66</sup>.

Suivant la méthode de William E. Paden, je proposerai donc des catégories conceptuelles à même de synthétiser les représentations communes de « la Mère », selon les données recueillies auprès des répondants du Mouvement Mère-Aurobindo. De plus, ma méthode comparative ne s'intéressera pas uniquement aux représentations communes, mais également à des représentations singulières de « la mère divine », que je distinguerai dans l'échantillon choisi, par la longueur et la profondeur des entretiens sélectionnés.

#### 1.4.1 Méthodologie appliquée au terrain

La méthodologie en analyse qualitative, selon Pierre Paillé, distingue radicalement ce qui est de l'ordre des sciences exactes de ce qui est de l'ordre des faits humains, en se fondant sur un « principe de l'intercompréhension humaine » (2003, 13) et en favorisant « le dialogue et la transformation des personnes ». C'est un « champ d'exercice intellectuel avant d'être une méthode ou une technique [même si l'analyse qualitative peut] faire l'objet d'un discours articulé [...] explicitant ses modalités d'exercice » (Paillé, 2003, 27). Chacun peut mettre en jeu dans ce mode d'analyse sa lecture symbolique d'un objet de recherche défini : par conséquent, ni le chercheur, ni les acteurs, ni les lecteurs ne peuvent prétendre à une compréhension univoque de ce dernier.

Les « modalités d'exercice » que j'ai choisies pour mon terrain de recherche sont l'observation participante en immersion, accompagnée de vingt-huit entretiens semi-dirigés d'une quarantaine de minutes dans trois sites représentant le

---

<sup>66</sup> J'ai eu davantage le loisir et la disposition d'intégrer la « langue » des répondants exclusivement québécois du site du Centre Sri Aurobindo de Montréal, étant immergé dans la société québécoise depuis 2010 que des autres sites, pour lesquels je m'appuierai sur d'autres recherches universitaires avec des terrains de longue durée.

Mouvement Mère-Aurobindo– dont deux sites en Inde à Pondichéry et environ, et un site à Montréal–. Un entretien est dit semi-dirigé lorsqu’un certain nombre de questions sont prédéfinies et que l’interlocuteur est sollicité pour y répondre afin de faciliter leur comparaison. Je détaille la méthode de cueillette dans le paragraphe suivant.

Une méthode d’observation participante implique que le chercheur entre en relation directe avec les personnes du terrain qu’il choisit afin qu’il puisse mettre à jour certaines données provenant de l’observation des lieux et d’entretiens avec les personnes du lieu. Généralement, l’observation participante implique également une immersion de longue durée dans un lieu donné. Toutefois, à cause du caractère multisitué de mon terrain, de l’éloignement des sites en Inde et des coûts importants d’un voyage de longue durée, mon observation participante s’est limitée à un mois de présence sur chaque site indien. J’ai limité, par souci de parité, le nombre d’entretiens effectués au Centre Sri Aurobindo.

Dans le cadre de cette observation, ma participation directe se limite donc à un statut qu’Adler qualifie de « membre périphérique [qui] observe et interagit avec les autres membres pour établir la perspective de membre interne, sans appartenir au groupe » (Paillé, 2003, 27). Ce statut ne change pas nécessairement en fonction du temps passé dans le groupe choisi, mais de l’implication que l’on peut avoir en son sein. Ma priorité ayant été celle de la collecte des données et de l’observation des sites dans leurs différents aspects, mon implication dans les communautés durant le temps du terrain au printemps 2013 a été limitée : j’ai été un visiteur hébergé un mois dans une communauté d’Auroville, un visiteur un mois à l’Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry et ai réalisé en un autre mois des entretiens avec des membres du Centre Sri Aurobindo de Montréal et de l’Association Auroville Canada qui a été créée en 1993 par des membres de ce centre.

Par contre, je suis resté en relation<sup>67</sup> avec de nombreux répondants de mon terrain une fois la collecte des entretiens achevée. De plus, j'ai établi des relations à d'autres chercheurs (Beldio, 2016; Horassius, 2012; Leard, 2011; Stoeber, 2009; Joukhi, 2006, etc.) qui étudient mon terrain, me permettant de recouper ou d'infirmier mes hypothèses de travail et d'affiner ma recherche.

Les données des entretiens ont été transcrites, examinées puis recoupées systématiquement pour faire apparaître des thèmes en lien avec la Mère. Les passages des entretiens qui sont en relation avec ces thèmes ont été analysés. Étant donné que seuls des extraits d'entretien ont été sélectionnés – principalement en fonction des réponses aux questions 14 et 16 – et la visée qualitative exploratoire de la recherche, j'ai évité de quantifier le nombre de répondants impliqués dans telle représentation thématique ou telle autre, en me contentant d'indiquer des tendances présentes au sein de mon échantillon, prenant pleinement ainsi la responsabilité interprétative des thèmes choisis.

Ensuite, les résultats de ces analyses ont été envoyés par courriel ou par courrier aux vingt répondants m'ayant communiqué leur adresse, en sollicitant leurs commentaires. Grâce aux commentaires des répondants, mon analyse a pu ainsi être reformulée. Dans le contexte de cette collecte multisituée de trois mois – site de Montréal compris –, les entretiens semi-dirigés m'ont permis de réaliser une compilation de données comparables, par la récurrence des questions posées.

Les représentations thématiques choisies pour conceptualiser les données recourent parfois une littérature universitaire déjà existante sur des objets de recherche analogues. Par exemple, certaines thèses déjà citées ont été écrites en relation à Ma Amritanandamayi et à Ma Anandamayi, parfois nommées « mères divines » par leurs disciples. Ces thématiques peuvent alors elles-mêmes forger

---

<sup>67</sup> J'ai notamment continué de m'impliquer à l'Association Auroville Canada et au Centre Sri Aurobindo de 2013 à 2017 dont certains membres vont régulièrement respectivement à Auroville et à l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry. Je présenterai dans les sections suivantes ces sites.

des catégories d'analyse générale qui se définissent comme une « théorisation en progression » (Paillé, 2003, 147) du terrain. Elles se signifient par « une brève expression [...] permettant de dénommer un phénomène perceptible à travers la lecture conceptuelle d'un matériau de recherche » (Paillé, 2003, 147). Trois catégories d'analyse générale ont ainsi été définies dans les perspectives théoriques que j'ai adoptées : celle d'hybridité culturelle rendant compte de la construction de l'énoncé « la Mère », celle de charisme définissant la Mère et celle de vécu mythique de mes répondants figurant « la mère divine ».

De mars à aout 2013, j'ai ainsi mené dix entretiens à l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry, dix à Auroville au Tamil Nadu et huit se répartissant entre le Centre Sri Aurobindo de Montréal et l'association Auroville Canada à Montréal.

Ces sites représentent<sup>68</sup> le Mouvement Mère-Aurobindo de différentes manières : l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry est le lieu initial de ce mouvement où ont résidé la Mère et Sri Aurobindo, Auroville a été fondé par la Mère alors que Sri Aurobindo n'était plus en vie, et le Centre Sri Aurobindo de Montréal été fondé par l'initiative de Madeleine Gosselin avec l'approbation de la Mère. L'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry et Auroville ont environ deux-mille-cinq-cents membres chacun, tandis que le Centre Sri Aurobindo et l'association Auroville Canada comportent une soixantaine de membres au total. Malgré son petit nombre de membres, ce dernier site à Montréal a été choisi, car il est éloigné géographiquement et culturellement de l'Inde et accessible dans le contexte de ma recherche à Montréal: il est donc susceptible de produire, par ses répondants, des points de vue différents de ceux des répondants habitant en Inde.

---

<sup>68</sup> Il est toutefois important de souligner que le Mouvement Mère-Aurobindo ne se réduit pas à ces sites visibles, qui constituent la face visible d'une part quantitativement bien plus importante de sympathisants ou de disciples, engageant surtout leurs démarches en fonction des lectures de l'abondante littérature de Sri Aurobindo et de la Mère. Un indice en est le moteur de recherche de Google qui indique le 23 juin 2017 1600000 résultats avec le mot clé « Sri Aurobindo » et 488000 résultats avec les mots clé « Sri Aurobindo and the Mother ».

Le choix des échantillons s'est fait en fonction d'un souci de représentativité proportionnelle entre les genres, les âges et les langues natales, selon ce qui m'était connu des terrains enquêtés par mon observation lors d'un pré-terrain de dix jours en 2010 à Auroville, à l'Ashram de Pondichéry et d'une participation discrète aux activités publiques du Centre Sri Aurobindo de Montréal et de l'Association Auroville Canada. Huit entretiens ont été réalisés auprès de membres du Centre Sri Aurobindo de Montréal et de l'Association Auroville Canada. Dix entretiens l'ont été auprès d'Auroviliens et dix autres auprès de membres de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry, et ce, afin d'avoir la latitude d'approfondir une dimension qualitative dans les échanges.

Les échantillons des sites d'Auroville et de l'Ashram de Sri Aurobindo comprennent sept répondants ayant une langue d'origine indienne et trois répondants ayant une langue d'origine européenne. Cette variable primaire linguistique a constitué un critère pour choisir les répondants, mais n'a pas empêché la prise en considération de variables linguistiques secondaires, par exemple en demandant que soit précisée la langue d'origine tamoule, bengalie ou française. La variable primaire de genre respecte, pour Auroville et l'Ashram de Sri Aurobindo, une proportion de six femmes pour quatre hommes et pour le site montréalais une proportion de quatre femmes pour quatre hommes. Les individus questionnés avaient la possibilité de se situer différemment qu'en répondant « je suis un homme » ou « je suis une femme », mais aucun ne l'a fait. J'ai donc pragmatiquement gardé les seuls genres masculin et féminin pour classifier les participants en échantillons respectant une proportion représentative de chaque genre. La variable primaire de l'âge respecte, pour les sites d'Auroville et de l'Ashram de Sri Aurobindo, une proportion de sept individus âgés de plus de quarante ans pour trois individus de moins de quarante ans, sans que les mineurs participent à cette recherche. L'échantillon se schématise comme illustré à la figure 1.4 pour Auroville et pour l'Ashram de Pondichéry.

Un Aurovillien se définit par sa présence journalière à Auroville et par son statut administratif formellement reconnu par l'Assemblée des Résidents<sup>69</sup>. Cette définition n'est toutefois pas évidente, car journallement, plus de cinq-mille Tamouls des villages environnants viennent travailler à Auroville, ce qui augmente la proportion de personnes de langue maternelle indienne présente à Auroville quotidiennement. Je justifie ainsi mon choix de représenter sept personnes de langue maternelle indienne relativement au recensement établi sur le site web officiel d'Auroville, indiquant qu'environ 50% de la population est indienne (Auroville Foundation, 2014a). De plus, la microcommunauté « Aspiration » – qui a été mon principal site d'observation et d'entretiens – connaît une proportion de membres de langue tamoule correspondant au rapport de sept sur dix répondants. L'ensemble de mes répondants sont Aurovilliens au sens de résidents, mais tous ne perçoivent pas de revenu de maintenance. Grâce à un traducteur, des entretiens ont été menés en tamoul, en anglais ou en français selon le choix de l'interlocuteur.

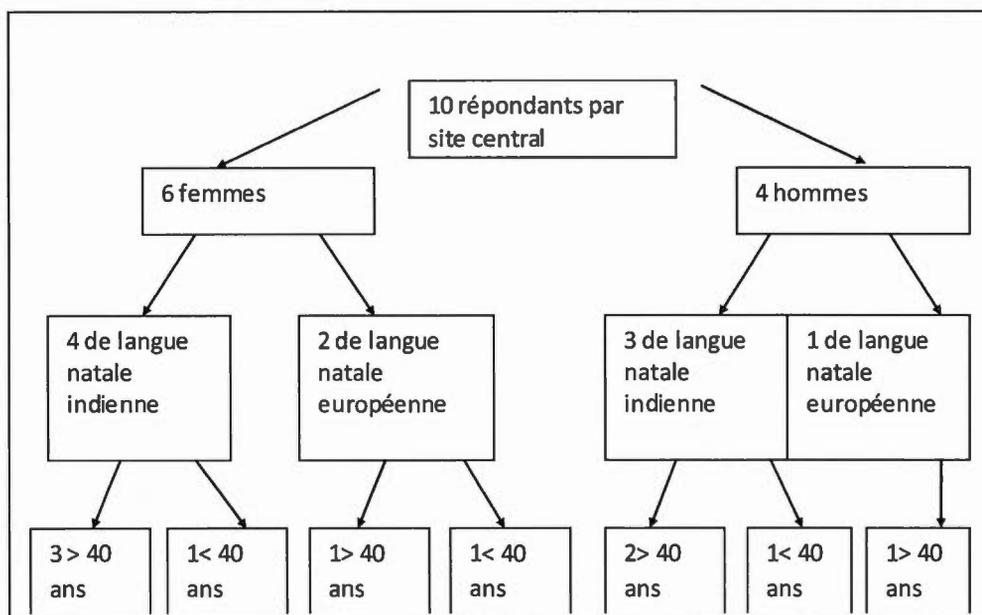


Figure 1.4 Échantillons d'Auroville et de l'Ashram de Pondichéry

<sup>69</sup> Voir l'Annexe 4 pour l'explication détaillée du fonctionnement de la structure d'Auroville depuis 1980.

Le site de l'Ashram de Pondichéry a également une proportion plus importante d'individus ayant une langue maternelle indienne, notamment bengalie, que d'individus ayant une langue maternelle européenne. En effet, Sri Aurobindo, en tant que figure spirituelle et héros du combat pour l'indépendance de l'Inde au Bengale, a bénéficié d'une reconnaissance d'Indiens de dialectes variés, dont notamment des Bengalis venus se retirer à Pondichéry auprès de lui ou dans son ashram, soit pour fuir l'oppression coloniale anglaise, soit pour s'éloigner des vicissitudes de la Deuxième Guerre mondiale et de la crise du Bengale en 1971. Concernant la Mère, elle a été, en tant que Française, susceptible d'attirer davantage d'Occidentaux à Auroville, dont une proportion plus importante de Français<sup>70</sup>, héritant de la présence française à Pondichéry et de son histoire coloniale. Ce contexte doit être gardé en mémoire pour comprendre certains enjeux sociopolitiques de l'implantation de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry.

Par contre, l'échantillon prévisionnel du site de Montréal n'a pas pu être réalisé en respectant une parité des répondants en fonction de deux des variables primaires que j'avais définies. Tout d'abord, tous les membres du site de Montréal ont plus de quarante ans ; l'idée d'une répartition proportionnée entre les moins de quarante ans et les plus de quarante ans ne s'applique donc pas. Ensuite, aucun membre de ces deux groupes ne parle une langue indienne; tous les membres parlent le français, à l'exception d'une personne dont la langue maternelle est l'espagnol. Ainsi, il est impossible de satisfaire à une répartition de répondants de langue maternelle indienne et d'origine européenne. Au lieu de remplacer tous les répondants prévus de langue maternelle indienne et les répondants de moins de quarante ans, j'ai choisi de restreindre cet échantillon de Montréal à huit individus pour compenser la surreprésentation du nombre de personnes de langue maternelle européenne que cela entraînait sur l'ensemble de mon échantillon des trois sites. Quatre entretiens ont été réalisés avec des membres de l'Association Auroville Canada, quatre entretiens avec des membres du Centre Sri Aurobindo, dont deux d'entre eux participent occasionnellement aux activités de l'Association

---

<sup>70</sup> 15 % selon Auroville Foundation en 2012 et 18 % en 2017 (Auroville Foundation 2014a)

Auroville Canada. L'Association Auroville Canada est « un organisme de bienfaisance dirigé par des bénévoles [...] [visant à] promouvoir l'idéal d'Auroville ». De plus, en 2013, des sorties culturelles et des lectures de Sri Aurobindo étaient régulièrement organisées pour ses membres, ce qui a facilité mon entrée en relation avec ces derniers.

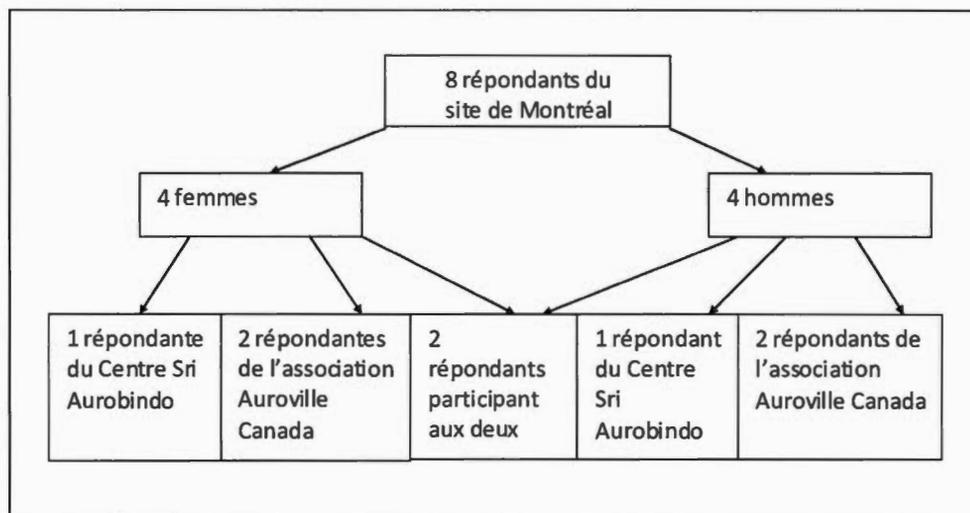


Figure 1.5 Échantillon du site de Montréal

Parmi l'ensemble des questions<sup>71</sup> posées, j'ai principalement analysé les réponses indiquant ce que veut dire la Mère pour les participants du Mouvement Mère-Aurobindo et comment ils font part du sens qu'ils y engagent. Ainsi, les données recueillies en rapport aux questions 14 et 16 fournissent les plus importantes sources d'information pour établir les représentations de la Mère et de « la mère divine » auprès des membres du Mouvement Mère-Aurobindo. Cette différenciation entre la Mère et « la mère divine » est utile pour comprendre la manière dont se construit une figure dont une part relève d'une dimension mythique, en étudiant le glissement qui s'opère entre la représentation d'une personne (Mirra Alfassa) et la représentation de la personnification d'un principe divin.

<sup>71</sup> Le questionnaire est à consulter en annexe 2.

J'analyserai les propos des répondants en repérant le recoupement de leurs réponses à mes questions, afin de déterminer des thématiques de représentation de la Mère. Quand les données recueillies ne se recoupent pas, par exemple lorsqu'un répondant ou une répondante s'implique fortement dans un entretien avec sa subjectivité sans que son propos puisse aisément être mis en rapport aux autres interviews, il peut néanmoins constituer un entretien « approfondi » dont l'analyse mérite d'être développée.

Le concept d'entretien « approfondi » provient de Stéphane Beaud et Florence Weber, qui hiérarchisent les entretiens recueillis en trois catégories. Ils distinguent les entretiens informatifs où les « interviewés parlent peu à la première personne et davantage au nom de leur institution » (Beaud et Weber, 2010, 207), les entretiens personnels où « l'interviewé parle davantage en son nom » (Beaud et Weber, 2010, 208) et les entretiens approfondis qui « sont apparus importants ou fondamentaux pour [la] recherche [...] [et] au cours desquels l'interviewé parle en confiance et [...] prend la posture de celui qui témoigne » (2010, 208).

J'ai jugé notamment deux entretiens importants, car deux répondantes ont renouvelé les représentations de la Mère plus communément communiquées dans le Mouvement Mère-Aurobindo, en référant explicitement dans leur premier verbatim à des expériences intérieures de « la mère divine », ce que je nommerai des « vécus mythiques fondateurs ». Parfois, ces entretiens approfondis « ne sont pas faciles à lire » (Beaud et Weber, 2010, 208), comme c'est le cas de ceux investis subjectivement. Ils demandent alors une analyse et une explicitation spécifique. C'est ici une des caractéristiques de l'analyse qualitative, que de permettre et de privilégier « une interaction où le dialogue et la transformation des personnes prennent une place importante » (Paillé, 2003, 27). Grâce à une succession de reformulations et d'interprétations que je leur propose par courriel, ces répondantes ont pu à leur tour davantage expliciter ce qu'elles ont communiqué lors du premier entretien en le développant. Ce type de réponses a demandé une méthodologie dialogique spécifique pour leurs entretiens, de telle

sorte de mettre à jour partiellement des significations subjectives inédites de « la mère divine ».

Afin de garder l'anonymat des entretiens tout en spécifiant de manière concise les variables qu'ils mettent en jeu, j'ai établi un code en fonction des variables primaires<sup>72</sup> et j'ai donné des prénoms pseudonymes aux répondants.

#### 1.4.2 Présentation des trois sites de recherche

Le premier site choisi est l'*Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry*, ensemble communautaire d'environ mille-deux-cents membres<sup>73</sup> occupant une partie importante de l'ancien quartier français de Pondichéry et des ramifications dans toute la ville. Le mot « Ashram » sera dorénavant exclusivement utilisé pour nommer l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry. Un petit historique du lieu est utile et nécessaire pour le situer:

En 1910, Sri Aurobindo et quatre compagnons bengalis se sont exilés du Bengale dans l'ancien comptoir français de Pondichéry, afin de se mettre à l'abri des persécutions britanniques. D'après Suresh Chakravarty, un disciple de Sri Aurobindo, ils ont reçu le soutien de révolutionnaires tamouls dont l'écrivain Subramanya Bharati (1976, 47) et ont d'abord été hébergés grâce à l'un d'entre eux, Srinivas Achari (1976, 70).

Sri Aurobindo aurait rencontré en avril 1910 Paul Richard, alors mari de Mirra Alfassa (Chakravarty 1976, 102). Sri Aurobindo et ses compagnons ont déménagé

<sup>72</sup> Ce code est indiqué en Annexe 3.

<sup>73</sup> *"The Sri Aurobindo Ashram Trust currently estimates that "1) There are about 1200 full-time members or 2 inmates in the Ashram. A little more than half are women. 2) There are another 3000-4000 people in Pondicherry who are associated with the Ashram informally, in some form or the other. In addition, there are of course many thousands of devotees spread out all over the world. I should tell you though that we don't keep a record of the number of devotees (in Pondy or elsewhere), and hence the figure is an intelligent approximation."(Beldio 2016, xii)*

plusieurs fois entre « la ville noire » et « la ville blanche » (Chakravarty 1976, 108) jusqu'en 1914, où ils se sont installés du côté français.

Lors de la répression par les Britanniques du mouvement révolutionnaire après 1910, des Bengalis sont venus rejoindre Sri Aurobindo à Pondichéry et le nombre de réfugiés bengalis s'est accru d'une vingtaine de compagnons révolutionnaires.

Je rappelle que Mirra Alfassa s'est installée auprès de Sri Aurobindo à partir de 1920 et que l'Ashram a été officiellement cofondé en 1926.

À l'époque de la Deuxième Guerre mondiale, de nombreuses familles du Bengale, de l'Orissa<sup>74</sup> et du Gujarat<sup>75</sup> ont aussi migré et sont venues se réfugier dans l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry.

Ensuite, la décolonisation de l'ancien comptoir français de 1954 à 1962 (David 2014, 72-73) avec la recherche d'un accord franco-indien bilatéral pour maintenir une ouverture culturelle entre les deux pays s'est traduite par le maintien d'écoles et d'instituts français à Pondichéry.

Lors de la crise du Pakistan oriental en 1971 – maintenant le Bangladesh –, de nouvelles familles bengalies se sont réfugiées à l'Ashram de Sri Aurobindo. L'Ashram de Sri Aurobindo s'étant principalement constitué dans le quartier français a développé, au fil des décennies, un espace culturel, spirituel et linguistique à dominante bengalie –, dans un état tamoulophone de plus de cent-millions d'habitants. En outre, il y a environ 12% des *ashramites* qui sont d'origine étrangère à l'Inde<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> L'Orissa n'était pas séparé à cette époque du Bengale.

<sup>75</sup> Sri Aurobindo avait enseigné à Baroda, ville intégrée dans le Gujarat.

<sup>76</sup> "We don't have a record of the breakup of countries and Indian states represented in the Ashram, but I know that roughly 12% of the inmates are foreign nationals from various countries." Devdip Ganguli, un des responsables de l'Ashram, courriel à Patrick Beldio, 30 janvier 2015 (Beldio 2016, xii).

La fonction de l'Ashram est d'offrir aux disciples de Sri Aurobindo et de la Mère un environnement qui leur permette de mettre en pratique leur enseignement. Qu'est-ce que cette mise en pratique ou yoga de Sri Aurobindo et de la Mère ? Voici la manière dont le site web officiel de l'Ashram le définit aujourd'hui :

*Work as an offering to the Divine is an essential aspect of the Yoga, and all Ashramites do a certain amount of productive work each day in one or another of the Ashram's departments. In the saḍhana or spiritual discipline at the Ashram, there are no obligatory practices, no rituals, no compulsory meditations or systematic instructions in Yoga. Saḍhaks are left free to determine the course and pace of their saḍhana in accordance with their own natures. But the general principle of the saḍhana is the same for all: there must be surrender to the Divine and an opening to the Divine Force so that it may work to transform one's being. (Sri Aurobindo Ashram Trust 2015b)*

La principale pratique préconisée à l'Ashram est donc le service dont le but est de permettre qu'une transformation puisse se réaliser en soi. Un *ashramite* désigne un membre permanent de l'Ashram. Un *saḍhak* est celui qui pratique une discipline de yoga, c'est-à-dire une *saḍhana*. Cette *saḍhana* peut prendre plusieurs formes, à savoir la méditation, une activité physique, une forme d'expression artistique (Beldio 2016, 173-325) ou un travail dédié.

Je suis allé à l'Ashram sans traducteur, car leurs membres à forte majorité indienne parlent couramment l'anglais sauf exception, ainsi que le français pour certains. La technique de cueillette d'entretiens a été souvent celle de « l'effet boule de neige » : des personnes de la communauté recommandent d'autres membres qui donnent à leur tour d'autres contacts pour des entrevues. L'Ashram est géographiquement fragmenté en différents départements et en bâtiments peu accessibles au public. Le lieu central de l'Ashram est appelé le « *samaḍhi* », parce que c'est l'endroit où les corps de Mère et de Sri Aurobindo ont été ensevelis. On dit en effet de certains yogis qu'ils vivent, au moment de leur mort, un *samaḍhi* ou un *mahā-samaḍhi*, une sorte de méditation ultime. Le *samaḍhi* de l'Ashram se situe à deux-cents mètres du consulat de France et à cinq-cents mètres du

Gouverneur de Pondichéry. Les personnes viennent méditer à cet endroit ouvert de cinq heures à vingt-deux heures.



Figure 1.6 Tombe fleurie de Sri Aurobindo et de la Mère, dit le *Samādhi*<sup>77</sup>

Sept dates rituelles invitent aussi l'ensemble des *ashramites* à venir se recueillir sur le lieu dit *Samādhi*. Quatre dates sont celles des naissances et des décès respectifs de Sri Aurobindo et de la Mère; les trois autres dates sont celles du 29 février, jour dit de « la manifestation supramentale » initiée en 1956, celle du 24 avril, jour d'arrivée de la Mère à Pondichéry en 1920 et celle du 24 novembre, commémoration du jour du « *Siddhi* »<sup>78</sup> ou « jour de la victoire » du 24 novembre 1926.

Le jour du « *Siddhi* », la Mère aurait demandé à Krishna de s'incarner en Sri Aurobindo et aurait relié chacun des disciples de Sri Aurobindo présents à une divinité spécifique relevant d'une forme de conscience nommée "*Overmind*". Sri Aurobindo aurait ensuite demandé à la Mère de renoncer à manifester ces formes de l'"*Overmind*", afin d'aspirer à manifester une conscience divine le

<sup>77</sup> Photo, (Fenotte, 2003)

<sup>78</sup> Un *siddhi*, selon Louis Renou, peut signifier « accomplissement, réalisation, heureux résultat, succès ; [...] acquisition des pouvoirs surnaturels, [...] puissance magique en général » (1987, 838).

transcendant. Le jour de « la manifestation supramentale » correspond justement, selon la Mère, à la réalisation de ce vœu de Sri Aurobindo. Un récit fondateur de cette « manifestation supramentale » a été écrit par elle le 29 février 1956 (Sethna 1977, 161):

Ce soir, la Puissance Divine était là, présente parmi vous, concrète et matérielle. J'avais une forme d'or vivant, aussi grande que l'univers, et je me trouvais devant une immense porte d'or massif – la porte qui séparait le monde du Divin. Regardant la porte, j'ai su et voulu, dans un unique mouvement de conscience, que le temps était venu ; et soulevant un énorme marteau d'or que je tenais à deux mains, j'en assénais un coup, un seul, sur la porte et la porte a été mise en miettes. Alors la lumière, la force et la conscience supramentales se répandirent en flots ininterrompus sur la terre. (La Mère, 2009b, 202)

Ce message annonce la réalisation d'une des croyances fondatrices du Mouvement Mère-Aurobindo, à savoir celle de l'évolution et de la divinisation progressive de l'humanité. Les termes de « *siddhi* » et de « supramental » désignent ainsi des étapes de prise de conscience et de réalisation importante dans la pratique du yoga qu'ont vécues Sri Aurobindo et la Mère.

À côté du *Samaḍhi* se situent les écoles secondaires du Centre International d'Éducation de l'Ashram de Sri Aurobindo, et un peu plus loin, le centre d'étude spécialisé sur Sri Aurobindo dont l'abréviation est « SACAR ». J'ai réalisé la majeure partie de mes entrevues dans ces établissements. La première école avait été fondée par la Mère en 1943 (Sri Aurobindo Ashram Trust, 2015c), suite à un exode de familles du nord de l'Inde durant la Deuxième Guerre mondiale, puis elle s'était développée jusqu'à la fondation en 1952 (Sri Aurobindo Ashram Trust, 2015c) du Centre International d'Éducation de l'Ashram de Sri Aurobindo, les deux établissements donnant leurs cours en français. Un terrain de sport et un gymnase complètent ces installations.

La Mère y donnait des classes régulièrement aux enfants<sup>79</sup> pour leur apprendre le français et leur donner des enseignements de 1950 à 1958.

Les départements de l’Ashram de Sri Aurobindo sont plus de quatre-vingts (Sri Aurobindo Ashram Trust, 2015a).

- On peut spécifier les départements liés à la diffusion des enseignements de Sri Aurobindo et de la Mère qui comprennent notamment un département photo, une galerie de peinture, des librairies, une imprimerie et une fabrique de papier.
- On peut ensuite indiquer quelques départements fournissant les nécessités liées à la vie quotidienne des *ashramites*. On compte entre autres une buanderie collective, un dispensaire médical, une grande salle à manger avec sa cuisine, une boulangerie, des fermes et même une poste.
- On peut enfin regrouper différents départements d’activités ayant pour but de financer l’Ashram, tels que des fabriques d’artisanat, des magasins de fournitures diverses, une station d’essence, des compagnies de taxi et une dizaine de guest-houses.

L’importance de ces infrastructures est rendue discrète par la dispersion de l’ensemble de ces départements dans l’ancien quartier français, délimité par l’espace entre le fleuve et le golfe du Bengale. Les bâtiments de l’Ashram sont, en général, à l’intérieur de ce périmètre et sont donc proches les uns des autres. Il y a toutefois des fermes appartenant à l’Ashram qui sont plus éloignées du centre-ville et fournissent la nourriture pour les repas de la cantine journalière. Le Centre d’études des œuvres de Sri Aurobindo, SACAR, est également excentré par rapport au reste des départements (voir la figure 1.7).

---

<sup>79</sup> Ces classes pour les enfants se sont transformées en enseignements auxquels venaient assister tous les *ashramites* intéressés et constituent une part importante du recueil en six volumes de la Mère intitulé *Entretiens* (1994).

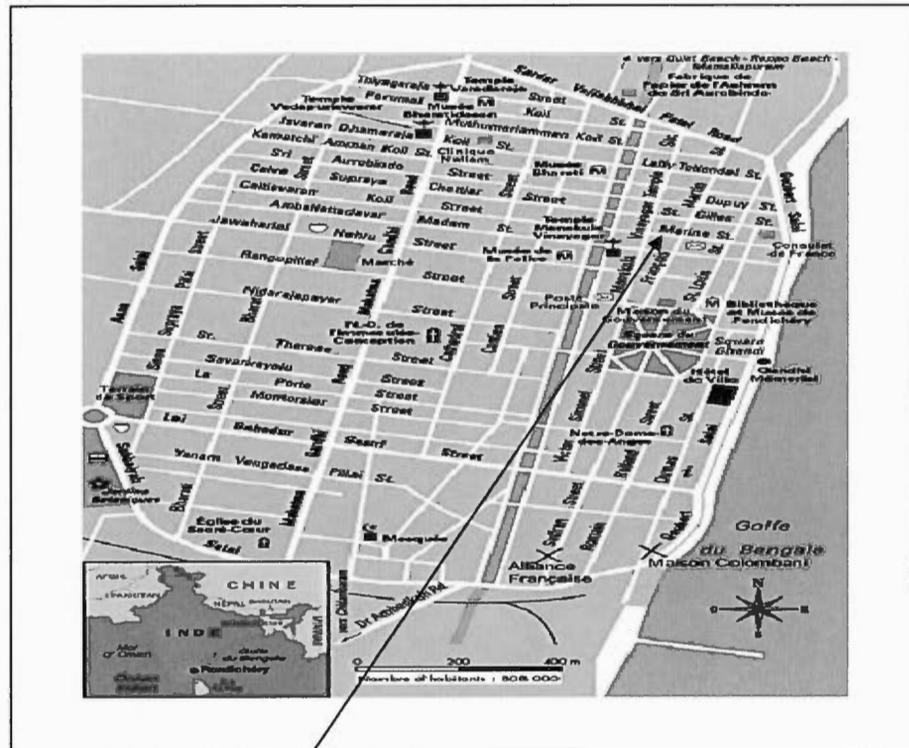


Figure 1.7 Le *Samaḍhi* et la carte de Pondichéry<sup>80</sup>

Le deuxième site, « *Auroville* », est situé dans le district de Villipuram, au sud-est de l'Inde dans l'état du Tamil Nadu et couvre un territoire de plus de 19 km<sup>2</sup> à tout juste 10 km au nord de Pondichéry. Auroville a été officiellement fondé par la Mère le 28 février 1968 : 124 pays avaient été sollicités pour offrir une poignée de leur terre afin qu'elle soit placée dans une urne au centre d'Auroville en symbole d'unité de l'humanité.

<sup>80</sup> Carte: (Overmann 2015)

La Mère a établi à cette occasion une Charte (Satprem, 1981a, 52-53) pour Auroville indiquant que ce lieu n'appartient à personne et qu'y séjourner implique d'y servir « la Conscience Divine », l'éducation, le progrès et la recherche, autant intérieure qu'extérieure. Auroville est un projet de « ville universelle où hommes et femmes de tous pays pourraient vivre en paix et en harmonie progressive au-delà de toute croyance, de toute politique et de toute nationalité [et dont la vocation est de] réaliser l'unité humaine » (Cavallaro, 2010).

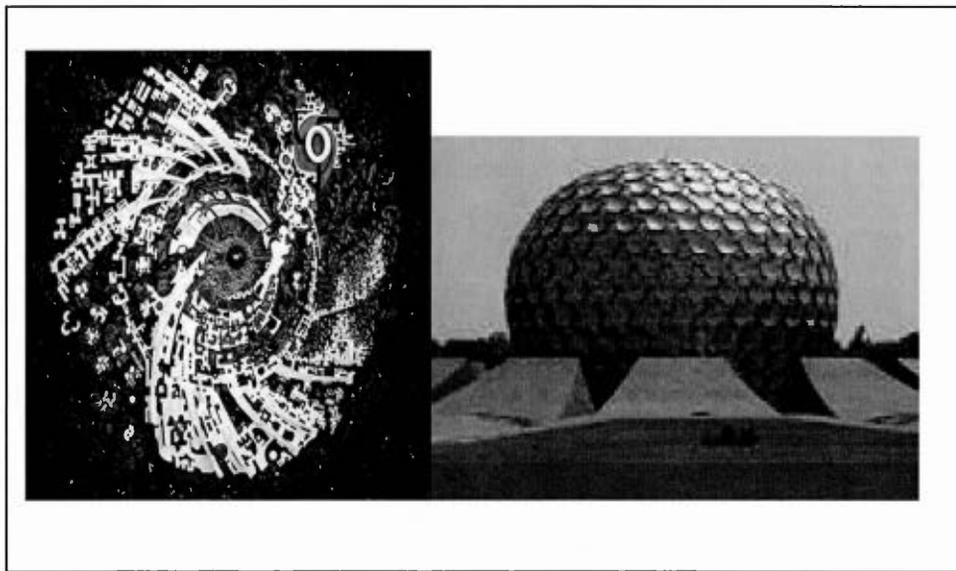


Figure 1.8 Le projet urbain d'Auroville et le Matrimandir<sup>81</sup>

Un grand projet d'urbanisation en forme de galaxie a été conçu à cette fin par l'architecte Roger Anger, également concepteur du « Matrimandir », géode dorée au centre d'Auroville. Le « Matrimandir » – qui peut se traduire littéralement par « le temple de la Mère » – est un lieu pour se concentrer et trouver sa propre conscience. Le Matrimandir a été construit de 1972 à 2008, grâce à des centaines de volontaires et aux villageois employés. Auroville s'est développé d'abord en relevant le défi de transformer un plateau de latérite rouge dénudé en un

<sup>81</sup> La photo de la maquette en forme de galaxie provient du site officiel d'Auroville (Auroville Foundation, 2014b) et la photo du Matrimandir, faite par Arnabjdeka (2012), est sous licence Common Creative.

environnement fertile et boisé. Le reste de la maquette de Roger Anger n'a pas été réalisé, sauf le Centre des Visiteurs et des pavillons internationaux. Un écovillage original a été bâti à la place.

Auroville est réparti en quatre secteurs : le secteur industriel, le secteur résidentiel, le secteur international où sont prévus des pavillons internationaux et le secteur culturel.

Auroville est un ensemble de communautés et de petits quartiers dans une forêt comptant dix-millions d'arbres qui ont été plantés par une génération pionnière.

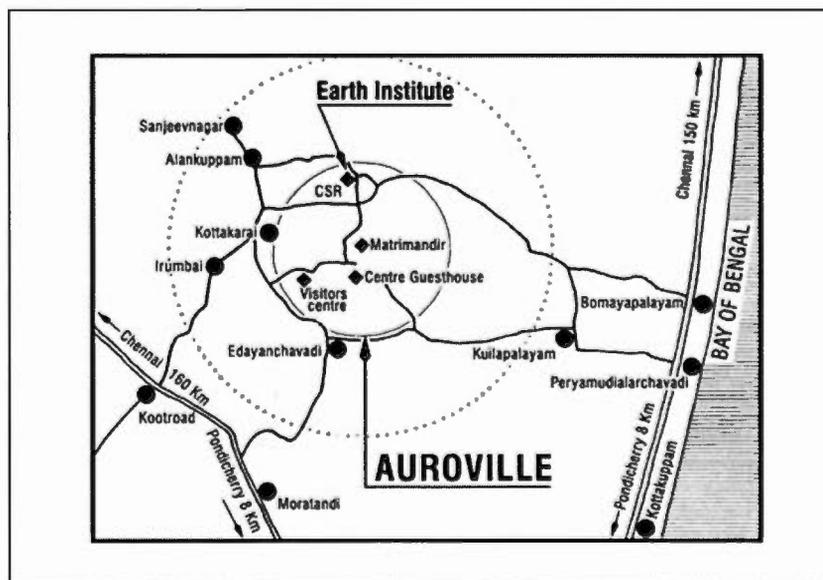


Figure 1.9 Carte d'Auroville avec des villages ruraux indiens<sup>82</sup>

Ces communautés sont séparées par des zones forestières ou semi-désertiques. Elles sont joignables de l'une à l'autre par des sentiers forestiers, par des routes en terre battue ou en pavés bloquants sur lesquelles roulent des motocyclettes, des vélos et des voitures. Des villages indiens ruraux tamouls bordent l'aire aurovilienne : Kuilapalayam et Bommapalayam au sud-est, Edayanchavadi au

<sup>82</sup> Carte d'Auroville récupérée le 6/03/2015 des archives du site web officiel d'Auroville (2015)

sud-ouest, Kottakarai au nord-ouest et Irumbai à l'ouest, comme la carte ci-dessus le détaille. Les Auroviliens recensés par le site web officiel d'Auroville représentent une population de 2281 habitants au recensement du 1<sup>er</sup> mai 2013 (Auroville Foundation, 2014a)<sup>83</sup>. En 2015, selon le site internet d'Auroville, la population internationale d'Auroville comptait principalement, par ordre décroissant, des Français, des Allemands, des Italiens, des Hollandais et des Américains.

L'ensemble des communautés auroviliennes est trop vaste à explorer pour une recherche se limitant à un mois de présence sur le terrain. J'ai choisi la communauté « Aspiration », à un kilomètre du village de Kuilapalayam, comme le terrain à partir duquel s'est développée cette recherche.

Kuilapalayam est un village qui comptait 2200 habitants en 2003, dont la population active est employée à 85% par Auroville et appartient à la caste des *Vanniyar*, traditionnellement fermiers (Joukhi 2006, 15).

« Aspiration » fut la première grande communauté d'Auroville. Fondée en 1968 par 26 membres, elle aurait compté 132 membres en 1974 (Lithman et Savitra 1974, 99) et une trentaine de membres au printemps 2013 selon mes observations, ce qui inclue une dizaine de visiteurs. Une quotidienneté interculturelle est présente en ce lieu, dont le but, depuis 1974, est de réaliser l'idéal aurovilien de « l'unité humaine ».

J'y suis allé avec un traducteur, ce qui m'a donné l'opportunité de communiquer avec un plus grand nombre d'Auroviliens tamouls. Ce contact avec la population locale est important étant donné sa forte représentation dans la communauté « Aspiration » qui se caractérise par une mixité indo-occidentale plus marquée que dans d'autres communautés auroviliennes.

---

<sup>83</sup> L'hyperlien de cette référence renvoie aux données démographiques actualisées du nombre d'Auroviliens selon le site officiel d'Auroville. La définition d'Aurovilien peut varier selon qu'on adopte un critère de résidence, de revenu de maintenance ou de présence journalière.

Certaines communautés auroviliennes s'organisent davantage selon des affinités ethnolinguistiques d'après Larry Shinn (1984). « Aspiration », lieu d'environ deux hectares situé à six kilomètres du centre d'Auroville et à onze kilomètres et demi de Pondichéry est un site au carrefour des cultures tamoules, françaises et internationales qui forment la culture aurovilienne.

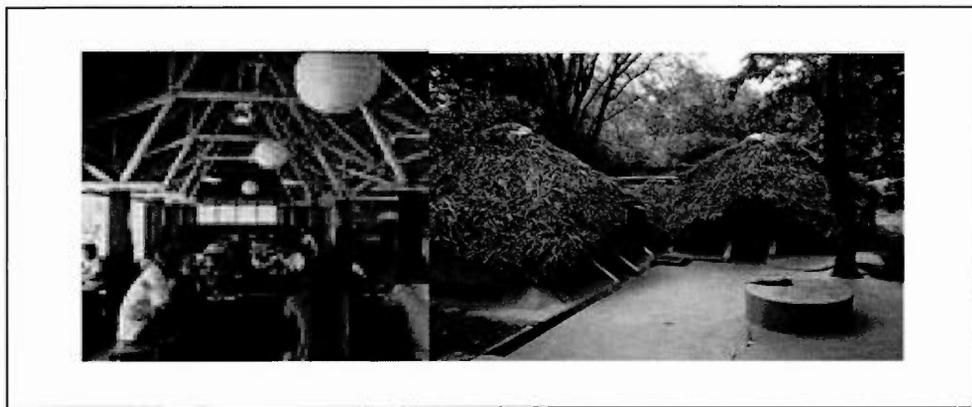


Figure 1.10 Les huttes et le hall d'« Aspiration »<sup>84</sup>

Certains entretiens y ont été recueillis par effet boule de neige, c'est-à-dire par la recommandation de membres d'Aspiration auprès de membres de communautés auroviliennes avoisinantes, mais la majeure partie des entretiens ont été effectués à Aspiration. Les *guest-houses* disponibles en hutte et les repas pris sur place m'ont permis d'y séjourner. L'ensemble de la communauté, une trentaine d'Auroviliens (dont la plupart sont Auroviliens tamouls<sup>85</sup>), se réunit autour d'une grande table de bois avec des bancs à l'abri d'un hall ouvert, ce qui facilite les échanges et la possibilité d'entrevues.

Le troisième site est « *le Centre Sri Aurobindo de Montréal* » et l'association Auroville Canada. Le Centre Sri Aurobindo de Montréal a été fondé en 1965 par

<sup>84</sup> Photo du site officiel d'Auroville (Auroville Foundation 2015a)

<sup>85</sup> Certains qui étaient en famille préféraient parfois se faire porter leurs repas dans leurs maisons afin de partager leur repas en famille.

Madeleine Gosselin (Centre de ressources et d'innovations religieuses de l'Université de Laval, 2014). Il se situe au 4127 rue Saint-Denis, non loin de l'UQAM et compte une trentaine de membres actifs.

Madeleine Gosselin a rencontré la Mère à Pondichéry le 3 avril 1965 et lui a fait la demande d'ouvrir un Centre dédié à la diffusion de la vision de la Mère et de Sri Aurobindo à Montréal. La Mère lui a donné son accord, sa bénédiction et a reçu ultérieurement à plusieurs reprises Madeleine à Pondichéry, qui s'est dévoué entièrement à la réalisation de ce Centre avec l'ensemble des membres s'y étant aussi consacrés. De 1965 à 1980, Madeleine a donné des cours de hatha-yoga plusieurs fois par semaine au Centre Sri Aurobindo. Des relations épistolaires régulières<sup>86</sup> entre Madeleine et la Mère se sont poursuivies jusqu'au décès de cette dernière en 1973. La diffusion des œuvres de Sri Aurobindo et de la Mère s'est faite par la vente des livres de Sri Aurobindo et de la Mère, ce qui a constitué la librairie actuelle, située au 4125 rue Saint-Denis.

En 1975, dans la vague sociale des années soixante-dix, les membres du Centre ont voulu vivre collectivement le yoga de Sri Aurobindo. Une communauté de vie a commencé. Des bâtiments à rénover avoisinants ont été acquis. Chaque membre de la communauté, homme et femme, a sorti à un moment donné la pelle, la truelle, la scie, le marteau pour rendre habitables ces bâtiments. Des activités d'artisanat se sont développées et ont contribué aux ventes de la librairie. Une salle à manger s'est ouverte et chacun a appris à cuisiner pour les autres, pratiques communautaires toujours d'actualité.

En 1979, une charte a permis d'enregistrer légalement la communauté en l'inscrivant par des lettres patentes<sup>87</sup> en tant que communauté religieuse. Une

---

<sup>86</sup> J'ai pu consulter en automne 2016 certaines de ces lettres non publiées, ainsi qu'une lettre adressée en septembre 1973 au fils de la Mère, André Morisset, alors secrétaire de l'Ashram. Cf. 3.5.2

<sup>87</sup> « Selon le Code civil du Québec (art. 2813), les lettres patentes constituent un acte authentique, c'est-à-dire que ce document est attesté par un officier public compétent selon les lois du Québec et du Canada. Les lettres patentes portent le sceau apposé par l'officier public. [...] Ce

direction de trois membres renouvelée annuellement prend les décisions majeures du Centre Sri Aurobindo depuis.

En 1987, des reliques<sup>88</sup> de Sri Aurobindo ont été ramenées de Pondichéry et enchâssées dans une sculpture placée dans la salle de méditation.

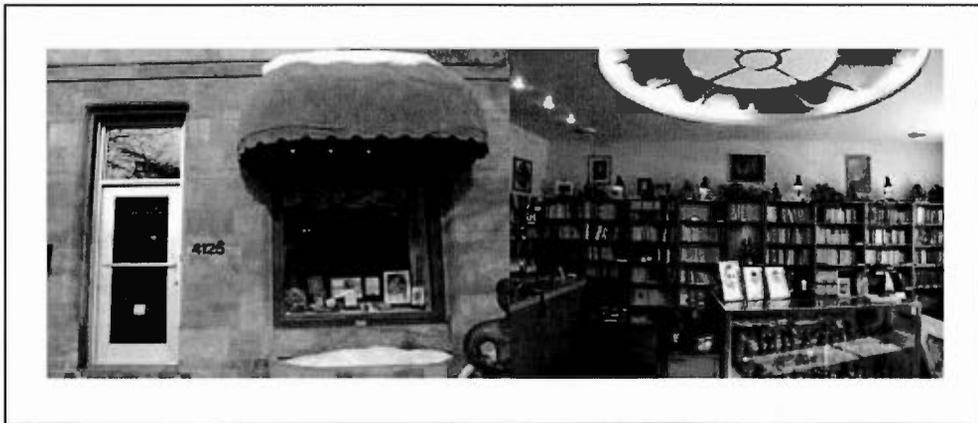


Figure 1.11 La librairie du Centre Sri Aurobindo<sup>89</sup>

Des activités de méditations régulières ouvertes à tous y ont lieu à vingt heures le mercredi et le dimanche. Comme à l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry, des journées dites de *darśana*<sup>90</sup> rythment l'année. Des méditations supplémentaires sont ainsi ouvertes le 21 février pour l'anniversaire de la Mère, le 29 février pour le jour de la manifestation supramentale, le 24 avril pour l'arrivée définitive de la Mère à Pondichéry, le 15 août pour l'anniversaire de Sri Aurobindo, le 17 novembre pour le *Mahā-sāmadhi* de la Mère, le 24 novembre pour le jour de la Victoire et le 5 décembre pour le *Mahā-sāmadhi* de Sri Aurobindo.

Par ailleurs, certains des membres du Centre Sri Aurobindo participent à l'association Auroville Canada. Les membres d'Auroville Canada – dont une

---

document rend officiel la constitution d'un organisme, et précise les droits, les privilèges et les obligations de celui-ci.» (Martel 2011)

<sup>88</sup> Quelques cheveux.

<sup>89</sup> Photos provenant des pages jaunes du Canada (Collaborateur PJ 2017)

<sup>90</sup> Le *darśana* correspond en Inde à la bénédiction par le regard d'une divinité ou ce qui la représente. Cf. Diana L. Eck (1998).

minorité est affiliée au Centre Sri Aurobindo – se réunissent bimensuellement pour lire des textes de Sri Aurobindo et pour participer à des sorties culturelles variées. Ces activités se prêtaient particulièrement à rencontrer leurs membres.

L'association Auroville Canada était initialement intégrée dans le Centre Sri Aurobindo, sous la responsabilité de Madeleine Gosselin. L'association Auroville Canada a été déclarée de manière indépendante le 10 avril 1971 au Québec (Auroville International Canada, 2015) et comporte une trentaine de membres actifs. Son développement s'est fait en relation à celui d'Auroville en Inde et son historique est le suivant :

Le 9 mai 1978, cette association prenait le nom d'Auroville International Québec pour devenir, le 30 novembre 1993, Auroville International Canada. C'est un organisme de bienfaisance dirigé par des bénévoles [...] situé à Montréal et qui a une trentaine de membres. (Auroville International Canada, 2015)

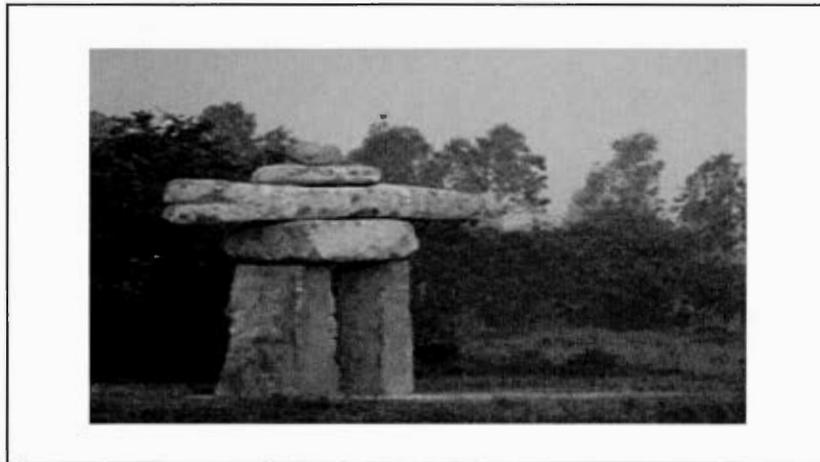


Figure 1.12 L'Inuksuk d'Auroville

L'association Auroville Canada finance des écoles d'Auroville et a coorganisé avec des Auroviliens en 2009 l'établissement symbolique d'un Inuksuk en pierres massives à Auroville, en représentation provisoire symbolique du futur Pavillon du Canada à Auroville. Les dynamiques des groupes du Centre Sri Aurobindo de Montréal et de l'association Auroville Canada sont distinctes. Madeleine Gosselin a un temps recherché l'affiliation du Centre Sri Aurobindo à l'Ashram de Sri

Aurobindo à Pondichéry, tandis que l'association Auroville Canada, comme son nom l'indique, recherche principalement à nourrir l'idéal d'Auroville, qui se différencie en partie de celui de l'Ashram. L'échantillon du site de Montréal défini dans la figure 1.5 indique les modalités de choix des répondants entre ces deux entités juridiques et ceux qui sont communs aux deux.

## CHAPITRE II

## GÉNÉALOGIE DE « LA MÈRE DIVINE » DANS L'ŒUVRE DE SRI AUROBINDO

Afin de pouvoir contextualiser « la Mère », il est préalablement nécessaire de pouvoir se figurer les éléments contextuels historiques et religieux qui contribuent à en éclairer les significations. L'objectif principal de ce chapitre vise ainsi à présenter l'émergence de la figure de « la mère divine » dans les écrits de Sri Aurobindo et dans des écrits qui les ont précédés. L'œuvre littéraire majeure de Sri Aurobindo (1951/2005), à laquelle il a consacré plus de quarante ans, est le poème épique *Savitri*, qui contient 724 pages et est divisé en douze livres, le troisième s'intitulant « Le livre de la Mère divine »<sup>91</sup>. Cette œuvre indique que "*The Divine Mother*", manifestée par la protagoniste « Savitri » réfère à la fois au « cycle védique » (Sri Aurobindo, 1951/2005, vii) et au *Mahābhārata*.

De plus, Sri Aurobindo édifie "*The Divine Mother*" dans autre livre que *Savitri* s'intitulant *La Mère*. Ce dernier livre est inclus dans le recueil *Sri Aurobindo parle de la Mère* (1928/1980). Sri Aurobindo y définit "*The Divine Mother*" par quatre aspects prenant les noms de quatre grandes déesses. Or, ces déesses réfèrent au *Devī-Mahātmā*. Sri Aurobindo a mentionné la littérature du *Devī-Mahātmā* allusivement, mais son édification de "*The Divine Mother*" en quatre aspects recoupe suffisamment les déesses dans le *Devī-Mahātmā* pour qu'elle ne puisse être ignorée dans ce chapitre contextualisant son élaboration. Enfin, cette édification de "*The Divine Mother*" par Sri Aurobindo a eu lieu dans la deuxième partie de son existence où il vécut en retrait à Pondichéry à partir de 1910 et a été

---

<sup>91</sup> Ce sous-livre dans l'œuvre s'intitule « *The Book of the Divine Mother* » dans sa version originale en anglais.

nourrie par sa période révolutionnaire au tout début du XX<sup>e</sup> siècle. Les auteurs qui l'ont inspiré durant cette période sont également déterminants dans l'élaboration de sa vision de "*The Divine Mother*" et j'en rendrai compte en premier lieu.

Après avoir présenté le contexte bengali et défini plus minutieusement le corpus général du chapitre (2.1), la première partie de ce chapitre (2.2) comporte l'étude intertextuelle d'extraits de deux œuvres du XIX<sup>e</sup> qui ont également contribué à forger la représentation de "*The Divine Mother*" pour Sri Aurobindo, soit la nouvelle *Añanda Math* parue en 1882 de Bankim Chatterji, les écrits de Ramakrishna (1836-1886) et ceux de certains de ses disciples. Dans ses hagiographies (Sri Aurobindo, 2006b, 2009) consacrées à Bankim Chatterji, Sri Aurobindo a confié à quel point il a été inspiré par ce dernier. Il a également indiqué dans d'autres textes avoir été marqué par les écrits de Ramakrishna et de ses disciples Vivekananda et Sister Nivedita.

La deuxième partie (2.3) de l'analyse interdiscursive de la figure de « la mère divine » à partir des écrits de Sri Aurobindo concerne ses différentes lectures de textes indous anciens.

J'analyserai d'abord sa lecture du *Ṛg-Veda* (1914/1989) et l'effet que celle-ci a eu sur son édification de "*The Divine Mother*". Le *Ṛg-Veda* fut composé entre 1500 et 900 avant l'ère commune selon Zysk et Llewellyn (1991, 7).

La deuxième appropriation textuelle majeure de Sri Aurobindo est celle du *Devī-Mahātmya*, écrit entre 400 et 700 après l'ère commune selon Doniger (2009, 388). Le livre *La Mère* de Sri Aurobindo réfère en effet implicitement au *Devī-Mahātmya* par la mention de la *Śakti*, de *Maheśvari*, de *Mahakālī*, de *Mahalakṣmī* et de *Mahāśarasvatī*. Sri Aurobindo décrit ces quatre déesses comme quatre aspects de "*The Divine Mother*", cette dernière étant indiquée comme équivalente à la *Śakti*. L'étude de l'hymne principal du *Devī-Mahātmya* et d'un de ses

commentaires est donc nécessaire afin de mieux comprendre et situer le sens qu'attribue Sri Aurobindo à "*The Divine Mother*".

La troisième œuvre qui a inspiré Sri Aurobindo est un passage de l'épopée du *Mahābhārata*, laquelle fut rédigée avant le quatrième siècle de l'ère commune.

J'adjoindrai à cette seconde partie une troisième partie (2.4) étudiant l'intertextualité du poème *Savitri* et de sa représentation "*The Divine Mother*", s'inspirant en partie de ces trois œuvres.

## 2.1 Présentation du contexte bengali

Selon France Bhattacharya, le « Bengale est connu en Inde pour être la région où le culte de la Déesse, la *śakti*, est le plus répandu et où ses fêtes sont célébrées avec le plus de solennité » (1995, 139). Telle est l'une des raisons historiques religieuses de l'élaboration de « la mère divine » par le Bengali Sri Aurobindo, même s'il convient de rappeler qu'il partit du Bengale pour l'Angleterre à l'âge de sept ans. Cette prégnance religieuse de la Déesse au Bengale est inextricablement liée à l'identité territoriale de cette région et constitue selon France Bhattacharya « l'essence de leur "bengalité" » (1995, 139).

Historiquement, cette forme de religiosité a pris un essor important à partir du 11<sup>e</sup> siècle durant le règne de la dynastie Sena qui a soutenu une forme d'indouisme shaktiste-shivaïte (Bhattacharjee, 2017 : 29). Ce contexte socioreligieux bengali associant la *śakti* et le territoire a notamment été renforcé par les lieux sacrés dédiés à la Déesse, les *śakti pītha*. D'après Diana L. Eck, ces lieux sont des sièges de la Déesse manifestant son immanence terrestre, la terre pouvant être considérée comme féminine et le ciel masculin dans cette perspective (2012 : 268). Par exemple, on remarque dans la carte qui suit de la « grande Inde » (*Bṛihad Bhārata Kshetra*) extraite de la recherche de Rana P.B. Singh et Ravi S. Singh (2010 : 55) de très nombreux *śakti pītha* près de Calcutta (son nom contemporain est *Kolkata*), capitale du Bengale occidental et de l'Empire britannique des Indes de

1843 à 1912. La légende veut que la déesse *Satī*, après que son père ait refusé son mariage avec Shiva, ait suspendu son souffle jusqu'à s'embraser. Shiva, fou de douleur, aurait alors transporté son cadavre brûlé par le feu de son ultime *tapasyā* (ascèse) et les morceaux du corps tombés auraient formé les *śakti pītha*. Par contre, leur origine historique demeure un mystère, des sources écrites en mentionnent dans la période de la dynastie Gupta (Eck, 2012 : 268), soit dès la fin du 3<sup>e</sup> siècle, mais il convient de rappeler que Calcutta a pris son essor en tant que ville après la bataille de Plassey en 1757 opposant la Grande-Bretagne au diwan du Bengale, Suraj ud-Daula, alors allié au Royaume de France. La ville devint ensuite le centre économique et politique de l'Empire britannique et il y a tout lieu de croire que les lieux de culte se développèrent en conséquence aux alentours, tel le fameux *Kālī Ghāt* de Calcutta. Dès le XIX<sup>e</sup> siècle, une association se fit entre la Déesse et la mère patrie indienne par le nom d'*Ādhibhāratī* comme la nomme l'écrivain Bhudev Mukherji (1825-1894), pour lequel les 51 *śakti pītha* représentent la divinité (Bhattacharya, 1995 : 148).



Figure 2.1 Les *śakti pītha* (Singh et Singh, 2010 : 55)

La dimension nationaliste indoue de la Déesse est aussi compréhensible du fait que des vagues de diffusion de l'islam ont précédé la domination britannique au Bengale après la dynastie Sen. En effet, le sultanat de Delhi (1206-1526) et l'Empire mogol (1526-1857) avaient intégré le Bengale comme une partie de leurs territoires (Bhattacharjee, 2017 : 29). Ainsi, l'invocation de *Kālī*, telle que la proposa l'écrivain bengali Bankim Chatterji (1838-1894), a souvent été interprétée comme ayant une forte vocation identitaire nationale contre l'ancien colonialisme musulman et le colonialisme britannique. J'y reviendrai dans une section de ce chapitre consacrée à cet écrivain, toutefois il convient d'être nuancé en mettant en avant ce type d'interprétation, car l'histoire bengalie a en même temps offert une forme de cohabitation et d'interculturalité remarquable entre religiosité musulmane et indoue (Bhattacharjee, 2017 : 30), manifestée notamment par les mystiques *Baūl* (Fakir, 2007). Cette hybridation culturelle à l'œuvre pendant plusieurs siècles a pu favoriser, selon Bhattacharjee, une emphase donnée à l'unité de l'expérience humaine et à une transcendance dépassant les différences religieuses. Avant même l'arrivée des Britanniques, le culte associant la Mère à la Déesse aurait pu être la résultante d'un des syncrétismes indous populaires s'opposant dans sa forme au monothéisme musulman, mais résonnant par ailleurs avec le respect donné à la figure de la mère dans l'islam. Toutefois, les connaissances sur le passé précolonial britannique sont difficiles à vérifier et il ne m'est guère permis d'aller au-delà de conjectures au sujet de la mère ou la Déesse sur ces relations indoues-musulmanes antécédentes au colonialisme britannique.

Il semble en tout cas qu'habituellement, la Déesse au Bengale n'ait pas été une femme incarnée à vie avant le XIX<sup>e</sup> siècle, sauf si le yogi considère son épouse ou une autre femme elle-même divine, ce que certains *Baūl* (ménestrels bengalis) auraient vécu avec leurs épouses selon Rudrani Fakir (2007), précédant ainsi le yogi Ramakrishna que je présenterai comme le premier à instituer officiellement son épouse Sarada Devi en tant Divine Mère.

Par exemple, un poème du XVIII<sup>e</sup> siècle de Ramprasad Sen (1720-1781), dévot de *Kālī* comme Ramakrishna et souvent cité par ce dernier (Maix, 1996 : 72, 74, 95, 239) montre l'omniprésence du thème de la mère Déesse dans des chants dévotionnels :

Whom could I fear in the universe  
 where my Mother is matriarch? [...]  
 Mother does not impose the heavy tax  
 of religious obligation.  
 My only responsibility of stewardship  
 is constant inward remembrance,  
 eternally breathing *Kālī, Kālī, Kālī*.  
 This mad poet lover,  
 born directly from Divine Mother [...] (Sen, 1994)

Le but yogique d'un *śakta* bengali adorateur de la Déesse *Kālī* tel que le poète Ramprasad Sen est de faire un avec cette Déesse, mais on voit d'ores et déjà une fonction politique de la mère dans ce texte par la dénonciation des lourdes taxes. France Bhattacharya distingue plus précisément deux types de *śakta* bengali :

Être *śakta* au Bengale peut signifier deux choses différentes : appartenir à une famille qui a comme divinité de lignage, *kula-devatā*, une forme de la Déesse, et il s'agit alors d'une adhésion de naissance au *sampradāya*, ou bien encore avoir choisi personnellement comme divinité d'élection (*iṣṭa-devatā*) une forme de la Déesse. (Bhattacharya, 1995, 141)

L'ensemble de cette étude s'intéresse à ce deuxième type de *śakta* bengali qui présuppose un choix d'une divinité, même si les Bengalis, toujours selon France Bhattacharya « refusent toute approche étroitement sectaire et font état de l'unité ontologique des divinités en rappelant le vers du mystique Ramprasad Sen [...] : “ Tout est l'Un et le même □ » (1995, 139).

Par la suite, l'émergence sociopolitique de la « bengalité » de la religiosité de mère a été de plus en plus instrumentalisée pour créer une conscience régionale bengalie, puis nationale par des Bengalis instruits par une éducation anglaise.

En effet, un choc entre la culture coloniale britannique et la culture ancestrale de l'Inde a engendré la Renaissance bengalie à partir du XIX<sup>e</sup> siècle. La Renaissance bengalie a commencé avec Rammohan Roy (1772-1833) qui a fondé le *Brahmo Samaj* en 1828 et a pris fin avec le fameux poète Rabindranath Tagore (1861-1941) qui a été également un militant important de l'indépendance de l'Inde. Elle n'a pas été un mouvement de masse. Elle a concerné une part de la classe éduquée et anglicisée de la population bengalie indoue nommée *bhadralok*. On appelle *bhadralok* un Indien anglicisé, généralement de haute caste, en position sociale élevée ou de classe moyenne aisée, qui, de 1757 à 1947, put, par son éducation, recevoir l'influence de l'Occident, en tirer parfois profit économiquement dans le système colonial et la critiquer ou l'intégrer, ce qui a propulsé notamment la Renaissance du Bengale au XIX<sup>e</sup> et la fondation du *Brahmo-Samaj*. Les *bhadralok* aspiraient à s'intégrer dans le système colonial anglais et, comme le père de Sri Aurobindo et l'écrivain Bankim Chatterji, ont souvent été déçus du peu de résultats générés par leurs efforts et frustrés du peu de perspectives de changement offert par le *Raj britannique* pour leur futur et celui de la société.

Le mouvement religieux indou du *Brahmo Samaj* était monothéiste et il rejetait le système des castes, les pratiques dévotionnelles populaires et le ritualisme brahmanique. En 1866, *Brahmo Samaj of India* a émergé par une scission de Keshab Chandra Sen avec Debrendanath Tagore (1817-1905). Vivekananda, futur disciple de Ramakrishna, a été fortement influencé par le *Brahmo Samaj* qu'il fréquentait assidument avec d'autres futurs disciples de Ramakrishna. Sri Aurobindo s'est défendu d'avoir été influencé par le *Brahmo Samaj*, d'autant plus que son père avait rejeté les idéaux de cette société indoue de Dieu en lui préférant la science occidentale (Heehs, 2008b :4), mais il est à souligner que son grand-père Rajnarain Bose était un membre influent de cette société et un militant nationaliste pionnier, par exemple en promouvant l'usage du bengali pour les lettrés. Ainsi, le nationalisme de Sri Aurobindo s'inscrivait dans une histoire transgénérationnelle, ainsi que sa démarcation des orthodoxies indoues, son père ayant déjà brisé l'appartenance à une caste en ayant adopté la profession de médecin (qui met au contact avec l'impureté corporelle des autres).

Cette histoire bengalie fut par ailleurs mouvementée de la fin du XIX<sup>e</sup> au début du XX<sup>e</sup> siècle, mais peut se schématiser en deux phases : la Renaissance bengalie déjà évoquée qui a eu lieu après la première guerre d'indépendance de 1857 (Ramakrishna et Vivekananda sont des figures de proue de cette Renaissance) et le mouvement révolutionnaire d'indépendance contre la partition du Bengale, de 1905 à 1911, auquel ont participé Sister Nivedita et Sri Aurobindo.

La première guerre d'indépendance, en partie conduite par la reine de Jhansi a été réprimée et suivie par l'établissement de l'Empire britannique des Indes, sous l'administration directe de Londres et de la reine Victoria, proclamée impératrice des Indes en 1877. Son décès en 1901 a précédé de peu la partition du Bengale en 1905, par le Vice-Roi Lord Cruzon. Un mouvement révolutionnaire bengali s'en est suivi et l'émergence d'une dévotion nationaliste à *Bhārat-Mātā*, comme le montre une peinture d'Abrindanath Tagore de 1905, neveu du fameux poète Rabrindanath Tagore.

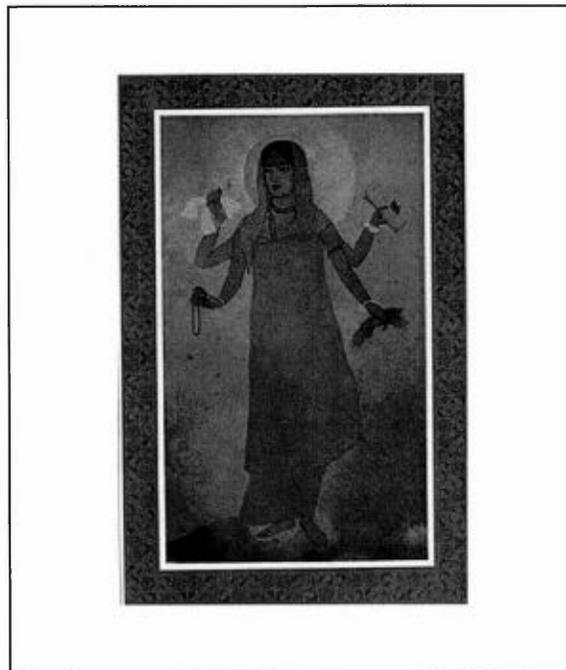


Figure 2.2 *Bhārat-Mātā* d'Abrindanath Tagore

Sister Nivedita avait notamment commandé des reproductions de ce tableau qu'elle souhaitait devenir un emblème de lutte pour l'indépendance. France Bhattacharya écrit ceci au sujet du rôle d'Aurobindo Ghose dans cette lutte :

À la suite de la première Partition du Bengale en 1905, des mouvements terroristes inspirés par le nationalisme militant à dominante *śākta* qu'ils avaient cru découvrir chez le romancier [Chatterji] et dont Aurobindo Ghosh, révolutionnaire, devenu plus tard mystique, se fit le propagateur. (Bhattacharya, 1995, 148)

France Bhattacharya rappelle à cette occasion que la lutte pour l'indépendance nationale de l'Inde qu'a incarnée Aurobindo Ghose à cette époque, se fondait originellement sur une lutte régionale pour l'indépendance du Bengale dans l'esprit de Chatterji en 1875, puisque celui-ci avait écrit en 1875 un roman *Ma fête de Durgā*, dans lequel « il donna à la Mère soixante millions d'enfants [...] ce qui correspondait à peu près à la population du Bengale à l'époque » (Bhattacharya, 1995, 148). Chatterji élargit son point de vue ultérieurement à la population de l'Inde toute entière dans sa nouvelle *Ānandamath* qui sera étudiée dans la section 2.3.1, mais il suffit de souligner pour ce contexte bengali l'importance religieuse de la figure de la Mère qui y précède Sri Aurobindo, en offrant un point d'ancrage identitaire relié à la terre bengalie (déjà culturellement syncrétique et hybride entre ses influences shivaïtes, vaishnaves et musulmanes) et en permettant politiquement à partir du XIX<sup>e</sup> siècle de faire légitimement appel à un recours sinon à la violence de *Kālī*, du moins à la force de *Durgā* pour lutter contre le colonialisme.

## 2.2 Définition du corpus

Trois principaux corpus sont mobilisés dans les lectures interdiscursives de ce chapitre.

- Le premier corpus comprend des écrits de Sri Aurobindo mis en relation à des auteurs présents au Bengale du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle, soit la

nouvelle *Añanda Math* de Bankim Chatterji et des écrits provenant de Ramakrishna, de Vivekananda et de Margaret Noble, dite Sister Nivedita.

- Le deuxième corpus inclut des écrits de Sri Aurobindo – et notamment son poème épique *Savitri* – mis en regard avec deux hymnes du *Ṛg-Veda*, le *Pativrata-Mahāīmya Parva*, 19<sup>e</sup> sous-livre du *Vana Parva*, au sein du troisième livre du *Mahābhārata* et le *Devi-Mahāīmya*.
- Le troisième corpus est celui des œuvres de la Mère du début du XX<sup>e</sup> siècle à 1973, contextualisées en fonction des époques qu'elle a traversées et mises en relation avec des représentations provenant de *La Revue cosmique* qu'elle avait éditée jusqu'en 1908 et des représentations de « la mère divine » provenant des textes de Sri Aurobindo.

Comme ces corpus sont importants et complexes, ils sont détaillés en exergue de ce chapitre, en suivant l'ordre précis par lequel ces textes seront ensuite partiellement analysés. Cet ordre correspond à l'émergence de la figure de « la mère divine » au XIX<sup>e</sup> siècle et début du XX<sup>e</sup>, puis à sa transformation au courant du XX<sup>e</sup> siècle par Sri Aurobindo en puisant dans des sources textuelles indoues anciennes et enfin par la réception et la performance qu'en a opérée la Mère, en fonction du contexte de Mirra Alfassa.

Il est à noter que les textes des deux premiers corpus, à l'exception des textes de Vivekananda, contiennent une dimension épique et poétique en résonance à l'œuvre littéraire majeure de Sri Aurobindo, *Savitri*. Le choix de ces corpus pour ces lectures interdiscursives n'est donc pas uniquement relié au thème de la Mère et de « la mère divine », mais également à un genre littéraire poétique que l'on peut qualifier d'épique, de dévotionnel ou de *shaktiste* selon la perspective que l'on adopte sur ces textes.

### 2.2.1 Corpus de Chatterji, de Ramakrishna, de Vivekananda et de S. Nivedita

1. Le corpus de Bankim Chatterji au sujet de l'étude de sa nouvelle *Añanda Mañh* se constitue de deux écrits de Sri Aurobindo (2009, 2006b) sur Bankim Chatterji, de deux traductions de l'hymne *Vande Matarām* par Sri Aurobindo (Sri Aurobindo, 1882/1972i, 313-14)(Sri Aurobindo, 1882/1972i, 311) et de trois traductions d'*Añanda Mañh* du bengali (Sri Aurobindo, 1882/1972i)(Chatterji, 1882/2003)(Chatterji et Lipner, 1882/2005).

Selon Chandran (2011, 298), les principales traductions en anglais de la nouvelle *Añandamañh* sont de Nares Chandra Sen-Gupta en 1906, de Sri Aurobindo et de son frère Barindrakumar Ghose en 1909 (Sri Aurobindo, 1882/1972i), de Roy en 1941 et de Lipner (Chatterji et Lipner, 1882/2005), ce à quoi j'ajoute la traduction française de France Bhattacharya (Chatterji, 1882/2003) parue initialement en 1985.

Seules les traductions de Lipner, de Bhattacharya et de Sri Aurobindo me sont présentement accessibles et suffisent à l'analyse partielle de l'œuvre de Chatterji que je souhaite mener.

2. Le corpus choisi de Ramakrishna se constitue des traductions en français de son enseignement par Jean Herbert (1949), par Charles Maix (1902/1996) et de la traduction en anglais par Nikhilananda (Ramakrishna, 1902/1942). Le premier volume de cette dernière traduction, qui rapporte sa conversation avec ses disciples en bengali, a été publié la première fois en 1897 par son disciple Mahendranath Gupta (1854-1932) et a été nommé la source primaire « M ». Le corpus de Ramakrishna comprend des mentions de son rôle selon Sri Aurobindo

(2002, 1972a, 1932, 1905). Le corpus de l'épouse de Ramakrishna, Sarada Devi, sera introduit avec celui de Sister Nivedita, qui réfère à elle.

Sri Aurobindo considérait la source « M », à l'instar d'un certain nombre de chercheurs universitaires (Matchett, 1981, 172; Rosselli, 1978, 197), comme une source fiable. Cela atteste au moins qu'il connaissait cette publication (Sri Aurobindo, 1972f, 1:407). Dans une perspective de lecture intertextuelle entre des textes de Sri Aurobindo et de Ramakrishna, il apparaît donc intéressant de prendre en compte prioritairement cette source « M », même s'il est clair, selon Beckerlegge (2000, 36), que Mahendranath Gupta a arrangé la biographie de Ramakrishna sur un certain nombre d'aspects.

Fondateur en 1933 du « Ramakrishna-Vivekananda Center » à New York, Nikhilananda (1895-1973) (Ramakrishna-Vivekananda Center of New York, 2013), a traduit en 1942 la source « M » en anglais et a employé très souvent l'énonciation "*The Divine Mother*" pour désigner l'objet de la dévotion de Ramakrishna, qui en bengali se transcrit le plus souvent par *Mā*.

Charles Maix (1902/1996) a d'ailleurs traduit *Mā* de la source « M » en utilisant le terme « la Mère » ou simplement « Mère ». Toutefois, cette version de Charles Maix ne rend pas compte des nombreuses divinités féminines parfois associées à *Mā* dans le texte original en bengali, telles que les expressions translittérées *MāKālī* ou *DurgāMā*.

Comme je l'ai indiqué en introduction<sup>92</sup>, je retiendrai, pour les écrits de Ramakrishna et de ses disciples, l'appellation de « la Divine Mère » de Jean Herbert (1949), proche de la version anglaise et mettant en relief la

---

<sup>92</sup> Cf. Tableau 2

divinité de « la Mère » adorée par Ramakrishna. De plus, sa publication inclut des textes d'autres disciples de Ramakrishna que Mahendranath Gupta que Jean Herbert a obtenu par ses propres recherches à la Mission Ramakrishna en Inde.

3. Le corpus de Vivekananda (2014, 2012, 2011, 2003, 2000, 1982, 1963) se compose de sept de ses livres publiés par la Mission Ramakrishna, soit *Raja-Yoga, Chicago Adresses, Awakening India, Bhakti Yoga, Our Women, Jnana Yoga et To the Youth of India* qui seront mis en regard à des textes politiques de Sri Aurobindo (2002, 1972d).
4. Le corpus de Sister Nivedita (2011, 1995, 1967, 1966), nom donné par Vivekananda à Margaret Noble se constitue des publications *Thus Spake the Holy Mother, Kali the Mother, The Complete Works of Sister Nivedita* et *Notes of some wanderings with the Swami Vivekananda* qui seront mises en relation à des notes autobiographiques de Sri Aurobindo (2006a, 1972g) et des écrits hagiographiques de Sarada Devi (Nikhilanda, 1962) (Ramakrishna-Vivekananda Center of New York, 1996).

### 2.2.2 Corpus des textes indous anciens en relation au poème *Savitri*

#### 1. Corpus du *Ṛg-Veda*

Le corpus du *Ṛg-Veda* comprend les hymnes 81 et 82 dédiés à *Savītrī* du *maṇḍala* 10 traduit par Griffith et Sri Aurobindo (Griffith, 1973)(Sri Aurobindo, 1972h). De plus, les livres intitulés *Le secret du Veda* et *Hymns to the Mystic Fire* (Sri Aurobindo, 1914/1989)((1914) 1972c) présentent aussi des commentaires de Sri Aurobindo développés sur le *Veda* qui sont utiles pour éclairer sa compréhension de ces hymnes. Seules les stances en rapport à la déesse *Savītrī* retiendront mon attention.

#### 2. Corpus du *Mahābhārata*

Le corpus sélectionné au sujet du *Mahābhārata* se limitera à souligner l'intertextualité de *Savitri* au *Pativrata-Mahātmya Parva*, le 19<sup>e</sup> sous-livre du *Vana Parva*, livre III du *Mahābhārata*, car Sri Aurobindo y réfère dans le prologue de *Savitri* (Sri Aurobindo, 1951/2005, vii). C'est uniquement à ce titre<sup>93</sup> que j'explorerai l'interprétation du *Mahābhārata* par Sri Aurobindo, et ce, afin de mieux comprendre le sens qu'il donne à *Savitri*. Je me référerai à la traduction française de la légende de Savitri et Satyavan par Kellens et Defourny (1968), ce qui suffira à mon propos.

### 3. Corpus du *Devi-Mahātmya*

Le corpus au sujet du *Devi-Mahātmya* se constitue de la traduction du deuxième et du troisième hymne effectuée par Jean Varenne (1975) et du livret *La Mère* de Sri Aurobindo (1928/1980). Le *Devi-Mahātmya* s'insère dans la quatrième partie du *Maṛkaṇḍeya Puraṇa* du chant 81 au chant 93. Le *Maṛkaṇḍeya Puraṇa* est un des plus anciens *puraṇa*<sup>94</sup>, provenant très probablement d'une importante tradition orale préalable.

### 4. Corpus de *Savitri*

Le corpus de *Savitri* réfèrera à la version originale en anglais (Sri Aurobindo, 2014) et à la traduction française de Guy Lafond (Sri Aurobindo, 1951/2005). Sri Aurobindo a écrit *Savitri* en anglais, en Inde, de 1906 jusqu'à sa mort en 1950. *Savitri* a été publié la première fois en 1951. Cette œuvre monumentale – l'un des plus longs poèmes anglophones à ce jour – est divisée en douze livres, eux-mêmes subdivisés en quarante-neuf chants.

## 2.3 La réception d'auteurs bengalis et indépendantistes par Sri Aurobindo

<sup>93</sup> Par ailleurs, Sri Aurobindo a commenté le *Mahābhārata* dans ses *Essays on the Gītā* (1970a) et a traduit la *Bhagavad-Gītā*, ainsi que des extraits des livres *Sabha Parva*, *Virata Parva*, *Udyoga Parva* et *Vidula*, ce qui montre l'importance du *Mahābhārata* pour Sri Aurobindo.

<sup>94</sup> Les datations sont incertaines, *puraṇa* signifie littéralement « ancien », soit approximativement entre 300 et 1400 après l'Ère Commune.

Sri Aurobindo a d'abord appris l'anglais à l'école et a reçu une éducation anglaise dans un pensionnat en Inde dans sa petite enfance puis de 1879 à 1893 en Angleterre. Il a dû apprendre sa langue maternelle, le bengali, à l'âge adulte pour se faire comprendre de ses compatriotes. Il a étudié aussi en autodidacte les textes sacrés indous et la littérature indienne de son temps, en partie afin de reconstruire son identité indienne enfouie sous son éducation anglaise.

Le père de Sri Aurobindo, médecin et initialement *bhadralok*, lui a communiqué à plusieurs reprises par lettres son changement de perception du régime anglais dénoncé comme « sans cœur » (Heehs, 2008b, 15). C'était peut-être aussi un prétexte pour ne pas envoyer de subsides à Sri Aurobindo et ses frères pendant leurs études en Angleterre, qui en avaient passablement souffert. Toujours est-il que des *bhadralok*, en réaction à une critique coloniale de l'indouisme, ont cherché à se relier à des valeurs de l'Inde plus traditionnelles, mais compatibles avec ce qu'ils avaient acquis des Anglais, afin de générer un mouvement réformateur de la société. On pourrait dire que les *bhadralok*, après leur hybridation culturelle mimétique de la société anglaise et la déception qui s'ensuivit, ont généré une deuxième hybridation culturelle, en réinventant l'indouisme pour créer une identité anglo-indienne renouvelée.

Cinq d'entre eux ont marqué Sri Aurobindo : l'écrivain Bankim Chatterji, le leader politique nationaliste Tilak (1856-1920) du Maharashtra, le réformateur indou Dayananda (1824-1883) du Gujarat, le yogi mystique Ramakrishna, son disciple Vivekananda. Sri Aurobindo a également été marqué par Margaret Elizabeth Noble (1867-1911), dite Sister Nivedita. Elle a été une disciple de Vivekananda, de Sarada Devi qui était l'épouse de Ramakrishna et a collaboré activement avec Sri Aurobindo durant sa période révolutionnaire bengalie.

Parmi ces personnes, Bankim Chatterji, Ramakrishna, Vivekananda et Sister Nivedita ont manifesté une dévotion particulière envers « la mère »<sup>95</sup> ou « la Divine Mère »<sup>96</sup>, qui est entendue comme signifiant *Kālī*, la Déesse ou la mère patrie indienne.

En effet, June Mc Daniel a distingué (2004, 1-31) quatre formes de *shaktisme* en Inde :

1. un *shaktisme* populaire se concrétisant par un culte domestique à des déesses
2. un *shaktisme* de la dévotion qui caractérise des pratiques de renonçant
3. un *shaktisme* nationaliste édifiant la mère patrie indienne
4. un *shaktisme* universaliste reconnaissant un principe divin féminin.

Or, sachant que la déesse *Bhārat-Mātā* fut édifée à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, je montrerai que le *shaktisme* nationaliste de la mère patrie constitua un socle identitaire au déploiement d'un *shaktisme* universaliste de « la mère divine » dans le cas de Sri Aurobindo. À cette fin, je me propose d'étudier les écrits des auteurs précédemment mentionnés dans les corpus choisis.

La présentation des écrits de Bankim Chatterji interviendra en premier lieu et sera plus importante que l'exposition des autres auteurs, car Sri Aurobindo lui a accordé davantage attention dans ses œuvres qu'à Ramakrishna, Vivekananda et Sister Nivedita. J'introduirai ensuite Sri Ramakrishna, sa femme Sarada Devi (1853-1920) et son disciple Vivekananda en fonction de leurs visions de « la Divine Mère ». Je présenterai Sister Nivedita qui est une des rares femmes contemporaines de Sri Aurobindo l'ayant marqué en tant qu'auteure par son livre *Kālī, the Mother*. Je conclurai en montrant l'évolution ultérieure à 1914 de la vision de Sri Aurobindo de "*The Divine Mother*" dans son poème épique *Savitri*.

---

<sup>95</sup> J'utiliserai cette expression uniquement en minuscule, car « la Mère » désigne déjà Mirra Alfassa dans cette thèse. Cf. Tableau 2

<sup>96</sup> Au sujet des usages terminologiques de « la mère divine », Cf. Tableau 2, Introduction.

### 2.3.1 Sri Aurobindo inspiré par Bankim Chatterji

Le nom réel de Bankim Chatterji est Bankimcandra Chattopadhyay, que Bankim a anglicisé lui-même, parfois en signant Chatterji, parfois Chatterjee (Chatterji et Lipner, 1882/2005, 5). S'il fut l'un des premiers nouvellistes bengalis à écrire des fictions en bengali, l'anglicisation de son nom n'est pas innocente. Il maîtrisait parfaitement l'anglais, sinon il n'aurait pu être fonctionnaire du *Raj*, remporter des prix littéraires et écrire sa première nouvelle en anglais en 1864, *Rajmohan's wife*.

En 1908, Sri Aurobindo a traduit du bengali à l'anglais, treize chapitres de la nouvelle *Añandamañth* publiée en 1882, tandis que Barin, le frère de Sri Aurobindo, a traduit la suite. Sri Aurobindo a écrit une biographie de Chatterji en 1894 et un hommage ultérieur à son sujet. Si je privilégie l'étude de cet auteur, c'est que Sri Aurobindo l'a particulièrement investi de son attention et a dit de lui : *"he gave us the vision of our Mother"* (Sri Aurobindo, 2006b, 13). D'après une note autobiographique (2006a, 115), Sri Aurobindo a précisé que sa définition de *"The Divine Mother"* en fonction de quatre aspects<sup>97</sup>, *Mañeśvari*, *MahaĀakṣmi*, *MahaĀālī* et *Mahaśarasvati*, dans son livre *La Mère* a été écrite antérieurement à la période de l'Ashram de Sri Aurobindo, laquelle a commencé officiellement en 1926, sous la direction de la Mère. Or la nouvelle *Añandamañth* qu'a traduite Sri Aurobindo présente trois aspects de « la mère » en lien avec ces grandes déesses. De plus, Bankim Chatterji est probablement l'auteur qui a le plus vigoureusement influencé Sri Aurobindo pour considérer l'Inde en tant que « la Mère » : c'est la raison pour laquelle il importe d'étudier sa nouvelle *Añandamañth* qui inclut l'hymne *Vande Matarām* – salut à « la mère » –.

L'hymne *Vande Matarām* ayant joué un rôle symbolique majeur pour mobiliser la population dans la lutte contre l'Empire colonial anglais depuis 1905, une partie de l'élite politique indienne antibritannique – dont faisait partie Sri Aurobindo –

<sup>97</sup> Je préciserai ces aspects de sagesse, de force, d'harmonie et de perfection dans la section 2.4

voulait qu'il devienne l'hymne national. Toutefois, une controverse a eu lieu à cette occasion, au sujet de l'adoption ou non de ce chant national référant explicitement à la déesse *Durgā*. Nehru, le premier ministre, a pris conseil à ce sujet auprès de Tagore. Ce dernier a suggéré que seules les deux premières stances de cet hymne – commençant par « Salut à la mère ! » et moins connotées religieusement que le reste de l'hymne *Vande Matarām* comportant le nom de *Durgā* – soient adoptées comme chant national, contrairement aux vœux d'indous souhaitant que l'hymne complet devienne national et aux vœux de musulmans préférant qu'un autre hymne national soit choisi. Un hymne national officiel plus neutre que « *Vande Matarām* » a été édicté afin que la controverse prenne fin, soit le chant « *Jana Gana Mana* », composé par le grand poète bengali et militant pour l'indépendance, Rabrindanath Tagore. Nehru l'a officiellement reconnu le 25 août 1948 au Parlement indien (*Lok Sabha*) :

*While “Vande Matarām” should continue to be the national song par excellence in India, the national anthem tune should be that of “Jana Gana Mana”, the wording of “Jana Gana Mana” to be suitably altered to fit in with the existing circumstances. (Chatterji et Lipner, 1882/2005, 81)*

Cette décision a été entérinée par le Président de l'Assemblée indienne Rajendra Prasad le 4 janvier 1950. L'hymne national indien est *Jana Gana Mana* et les deux premières stances de l'hymne *Vande Matarām* qui apparaissent dans la nouvelle *Añandamath* sont également honorées en tant que chant national de l'Inde (et non en tant qu'hymne national) :

*The composition consisting of the words and music known as “Jana Gana Mana” is the national anthem of India, subject to such alterations in the words as the Government may authorize as occasion arises, and the song “Vande Mataram”, which has played a historic part in the struggle for Indian freedom, shall be honoured equally with “Jana Gana Mana” and shall have equal status with it. (Parliament of India, 1950)*

Dès lors, la référence à Bankim Chatterji est devenue quasiment incontournable lorsque l'on discute de l'émergence d'un nationalisme religieux de l'Inde

coloniale et indépendante. Sur le thème de l'origine du nationalisme indou, Bankim Chatterji est cité par Rachel Mc Dermott (2011, 54-55), Peter Heehs (2008a, 269), June Mc Daniel (2004, 193) et Christophe Jaffrelot (1993, 46).

Bankim Chatterji est aussi convoqué au titre d'origine symbolique des conflits indous-musulmans en Inde par Tanika Sarkar (2005, 162-83), Mushirul Hasan (2005, 201) et Hugh B. Urban (2003a, 186). Certains, tels que Lise Mc Kean (1996, 146-49), Amardeep Singh (2008, 169) et Deepa S. Reddy (2006, 133) questionnent son discours genré sur « la mère » et la norme stéréotypée qu'il donne des représentations des femmes indiennes indoues sous l'Empire britannique.

D'autres, tels que Chetan Bhatt (2001, 26-31) et Sanjeev Kumar (1962, 61), soulignent l'influence de la culture européenne sur Chatterji.

Ce sont ces deux derniers regards sur Chatterji que je privilégierai<sup>98</sup>, étant donné que je cherche à comprendre la signification de la figure de « la mère divine » et à

---

<sup>98</sup> Je souligne trois écueils épistémologiques qui peuvent faire obstacle à la lecture de Bankim Chatterji et de son traducteur Sri Aurobindo. *Un premier écueil épistémologique* est de vouloir attribuer aux écrits de Bankim Chatterji, de Sri Aurobindo ou d'autres auteurs et militants indiens connus, la cause historique du combat pour l'indépendance de l'Inde, en la réduisant ainsi à quelques individus, tandis que de nombreuses luttes ont jalonné l'histoire coloniale, dont la Révolte des Sannyasins de 1769 qu'évoque Bankim Chatterji dans sa nouvelle *Añandamath*. *Un deuxième écueil épistémologique* est de confondre la lutte nationale, se servant de l'identité indoue avant la Première Guerre mondiale contre les Anglais, avec le nationalisme indou et ses multiples partis politiques succédant à l'indépendance de l'Inde en 1947 qui se sert de l'identité indoue à des fins de luttes politiques internes à l'Inde libre. Ainsi, Sri Aurobindo, en tant que traducteur de la nouvelle *Añandamath* de Bankim Chatterji et de son hymne, a parfois été désigné en tant que nationaliste indou « pionnier » afin que les partis concernés bénéficient politiquement de son renom. Or, Sri Aurobindo a été clair lors de la formation en 1915 d'un mouvement nationaliste indou, le Sarvadeshak Hindu Sabha : "We do not understand Hindu nationalism as a possibility under modern conditions [...] India can only exist as a whole"(Sri Aurobindo 1972d, 261). *Un troisième écueil épistémologique* est la tendance à vouloir réduire un auteur à quelques citations, en oubliant non seulement de considérer une œuvre dans sa totalité, mais aussi la capacité des auteurs, à changer profondément leurs perspectives au fil de leurs écrits. S'il y a une genèse de la future « mère divine » de Sri Aurobindo dans l'hymne à la « mère », traduit de Bankim Chatterji, l'une n'est pas synonyme de l'autre. Julius J. Lipner, professeur d'indouisme à l'université de

discerner l'hybridité culturelle qui traverse mon thème de recherche, ce qui suppose premièrement de prendre en compte la variété des traductions de Bankim Chatterji.

La nouvelle lecture que je propose de Chatterji dans le cadre de cette thèse, a prioritairement pour but de montrer la manière dont sa nouvelle *Añandamañth* fournit une trame qui préfigure la vision de "The Divine Mother" de Sri Aurobindo. Il s'agit à cette fin d'examiner les passages de la nouvelle *Añandamañth* faisant référence à « la mère », en excluant les autres<sup>99</sup>, et d'analyser des commentaires hagiographiques que Sri Aurobindo a produits sur Bankim Chatterji.

Le premier passage d'*Añandamañth* mentionnant « la mère » est le chapitre dix, dans un chant d'un ascète de la forêt, Bhavananda, qui s'adresse à Mahendra, un des protagonistes. Il s'agit du début du chant de *Vande Matarām*. J'en retranscris

---

Cambridge et spécialiste de la nouvelle *Añandamañth* qu'il a traduite en anglais en 2005, invite aussi à la circonspection, vis-à-vis de lectures tranchées de Bankim Chatterji.

<sup>99</sup> Pour avoir une meilleure intelligibilité de l'imaginaire féminin à l'œuvre dans ce texte, il peut néanmoins être utile de situer au préalable, à l'instar de France Battacharya, la manière dont Bankim Chatterji dépeint dans ses romans « deux types de femmes » (F. Battacharya 1993, 21). L'une est « l'épouse souffrante et soumise dont la grandeur est faite de résignation et [l'autre est] celle qui prend en main son destin » (1993, 21). La première réfère à l'héroïne *Sita* de l'épopée du *Rāmāyana*, la seconde réfère à l'héroïne *Draupadi*, « épouse des cinq Pandava, dans le *Mahābhārata* [...] [qui] s'oppose au mal et aux méchants, non par résistance passive comme *Sita*, mais par la violence de la parole et des actes » (1993, 21). Deux personnages féminins de la nouvelle *Añandamañth* incarnent, selon France Battacharya, ces deux types de femmes que concevait Bankim Chatterji : « La première est la parfaite épouse qui va jusqu'à se donner la mort pour libérer son mari. [...] La seconde, au contraire, a été élevée comme un garçon par son père [...] Cette femme exceptionnelle se met [...] au service de la mère patrie, dont l'image – qui ressemble étrangement à celle de la déesse Durga – occupe le centre d'un monastère dans la forêt. » (1993, 21-22) Cette déesse de la mère patrie au cœur de la forêt a l'air d'un prototype de « *Bhawani*, the Mother » (Sri Aurobindo 1905, 61), qui est la conception nationale religieuse de la mère patrie de Sri Aurobindo écrite avant 1907. La femme guerrière exceptionnelle au service de cette divine mère patrie, dans la narration de Chatterji, est susceptible de représenter, dans un corps de chair, cette divinité féminine. C'est tout au moins une interprétation possible du rôle du personnage féminin se déguisant en Fils de la Mère dans la nouvelle *Añandamañth*. Si les associations entre la nation indienne et la figure de déesse féminine *Bhārat-Mātā* sont parfois dangereuses par les amalgames politiques qu'elles peuvent générer, elles sont aussi le signe d'un imaginaire collectif puissant, associant l'Inde au féminin. Cet imaginaire a été généré par le regard colonial, par les traditions endogènes de l'Inde ou, selon toute vraisemblance, par l'hybridation de ces deux phénomènes.

la version française de France Bhattacharya et j'en indiquerai les variantes proposées par Sri Aurobindo :

*Bande Mataram !*

Je te salue, ô mère !  
Arrosée de belles eaux, riche en fruits,  
Rafraichie par une douce brise,  
Tapissée de vertes récoltes  
Ô mère !

Ce chant surprit Mahendra, il ne le comprenait pas. [...] « Qui donc est cette mère ? » demanda-t-il. Sans répondre, Bhavananda reprit son chant :

Je te salue, ô mère !  
La nuit, tu es rayonnante au clair de lune,  
Embellie par les arbres, les fleurs et les fruits,  
Rieuse, pleine de douces paroles,  
Donneuse de bonheur, donneuse de faveurs,  
Ô mère !

« Mais c'est [le] pays, ce n'est pas une mère ! », s'exclama Mahendra.

« – Pour nous, il n'y a pas d'autre mère », dit Bhavananda. « La mère et la terre natale ont plus de prix que le paradis, nous dit l'Épopée. Nous, nous disons que notre terre natale est notre génitrice. Nous n'avons ni mère, ni père, ni frère, ni ami, ni épouse, ni fils, ni foyer, ni maison. Pour nous, il n'existe rien d'autre que cette mère qui est arrosée de belles eaux, riches en fruits, rafraichie par une douce brise, tapissée de vertes récoltes...»

Il est à noter que le thème de « la mère » est profondément associé à la terre nourricière, plutôt qu'à la mère de famille, car Bhavananda dit « nous n'avons ni mère, ni père » et Mahendra s'exclame « Mais c'est [le] pays, ce n'est pas une mère ! ». Cette opposition de la mère de famille et de « la mère » de ceux qui ont renoncé à leur famille – ou en ont fait le vœu – traverse l'ensemble du récit :

- Promettez devant le Seigneur que vous observerez toutes les règles de la loi des Fils.
- Nous le promettons.

- Vous renoncerez à l'état de maître de maison tant que Mère ne sera pas délivrée ?
- Nous y renoncerons.
- Vous abandonnerez père et mère ?
- Nous le ferons. (Chatterji, 1882/2003, 154)

La clé de compréhension de « la mère » réside donc en partie dans le « pays » désignant le Bengale, du fait que le poème est écrit en partie en bengali, en partie en sanscrit, et que les paysages évoqués peuvent se retrouver au Bengale. On remarquera, dans le tableau ci-dessous, que le texte de la deuxième stance est traduit différemment par Sri Aurobindo d'une part et par Bhattacharya et Lipner d'autre part.

Tableau 2.1 Traductions de la 1<sup>ère</sup> et 2<sup>e</sup> stance de *Vande Matarām*

Traduction de Bhattacharya (1985)	Traduction de Sri Aurobindo (1908)
<p><i>Bande Mataram !</i>            Je te salue, ô mère            Arrosée de belles eaux, riche en fruits,            Rafraichie par une douce brise,            Tapissée de vertes récoltes,            Ô mère !            La nuit, tu es rayonnante au clair de lune,            Embellie par les arbres, les fleurs et les fruits,            Rieuse, pleine de douces paroles,            Donneuse de bonheur, donneuse de faveurs,            Ô mère ! (Chatterji, 1882/2003, 70-71)</p>	<p><i>Mother, I bow thee!</i>  <i>Rich with thy hurrying streams,</i>  <i>Bright with thy orchard gleams,</i>  <i>Cool with thy winds of delight,</i>  <i>Dark fields waving, Mother of might,</i>  <i>Mother free.</i>  <i>Glory of moonlight dreams</i>  <i>Over thy branches and lordly streams;</i>  <i>Clad in thy blossoming trees,</i>  <i>Mother, giver of ease,</i>  <i>Laughing low and sweet!</i>  <i>Mother, I kiss thy feet.</i>  <i>Speaker sweet and low!</i>  <i>Mother, to thee I bow.</i>            (Sri Aurobindo, 1882/1972i, 309)</p>
<p>Traduction de Lipner (2005)</p>	
<p><i>I revere the Mother! The Mother</i>  <i>Rich in waters, rich in fruit,</i>  <i>Cooled by the southern airs,</i>  <i>Verdant with the harvest fair.</i>  <i>The Mother—with nights that thrill</i>  <i>In the light of the moon,</i>  <i>Radiant with foliage and flowers in bloom,</i>  <i>Smiling sweetly, speaking gently,</i>  <i>Giving joy and gifts in plenty.</i> (Chatterji et Lipner,            1882/2005, 144)</p>	

La première évocation de « la mère » dans les deux premières stances de l'hymne est principalement nourricière et s'adresse au locuteur Mahendra, qui fuit son village sinistré par la famine et la maladie. Le premier chapitre de la nouvelle commence en effet en situant la scène en 1769<sup>100</sup>, à une période où le Bengale a connu une famine décimant le tiers de sa population (Lovett, 1964, 296).

Sri Aurobindo a ajouté trois fois le terme « mère » dans sa traduction, dont un vers complet "*Mother, I kiss thy feet*" (1882/1972i, 309) et le terme «*free*» entre le cinquième et le sixième vers. Il a ainsi renchéri sur l'emphase donnée à « la mère », en en faisant le point central du poème. Toucher les pieds est une marque traditionnelle de respect en Inde, adressée aux parents, aux anciens et à tous ceux qui incarnent le respect ; embrasser les pieds intensifie cette déférence.

Le questionnement de Mahendra « Qui est donc la Mère ? » revient cinq fois dans le chapitre et symbolise une séparation entre lui, qui entend, mais ne comprend pas et l'ascète Bhavananda qui chante « la mère » ou la décrit poétiquement. Mahendra cherche à ramener la signification de « la mère » au connu, au pays, tandis que Bhavananda lui redonne, en premier lieu, en guise d'explication, l'évocation poétique de la première stance, avec ses arbres, ses fruits, sa lune et sa douce parole...

C'est seulement dans un deuxième temps, après que Mahendra ait identifié « la mère » en tant que pays, que Bhavananda consent à lui expliciter sa signification pour les ascètes : « Pour nous, il n'y a pas d'autre mère [...]. La mère et la terre natale ont plus de prix que le paradis, nous dit l'Épopée. Nous, nous disons que notre terre natale est notre génitrice » (Chatterji, 1882/2003, 71). Cette signification de « la mère » s'ancre par rapport à un pays, la « terre natale » et à la fois par rapport à « l'Épopée » qui est le premier référent religieux du texte.

---

<sup>100</sup> La traduction de Lipner indique 1770 et celle de Sri Aurobindo garde le calendrier bengali en notant la date de 1176.

Les deux épopées indiennes sont le *Mahābhārata* et le *Rāmāyaṇa*; elles ont construit une part du sentiment et de la réalité religieuse populaire qui sont, dans le contexte de cette nouvelle, instrumentalisés pour mobiliser un mouvement d'insurrection nationale.

Quand « Mahendra comprit » (Chatterji, 1882/2003, 72) ce qu'est « la mère » pour Bhavananda, il ne lui demanda plus d'explications, mais il « lui demanda de chanter de nouveau » (Chatterji, 1882/2003, 72). C'est par le chant, et non par l'écrit, que « la mère » s'entend. C'est à ce moment précis du récit que Bankim Chatterji écrit l'intégralité de l'hymne *Vande Matarām*, Bhavananda s'adressant à celui qui a déjà compris qui est « la mère ». J'en retranscris la partie qui succède aux deux premières stances dans les traductions de Bhattacharya et de Sri Aurobindo.

Tableau 2.2 Traductions de *Vande Matarām* après la 2<sup>e</sup> stance

Traduction de Bhattacharya	Traduction de Sri Aurobindo
<p>Ô mère ! Toi qui es douée de soixante-dix-millions de voix tantôt douces, tantôt terribles, Toi qui es forte de deux fois soixante-dix-millions de bras armés de l'épée, Toi qui es si forte, pourquoi te dit-on dépourvue de force ? Toi qui assumes une grande puissance, Je te salue, toi, notre sauveur, Toi qui anéantis nos ennemis, Ô mère ! Tu es la connaissance, tu es le <i>dharma</i>, Tu es le cœur, tu es les centres vitaux Tu es le souffle dans le corps, Dans les bras, ô mère, tu es la force, dans les cœurs, ô mère, tu es la dévotion, C'est ton image que je façonne de temple en temple. Tu es Durgā, celle qui tient les dix armes, Tu es Kamala, celle qui joue sur le lotus, Sarasvati, qui donne le savoir, Je te vénère. Je te vénère, ô Kamala, Sans tâche, sans égale, Arrosée de belles eaux, riche en fruits, Ô mère, je te salue, Verte et candide, Souriante et décorée,</p>	<p><i>Who hath said thou art weak in thy lands, When the swords flash out in seventy million hands And seventy million voices roar Thy dreadful name from shore to shore? With many strengths who art mighty and stored, To thee I call, Mother and Lord! Thou who savest, arise and save! To her I cry who ever her foemen drave Back from plain and sea And shook herself free. Thou art wisdom, thou art law, Thou our heart, our soul, our breath, Thou the love divine, the awe In our hearts that conquer death. Thine the strength that nerves the arm, Thine the beauty, thine the charm. Every image made divine In our temples is but thine. Thou art Durgā, Lady and Queen, With her hands that strike And her swords of sheen, Thou art Lakṣmī lotus-throned, And the Muse a hundred-toned. Pure and perfect without peer, Mother, lend thine ear. Rich whith thy hurrying streams, Bright whith thy orchard gleams,</i></p>

<p>Toi qui portes, qui soutiens, Ô mère ! (Chatterji,1882/2003, 70-71)</p>	<p><i>Dark of hue, O candid-fair In thy soul, with jewelled hair And thy glorious smile divine, Loveliest of all earthly lands, Showering wealth from well-stored hands! Mother, mother mine! Mother sweet, I bow to thee Mother great and free! (Sri Aurobindo,1882/1972i, 311)</i></p>
--	--

La traduction de Sri Aurobindo, selon ses propres dires<sup>101</sup>, n'a pu transmettre la force poétique de l'hymne bengali : *"its unique union of sweetness, simple directness and high poetic force"* (Sri Aurobindo,1882/1972i, 311). Toutefois, sa traduction est précieuse pour souligner ce qu'il a ajouté de son propre chef au texte initial et qui est susceptible d'indiquer son processus d'élaboration de *"The Divine Mother"*.

On remarque ainsi que Sri Aurobindo a enlevé, modifié et ajouté un certain nombre de mots significatifs en regard des traductions de Bhattacharya, de Lipner et de sa propre traduction littérale qu'il a effectuée suite à son essai de traduction poétique insatisfaisant à ses yeux.

Par rapport à sa propre traduction littérale (Sri Aurobindo,1882/1972i, 313-14), sa traduction poétique contient en plus le titre *"Lord"* associé à *"Mother"*, le qualificatif *"divine"* associé à *"love"*, la subordonnée *"that conquer the death"* associée à *"our hearts"*, les titres *"Lady and Queen"* associés à « *Durgā* » et à « la mère », le terme *"throned"* associé au lotus, les qualificatifs *"Pure and perfect"* associés à « la mère », les qualificatifs *"glorious"* et *"divine"* associés à son sourire, et le qualificatif *"free"* associé à son état. Il invoque enfin quatre fois « la mère » à la fin de l'hymne au lieu d'une seule fois.

<sup>101</sup> *"It is difficult to translate [...] All attempts in this direction have been failures."* (1972i, 311)

Comme à la deuxième strophe, la tendance est donc à l'emphase dévotionnelle et à l'édification divine de « la mère », de son trône, de son sourire, de sa liberté et de sa parole inspirée. Le vers ajouté "*our hearts conquer the death*" a la particularité d'indiquer une vocation spécifique que donne Sri Aurobindo à "*The Divine Mother*" dans son poème *Savitri*, laquelle s'incarne dans le personnage de Savitri pour vaincre la mort.

L'ajout de "*Lady and Queen*" donne une stature féminine humaine à la déesse, ce qui s'inscrit dans la vision incarnée de la Mère Divine qu'a eue Sri Aurobindo en la reconnaissant en Mirra Alfassa. Cette humanisation féminine de « la mère » prolonge une des ambiguïtés de la signification de « la mère » dans la nouvelle *Añandamath*, quand le chef des renonçants Satyananda s'adresse à une renonçante en l'appelant mère :

Nul autre que mon pays je n'ai appelé mère, car nous n'avons pas d'autre Mère que cette terre bien arrosée et riche en fruits. Mais toi aussi, je t'ai appelé mère et puisque tu es la mère, travaille pour tes fils. Fais en sorte que nous accomplissions notre tâche. (Chatterji, 1882/2003, 197)

Ainsi, une femme renonçant à être une épouse et une mère peut, dans ce contexte littéraire devenir « la mère », du moment qu'elle accomplit ce qui lui est prescrit par cet idéal de « la mère ». Cet idéal est conçu et mis en œuvre par « les Fils de la Mère » (1882/2003, 73) décrits par Chatterji, c'est-à-dire ceux qui ont fait le vœu de renoncer à leur épouse, leur condition sociale, leur caste et leur famille. L'état de renonçant, de celui qui va vivre dans la forêt pour atteindre la libération (*mokṣa*), s'inscrit dans un imaginaire indou comme la dernière étape prescrite pour les hommes par les *Dharmasāstra* de Manu (Doniger, 2009, 199-211). Cet état est dans les faits rarement réalisé ou même mis en œuvre. Cette recherche implique un renoncement à la caste, ce que mentionne la nouvelle de Bankim Chatterji :

- Je suis Fils de brahmane.

- Parfait. Pourrez-vous abandonner la caste ? Les Fils appartiennent tous à la même. Cette grande initiation ne fait pas de différence entre brahmane et *sudra*. Que pensez-vous de cela ?
- Nous ne ferons pas de différence. Nous sommes tous fils de la même Mère. (1882/2003, 150)

Bankim Chatterji a recours à une part de la tradition indoue (par l'invocation de la grande déesse et par la recherche de la *mokṣa*) afin de reconfigurer un idéal indou en correspondance aux normes amenées par les Britanniques. Ces normes définissent notamment officiellement les individus dans un principe d'égalité et de liberté face au droit, ce dont Bankim Chatterji s'est imprégné en lisant « Bentham, Hume, Rousseau, Locke and the Mills » (Bhatt, 2001, 28).

L'égalité ne règne pas dans la nouvelle de Chatterji entre « les Fils de la Mère » et celle nommée une seule fois « mère » par Satyananda, mais le nouvelliste reconnaît le droit aux femmes de partager le même devoir que les hommes au secours du pays, de « la mère » patrie. Lipner confirme cette interprétation de Bankim Chatterji et de la fonction probable de « la mère » dans sa vision du monde en écrivant :

*There is no doubt that Bankim was deeply influenced by the egalitarianism underlying the principles of utilitarian philosophy [...]. This sense of egalitarianism helped him to dissociate himself from the inhumane excesses of the traditional caste system, leaving him free to formulate a new ideology of caste whereby traditional divisions could be transcended for a collective cause. (Chatterji et Lipner, 1882/2005, 22)*

Bankim Chatterji entremêle donc des valeurs égalitaires et des références religieuses évocatrices de violence. Par exemple, il évoque *Lakṣmi* « debout sur le côté gauche » à côté des « deux grandes effigies des démons Madhu et Kaitabha, décapitées et ruisselantes de sang » (1882/2003, 80), ce qui fait allusion au *Devi-Mahātmya*. On retrouve aussi dans la nouvelle de Bankim Chatterji

certaines des déesses à l'origine de *Mahalakṣmi*, *Mahakālī* et *Mahāsarasvatī* qui sont trois des aspects par lesquels Sri Aurobindo décrit "*The Divine Mother*".

*Lakṣmi* et *Sarasvatī* sont ainsi autour de « la mère » se tenant « sur les genoux de *Viṣṇu* » (1882/2003, 80), quand le renonçant Bhavananda présente cette statue à Mahendra dans la forêt. La déesse *Kālī* apparaît peu après, désignée comme un aspect de la « Mère telle qu'elle est devenue » (1882/2003, 81). Même si les préfixes « *Maha* » ne précèdent pas le nom de ces déesses dans le texte de Bankim Chatterji, elles sont ici sans leurs parèdres masculins et représentent « la mère » et donc en ce cas, la grande déesse, « l'être aux quatre bras » (Chatterji, 1882/2003, 90).

Bankim Chatterji a introduit une temporalité dans le domaine des déesses, en indiquant que « la mère » a l'aspect de « la Terre-Mère sous la forme de *Jagaddhātṛī* » (1882/2003, 90) en ce qui concerne le passé, l'aspect de *Kālī* pour le présent et celui de *Durgā* aux dix bras pour le futur.

Certains, comme Chetan Bhatt, ont mis cette progression sur le compte de l'influence sociologique évolutionniste d'Auguste Comte sur Bankim Chatterji (Bhatt, 2001, 30). Cette interprétation demanderait à mon avis une patiente relecture de l'influence de Comte sur Chatterji, mais Bankim Chatterji indiquait, quoi qu'il en soit, par l'évocation de *Durgā* et de *Kālī*, un dessein et un projet politique d'émancipation du Bengale et de conquête de sa souveraineté : « la mère » demeure ainsi, dans sa nouvelle, à la croisée des chemins entre les renonçants, les renonçantes et les déesses.

La déesse a notamment la vocation de détruire les ennemis, d'écraser les *Aśura* et constitue par ce fait, dans la nouvelle de Chatterji, un discours anticolonial subversif vis-à-vis de l'Empire britannique, sous couvert de mettre en scène une

grande bataille de renonçants contre le pouvoir musulman en référence à la révolte des Sannyasins de 1769.

Même si je souligne, à la suite de la lecture de Sri Aurobindo, l'incitation de Chatterji à mettre fin au colonialisme anglais, l'interprétation qui consisterait à faire de la nouvelle *Añandamañh* un programme politique appliqué demeure cependant extrapolée. Par exemple, l'importance acquise par le chant de *Vande Matarām* ne peut pas s'expliquer principalement par la seule nouvelle de Bankim Chatterji. La religiosité imbibée de *shaktisme* au Bengale, qui était dans une relation complexe au pouvoir colonial, est déterminante pour expliquer cet enthousiasme populaire pour *Vande Matarām*<sup>102</sup>.

Le fait que cet hymne ait été écrit en partie en sanscrit et en partie en bengali a certainement aussi favorisé son adoption ultérieure dans toute l'Inde indoue, le sanscrit demeurant le vecteur de la langue sacrée dans l'imaginaire indou. Cependant, cette mémoire identitaire religieuse n'est pas non plus suffisante pour expliquer la résonance populaire de ce salut à « la mère » qui a précédé sa traduction anglaise réalisée par Sri Aurobindo.

Les premières stances de cet hymne étaient généralement les plus chantées. Elles évoquent la terre mère nourricière « riche en fruits » avec ses « vertes récoltes », « les arbres, les fleurs et les fruits » (Chatterji, 1882/2003, 72). Or, entre 1871 et 1905 sévissaient de grandes famines en Inde. En effet, peu avant la publication de la nouvelle de Bankim Chatterji, une grande famine a entraîné en 1869 plus d'un-million-deux-cent-mille morts dans le Nord-Est, une autre en 1873 plus de huit-cent-mille morts dans la région de Bombay (Mumbai) et une autre de la même ampleur en 1878 dans la région de Madras (Chennai) (Lovett, 1964, 300-301). Un rapport de l'UNESCO (Commission internationale de l'Histoire de l'humanité 2000, vol. 6) indique que la famine a fait plus de douze-millions de

<sup>102</sup> Sur ce chapitre, je renvoie les lecteurs au livre de Rachel Mc Dermott *Revelry, Rivalry and Longing for the Goddesses of Bengal*. (McDermott, 2011)

morts entre 1871 et 1901, que l'espérance de vie n'excédait pas vingt-quatre ans et que le revenu par individu, d'après une déclaration de Lord Cruzon en 1900, était de deux livres sterling par an (trente roupies de l'époque).

Au regard de cette hécatombe, la nouvelle *Añandamāth* de Bankim Chatterji qui commence dans un village terrassé par la famine et la maladie, avec une famille qui fuit pour sa survie, renvoie à une réalité historique tragique, contemporaine à sa parution. Parmi les vingt publications universitaires contemporaines consultées sur Bankim Chatterji, je n'en ai bizarrement trouvé aucune mentionnant cette période de famine historique. Je propose de considérer que ces millions de morts par la famine en Inde durant cette période ont été l'un des facteurs majeurs du ralliement de la population au chant *Vande Matarām*, autant pour résister à une oppression politique coloniale, que pour métamorphoser leur cri de famine en appel à un avenir fructueux et riche en récoltes, laissant les famines au passé.

Ce n'est qu'ultérieurement à 1907, que les Britanniques ont joué la carte politique de « diviser pour régner » entre indous et musulmans (Heehs 2008b, 115). Après le premier usage de l'hymne *Vande Matarām* comme slogan indou anti-musulman en 1921 (Chatterji et Lipner, 2005, 79), son invocation a de plus en plus été instrumentalisée pour envenimer l'antagonisme entre indous et musulmans. Pour ces raisons, cet hymne est maintenant souvent associé à ce conflit dans l'imaginaire collectif et dans de nombreuses publications universitaires, en faisant presque oublier la violence historique du colonialisme anglais<sup>103</sup> qui a suscité ce chant de résistance.

Sri Aurobindo a reconnu en Bankim Chatterji trois principales qualités, c'est-à-dire celle d'avoir été un grand poète, celle d'avoir amené la religion du patriotisme aux Bengalis et celle d'avoir donné la vision de « la mère » :

---

<sup>103</sup> Le colonialisme français n'en est pas moins exempt.

*He pointed out to it way of salvation and gave it the religion of patriotism. Of the new spirit which is leading the nation to resurgence and independence, he is the inspirer and political guru. The [...] supreme service of Bankim to his nation was that he gave us the vision of our Mother. (Sri Aurobindo, 2006b, 13)*

Sri Aurobindo a édifié Bankim Chatterji en « *rishi* » qui a transmis le mantra du salut à « la mère » à la nation :

*The heroes, the Rishi, the saint, are the natural fruits of our Indian soil; and there has been no age in which they have not been born. Among the Rishis of the later age we have at last realised that we must include the name of the man who gave us the reviving mantra which is creating a new India, the mantra Bande Mataram. (Sri Aurobindo, 2006b, 9)*

Les *rishis* sont usuellement associés aux sages visionnaires ayant composé les *Veda*. Quand Sri Aurobindo a attribué un tel qualificatif à Bankim Chatterji, il l'a réifié et a reconfiguré l'indouisme traditionnel, afin d'instituer « the religion of patriotism » (2006b, 13), expression utilisée trois fois par Sri Aurobindo pour désigner le dessein de Chatterji. D'ailleurs, il a redéfini sitôt après ce qu'il entendait par *rishi* :

*The Rishi is different from the saint. His life may not have been distinguished by superior holiness nor his character by an ideal beauty. He is not great by what he was himself but by what he has expressed. A great and vivifying message had to be given to a nation or to humanity; and God has chosen this mouth on which to shape the words of the message. [...] Those words are the mantra which he was born to reveal and of that mantra he is the seer. (2006b, 13)*

Paradoxalement, c'est le mantra qui confère la qualité de *rishi* à celui qui le transmet, et non les qualités intrinsèques du *rishi*. Si l'on suit la logique de Sri Aurobindo jusqu'à son terme, c'est « la mère » elle-même qui se manifeste par le mantra : "*The mantra had been given and in a single day a whole people had been converted to the religion of patriotism. The Mother had revealed herself*" (2006b, 13).

Il est à souligner, au sujet du texte hagiographique *Bankim-Tilak-Dayananda* sur Bankim Chatterji écrit entre 1907 et 1920, que Sri Aurobindo a rarement été aussi enthousiaste vis-à-vis d'un auteur : cet hommage vibrant et édifiant dépasse même la biographie déjà très élogieuse qu'il a écrite sur Bankim Chatterji en 1894, où étaient surtout mis en avant son esprit brillant, ses qualités littéraires en bengali, sa mise en œuvre de la justice et ses autres qualités humaines.

La différence de ton a probablement été causée par les événements historiques qui ont eu lieu entre les parutions de ces deux textes. Le 7 octobre 1896, Rabrindranath Tagore a fait connaître l'hymne *Vande Matarām* en le chantant à la 12<sup>e</sup> session du Congrès National Indien à Calcutta (Chatterji et Lipner, 2005, 75), mais c'est surtout la réaction à la décision de Lord Curzon de partitionner le Bengale en deux en 1905 qui a donné un essor inattendu à cet hymne : des milliers d'étudiants et de Bengalis l'ont chanté le 7 août 1905 (Chatterji et Lipner, 2005, 75), lors d'une marche de protestation à Calcutta.

Le 8 novembre 1905, le pouvoir colonial a réagi en interdisant de chanter l'hymne *Vande Matarām*, ce qui a produit l'effet contraire, en l'auréolant d'un titre de gloire interdit (Chatterji et Lipner, 2005, 76) : il s'est ainsi propagé comme un signe de ralliement insurrectionnel qui s'est répandu dans toute l'Inde, grâce, notamment, au Congrès National Indien.

Le 6 août 1906 est paru le premier numéro de la revue politique pour l'indépendance de l'Inde *Bande Mataram* (Sri Aurobindo, 2002), en conséquence de ces événements et avec l'aide de membres du parti dit extrémiste du Congrès (Heehs, 2008b, 108). Il a été codirigé par Bipin Chandra Pal et Sri Aurobindo puis en novembre 1906 (Heehs, 2008b, 111) sous la seule direction de Sri Aurobindo jusqu'à son arrestation le 2 mai 1908.

Les évènements qui ont jalonné l'émergence de l'hymne *Vande Matarām* comme signe de ralliement insurrectionnel collectif ont donc marqué l'engagement politique de Sri Aurobindo.

Je propose l'hypothèse de lecture suivante : *Añandamañth* peut être vu comme un modèle d'engagement pour la vie militante de Sri Aurobindo à cette époque où « la Mère » est synonyme pour lui de la patrie. Je reprends cette hypothèse de Jaffrelot qui disait que « ces révolutionnaires s'inspiraient explicitement du roman du Bengali B. C. Chatterji, *Le monastère de la félicité* [...] comme le combat pour la déesse Mère Patrie » (1993, 46). On peut en effet noter les parallèles existants « les Fils de la Mère » (1882/2003, 73) de Chatterji et la vie de Sri Aurobindo.

Sur le plan social et familial, comme les « Fils de la Mère », Sri Aurobindo a renoncé à s'occuper prioritairement de son épouse Mrinalini et de leur statut social dans le monde : il a laissé sa femme chez ses beaux-parents et a démissionné de son statut de principal au collège de Baroda pour se consacrer pleinement à *Bande Mataram* en 1906.

Sur le plan politique, comme les « Fils de la Mère », il a agi de façon concertée pour combattre l'adversaire, notamment avec les leaders politiques Bipin Chandra Pal et Bal Ganghadar Tilak<sup>104</sup>. Comme les « Fils de la Mère », il a aussi approuvé le recours à la violence face à l'oppression coloniale. Toutefois, il a aussi préconisé d'utiliser la méthode non violente du boycottage, qu'il considérait comme la plus efficace contre l'oppression, dans les circonstances sociales du Bengale de son temps. En décembre 1906, s'est ainsi inauguré au Bengale le

---

<sup>104</sup> Ce dernier était considéré, y compris par Sri Aurobindo, comme le leader du parti extrémiste.

mouvement *swadeshi*<sup>105</sup>, avec le boycottage des produits anglais sous la houlette de Tilak<sup>106</sup>, de Bipin Chandra Pal, de Sri Aurobindo et d'autres leaders.

Sur le plan religieux, comme Satyananda à la fin de la nouvelle, Sri Aurobindo aurait reçu l'injonction intérieure<sup>107</sup> de quitter l'arène du combat politique et insurrectionnel pour méditer de façon plus approfondie sur « la mère divine », ce qu'il a fait en quittant le Bengale en 1910. Si l'on considère que Sri Aurobindo n'a toutefois pas abandonné son dessein politique national en se retirant du Bengale, il lui était primordial de pouvoir continuer à mobiliser socialement, culturellement et spirituellement ses compatriotes, par un idéal qui puisse les aiguiller et les réunir. Le thème de « la Mère », à l'intersection des sphères sociofamiliales et religieuses, avait montré son efficacité de ralliement politique pour une « religion du patriotisme », à travers le chant sanscrit et bengali *Vande Matarām*. Dès lors, il a pu reprendre ce thème et construire une vision plus inclusive de « la mère », répondant moins à une nécessité instrumentale politique immédiate, qu'à un dessein d'unifier son pays sur le long terme avec en point de mire, un idéal plus vaste : *L'idéal de l'unité humaine* (Sri Aurobindo, 1971).

### 2.3.2 La « Divine Mère » selon l'enseignement de Ramakrishna

L'objectif de cette sous-section est de présenter la vision qu'a eue Ramakrishna de « la Divine Mère ». J'y indiquerai la manière dont Vivekananda et Sister Nivedita ont reçu et transformé la transmission de Ramakrishna. Finalement, j'examinerai la manière dont Sri Aurobindo a intégré ces différentes représentations pour former sa propre voie spirituelle dédiée à "*The Divine Mother*".

<sup>105</sup> Un parallèle intéressant au mouvement *swadeshi* peut être fait au mouvement québécois « maître chez nous ».

<sup>106</sup> Bal Gangadhar Tilak, leader du parti extrémiste du Congrès National Indien.

<sup>107</sup> La biographie de Peter Heehs parle d'un « *adesh* (« ordre divin ») » (Heehs, 2003a, 110).

Sri Aurobindo a mentionné maintes fois Ramakrishna, ascète brahmane responsable du temple bengali Dakshineswar, consacré à *Kālī*, à Calcutta. Il a été touché par l'enseignement de Ramakrishna par de multiples biais : il a lu ses écrits, les livres de son disciple principal Vivekananda, puis a rencontré en 1902 Margaret Noble (Chakravarty 1975, 36), elle-même disciple de Vivekananda. La femme de Sri Aurobindo, Mrinalini Ghose (1888-1918) a de surcroît été fervente de Sarada Devi (1853-1920), l'épouse de Ramakrishna. Étant donné que Ramakrishna était un adorateur de « la Divine Mère » selon Jean Herbert, l'importance du yoga de Ramakrishna mérite d'être examinée pour la compréhension de sa représentation de "*The Divine Mother*" dans les œuvres de Sri Aurobindo.

Ramakrishna, adorateur de la Divine Mère, a amplement contribué à la faire reconnaître auprès de publics indiens très variés. Bankim Chatterji a notamment rendu visite à Ramakrishna pour lui rendre hommage (Ramakrishna, 1902/1942, 666) et il est possible qu'une part de son inspiration positionnant la mère au centre de sa nouvelle *Ānandāmath* lui soit venue de Ramakrishna.

Lors de chacun de mes voyages en Inde, j'ai été intrigué de voir que revenait systématiquement sur une photo, dans chacun des marchés bariolés que j'ai visités, le visage d'un homme souriant, assis en tailleur, à demi vêtu, parmi les échoppes vendant des représentations iconiques de gourous et de yogis dont les visages m'étaient plus familiers.

Cet homme iconique s'appelle Ramakrishna Paramahansa et de son nom civil, Gadadhara Chattopadhyay. De famille pauvre et orphelin de père à sept ans, il a été initié brahmane à neuf ans. À vingt ans, il a été responsable du temple Dakshineswar, dédié à *Kālī*, fondé par Rani Rasmani, une riche dame de caste inférieure, de Calcutta (Sengupta, 2001, 245). À la suite de cette consécration, il a eu des visions mystiques de *Kālī* et de *Śīṭā* et a présenté une forme de folie selon

ses propres dires (Kripal, 1995, 91 et 94). Il serait retourné de ce fait chez sa mère, qui s'est efforcée de le soigner et lui aurait donné le conseil de se marier.

Ainsi, Ramakrishna s'est marié à vingt-quatre ans avec Sarada Devi, qui en avait cinq<sup>108</sup>. Lors de cette cérémonie, il se serait considéré lui-même comme une femme, amie de la Déesse, avec son épouse ou, selon une autre version hagiographique, comme un enfant, son épouse devenant dans ce cas la Déesse elle-même (Clément et Kakar, 1993, 124-25). Cette identification de Ramakrishna à une femme, qui apparaît surprenante pour un tel évènement, sera expliquée ultérieurement par son contexte *śakta*. Il est retourné après ce mariage, guéri, semble-t-il, au temple Dakshisneswar afin de remplir son office.

Selon André Padoux (2000, 43), il a ensuite été initié de 1861 à 1863 au Tantra, notamment par une yogini nommée Bhairavi Brahmani (Urban, 2003b, 150). En 1864, Ramakrishna a suivi l'initiation du gourou visnouite Jatadhari, adorateur de *Rāma*, et a reçu en 1865 l'enseignement *advaita vedanta* d'un yogi se nommant Toti Puri. Peu après, en 1866, il aurait été introduit au soufisme par Gour Govinda Ray, un professeur d'indouisme du Brahmo Samaj qui a appris le persan et a été initié par un soufi.

En 1872, il a consacré rituellement (Kripal, 2001, 175) sa femme Sarada Devi comme incarnation de « la Divine Mère », ce qui sera explicité ultérieurement.

Après 1873, il a rencontré Keshab Chandra Sen (1838-1884), responsable christianisé du *Brahmo Samaj of India*. Ramakrishna a ensuite eu une révélation de Jésus-Christ. Keshab Chandra Sen a contribué plus tard à diffuser l'enseignement de Ramakrishna à la classe indienne cultivée, tandis que l'indianiste Max Müller et l'écrivain Romain Rolland ont contribué à diffuser

---

<sup>108</sup> Sarada Devi demeura chez ses parents jusqu'à dix-huit ans, sans visite de Ramakrishna

son enseignement au public occidental. Ramakrishna est décédé en 1886 d'un cancer.

Son chemin de yogi mystique forme donc un syncrétisme influencé par des transmissions religieuses et spirituelles d'origines variées, que l'on peut inscrire, dans une hétéropraxie dévotionnelle bengalie (Bouez, 1992).

Ramakrishna a été proche de la culture populaire par le langage qu'il utilisait, tout en pratiquant une ascèse dans l'environnement sédentaire d'un temple dont il était responsable. Son enseignement oral et imagé s'est adressé à des publics hétérogènes : il a acquis, principalement par son audition, sa mémoire et son intuition, une connaissance religieuse profonde et une capacité iconoclaste remarquable à éveiller son auditoire.



Figure 2.3 Schéma du yoga « hybride » de Ramakrishna

Je propose de présenter quatre des discours de Ramakrishna afin de déterminer quels parallèles et distinctions peuvent être faits entre sa philosophie et celle de Sri Aurobindo. Je présenterai un de ses discours qui inscrit « la Divine Mère » dans une tradition religieuse indoue, un de ses chants poétiques indiquant que ce

thème dépasse l'entendement rationnel et religieux, une exhortation visant à stimuler la foi de ses disciples et une parole autohagiographique qui témoigne de son expérience intérieure de « la Divine Mère ». Avant cela, je voudrais situer brièvement mon propos au sein de la réception universitaire de Ramakrishna et des controverses de lecture de ses textes qui ont défrayé la chronique.

Ramakrishna expliquait que « d'après les tantras, il y a trois manières de pratiquer la dévotion. On peut prendre en face de la Divine Mère l'attitude du "héros", celle de la "servante" ou celle du "fils". Moi, j'ai pris l'attitude du fils » (Herbert, 1949, 214). Il s'agit donc de comprendre que la dénomination de « la Divine Mère » s'inscrit dans une tradition hétérodoxe. Toutefois, selon plusieurs chercheurs, dont André Padoux (2002; Sokolov, 2016), il est difficile d'appréhender et de définir le phénomène tantrique qui, par la définition même de Ramakrishna, est secret : *"Everything about a Tāntrika is secret"* (Kripal, 1995, 31).

À cette difficulté de compréhension de l'inscription de Ramakrishna dans une tradition tantrique méconnue, s'ajoute enfin notamment une controverse universitaire liée à l'interprétation de Ramakrishna et de ses textes par Jeffrey Kripal, à la suite de la parution d'un de ses livres (1995). Ce dernier livre suggère que la dimension mystique et érotique de Ramakrishna est liée à un complexe homosexuel refoulé. Beckerlegge commente et souligne ainsi l'impact de cette publication en Inde et dans la communauté scientifique :

*In employing paradigms and motifs taken from psychoanalysis and psychohistory, the studies by Sil and Kripal particularly have presented a radically unsettling portrait of Ramakrishna that has challenged both the understanding shared by "insiders" and, it is probably fair to say, the "canonical view" presented in the now-established genre of "outsider" Ramakrishna studies. (Beckerlegge, 2000, 40)*

Sil (1997) est un auteur ayant critiqué Kripal en l'accusant d'avoir manipulé les sources pour assoir son propos et de ne pas comprendre correctement le bengali.

Selon l'hypothèse de Kripal, la vision de « la Divine Mère » de Ramakrishna ne serait qu'une forme d'alibi de son complexe homosexuel refoulé. Toutefois, il ne s'agit que de conjectures, car toute hypothèse psychologique projetée sur quelqu'un, à fortiori en son absence, est une spéculation qui peut aussi être un transfert<sup>109</sup> de sa propre complexion psychique. Mon propos vise juste à souligner que, quoi qu'il en soit de l'importance du déterminisme psychologique individuel d'un *śakta* tel que Ramakrishna et qu'elle que soit la définition écrite qu'il donnerait au support de sa dévotion (la Divine Mère, en l'occurrence), ses enseignements retranscrits ne sont pas suffisants pour établir de quels motifs ou désirs procède ce déterminisme singulier. Aussi, comme je vais moi-même formuler des pistes de lecture interprétative sur le rôle de la « Divine Mère » à partir de textes traduits de Ramakrishna, je prierais les lecteurs de considérer ces simples conjectures comme un détour réflexif stimulant, par contraste et similitude, l'analyse de *"The Divine Mother"* dans le texte de Sri Aurobindo.

Quels qu'en soient les motifs, « la Divine Mère » a été pour Ramakrishna un vecteur de sa quête spirituelle. Dans le cas de Ramakrishna, celui-ci a reconnu et institué rituellement son épouse en tant qu'incarnation ou avatar de la Déesse :

*It was the fifth of June, 1872. Sarada was eighteen years old and Sri Ramakrishna thirty-six. The day was especially auspicious for worship of the Divine Mother. The Master made a special arrangement for the Shodashi Puja. Sri Ramakrishna arranged a private ceremony in his room. Flowers, sacred bell leaves, food offerings, and other necessary articles were gathered. A seat was arranged for the image of the Goddess in its proper place. Sri Ramakrishna had asked Sarada to be present at the worship, which began at 9 PM. After the preliminaries, the Master signed to her to take the seat reserved for the image. [...] He invoked the Deity by uttering the following prayer: « O Divine Mother! O Eternal Virgin, possessor of all power! Please open the gate of perfection. Purify her body and mind, and manifest Thyself through her for the welfare of all. » Through the prescribed rituals, he identified Sarada with the Deity and*

<sup>109</sup> C'est une des raisons pour lesquelles le dialogue approfondi et collaboratif m'est apparu une approche éthique et méthodologique importante dans mon travail de recherche : le répondant a accès à ses données et le chercheur ne peut ainsi lui faire dire ce qu'il ne voulait pas dire. Pour les lecteurs intéressés par ce débat au sujet de Ramakrishna, ils peuvent consulter entre autres les réponses de Tyagananda et Vrajaprana (2002) et celle de S. Bhattacharya (2013).

*worshipped her according to the scriptural rules.*(Nikhilananda, 1962, 42-43)

Ce rituel de *Shoḍashi Puja* est traditionnellement dédié, selon Hiranmayanandaji (1992), le secrétaire de la Mission Ramakrishna, à un des aspects de la Déesse avec les traits d'une femme de seize ans représentée par une image consacrée. Ramakrishna l'a consacré à Sarada Devi âgée de dix-huit ans : dans le rituel, elle serait venue prendre la place de l'image de la Déesse. Hiranmayanandaji a écrit ainsi : *"Of course, Sri Ramakrishna did not consult scriptures nor did he do such sadhana after knowing fully well of its purpose. His life itself comprises scriptures"* (1992). Ce rituel de *Shoḍashi Puja* pourrait être une manière de mettre en scène « un pouvoir féminin qu'il [s'agissait] de conjurer » (Bouez, 1992, 108), tandis que Sarada Devi avait dix-huit ans. Cela aurait justifié et entraîné un mariage chaste, selon les hagiographies de Ramakrishna et de Sarada Devi (Nikhilananda, 1962, 41).

Un autre aspect que comporte ce rituel est l'institution de deux divinités humaines : celle de Sarada Devi en tant qu'avatar de « la Divine Mère » et celle de Ramakrishna comme celui qui a le pouvoir de l'instituer comme telle. Il y a donc une institutionnalisation d'une structure sociale religieuse à l'image de la structure sociale du couple, mais sans enfants autres que leurs disciples.

Une mise en scène de Ramakrishna et Sarada Devi (à gauche), juxtaposée à une photo de Sri Aurobindo et la Mère (au milieu) permet de visualiser cet effet de mutuelle consécration d'un couple divin autour d'un principe tiers, à l'image des représentations du couple formé par un dieu et une déesse, tel que la représentation de *Śiva* et *Śakti* à droite. Sur les photos ci-dessous, ce « principe tiers » est respectivement une représentation de *Kālī* à quatre bras pour Ramakrishna et Sarada Devi, l'emblème de la Mère pour Sri Aurobindo et la Mère que je présenterai à la fin de ce chapitre et le *lingam* sur son *yoni* pour *Śiva* et *Śakti*.

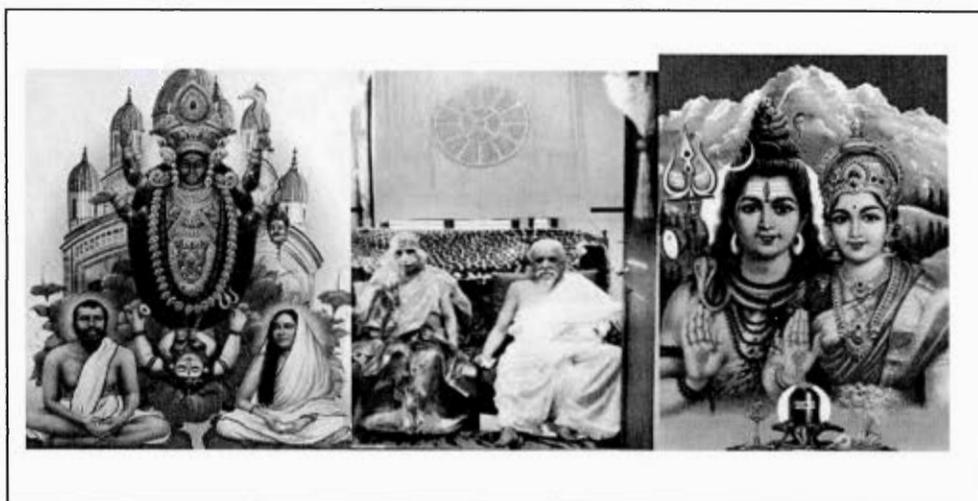


Figure 2.4 Iconographies indoues de couples « divins »

Une partie du sens de la dénomination « la Divine Mère » signifierait ainsi, selon Ramakrishna son rattachement à une voie *śakta*, où le dévot adore la Déesse en se considérant comme son fils. Ce processus d'identification à la Déesse se poursuit jusqu'à ce que le *śakta* ait eu un sentiment d'unité avec la Déesse, qui aurait pu se traduire, lors du mariage de Ramakrishna, par son sentiment d'être à la fois « femme », fils de la Déesse, amie de la Déesse et amie de sa femme Sarada Devi.

Réciproquement, après le décès de Ramakrishna, Sarada Devi serait ainsi venue à ses pieds en l'appelant "*Mother*" (Noble Nivedita, 1995, 71).

Son enseignement explicite en partie le fait qu'il se considérait lui-même comme étant en partie la Divine Mère : « Ici (c'est-à-dire en lui) il y a deux personnes : l'une est la Divine Mère, l'autre est son adorateur » (Herbert, 1949, 510).

Un autre extrait de Ramakrishna indique au sujet de son corps : « Ce n'est qu'un réceptacle, mais il sert de demeure à la Divine Mère » (Herbert, 1949, 198).

Cela peut être plus compréhensible si l'on établit, comme Sri Aurobindo (1928/1980, 16), une équivalence entre « la Divine Mère » et la *Śakti* et une analogie entre la *Śakti* et l'énergie de la grande Déesse. De plus, une importante typologie et tradition des états extatiques dits *bhava* précédait Ramakrishna, notamment développée dans la relation de *bhakta* entre Radha et Krishna et l'expérience comme l'enseignement de Ramakrishna s'y fonde ou s'y réfère implicitement en partie. Un passage des entretiens de Ramakrishna a explicité cet « aspect personnel » de « la Divine Mère » qui est la *śakti*, l'« énergie divine première » :

Ma Mère, qui est l'énergie divine première, est à la fois dans ce monde des phénomènes et en-dehors de lui. Donnant naissance au monde, Elle vit en lui. [...] Ma Mère est à la fois le contenant et le contenu. Elle est la cause matérielle et la cause efficiente de tout ce cosmos. (Herbert, 1949, 40)

Un autre passage de Ramakrishna rendit compte de la *Śakti*, de l'aspect impersonnel de « la Divine Mère » et de la manière dont cet aspect pouvait conduire ses disciples à la libération :

Priez la Mère d'un cœur fervent et pleurez. Ainsi votre esprit se purifiera, et vous serez capable de voir l'image du soleil se refléter dans l'eau claire. Sur le miroir de l'égo de l'adorateur, vous verrez la Shakti éternelle, c'est-à-dire Brahman avec attributs. [...] Ce soleil reflété est la source de Shakti. Si vous voulez connaître l'Absolu, employez ce soleil reflété pour marcher vers le vrai soleil. Invoquez ce Brahman avec attributs qui écoute les prières, et c'est Lui qui vous fera connaître l'Absolu. (Herbert, 1949, 426)

Autrement dit, « la Divine Mère » est la *Śakti* « éternelle », la forme qui conduit au sans forme, à la libération, dite *mokṣa*. Bien que *śakta*, Ramakrishna a défini aussi à plusieurs reprises « la Divine Mère » comme n'étant « nulle autre que le Brahman du *vedaṅta*. Elle est l'aspect personnel du Brahman impersonnel » (Herbert, 1949, 421).

Il faut dire que le discours du *vedaṅta* est socialement plus acceptable et accepté que des secrets de *Tāṅtrika*, qui requièrent de se taire! Or, il est possible que ses

enseignements aient été orientés par ses disciples qui aient privilégié ce qui peut y confirmer la norme religieuse dominante.

Il y a deux formes de *vedaṅta*. L'*advaita vedaṅta* consiste en une lecture des *Veda* conduisant à une vision non dualiste du divin et de l'existence, dont la philosophie fut établie par Shankara au VIII<sup>e</sup> siècle. Le *dvaita vedaṅta* se définit depuis Madhva au XIII<sup>e</sup> siècle par une relation dualiste au divin, dans lequel le divin a une forme, celle de *Viṣṇu* initialement en l'occurrence et où, pour simplifier, le dévot voue un culte à ce dieu.

L'enseignement de Ramakrishna s'est inscrit officiellement dans la tradition de l'*advaita vedaṅta* par Vivekananda, ce qui a parfois été nommé *néo-vedaṅta*. Pourtant, la spécificité de la *bhakti śakta* de Ramakrishna à « la Divine Mère » l'associe aussi à une logique dualiste que l'on retrouve dans le *dvaita vedaṅta*. Les efforts pour définir et classifier « la Divine Mère » recevaient l'ironie de Ramakrishna à son époque :

*Who is there that can understand what Mother Kālī is?  
Even the six darśanas are powerless to reveal Her.  
It is She, the scriptures say, that is the Inner Self  
Of the yogi, who in Self discovers all his joy;  
She that, of Her own sweet will, inhabits every living thing.  
The macrocosm and microcosm rest in the Mother's womb;  
Now do you see how vast it is?* (Ramakrishna, 1902/1942, 106)

Les six *darśanas* sont les six systèmes philosophiques (Renou et Filliozat, 2013, Chapitre VII)<sup>110</sup> indous orthodoxes dont Ramakrishna a montré dans ce texte la limitation. Ramakrishna semblait ainsi s'opposer à vouloir définir « la Divine Mère » ou à la penser définissable : *"God cannot be realized through mere*

<sup>110</sup> Selon Renou et Filliozat, le *Vaiśeṣika* est le système des particularités et fondation des théories atomistiques ; le *Nyāya*, la science de la démonstration logique ; le *Sāṅkhya*, la compréhension de la nature et de ses éléments ; le *Yoga* réfère à Patanjali ; la *Mīmāṃsā* est un système consacré aux rites préparant à la recherche de la connaissance. Le *Vedaṅta* vise à la réalisation de l'*atman* soit par une voie duelle avec forme, soit par une voie non-duelle sans forme.

*scholarly reasoning*" (1902/1942, 106) disait-il. C'est davantage à travers des témoignages de sa propre expérience de *bhakti* qu'il est possible de rendre compte du sens que cela revêtait pour lui. Entre 1856 et 1859, il a eu par exemple une vision d'une femme qu'il a appelée « Mère », mais qu'il lui semblait être au départ Sita:

Un jour que j'étais assis [...] dans un état d'esprit parfaitement normal, et nullement en extase, je vis tout à coup apparaître devant moi la forme lumineuse d'une femme infiniment gracieuse. [...] Lentement, elle s'avança vers moi [...] Submergé par l'émotion, j'allais me prosterner à ses pieds en l'appelant « Mère » lorsqu'elle entra dans mon corps en me disant qu'elle me léguait le sourire qui était sur ses lèvres. (Herbert 1949, 494)

On comprend mieux cette vision, si on resitue Ramakrishna comme un homme consacré au culte de « la Divine Mère » : il s'était identifié à elle, par conséquent toute femme était considérée par lui comme émanation de « la Divine Mère » comme l'a indiqué Sudhir Kakar (1993, 124-25). Cette compréhension de la *bhakti* a un certain nombre de présupposés :

Pour « posséder » le Seigneur, il faut établir avec Lui une certaine relation humaine : [...] *Daśya* était l'attitude de *Hanumān*, celle du serviteur. [...] *Sakhya* est le rapport familial qui existe entre des amis. [...] Le type de *vaīsalya* est *Yashoda*, la mère adoptive de Krishna. [...] *Madhura* est représentée par *Shrīmatī* et aussi par l'épouse. (Herbert, 1949, 368)

Cette catégorisation de son expérience intérieure provenait de son gourou *viṣṇuīte* Jatadhari, comme les référents de *Kṛṣṇa* et de *Hanumān* l'indiquent. Une autre expérience intérieure qui a eu lieu après 1865 témoigne de la fonction protectrice qu'avait « la Divine Mère » pour Ramakrishna, alors même qu'il venait d'être initié à l'*advaita vedānta* et qu'il cherchait à se libérer de toutes les formes :

Dès que la forme gracieuse de la Mère se dressa devant moi, j'employai mon discernement comme une épée, et la fendis en deux. Alors il n'y eut plus de barrière pour mon esprit, qui s'éleva immédiatement au-delà du

plan de la relativité [...]. Je fus six mois dans cet état [...]. Les jours et les nuits se succédaient sans que je les remarque. Les mouches entraient dans ma bouche et dans mes narines comme dans celles d'un cadavre et ne produisaient aucune réaction. [...] Plus tard, j'arrivai à entendre le commandement que la Mère me donna : « Reste sur le seuil de la conscience relative (*bhāvāmukha*) pour l'instruction de l'humanité ! ». (Herbert, 1949, 502)

La relation à la « Divine Mère » aurait ainsi permis à Ramakrishna de réinstaurer sa « conscience relative », sans laquelle il aurait pu basculer complètement dans une dimension dénuée de « barrières » et de conscience de lui-même, pouvant entraîner la mort par l'absence de soins donnés à son corps.

Qu'en est-il de sa relation à Sarada Devi qu'il institua incarnation de la Divine Mère ? L'histoire ne le dit pas suffisamment, ou tout juste assez pour que N. Goulet Trishia (2010, 8) parle de Saradas textuelles au pluriel, selon ses disciples et les auteurs universitaires.

La relation de Sri Aurobindo à Ramakrishna est plus de l'ordre d'une appartenance que se reconnaît Sri Aurobindo, notamment par la lecture de ses écrits, mais également par une séance de spiritisme. En effet, en 1905, peu avant de revenir à Calcutta, Sri Aurobindo et son frère Barin se seraient livrés, selon l'historien Peter Heehs, à des séances de spiritisme et auraient convoqué l'esprit de Ramakrishna : *"They contacted the spirit of the great yogi Ramakrishna Paramhansa and asked him what they should do to improve their country. 'Mandir karo' -make a temple-the spirit replied"* (Heehs, 2008b, 80). Selon Peter Heehs, Sri Aurobindo *"always considered the 1905 communication from Ramakrishna to be among the most interesting he ever received. But he was inclined, especially later, to interpret the command to build a temple in metaphorical rather than physical terms"* (2008b, 81).

Deux textes de Sri Aurobindo font potentiellement allusion à ce « contact » spécifique à Ramakrishna – ou narré comme tel – : une lettre de Sri Aurobindo à son épouse et un texte du *Bande Mataram*. La lettre de Sri Aurobindo à son épouse du 30 août 1905 met justement en avant le thème de « la Mère » :

Alors que d'autres voient leur pays comme une masse inerte de matière – quelques champs et prairies, des forêts, des collines et des rivières –, c'est la Mère que je vois en lui. Je l'adore, je la révère comme la Mère. Et un fils, que ferait-il, s'il voyait un démon assis sur la poitrine de sa mère et s'appêtant à boire son sang ?...

Je sais que j'ai la force de délivrer cette race déchue. Il ne s'agit pas de force physique – je ne vais pas combattre avec l'épée ou le fusil –, mais de la force de la Connaissance. (Sri Aurobindo, 1987, 24)

Cet extrait de lettre de Sri Aurobindo à sa femme Mrinalini peut étonner par sa certitude assertive. Il a précisé dans la suite de sa lettre que cette force provenait de « l'énergie spirituelle du brahmane » (1987, 24).

Peu après, Sri Aurobindo (1905, 56) a écrit un texte dédié à *Bhawani Mandir*, littéralement le temple de la déesse, qu'il a identifié à *Śakti*, à *Durga*, à *Kālī*, à *Radha* et à *Lakṣmi* :

*A Temple is to be erected and consecrated to Bhawani, the Mother, among the hills. To all children of the Mother the call is sent forth to help in the sacred work. [...] What is a Nation? The Shakti of its millions: For what is a nation? What is our mother-country? It is not a piece of earth, nor a figure of speech, nor a fiction of the mind. It is a mighty Shakti, composed of the Shakti of all the millions units that make up the nation, just as Bhawani Mahisha-Mardini sprang into being from the Shakti of all the millions of gods assembled in one mass of force and welded into unity. The Shakti we call India, Bhawani Bharati, is the living unity of the Shaktis of three hundred millions of people.*

Un thème de ce texte est celui de la *Śakti* dénommée *India*, ou *Mother India* : la mère patrie indienne qui deviendra un des leitmotifs de la lutte pour l'indépendance afin d'unifier les millions d'habitants qui la peuplent.

Selon Peter Heehs, Sri Aurobindo en a aussi parlé explicitement lorsqu'il était à Baroda, dans l'État actuel du Gujarat<sup>111</sup>, où il aurait indiqué à l'un de ses étudiants intéressés par le développement du nationalisme de consulter des livres de Vivekananda et de regarder la carte de l'Inde comme le portrait de *Bhārat-Mātā*, la Mère Inde : "*Behold Bhārat as a living Mother, meditate upon Her and worship Her in the nine-foldway of Bhakti*" (Heehs, 2008b, 95).

Un autre extrait du texte *Bhawani Mandir* est révélateur de l'impact de Ramakrishna sur Sri Aurobindo :

*It is our own choice whether we create a Nation or perish:  
What is it that so many thousands of holy men, Sadhus and Sannyasis,  
have preached to us silently by their lives? What was the message that  
radiated from the personality of Bhagawan Ramakrishna Paramhansa?  
[...] It is this, that every one of these three hundred millions of men [...].  
We are all gods and creators, because the energy of God is within us.* (Sri Aurobindo, 1905, 65)

Ainsi, de 1893 à 1914, l'ensemble des termes religieux utilisés par Sri Aurobindo, dont celui de "*Mother*" est teinté de son engagement militant pour l'indépendance de l'Inde. Cependant, Rachael Fabish (2007, 272) et moi n'avons recensé que deux articles du recueil d'articles du journal *Bande Mataram* dont il était rédacteur portant sur "*the Mother*" ou *Mother India*. Le thème "*Mother India*" n'était donc pas dominant dans ses articles politiques, même si je l'ai ici mis en relief.

Dans un autre extrait d'article de *Bande Mataram*, Sri Aurobindo a formulé en 1908 l'appréciation suivante de Ramakrishna :

*Ramakrishna came to begin and all the development of the previous two  
thousand years and more since Buddha appeared has been a preparation  
for the harmonization of spiritual teaching and experience by the avatar of  
Dakshineshwar. [...] Of all these souls Sri Ramakrishna was the last and  
greatest, for while others felt God in a single or limited aspect, he felt Him  
in His illimitable unity as the sum of an illimitable variety. In him the*

<sup>111</sup> Il est intéressant de noter que les Gujaratis sont parmi les premiers groupes d'*ashramites* présents à l'*Ashram* de Sri Aurobindo après les Bengalais.

*spiritual experiences of the millions of saints who had gone before were renewed and united.* (Sri Aurobindo, 2002, 800-801)

Cet éloge édifiant de Ramakrishna, lui attribuant le qualificatif d'avatar, a en même temps permis à Sri Aurobindo d'affirmer un renouvellement de l'indouisme, susceptible de préfigurer sa propre affirmation en tant qu'avatar (Sri Aurobindo, 2011, 399-433), conjointement à l'affirmation de la Mère, en tant qu'avatar de "*The Divine Mother*".

La notion d'avatar, traditionnellement utilisée dans les *Purāṇa* pour désigner les manifestations de *Viṣṇu*, a été mise en valeur durant la période coloniale par la Société Théosophique en Inde qui en a proposé une lecture évolutionniste empruntant sa logique finaliste à Darwin. Selon Mackenzie Brown (2007, 715), Sri Aurobindo a emprunté l'idée d'évolutionnisme à Darwin et a greffé cette idée à la notion d'avatar déjà culturellement hybridée par la pensée théosophique d'Annie Besant<sup>112</sup>. Je pense plutôt que cette hybridation culturelle de la notion d'avatar s'est surtout faite en échangeant avec Mirra Alfassa qui connaissait la littérature ésotérique de H. P. Blavatsky et avait sa propre expérience de l'occultisme<sup>113</sup>. La notion d'avatar a pu alors se transformer au XX<sup>e</sup> siècle en un vecteur pour subvertir culturellement la domination coloniale britannique de cette époque, et dans le meilleur des cas, servir des idéaux plus nobles. Sri Aurobindo convoque ainsi le nom de Ramakrishna comme un point d'appui à sa propre vision du monde :

*Sri Ramakrishna gave India the final message of Hinduism to the world. A new era dates from his birth, an era in which the peoples of the earth will be lifted for a while into communion with God and spirituality become the dominant note of human life.* (Sri Aurobindo, 2002, 801)

---

<sup>112</sup> Annie Besant a succédé à H. P. Blavatsky à la tête de la Société Théosophique et a été présidente du Congrès Indien en 1917 avant de céder sa place à Gandhi. "*Aurobindo accepted the notion of progressive unfolding of organic life, perhaps inspired by Besant*" (Brown, 2007, 735).

<sup>113</sup> Je développerai ce point dans la section suivante 2.4.3.

### 2.3.3 Vivekananda et sa disciple Sister Nivedita

La Mission Ramakrishna a ainsi été fondée par Vivekananda et a été parmi les premiers mouvements religieux indiens à s'implanter en Occident. Dans les traductions de l'enseignement oral de Ramakrishna par Nikhilananda, responsable de la Mission Ramakrishna de New York, le seul titre "*The Gospel of Sri Ramakrishna*", montrait la complexité hybride des projections religieuses et culturelles de ce qui a été publié de Ramakrishna. L'œuvre publiée par la Mission Ramakrishna de New York a participé à ce titre de l'Orient construit et imaginaire théorisé par Edward Saïd (1978/2005). Cependant, cet Orient a autant été construit par des *bhadralok*, que par des Occidentaux<sup>114</sup>.

Parmi les disciples de Ramakrishna, certains étaient des *bhadralok* et quelques-uns, tels que Vivekananda, venaient plus spécifiquement du *Brahmo-Samaj* majoritairement constitué de *bhadralok*. Le message de Ramakrishna du fait de son ouverture pluriculturelle s'est prêté à être récupéré à cette fin. Vivekananda a ainsi été le promoteur d'un élan réformateur de modernisation et d'unification de l'Inde, ce qui a déjà été analysé par de nombreux auteurs (Banerjee, 2005; Radice, 1998; Mukherji, 1971; Malhotra, 1970) : je ne développerai dans cette politique de mobilisation culturelle de Vivekananda que la construction de « la Divine Mère » en relation à Sarada Devi.

L'édification de la Divine Mère par Vivekananda et ses disciples à partir des enseignements de Ramakrishna a constitué l'une des hybridations instrumentales pour unifier et rendre apparemment compatibles plusieurs univers de sens : celui du culte indou des déesses, celui des femmes mères de famille et celui des cultes monothéistes des puissances coloniales. Je rejoins en cela l'analyse de N. Goulet Trishia qui souligne la construction politique de Sarada Devi par Vivekananda,

---

<sup>114</sup> C'est d'ailleurs l'une des raisons pour laquelle la perspective postcoloniale d'Homi K. Bhabha, insistant sur le caractère hybride des cultures, me semble plus pertinente à adopter que celle d'Edward Saïd pour comprendre la construction de « *Mother India* ».

afin de propulser le *nationalisme indou* (Goulet Trishia, 2010, 32), en visant également un auditoire féminin occidental :

*These lectures for Westerners included general understandings of ideal womanhood, which I argue were modeled from his ideas about Sarada Devi, particularly, as the ultimate model for women. Vivekananda's approach came at that time when Indians became increasingly aware of the significance of Western female support for their cause of independence. (Goulet Trishia, 2010, 31)*

En tant qu'interfaces symboliques, pionnières entre l'Inde et l'Occident, Ramakrishna et Vivekananda ont généré autant la fascination que d'autres formes de projections, en présentant la culture religieuse de l'Inde au monde sous un jour mélioratif afin de renforcer son identité culturelle nationale comme le fit notamment Vivekananda au Parlement mondial des Religions de Chicago qui eut lieu en 1893 (Vivekananda, 2012). Il est aussi important de souligner le contrepouvoir culturel au colonialisme anglais qu'a constitué à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle la publication de textes bengalis, sous forme de livres, de journaux ou de périodiques (Sengupta, 2001, 237). Vivekananda a développé ce contrepouvoir au colonialisme avec l'aide de femmes occidentales : il a ainsi donné à sa disciple Margaret Noble le nom de Sister Nivedita. Il avait aussi pour disciples occidentales celles qu'il a nommées *Dhiramata* et *Jaya* (Noble Nivedita, 1966, 1), visibles sur la photo ci-dessous et publiée sur la même page :



## Figure 2.5 Vivekananda et ses disciples occidentales

Vivekananda a forgé une représentation de la femme et de « la Divine Mère » qui a contribué à la construction de l'idéal de la nation, en permettant d'unifier les Indous. Vivekananda a décrit ainsi cet idéal :

*In India the mother is the centre of the family and our highest ideal. She is to us the representative of God, as God is the mother of the Universe. It was a female sage who first found the unity of God, and laid down this doctrine in one of the first hymns of the Vedas. The mother is the god in our family. The idea is that the only real love that we see in the world, the most unselfish love, is in the mother—always suffering, always loving. And what love can represent the love of God more than the love which we see in the mother? Thus the mother is the incarnation of God on earth to the Hindu . (Vivekananda, 2011, 124)*

D'un autre côté, Vivekananda a parfois déprécié les femmes et la nation indienne « efféminée » dans ses discours :

*There is another defect in us ... but through centuries of slavery, we have become like a nation of women. [...] Women we are. If a woman comes to lead women they all begin to criticize her, tear her to pieces, [...] If a man comes and gives them a little harsh treatment, scolds them now and then, [...] it is all right [...] So give up being a slave. (Vivekananda, 1963, 129)*

Cette construction du genre féminin de l'Inde est multifactorielle, mais l'intériorisation d'une image négative qui y est associée dans cette citation a notamment comme cause le regard colonial britannique (Ray, 2000), qui a su dans le même temps se construire législativement (Sinha, 2006) une image salvatrice de la femme indienne vouée au mariage infantile et au bucher pour justifier sa colonisation « civilisatrice ». Le discours de Vivekananda présente un miroir mimétique à certains discours coloniaux et en ce sens, il s'agit d'un discours hybride procédant du déni des femmes par les sociétés dominantes – coloniales et *bhadralok* – pour renforcer ce rapport de domination.

La valorisation de la Mère Inde s'est faite dans ce discours directement au détriment de la femme et en opposition au yoga de son maître Ramakrishna qui s'identifiait à la Déesse. Vivekananda a, semble-t-il, surtout reconduit la forme normative traditionnelle de la mère comme modèle de la femme indoue : "*Now the ideal woman, in India, is the mother, the mother first, and the mother last. The word woman calls up to the mind of Hindu motherhood*" (Vivekananda, 2000, 26-27). Les femmes indoues étaient invitées à suivre le modèle de « la Divine mère » qui a pris la forme de Sarada Devi, instituée par Ramakrishna et reconfigurée par Vivekananda dans sa perspective nationaliste.

Cette ambivalence instrumentale de Vivekananda vis-à-vis des femmes est dénoncée dans l'étude de Nicole Goulet Trishia sur Sarada Devi. Elle observe ainsi qu'au décès de Ramakrishna, Sarada Devi la future Divine Mère a été abandonnée par ses disciples –dont Vivekananda– en ayant du vivre pendant près d'un an avec "*7 roupées*" (Goulet Trishia, 2010, 24) par mois, jusqu'à être finalement secourue par sa mère. Vivekananda, selon Trishia, l'a recueillie ensuite et s'est servi d'elle à partir de 1891 (2010, 20) pour construire une image de déesse normative de la femme au foyer, parfaite, soumise, silencieuse et servant l'homme. Trishia l'analyse comme la responsabilité donnée à la femme indoue de préserver la tradition pendant que Vivekananda a valorisé, selon Banerjee (2005, 58-66), une masculinité musclée, agressive et dominante, avec son agenda national indou en vue :

*Makes your nerves strong. What we want [are] muscles of iron and nerves of steel [...] It is man-making religion that we want [...]*

*We have to conquer the world. That we have to! India must conquer the world, and nothing less than [that] is my ideal [...]. We must conquer the world or die. There is no other alternative.* (Banerjee, 2005, 59-61)

Il y a ainsi en Vivekananda, une combinaison étonnante entre une volonté de répandre l'indouisme dans le monde dont une des instrumentalisation est la figure de « la Divine Mère » – édifiée en symétrie mimétique aux normes du

pouvoir colonial au service de la reine Victoria – et son rattachement au *vedanta* prônant le détachement du monde considéré comme illusoire. Il serait toutefois très réducteur de signifier la vision qu'avait Vivekananda de « la Divine Mère », de Sarada Devi et de *Kālī* comme relevant uniquement d'une hybridation instrumentale à des fins anticoloniales.

Comme Ramakrishna, la passion a parfois dominé Vivekananda dans sa relation à *Kālī*. Au début cette passion se serait exprimée selon Sister Nivedita surtout sous la forme de l'aversion : "*How I used to hate Kālī!*" (Noble Nivedita, 1967, 119). Il aurait même ajouté : "*That was the ground of my six year's fight, that I would not accept Her. But I had to accept Her at last!*" (1967, 119). Cette aversion se serait muée en une acceptation qui serait devenue momentanément une relation de soumission à *Kālī* : "*She made a slave of me*" (1967, 119). Cette soumission aurait été le prélude, selon Vivekananda, de son accès à un état dépassant *Kālī* : "*Ramakrishna made me over to Her*" (1967, 119). Après cette série d'expériences intérieures, il a publié des livres sur le *Raja-yoga* (Vivekananda, 2014), le *Bhakti-yoga* (2003) et le *Jnana-yoga* (Vivekananda, 1982). Sri Aurobindo a lu ses livres et Mirra Alfassa aurait même aussi lu son livre *Raja-yoga* à Paris dès 1899 (van Vrekhem, 2007, 35-36) !

Les discours politiques de Sri Aurobindo et de Vivekananda présentaient en effet, selon S. L. Malhotra, des affinités assez évidentes : "*Vivekananda holds that each nation has a special theme, a special national idea or purpose. India's national purpose, according to him, is the development of spirituality [...] That is also the view of Pal and Aurobindo*" (1970, 92). De son côté, Santi L. Mukherji (1971, 336-44) a montré l'influence de Vivekananda sur Sri Aurobindo et a énuméré leurs appels communs à la liberté et à l'unité de la nation, puisqu'ils insistaient tous deux sur le sacrifice nécessaire pour réaliser ces buts : le thème patriotique de la Mère Inde synthétise à cette époque l'idée de sacrifice patriotique souvent sous un aspect martial. Le nationalisme en tant que religion est un terme et un thème

plus spécifique aux écrits de Sri Aurobindo et Bipin Chandra Pal<sup>115</sup> qu'aux écrits de Vivekananda, précise Dennis Gilmore Dalton (1982, 91). Vivekananda a donc eu surtout un impact sur la politique de mobilisation culturelle que Sri Aurobindo commençait à élaborer.

Autrement dit, Vivekananda a aussi été un nom que Sri Aurobindo a convoqué pour bâtir une forme de contrepouvoir culturel à la culture coloniale. Sri Aurobindo a ainsi prolongé le mouvement culturel militant lancé par Vivekananda. Il l'a cité une vingtaine de fois dans son œuvre et notamment trois fois dans le journal *Karma yogin* qu'il a dirigé en sortant de prison avant d'aller à Pondichéry. Il y considère Vivekananda comme une âme héroïque représentant l'Inde conquérante (1972d, 37), un prêcheur d'indouisme fraternel (1972d, 88) et un visiteur de l'Amérique ayant contribué à redonner à l'Inde sa fierté par sa participation au Congrès mondial des religions à Chicago en 1893 (Sri Aurobindo, 1972d, 170). Les premiers remerciements de Vivekananda à ses « sœurs et frères Américains » (2012, 19) y ont été adressés au nom de « la mère des religions » (2012, 19), ce qui constitue, à ma connaissance, la naissance de la figure indoue de « la Divine Mère » aux États-Unis. De plus, l'emprisonnement de Sri Aurobindo en 1908 par la police britannique a été l'occasion d'une pratique de méditation qui lui aurait fait entendre, quinze jours durant, la voix de Vivekananda lui révélant « le plan de l'Intuition » (Sri Aurobindo, 1975, 140), ce qui montre qu'il considérait aussi Vivekananda en tant que gourou pour son yoga.

Sister Nivedita a poursuivi l'action réformatrice de Vivekananda qui valorisait de manière hybride la culture indienne indoue pour l'Occident en publiant *Kālī, the Mother* à Londres en 1900, puis en s'engageant après le décès de Vivekananda en 1902 dans l'action politique en faveur de l'indépendance de l'Inde. Elle a rompu avec la Mission Ramakrishna pour être libre de ses engagements politiques. Vivekananda avait auparavant refusé de l'ordonner moniale dans la Mission

---

<sup>115</sup> Bipin Chandra Pal avait codirigé *Bande Mataram*, avec Sri Aurobindo.

Ramakrishna dont il avait institué les règles monacales. Il l'a au contraire incitée à agir indépendamment sur sa propre voie, ce qu'elle a fait par ses écrits et son action politique.

Les publications de Sister Nivedita ont donné une accentuation plus militante et politique – héritée de Vivekananda – à la représentation de « la Divine Mère ». La perception qu'avait Sister Nivedita de Sarada Devi ressemblait parfois à celle construite par Vivekananda: *"To me it has always appeared that she is Ramakrishna's final word as to the ideal of Indian womanhood"*. Toutefois, sa relation directe et épistolaire à Sarada Devi lui a aussi permis de construire une autre relation à elle :

*Beloved Mother,*

*This morning early, I went to church –to pray for Sara. All the people there were thinking of Mary, the Mother of Jesus, and suddenly I thought of you: your dear face, and your loving look, and your white sari and your bracelets. It was all there. And it seemed to me that yours was the presence that was to soothe and bless poor Sara's sick-room. (Noble Nivedita, 2011, 11-12)*

Sister Nivedita exprime l'association qui lui vient entre Sarada Devi et la Vierge Marie. Elle était de culture catholique irlandaise. Un autre passage extrait de son livre *Kālī, the Mother* montre que sa représentation de la femme, en Occident comme en Orient, était profondément reliée à une conception de la souveraineté associée à la Déesse. Cette souveraineté est repérable par les termes *"queen"* et *"throned"* :

*In the Aryan home, woman stands supreme. As wife in the West, –lady and queen of her husband–, a goddess throned in her son's worship, – she is the bringer of sanctity and peace. (Noble Nivedita, 1995, 16-17)*

Une hybridation culturelle instrumentale s'est mise symétriquement en place dans son discours entre une imagerie à connotation catholique (*"a child in His mother's*

arms" (Noble Nivedita, 1995, 17)) et une représentation indoue de la Divine Mère ("a goddess throned in her son's worship" (1995, 16-17)). Par son livre *Kālī, the Mother*, Sister Nivedita a ainsi présenté au lectorat occidental et aux Indiens anglicisés tels que Sri Aurobindo une analogie entre le culte occidental de Marie ("one of the richest gifts of the Catholic Church to humanity" (1995, 17)) et le culte de *Kālī* en Inde :

*But it is in India that this thought of the mother has been realized in its completeness. In that country where the image of Kali is one of the most popular symbols of deity, it is quite customary to speak of God, as "She", and the direct address then offered is simply "Mother".* (Noble Nivedita, 1995, 19)

Au lieu de référer à une multitude de déesses indoues, Sister Nivedita a utilisé l'appellation "*Mother*", populaire au Bengale, en l'associant à la seule déesse *Kālī*, un peu comme une contrepartie symétrique à la Vierge Marie. Cette hybridation culturelle instrumentale a surtout eu pour fonction de valoriser la culture indoue telle que Sister Nivedita se la représentait:

*In the East, the accepted symbol is of a woman nude, with flowing hair, so dark blue that she seems in colour to be black, four-handed—two hands in the act of blessing and two holding a knife and a bleeding head respectively—garlanded with skulls, and dancing, with protruding tongue, on the prostrate figure of a man all white with ashes.* (1995, 19)

Ce discours avait un objectif politique émancipateur : lutter contre les Anglais et libérer les Indiens de leur joug. L'histoire irlandaise de Sister Nivedita a pu susciter cette ardeur révolutionnaire à cause des velléités d'indépendance de l'Irlande à l'époque<sup>116</sup>. Tandis que le contexte iconographique auquel il est fait allusion représente *Śiva* sous *Kālī* qui est une représentation indoue très commune pour exprimer la puissance de *Kālī*, Sister Nivedita en transforme la finalité en y insérant des éléments politisés : l'expression "*man all white*" désigne le colon blanc anglais écrasé sous la fureur dansante de la femme nue, mais armée.

<sup>116</sup> Par exemple, le parti nationaliste irlandais *Sinn Féin* fut fondé le 28 novembre 1905.

L'intrication du politique et du religieux habite la problématique même de la figuration de la Mère du fait de son association à la Mère Inde, à la déesse nationale indienne *Bhārat-Mātā*, telle qu'elle est représentée dans de nombreuses iconographies (voir la figure 2.5)

Le tableau de gauche d'Abrindanath Tagore, déjà mentionné, a été une des premières iconographies de *Bhārat-Mātā* en 1905, durant le mouvement d'insurrection contre la partition du Bengale. La déesse est reconnaissable à ses quatre bras et à ses attributs religieux. Sumathi Ramaswamy, spécialiste de l'iconographie de *Bhārat-Mātā*, mentionne que Sister Nivedita souhaitait diffuser l'affiche de cette peinture par dizaines de milliers (Ramaswamy 2006, 16-17). La représentation de droite est une autre iconographie de *Bhārat-Mātā* promue par Sister Nivedita en 1913, sur la page titre de la revue *Bande Mataram*. Cette représentation se caractérise par l'adoption de ce qui deviendra la norme des iconographies de *Bhārat-Mātā* : l'image d'une femme déesse inscrite dans une carte de l'Inde, pouvant varier selon les frontières du pays que les commanditaires du dessin voulaient faire valoir, surtout après l'indépendance de l'Inde.



Figure 2.6 Représentations de *Bhārat-Mātā* de 1905 et 1913<sup>117</sup>

D'une certaine manière, l'idéal révolutionnaire de Sister Nivedita se rapproche de l'image de *Kālī* dansant sur un colon anglais : cette dernière aurait en effet encouragé la fondation (Heehs, 2005, 71) du Calcutta Anushilan Samiti qui a été la matrice des deux plus importants groupes révolutionnaires armés au Bengale avant l'indépendance de l'Inde. Certains passages de Sister Nivedita peuvent être interprétés en tant que mobilisation politique utilisant la dévotion populaire, dans la mesure où la censure britannique ne s'exerçait pas dans le domaine de la religion : *"Forget not, that I, the giver of manhood, the giver of womanhood, the holder of victory, am thy Mother"* (1995, 83). Cet appel implicite à la lutte faisait écho à certaines violentes affirmations et suggestions de Vivekananda : *"Deep in the heart of hearts of Herown, flashes the blood-redknife of Kālī. Worshippers of the Mother are they from their birth, in Her incarnation of the sword!"* (Noble Nivedita, 1967, 116).

<sup>117</sup> (Ramaswamy, 2006, 16, 29)

Sri Aurobindo a rencontré Sister Nivedita qui donnait une lecture à Baroda (Sri Aurobindo, 1972g, 69) en 1902 et il l'a accompagnée pour rencontrer le Maharadja de Baroda. Sri Aurobindo (1972g, 74) l'a considérée comme une des leadeures révolutionnaires. Il l'a citée une douzaine de fois dans ses oeuvres et a écrit ainsi : *"She had heard of me as one who 'believed in strength and was a worshipper of Kālī' by which she meant that she had heard of me as a revolutionary"* (Sri Aurobindo, 1972g, 69). Il a aussi écrit qu'il admirait son livre *Kālī, the Mother* (Noble Nivedita, 1995) : *"I was very much enamoured at the time of her book Kālī, the Mother and I think we spoke of that"* (Sri Aurobindo, 2006a, 74). Sri Aurobindo a donc certainement été influencé par la vision hybride de *Kālī* construite par Sister Nivedita. L'évocation de *Kālī* par Sister Nivedita avait à cette époque une vocation politique. Sri Aurobindo a indiqué dans ses mémoires le rôle révolutionnaire de cette dernière :

*After I had started my revolutionary work in Bengal through certain emissaries, I went there personally to see and arrange things myself. I found a number of small groups of revolutionaries that had recently sprung into existence but all scattered and acting without reference to each other. I tried to unite them under a single organization with the barrister P. Mitra as the leader of the revolution in Bengal and a central council of five persons, one of them being Nivedita.* (Sri Aurobindo, 1972g, 69)

C'est également Sister Nivedita qui aurait prévenu Sri Aurobindo (2006a, 70), après sa libération de prison en 1908 que le gouvernement anglais comptait le faire déporter, tandis qu'il était éditeur en chef du journal le *Karma-Yogin*. Quand Sri Aurobindo a pris de lui-même le chemin de l'exil pour Chandernagor et Pondichéry en 1910, il lui a d'ailleurs donné la direction de ce journal. Toujours est-il que l'incidence de Sister Nivedita sur la future édification de *"The Divine Mother"* par Sri Aurobindo – dont un des aspects est *Mahākālī* – a été explicitement en relation avec sa coopération politique révolutionnaire avec elle.

#### 2.3.4 Sri Aurobindo *Kālī* et de "The Divine Mother" après 1910

Contrairement à Ramakrishna et à Vivekananda, Sri Aurobindo ne se destinait au départ ni à la religion, ni à la recherche de la *mokṣa*, mais à une politique révolutionnaire pour l'indépendance de l'Inde, ce pour quoi il était plus en affinité avec les objectifs politiques de Sister Nivedita et de Vivekananda avant 1920 et l'établissement de Mirra Alfassa à Pondichéry.

Toutefois, le yoga de Sri Aurobindo avait déjà évolué après 1906, date à laquelle il aurait rencontré le yogi Bhaskhar Lélé. Ce dernier l'aurait guidé quelques mois et l'aurait conduit, selon les hagiographies disponibles, à un état de paix nirvanique. Ensuite, lors de son emprisonnement dans une cellule de la prison d'Alipore en 1908, Sri Aurobindo a approfondi son yoga par une pratique méditative plus intensive et une étude de la *Bhagavad-Gīta*. Le projet nationaliste politique de Sri Aurobindo a été bouleversé par cette incarcération, durant laquelle il a commencé à rechercher par la méditation, l'émancipation de l'humanité dans son ensemble et non plus exclusivement la libération de l'Inde.

Après son séjour en prison, son statut de leader politique a facilité son nouveau dessein d'œuvrer par une nouvelle forme de yoga à l'émancipation humaine. La situation de Sri Aurobindo s'est transmuée en exil à Pondichéry en 1910. Étroitement surveillé par les services de renseignement français et britanniques, Sri Aurobindo a été assigné à sa résidence. Il a alors mis à profit ce temps de semi-réclusion pour approfondir l'étude des *Veda*. Ainsi, sa vision de "*the Mother*", polarisée avant cette époque par une association symbolique forte avec la nation, a évolué en une association à la déesse *Savītrī*, qui est le personnage principal de son poème épique *Savitri* que je vais maintenant présenter. L'aspect politique national indien de l'usage du terme "*Mother*"<sup>118</sup> n'est donc qu'une des

---

<sup>118</sup> Cet aspect a notamment défrayé la chronique depuis la parution du livre « *Mother India* » par Katherine Mayo en 1927. Je n'ai pas traité de l'impact considérable en Inde de la parution de ce livre (avec notamment une loi votée en 1929 contre le mariage des enfants) pour la compréhension de la figure nationale *Mother India/ Bhārat-Mātā*, car Sri Aurobindo avait déjà dénommé la Mère en 1926 et ses écrits comme ceux de la Mère n'y font pas référence. De plus, un travail remarquable a déjà été effectué à ce sujet par Mrinalini Sinha (2006).

pièces du puzzle pour comprendre la dénomination "*The Divine Mother*" choisie par Sri Aurobindo.

Pour autant, cette pièce nationaliste du puzzle n'a pas disparu subitement après son arrivée à Pondichéry. De 1912 à 1919, alors qu'il résidait à Pondichéry, Sri Aurobindo (2006a, 175-234) a ainsi signé du nom de *Kālī* ou de son abréviation « K. », dix-huit lettres destinées à son disciple Motilal Roy résidant à Chandernagor. Motilal Roy a écrit à propos de ces lettres dans lesquelles Sri Aurobindo semble s'être identifié à *Kālī* :

*[Sri Aurobindo] not only used a secret code himself in communicating such secret messages, but he actually regarded the revolutionary movement itself as Veeracharee [heroic teacher] Tantra or Shakti-sadhana in Indian politics. (Dutt, 1972, 29)*

La signature de ces lettres sous l'acronyme de K. ou le nom de *Kālī* demeure la trace la plus visible d'un combat politique mené sous cette bannière révolutionnaire, à Calcutta au Bengale, de 1905 à 1910. Il était donc possible que Sri Aurobindo ait gardé mémoire que des femmes occidentales engagées opposées aux Anglais pouvaient s'avérer des alliées précieuses face au pouvoir colonial, et que de surcroît, elles pouvaient avoir une réelle dévotion pour *Kālī*, « la Mère ». Cet événement a sans doute contribué à favoriser la reconnaissance ultérieure de Mirra Alfassa par Sri Aurobindo.

Il est enfin à souligner l'importance de Sarada Devi en tant que gouroue, non seulement vis-à-vis de Sister Nivedita comme cela a déjà été évoqué, mais aussi vis-à-vis de Mrinalini Ghose, l'épouse de Sri Aurobindo (Mukherjee, 2000, 122). Ce dernier n'aurait toutefois pas eu connaissance de ce vécu de son épouse, de laquelle il vivait séparé de par ses activités politiques de rédacteur en chef de *Bande Mataram* et du *Karma-Yogin*, puis du fait de son emprisonnement et son exil à Pondichéry :

*I did not take my wife for initiation to Sri Saradamani Devi; I was given to understand that she was taken there by Sudhira Bose, Debabrata's sister. I heard of it a considerable time afterwards in Pondicherry. I was glad to know that she had found so great spiritual refuge but I had no hand in bringing it about. (1972g, 57)*

Cette information que Sri Aurobindo a envoyée à titre de correctif à la presse, pour diffusion de fausses informations, doit néanmoins être remise dans le contexte d'un climat politique où il était considéré comme un ennemi notoire de l'Empire britannique et où toutes ses relations, amicales ou familiales, étaient susceptibles d'être considérées comme suspectes par le pouvoir colonial.

Selon Prithwindra Mukherjee (2000, 122), Mrinalini est morte en 1920, alors qu'elle cherchait à le rejoindre dans son exil à Pondichéry. On peut penser que Sri Aurobindo, ayant déjà perdu sa femme, ne voulait pas compromettre Sarada Devi auprès du pouvoir britannique, à la suite de ses tribulations politiques et de la surveillance permanente dont il faisait l'objet par les services secrets. C'est toutefois une des seules occurrences où Sri Aurobindo cite Sarada Devi et il a également très peu écrit au sujet de sa propre femme.

Sa représentation politique révolutionnaire de *Kālī* semble donc avoir été plus directement influencée par l'élan sociopolitique indou de Vivekananda et de Sister Nivedita, que par Sarada Devi ou sa femme Mrinalini. Cette vision révolutionnaire de *Kālī* a évolué après 1914, juste après sa première rencontre avec Mirra Alfassa et avant la Première Guerre mondiale.

En effet, à partir de 1914, dans une de ses lettres, Sri Aurobindo a appelé Motilal à marquer une pause. Je considère que c'est à partir de cette date que Sri Aurobindo a cessé d'inciter à user de moyens révolutionnaires visiblement explosifs, sous couvert de termes tantriques dont celui de *Kālī the Mother*<sup>119</sup>. Avant 1914, en effet, selon Michaël Stoeber et Roy, ces termes pouvaient être

---

<sup>119</sup> "The root of the whole evil is that we have been attempting an extension of Tantric Kriya without any sufficient Vedantic basis", (Sri Aurobindo, 2006a, 193).

codés pour des usages offensifs ou défensifs : "Roy himself later wrote that the reference to 'Tantric Books' in one of the letters actually pertained six revolvers that Aurobindo was helping him smuggle to Chandernagor by way of Pondicherry" (2009, 304).

Après 1914, une alliance de Sri Aurobindo s'est nouée avec Mirra Alfassa et son mari Paul Richard, candidat français aux élections de Pondichéry. Hugh B. Urban considère cela comme une reconfiguration spirituelle inoffensive de "*The Divine Mother*" par Sri Aurobindo après que ce dernier se soit apparemment retiré de la politique révolutionnaire :

*After his withdrawal from the political life, Aurobindo began to envision a new ideal for the Indian nation and also to imagine a new role for the Divine Mother. Whereas, in his youth, Aurobindo had conceived of the Mother in Tantric terms, as Śakti, the terrible power of the nation in revolt, he now began to reimagine the Goddess in a far more benevolent and seemingly « un-Tantric » form. She was now the ideal of pure Spirit, the embodiment of India as the land of literature, culture, art, and above all religion. (Urban, 2003c, 100)*

L'interprétation de Hugh B. Urban est juste au sujet du revirement spirituel de Sri Aurobindo, quoique de mon point de vue, son retrait de la politique révolutionnaire ait commencé en 1914 et non en 1910. De plus, il peut être précautionneux de distinguer différents usages de termes tantriques rattachés à "*the Mother*". En effet, l'interprétation politique selon laquelle les termes tantriques se rattachent au terrible pouvoir d'une nation en révolte ne constitue pas l'ultime appropriation de ces termes, réputés pour leur malléabilité et la diversité de leurs significations. Par exemple, le terme *Kālī* que Sri Aurobindo a utilisé pour signer ses lettres voilait peut-être à la fois sa politique révolutionnaire et sa fonction de gourou vis-à-vis de son disciple Motilal. Les lettres étant codées, il est difficile de le savoir...

Par contre, la définition ultérieure de Sri Aurobindo de "*The Divine Mother*" par quatre aspects peut s'interpréter en réexaminant l'héritage de Ramakrishna et sa représentation de « la Divine Mère ». Ramakrishna la représente par exemple comme résultant de trois phases d'expérience intérieure :

Il faut que l'humain meure avant que le divin ne se manifeste. Mais cette divinité doit s'évanouir à son tour pour faire place à la manifestation plus haute de la Mère bienheureuse (*Brahmamayi*). C'est sur le corps de la divinité morte (*Śiva*) que la Mère Divine danse Sa danse céleste. (Herbert 1949, 450)

Ramakrishna présente une évolution ascendante entre trois plans : le plan humain, le plan des dieux et des déesses – *Śiva*, *Kālī*, etc. – et le plan des grandes déesses – *Mahakālī* ou *Mahādevī* – soit celui de la Divine Mère. On peut retrouver ce modèle d'évolution ascendante dans la façon dont Sri Aurobindo a évolué dans sa représentation de "*The Divine Mother*". La première phase est celle où Aravinda Ackroyd Ghose était dans un rapport de croyance à la déesse *Mother India*. La deuxième étape est celle où Sri Aurobindo signait ses lettres du nom de la déesse révolutionnaire *Kālī* : il devenait donc, au moins nominalement, la divinité. La dernière phase serait celle où « *Kālī* Sri Aurobindo », se percevant comme une divinité, s'en serait remis à une autre conscience et une autre force qu'il a dénommé "*The Divine Mother*". Analogiquement, je puis reprendre les termes de Ramakrishna : « cette divinité [a dû] s'évanouir à son tour pour faire place à la manifestation plus haute de la Mère bienheureuse (*Brahmamayi*) » (Herbert, 1949, 450). Un second parallèle peut être fait avec la définition que Sri Aurobindo (1928/1980, 55) a donnée de "*The Divine Mother*" en distinguant ses modes d'être individuel, universel et transcendant. L'hypothèse d'une forme d'influence de la vision de Ramakrishna sur la représentation de Sri Aurobindo est cohérente avec les écrits de Sri Aurobindo, car ce dernier a affirmé : "*Remember also that we derive from Ramakrishna. For myself it was Ramakrishna who personally came and first turned me to this yoga*" (Sri Aurobindo, 1972a, 435).

Par ailleurs, un trait commun entre « la Divine Mère » de Ramakrishna et "*The Divine Mother*" de Sri Aurobindo tient à son caractère poétique, allusif d'un indicible. Les hymnes chantés à « la Divine Mère » par Ramakrishna reconduisent dans leur forme le genre littéraire de la poésie dévotionnelle de la *bhakti*, telle que savait la mettre en œuvre Kabir au XV<sup>e</sup> siècle. Cette poésie tend à contester les discours dominants philosophiques, religieux ou idéologiques.

Ramakrishna et Sri Aurobindo ont donc tous deux eu une dévotion particulière pour « la Mère » qui a été propre aux contextes dévotionnels *śakta* bengalis du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle. Une forme d'inversion symétrique peut être envisagée entre le couple de Ramakrishna et Sarada Devi et celui de Sri Aurobindo et la Mère. Ramakrishna, qui considérait son épouse comme une incarnation de « la Divine Mère » en a fait une représentante de « la Mère », tandis que Sri Aurobindo, qui voyait en Mirra Alfassa la Mère, l'a aussi instituée comme sa parèdre mystique... tout en se retirant dans sa chambre et en parachevant l'écriture de *Savitri*.

Tableau 5 Qui est la Divine Mère selon Ramakrishna et ses disciples ?

Représentations De la Divine Mère	Ramakrishna	Vivekananda	Sister Nivedita	Sri Aurobindo
Est-elle <i>Kālī</i> ?	Oui	Non <sup>120</sup> et oui	Oui	Oui et plus <sup>121</sup>
Est-elle la Déesse ?	Oui	Oui	Oui	Oui
Est-elle, entre autres, <i>Bhārat Maātā</i> ?	Non <sup>122</sup>	Oui <sup>123</sup>	Oui	Oui
Peut-elle être une femme avatar ?	Oui	Non <sup>124</sup>	Oui	Oui
Peut-elle être un avatar et épouse ?	Oui	Plutôt non	Oui	Oui <sup>125</sup>

<sup>120</sup> (Noble et Nivedita 1967, 119)

<sup>121</sup> (Noble et Nivedita 1967, 175-234)

<sup>122</sup> (Ramakrishna 1942, vol. 1, 106)

<sup>123</sup> (Vivekananda 1963, 129)

<sup>124</sup> (Vivekananda 1963, 129)

<sup>125</sup> (Sri Aurobindo 1987, 26)

De plus, un processus d'identification de *bhakti* tantrique similaire à celui qu'aurait vécu Ramakrishna vis-à-vis de « la Divine Mère » a pu se produire dans le yoga de Sri Aurobindo. Un de ses aphorismes en témoigne :

Une fois que j'ai su que Dieu était une femme, j'ai appris quelque chose de très approximatif sur l'amour ; mais c'est seulement quand je suis devenu une femme et que j'ai servi mon Maître et Amant que j'ai connu l'amour absolument. (Sri Aurobindo, 1976b, 2:68)

Toutefois, il semble que Sri Aurobindo, en utilisant l'expression "*God is a woman*" dans son aphorisme, ironise et subvertisse la représentation masculine de Dieu le Père ("*God the Father*") chrétien, avec la conscience d'un Indien qui a passé son enfance et son adolescence à Londres. À ce titre, on peut considérer l'écrivain Sri Aurobindo, comme un précurseur de la littérature postcoloniale.

Afin de mieux situer Sri Aurobindo dans sa réception des auteurs auxquels il réfère, j'ai schématisé au tableau 5 leurs convergences et divergences au sujet de « la Divine Mère ». Je suggère, par ce tableau, que Sister Nivedita et Sri Aurobindo ont repris des positions plus proches de Sarada Devi et de Ramakrishna que de la représentation de « la Divine Mère » par Vivekananda. Dans le même temps, Sri Aurobindo a signifié les différences de son yoga avec les yogas qui l'ont précédé par les quatre affirmations suivantes :

Par comparaison avec les anciens yogas, ce yoga-ci est nouveau :

- 1) Parce qu'il ne vise pas à nous faire sortir du monde et de la vie pour nous conduire au ciel ou au nirvana, mais qu'il se propose une transformation de la vie et de l'existence, non pas incidemment ou à titre subordonné, mais comme but central et distinct. S'il y a dans d'autres yogas une descente, elle n'y est qu'un épisode sur la route ou un résultat de l'ascension – c'est cette dernière qui est la chose vraie. Ici la montée est le premier pas, mais elle est un moyen pour amener la descente. C'est la descente de la conscience nouvelle atteinte par l'ascension qui donne à la sâdhanâ sa confirmation et son sceau. Même le Tantra et le Vishnouisme aboutissent à libérer de la vie ; ici le but est le divin accomplissement de la vie.

- 2) Parce que le but recherché n'est pas l'obtention individuelle de la réalisation divine pour le profit de l'individu, mais quelque chose à gagner pour la conscience terrestre ici-bas, un accomplissement cosmique et non seulement supra-cosmique. Ce qu'il y a à gagner aussi, c'est l'obtention d'un Pouvoir de conscience (le Supramental) qui n'est pas encore organisé ni directement actif dans la nature terrestre ou même dans la vie spirituelle, mais qui reste à organiser et à rendre directement actif ;
- 3) Parce qu'il a été préconisé pour atteindre cet objectif une méthode qui est aussi totale et intégrale que le but proposé, c'est-à-dire la transformation totale et intégrale de la conscience et de la nature, en utilisant les anciennes méthodes, mais seulement pour une partie de l'action et comme aide temporaire à d'autres méthodes qui lui appartiennent en propre. Je n'ai pas trouvé que dans les yogas on ait enseigné ou pratiqué cette méthode dans son ensemble, ni rien d'analogue. Si tel avait été le cas, je n'aurais pas perdu mon temps à frayer des chemins et passé trente années en recherches et en création intérieure alors que j'aurais pu me hâter de revenir à mon but, en toute sécurité, en trottant tout tranquillement sur des sentiers déjà tracés, dégagés, parfaitement relevés, goudronnés, surs et ouverts au public. Notre yoga n'est pas la répétition de vieilles promenades, mais une aventure spirituelle. [...]
- 4) Dans mon yoga...je me suis trouvé poussé à inclure, dans ma perspective, les deux mondes – le spirituel et le matériel – et à essayer d'établir la Conscience divine et la Puissance divine dans le cœur des hommes et dans la vie terrestre, non pas uniquement en vue d'un salut personnel, mais pour une vie divine ici-bas. (Sri Aurobindo, 1976a, 69-70)

#### 2.4 Lecture intertextuelle de textes indous

La nouvelle représentation de "*The Divine Mother*" de Sri Aurobindo apparaît principalement dans son livret *The Mother* et son poème épique *Savitri*, inspiré par certains aspects de la littérature épique, pouranique et védique indienne. Je me propose d'étudier l'intertextualité de ces deux derniers ouvrages en relation aux textes indous concernés, sachant que *The Mother* a été publié en 1928 – bien après la période révolutionnaire de Sri Aurobindo – et que le poème *Savitri* a été publié la première fois en 1950, soit après l'indépendance de l'Inde et de manière posthume. Ce poème est éponyme, puisque la protagoniste se nomme « Savitri ». Ce nom « Savitri » recouvre beaucoup de significations, dont celle d'une grande déesse et d'une manifestation humaine de cette grande déesse. Afin d'introduire

quelques distinctions de sens et ainsi de réduire le risque de confusion entre l'ensemble des significations de ce nom équivoque, je propose le tableau suivant :

Tableau 2.3 Lexique et explicatif des énoncés liés à *Savitri*

Titres des livres	<i>The Secret of the Veda Hymns of Mystic Fire</i> <sup>126</sup>	<i>Mahābhārata</i>	<i>Savitri</i>
Énoncé	<i>Sāvītri/Sāvitar</i>	Savitri	Savitri
Fonction	Déesse ou Dieu	Femme de Satyavan et fille d'Aswapathy	Déesse, fille De l'Éternel et Femme de Satyavan et fille d'Aswapathy
Textes concernés	Hymnes 81 et 82 du <i>maṇḍala</i> V du <i>Ṛg-Veda</i>	<i>Pativrata-Māhātmya Parva</i> , dans le livre III ( <i>Vana Parva</i> )	Livre I, chant 1 ; Livre X, chant 3 et Livre IV à Livre XII

Ce tableau montre que le personnage Savitri de l'œuvre de Sri Aurobindo est en hybridation avec des aspects de la déesse védique *Sāvītri* et de la légende de Satyavana et de Savitri provenant du *Mahābhārata*.

« *Savitri* » en italique désigne le titre de l'œuvre, « Savitri » indiquera le nom de l'héroïne de cette œuvre et de celle d'un passage du *Mahābhārata*. Seule la translittération « *Sāvītri* » sera en rapport au nom de la divinité védique.

En effet, le personnage Savitri dans le poème de Sri Aurobindo est une allégorie héritant de sa traduction du *Ṛg-Veda* et du *Pativrata-Māhātmya Parva*. Sri Aurobindo (1914/1989) a ainsi cherché à montrer l'importance du rôle de la divinité *Sāvītri* dans *Le secret du Veda*, dont la première publication remonte à 1914, en coédition avec Mirra et Paul Richard (Sri Aurobindo, 1914a) et qui contient dans son édition présente aussi des traductions d'hymnes à *Sāvītri*.

Sri Aurobindo a étudié de façon approfondie les *Veda* à partir de son exil en Inde française à Pondichéry, en 1910. Pour lui, le « secret » des *Veda* résidait surtout dans l'attention qu'il faut porter à la philologie et au symbolisme présent dans le

<sup>126</sup> Ces deux livres présentent des traductions d'hymnes du *Ṛg-Veda* traduits par Sri Aurobindo.

*Ṛg-Veda*. Il a écrit en 1914 qu'« aucune interprétation du *Veda* ne peut être saine, qui ne repose sur une base philologique saine et assurée » (Sri Aurobindo, 1914/1989, 49). Il a ainsi signalé indirectement l'importance de ses études en Angleterre, en appliquant une des sciences qu'il y a apprises à un des textes indous parmi les plus reconnus en Inde.

Référent aux *Veda* dégage aussi comme enjeu socioreligieux, la circonscription de l'appartenance à l'indouisme orthodoxe, avec toutes les nuances et réserves qu'il est possible de poser à ce sujet (Boisvert, 1997, 9). Ainsi, Sri Aurobindo (1914/1989) a notamment traduit deux hymnes du *Ṛg Veda*, qui sont spécialement dédiés à la divinité *Savītri* (ou *Savītar*) et attribués au *rishi* Shyavashva Atreya. Or, en utilisant ainsi le même nom de divinité *Savītri* pour son poème que pour ces hymnes védiques, il a établi une équivalence sémantique et une continuité symbolique entre les temps védiques, les temps épiques du *Mahābhārata* et de son époque.

#### 2.4.1 *Savītri* et le *Ṛg Veda*

Il convient de situer brièvement les *Veda*. Les quatre principaux recueils d'hymnes (*Samhita*) en ancien sanscrit – *Ṛg Veda*, *Sama Veda*, *Yajur Veda* et *Atharva Veda* – ont vu le jour en Inde, entre 2000 ans et 1500 ans avant l'ère commune et ont été suivis ultérieurement par d'importants commentaires qui font partie intégrante des *Vedatels* que les *Brahmana*, les *Araṇyaka* et les *Upaniṣad*. La fonction des quatre premiers recueils, transmis oralement par récitation et par mémorisation, consistait à mettre en œuvre des rituels et des sacrifices dédiés à différentes divinités, tels qu'*Uṣa* pour l'aurore et *Surya* pour le soleil. Des officiants chantaient des hymnes du *Ṛg Veda* dédiés à des divinités lors de rituels. L'officiant responsable du sacrifice du feu et du *soma* (ambroisie) prononçait des mantras du *Yajur Veda* en appliquant la connaissance pratique des rituels

(Doniger 2009, 105) indiquée dans l'*Atharva Veda*, pendant que d'autres religieux récitaient des hymnes du *Sama Veda* (Doniger 2017).

Ces récitations des hymnes védiques pourraient être transposées à la récitation du poème épique *Savitri* écrit par Sri Aurobindo, également dédié à une divinité et régulièrement lu ou récité, à l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry et à celui de Delhi. J'ai en effet assisté à des déclamations de ce poème à l'Ashram de Sri Aurobindo de New Delhi, exceptionnellement aussi au Centre Sri Aurobindo de Montréal. De plus, j'ai été informé que cette pratique se faisait également à l'Ashram de Sri Aurobindo de Pondichéry et à Auroville. La déclamation du poème épique de Sri Aurobindo s'inscrirait alors dans une forme de continuité à une tradition orale indoue. En effet, le *Ṛg Veda* se compose de 1028 poèmes (Doniger, 2009, 104), divisés en dix *maṇḍala* (des sous-livres) attribués à différents rishis (sages ou voyants) et son inscription textuelle écrite est tardive, la transmission privilégiée étant orale.

Le poème *Savitri* présente un certain nombre de transformations paradigmatiques des thèmes védiques. Par exemple, dans les *Veda*, selon Louis Renou, « le monde divin n'est pas homogène. On y distingue deux groupes majeurs les *Aśura* et les *Deva* [...]. Les textes védiques les plus anciens (les hymnes du *Ṛg Veda*) les montrent cohabitant en harmonie et également honorés » (Renou, 1967, 23). Ce n'est pas le cas dans la perspective de Sri Aurobindo où, dans son poème épique, *Savitri* fille de « la Mère Divine » s'oppose à l'*āśura* de la mort pour ramener son mari à la vie.

La question même du genre de la déesse ou du dieu par la déclinaison *Savītri* ou par *Savitar* est confuse. *Savītri* est définie en tant que déesse fille du soleil et femme de *Brahma* selon l'*Encyclopedia Britannica* (The Editors of Encyclopædia Britannica, 2015). Sri Aurobindo la qualifie ainsi et opte donc dans sa traduction pour le féminin *Savītri* désignant une déesse.

Pourtant, il a aussi indiqué dans sa traduction des hymnes védiques qu'il s'agit d'un dieu masculin. Ainsi, Sri Aurobindo a traduit une partie de la première stance de l'hymne 81 par « *Sāvitrī*, the divine Creator » et la troisième stance par "*He has mapped out the realm [...] the divine Creator*" (1972c, 93).

Griffith, quant à lui, a traduit la fin de la première stance par "*Yea, lofty is the praise of Savitar the god*" (1973, 279). Il semblerait que le nom *Sāvitrī* provienne généralement, hormis l'adaptation qu'en a faite Sri Aurobindo, d'une déclinaison et une féminisation du dieu *Savitar* dans une légende du *Mahābhārata* où une fille reçoit ce prénom.

D'ores et déjà, ces deux remarques liminaires sur le genre et la syntaxe du dieu védique *Sāvitrī-Savitar* permettent d'établir qu'il y a les prémices d'une construction narrative dans le choix féminin du nom « *Sāvitrī* » par Sri Aurobindo.

Par ailleurs, le regard de Sri Aurobindo embrassant plusieurs époques se fonderait, selon Talageri (2000, 410), sur un principe dualiste atemporel opposant la lumière à l'obscurité, tel que l'indique un extrait du *Secret du Veda* de Sri Aurobindo :

Puisque toute la lutte est entre la Lumière et l'Obscurité, la Vérité et la Fausseté, la Maya divine et la non divine [...] [l'] interprétation historique ne conviendra pas du tout ici. (Sri Aurobindo, 1914/1989, 233)

Ainsi, son interprétation en partie manichéenne<sup>127</sup> du *R̥g-Veda* trouve un prolongement dans la veine épique que suggère son poème *Savitri*, notamment par la mort de Satyavan et le dialogue-duel de Savitri avec Yama, le dieu de la mort, afin de ressusciter son époux.

---

<sup>127</sup> J'emploie cet adjectif au sens courant d'une dualité polarisée, ici entre le pôle lumineux et le pôle obscur.

D'autres points communs entre sa traduction du *Ṛg-Veda* et *Savitri* se prêtent à une lecture intertextuelle. Par exemple, Sri Aurobindo a traduit la strophe 6 de l'hymne 82 (*maṇḍala* V) du *Ṛg-Veda* par "*Aditi the infinite Mother*" (1972c, 93) et a utilisé l'expression "*the infinite Mother*" (2014, 561) dans *Savitri*. Or, selon lui, Aditi apparaît dans le *Ṛg-Veda* comme "*[the] mother of gods*" (Sri Aurobindo 2014, 289), dénomination que l'on trouve trois fois dans *Savitri*. Il a aussi défini Aditi comme la mère et le fondement des mondes (Sri Aurobindo, 1914/1989, 119-20) dans son commentaire du *Ṛg-Veda*, ce qui peut être mis en parallèle avec les expressions "*World-Mother*" et "*Mother of universe*", utilisées quatorze fois dans *Savitri*.

On peut donc établir une relative synonymie dans la pensée de Sri Aurobindo entre *The Divine Mother*, *Mother of gods*, *Mother of Universe*, *World-Mother* et *Aditi the infinite Mother* (Sri Aurobindo, 1972c, 93).

On peut aussi souligner l'analogie suivante : la divinité védique solaire *Savītri-Savītar* émerge d'« Aditi, l'existence infinie, de qui naissent les dieux, décrite comme la Mère avec ses sept noms » (Sri Aurobindo, 1914/1989, 124), de manière analogue, la protagoniste *Savitri* émerge de "*The Divine Mother*" dans le poème épique de Sri Aurobindo.

En effet, même si Sri Aurobindo a repris la trame narrative du *Mahābhārata* en attribuant à sa protagoniste *Savitri* les mêmes parents que dans l'épopée, soit le roi Aswapathy et son épouse, il a aussi décrit la nature intrinsèquement divine de *Savitri* : "*Savitri is the Divine Word, daughter of the Sun, goddess of the supreme Truth who comes down and is born to save*" (2014, Author's note).

La lecture du *Secret du Veda* (Sri Aurobindo, 1914/1989) permet de comprendre cette alliance narrative entre une déesse immortelle solaire et un personnage

représentant une femme mortelle. Dans sa traduction de la quatrième strophe de l'hymne 81, Sri Aurobindo a mis une emphase importante sur la divinité *Savītri* :

*And thou reachest, O Savītri, to the three luminous heavens;  
And thou art utterly expressed by the rays of the Sun* (1914/1989, 273)

Griffith, plus littéral dans sa traduction, a repris le nom du dieu soleil *Suṛya* :

*To the three spheres of light thou goest,  
Savitar, and with the rays of Suṛya thou combinest thee.* (1973, 279)

De ce fait, Sri Aurobindo a mis en relief *Savītri*, tout en étant bien conscient de son indissociabilité avec le dieu *Suṛya*, puisque l'ensemble de son commentaire à propos de cet hymne s'intitule « *Suṛya-Savītri*, créateur et accroisseur » (1914/1989, 296). Son autre moyen de mettre l'emphase sur *Savītri* dans sa traduction du *Ṛg-Veda* a d'ailleurs consisté à l'associer de manière récurrente à d'autres dieux et déesses védiques, en l'établissant comme l'aspect indispensable aux autres.

Sri Aurobindo a ainsi développé son commentaire de l'hymne 82 en l'intitulant "*Bhāga Savītri, the Enjoyer*" (1972h, 287), interprétation qui correspond au sens de cet hymne, car Griffith a traduit la strophe 3 par : "*For Savitar who is Bhāga*" (1973, 280).

Là aussi, Sri Aurobindo a préféré un terme anglais, "*delight*", au lieu de translittérer le nom du dieu védique *Bhāga*. Toutefois, il a spécifié dans le commentaire de cet hymne que les quatre dieux védiques *Varuṇa*, *Mitra*, *Bhāga* et *Aryaman* « sont tous manifestement des émanations de *Suṛya-Savītri*, l'être divin sous sa forme solaire créative et illuminative » (1914/1989, 315), ce qui rejoint bien le sens de la troisième strophe<sup>128</sup>.

<sup>128</sup> Cela fait aussi écho au commentaire pouranique de *Mārkaṇḍeya* indiquant que les dieux et les *Veda* sont des manifestations du soleil (*Mārkaṇḍeya*, 1969b, 553).

Il y a néanmoins un paradoxe dans le commentaire de Sri Aurobindo, qui rétablit ce que sa traduction élude, soit l'équivalence entre *Savitar* et *Bhāgā*. Ce paradoxe apparent se résout si l'on se rappelle les principes de l'interprétation symbolique de Sri Aurobindo, qui considérait que les divinités désignent d'abord des qualités éminentes spécifiques. De plus, son choix de traduction a privilégié l'anglais qui était la langue qu'il maîtrisait le mieux, mais qui était aussi celle du pouvoir colonial, auquel il a répondu symboliquement en montrant la valeur de sa culture.

Il a ainsi semblé réserver les termes sanscrits pour son commentaire de texte, dont la fonction est de faire appel à la compréhension du lecteur, tandis qu'il a privilégié des expressions anglaises plus compréhensibles au public anglophone dans ses traductions, telles que "*the Divine Dawn*" ou "*The Divine Mother*".

#### 2.4.2 Le poème *Savitri* et le *Mahābhārata*

On peut considérer le genre littéraire du *Mahābhārata* comme étant une épopée, même si ce qui est épique a d'abord été défini en Grèce antique et que cette catégorisation peut être susceptible d'être interprétée et critiquée par certains universitaires (Hiltebeitel, 2011, 10) comme participant d'une logique coloniale de l'Occident sur l'Inde.

Toutefois, si l'on définit l'épopée au sens large comme une œuvre qui se penche profondément sur la question de la mort et du destin d'un peuple entier, alors, selon Alf Hiltebeitel (2011, 10), on peut reconnaître le *Mahābhārata* et *Savitri* comme participant du genre littéraire épique.

En effet, Carl Olson affirme au sujet du *Mahābhārata* : "*the Mahābhārata focuses its attention on such topics as kingship, court intrigue, deception, exile, war, destruction, death, reunion, love, jealousy, and hate*" (Olson 2007, 224). La mort, la guerre et le destin sont bien des thèmes fondamentaux de ce livre. De plus, selon Olson (2007, 224) et Hiltebeitel (2011, 3-28), le *Mahābhārata* a été

transmis principalement oralement avant d'assumer une forme écrite, comme cela a aussi été le cas des récits épiques homériques grecs.

Une sorte de conflit socioculturel sous-tend le *Mahābhārata* selon Olson : "A cultural tension between orthodox ritualist and more autonomous ascetics spilled over into the literature". Cette tension entre le courant ascétique et le brahmanisme orthodoxe ritualiste traverse d'ailleurs toute l'histoire de la religion indoue ultérieure au *Mahābhārata*.

Le *Mahābhārata* comprend dix-huit livres et est surtout connu en Occident par la *Bhagavad-Gītā*,<sup>129</sup> qui couvre en fait les chapitres 32 à 40 du sixième livre du *Mahābhārata*, où le dieu *Kṛṣṇa* enseigne au héros Arjuna quel est son devoir – son *dharma* –, tandis que ce dernier hésitait à livrer bataille face à une armée incluant des membres de sa famille. Avant ce célèbre épisode aux enseignements abondamment commentés, y compris par Sri Aurobindo (1972b, 1-575), figure dans *Le livre de la forêt*<sup>129</sup>, un exil d'Arjuna et de ses quatre frères, dits les cinq *Pāṇḍava*. À la fin de ce livre, dans le 19<sup>e</sup> sous-livre, est narrée la légende de Savitri.

Tous ces livres ont probablement été écrits en « atelier » par plusieurs auteurs, selon l'expression d'Hiltebeitel et de Michael Witzel (2011, 12). Le *Mahābhārata* a été composé selon Hiltebeitel entre 150 ans avant l'ère commune et l'an zéro (2011, 11) et a ultérieurement parfois été nommé le cinquième *Veda*. Le *Mahābhārata* a été compilé par Vyasa. L'épopée en a été ainsi en partie recréée : "Vyasa gives presence to authorial claims, processes, and literary experiments in the text. [...] With such authors we must thus raise the matter of fiction as distinct from myth" (Hiltebeitel, 2011, 22). Hiltebeitel souligne ainsi la dimension de fiction du texte et d'autorité de l'écrivain qui apparaît par la

<sup>129</sup> *Aryaṅyākaparvan*, Livre III, dit *Le livre de la forêt*.

constitution écrite du *Mahābhārata*, distinctement du mythe, relié à l'oralité (Boccaro 2002).

De manière analogique, Sri Aurobindo a réécrit en partie le *Mahābhārata*, en proposant une traduction en anglais de la *Bhagavad-Gītā* – elle-même traduite en français par Jean Herbert et Camille Rao (Sri Aurobindo, Herbert, et Rao 1984) – et en explicitant dans sa narration de *Savitri* une réinterprétation de ce qu'il nomme lui-même une légende du *Mahābhārata*. Voici ce qu'a écrit plus précisément Sri Aurobindo au début du préambule de son poème épique *Savitri* :

*The tale of Satyavan and Savitri is recited in the Mahabharata as a story of conjugal love conquering the death. But this legend is, as shown by many features of the human tale, one of the many symbolic myths of the Vedic cycle. Satyavan is the soul carrying the divine truth of being within itself but descended into the grip of death and ignorance; Savitri is the Divine Word, daughter of the Sun, goddess of the supreme Truth who comes down and is born to save.* (Sri Aurobindo 2014, Author's note)

On remarque un changement de genre de *Savītri*, selon que Sri Aurobindo a commenté les *Veda*, où il a employé le masculin, ou selon qu'il a employé ce nom au féminin au sujet de la légende Savitri du *Mahābhārata*. L'humanisation et la féminisation de Savitri font référence à cette légende du *Mahābhārata* narrant l'histoire de Savitri et Satyavan.

C'est plus précisément le *Pativrata-Mahātmya Parva*, 19<sup>e</sup> sous-livre du livre III du *Mahābhārata*, le *Vana Parva*, qui raconte « l'histoire d'un amour conjugal qui vainc la mort » (Sri Aurobindo, 1951/2005, vii).

Dans cette légende, Savitri sauve son mari Satyavan, en obtenant par le dialogue avec *Yama*, dieu de la mort, la résurrection de son mari : « Je forme donc ce vœu : que Satyavan soit vivant. Et ta parole sera alors de vérité » (Kellens et Defourny 1968, 55), revendique Savitri.

En résumé, on pourrait dire que dans le *Mahābhārata*, Savitri est une femme salvatrice fidèle à son mari par-delà sa mort et qu'elle devient une femme divine incarnant "*The Divine Mother*" dans le poème épique de *Savitri*.

L'innovation de Sri Aurobindo dans ce livre, relativement aux récits antérieurs du *Veda* et du *Mahābhārata*, est de faire acquérir à la femme Savitri un statut divin en fonction de sa capacité d'affronter la mort et de sauver son époux Satyavan, personnage qui symbolise l'âme du monde « tombée sous les griffes de la mort et de l'ignorance » (Sri Aurobindo, 1951/2005, vii).

Comme le propose judicieusement Arvind Sharma (2011, 19-31), la légende de Savitri issue du *Mahābhārata* représente aussi un contre-modèle du rituel de crémation des veuves qui est souvent associé avec la légende de *Satī* au point de le nommer rituel de *Satī*. En effet, selon la légende, *Satī* se jeta dans le feu sacrificiel que son père avait allumé en l'honneur de *Viṣṇu* en invitant tous les dieux, sauf *Śiva*. Elle voulait ainsi laver l'affront fait à son époux et à elle-même. Une des versions de la légende issue du *Bhāgavata-Purāna* précise toutefois que ce feu était celui du yoga :

Après avoir ainsi accablé d'injures Daksha, au milieu du sacrifice, *Satī* [future Parvati réincarnée] s'assit par terre en silence, se tournant du côté du Nord, puis, ayant porté de l'eau à ses lèvres et s'étant enveloppée dans son vêtement de couleur jaune, elle ferma les yeux et entra dans la voie du Yoga. Ayant supprimé également toute inspiration et toute expiration, maîtresse de sa position, après avoir rappelé de la région du nombril le souffle vital nommé *Vdāna*, et avoir peu à peu arrêté dans son cœur à l'aide de sa pensée, ce souffle qu'elle venait de fixer dans sa poitrine, la déesse irréprochable le fit remonter jusqu'à sa gorge et de là jusqu'au milieu de ses deux sourcils. C'est ainsi que, voulant abandonner ce corps que le plus grand des êtres avait tant de fois placé par tendresse sur son sein, la vertueuse *Satī*, poussée par la colère de Daksha, soumit son corps à l'épreuve qui consiste à renfermer en soi-même le feu du souffle vital. (Burnouf, 1844/s.d, 18)

En pertinente distinction avec le nom de la déesse *Satī*, Sharma parle ainsi du rituel de *suttee*, terme anglicisé désignant l'acte par lequel certaines femmes indoues se brûlent vivantes sur le bucher avec leur mari défunt. Cependant, du fait de cette association de la déesse *Satī* au rituel de *suttee*, les divinités indoues telles que *Satī* apparurent aux Britanniques aussi barbares que celui-ci. *Satī* apparaissait un modèle mortifère pour les femmes indoues aux yeux des autorités britanniques et d'une élite indienne anglicisée (Mani, 1998).

L'Empire colonial britannique s'est ainsi servi de l'horreur qu'inspirait ce rite auprès de ses concitoyens et d'un certain nombre d'Indiens et édicta une loi préventive le 4 décembre 1829, afin de renforcer la légitimité de sa « mission civilisatrice » et par cette occasion, son pouvoir :

*Savitri presents a countermodel to Satī, and maybe [...] she represents a higher model, which is discontinuous rather than continuous with that of Satī. The point, simply put, would be that Savitri stands apart in her devotion to her husband, because she does not kill herself (like Satī and the Suttee) but brings him back to life. (Sharma, 2011, 20)*

Il importait alors, pour reconstruire l'identité indienne indoue rabaissée par le jugement colonial, de déconstruire le modèle brahmanique orthodoxe de l'épouse fidèle à la mort de son époux par le rituel de *suttee* – présent dans certaines familles orthodoxes et régions spécifiques de l'Inde par ailleurs – et de le reconfigurer par un modèle de fidélité à la vie comme l'histoire de Savitri.

Ce contre-modèle de la légende de Savitri pourrait bien relever d'un effort symétrique et subversif au modèle chrétien, qui provenait en Inde, principalement de la culture coloniale de l'époque. Comme Jésus-Christ, Savitri peut s'interpréter comme « le Verbe Divin, [...] la Vérité suprême qui descend et naît pour sauver » (Sri Aurobindo, 2014, vii), mais à sa différence, c'est une femme qui est salvatrice, qui incarne « la Mère Divine » et dont l'« amour conjugal [...] vainc la mort » (Sri Aurobindo, 2014, vii), sans avoir à périr de cet amour de l'autre.

Cet effort de contre-modélisation de Sri Aurobindo peut s'interpréter comme une hybridation culturelle se fondant sur le double rejet de l'image de la femme indienne victimisée construite par l'autorité britannique coloniale pour légitimer son action coloniale « civilisatrice » et le rejet de certains modes et rituels ancestraux perçus comme des obstacles au progrès tel le rituel du *kālāpānī*. En effet, Sri Aurobindo a refusé de se soumettre au rituel de purification des « eaux noires », du *kālāpānī*, exigé au retour de l'Angleterre par l'orthopraxie brahmanique de l'époque pour se marier en Inde. L'indouisme de cette époque interdisait de franchir l'océan et d'entreprendre de longs voyages (Saglio-Yatzimirsky, 2015, 2-3), car il en résultait la perte du statut de caste, du fait du manquement aux règles de commensalité.

De plus, l'ensemble du yoga de Sri Aurobindo s'est inscrit dans une hétéropraxie vis-à-vis du brahmanisme. Étant donné que Sri Aurobindo a reconnu la valeur des *Veda* et de nombreux autres textes importants de l'indouisme en y fondant sa propre vision du monde, on peut effectivement, sur cette seule base, inscrire sa pensée comme – en partie – conforme à l'orthodoxie brahmanique. Sa pensée et sa pratique ont cependant été hétérodoxes par le fait qu'en instituant l'autorité spirituelle de la Mère, il a destitué indirectement la filiation religieuse brahmanique, dont la transmission est masculine. Il en est résulté pour Sri Aurobindo et la Mère l'abolition même de l'idée de perpétuer une transmission de gourou à disciple pour privilégier la réification de la « mère divine » et de l'image du « saint couple » Savitri-Satyavan.

Or, si un contre-modèle à la déesse *Sati* est proposé par la figure de Savitri sauvant Satyavan de la mort, on peut se demander la façon dont ce mythe prend forme dans la réalité biographique de Sri Aurobindo. Un parallèle peut en effet être fait entre la mort de Satyavan qui suscite, dans le respect du dharma, la lutte de Savitri contre le dieu de la Mort et la mort de Sri Aurobindo sitôt son poème achevé. Est-ce sa mort qui a propulsé la Mère pour devenir l'être salvateur que Sri

Aurobindo appelait de ses vœux? On peut, quoi qu'il en soit, interpréter qu'il a laissé en héritage à la Mère et à ses lecteurs, ce récit en guise de testament spirituel.

Or, si *Savitri* s'avère un modèle proposé en opposition à celui, sacrificiel, de *Sati-suttee* et si on le met en parallèle aux biographies de Sri Aurobindo et de Mirra Alfassa, quelles en sont les conséquences ? Quand Mirra Alfassa est instituée par Sri Aurobindo en tant que « la Mère », elle a non seulement personnifié pour lui "*The Divine Mother*", mais il lui a aussi confié la complète direction de son ashram :

Disciple : N'est-ce pas de la Mère (notre Mère) que vous parlez dans votre livre « *La Mère* » ?

Sri Aurobindo : Oui.

Disciple : N'est-elle pas la Mère divine « Individuelle » qui a personnifié « le pouvoir des deux plus vastes aspects de son existence » le Transcendant et l'Universel ?

Sri Aurobindo : Oui. (Sri Aurobindo, 1928/1980, 33)

Ce dialogue, où les réponses de Sri Aurobindo ont été lapidaires, résume la teneur d'un ensemble de lettres (1928/1980, 33-469) adressées à ses disciples, où il a précisé le rôle prépondérant de la Mère dans le yoga qu'il proposait. Ces lettres, ultérieures à 1928, ont été ajoutées dans le livre en français *Sri Aurobindo parle de la Mère* à la traduction du livret *The Mother* ((1928) 2000). La mention 1928 dans la référence ne concerne donc que la première publication de ce livret. Le dialogue cité est daté de 1938 et les dates des autres lettres varient entre 1928 et 1949.

#### 2.4.3 Le *Devi-Mahātmya* et la *Śakti* aurobindienne

Comme l'atteste un échange épistolaire avec un disciple (1928/1980, 55), Sri Aurobindo a lu avant 1934 le *Devi-Mahātmya*. Selon Lisa L. Hallstrom, le *Devi-Mahātmya* joue un rôle important pour la célébration du culte de *Durgā* au

Bengale et il est l'un des textes *śakta* les plus populaires. Ce texte s'avérait donc déjà utile, dans le contexte des disciples de Ma Anandamayi, pour comprendre la dévotion à « la mère divine », ce que Lisa L. Hallstrom intitule "*The Worship of the Divine Mother*" (Hallström, 1999, 167-69). L'étude de ce texte est également utile pour comprendre "*The Divine Mother*" dans le contexte de Sri Aurobindo et de la Mère.

Je préciserai dans cette section la représentation de la « *Śakti* » selon les écrits de Sri Aurobindo, puis présenterai des spécificités du *Devi-Maḥātmya*, avant d'examiner en quoi ce dernier a pu inspirer Sri Aurobindo. Michael Stoeber a déjà envisagé que le *Devi-Maḥātmya* ait pu inspirer Sri Aurobindo dans sa représentation de la *Śakti* :

*His view of the four major powers of Śakti seems to be creatively adapted and extended from his reading of chapters from the Maṅkandeya Puraṇa that contain the Śakta scripture the Devi-Maḥātmya, or perhaps from his reading of Śakta interpretations of the text. (Stoeber 2009, 311)*

En effet, au chapitre VI de son livre *La Mère* (1928/1980, 55), Sri Aurobindo a donné une définition de "*The Divine Mother*" en la désignant d'une part en tant que porteuse de trois modes d'être et d'autre part de « quatre aspects » (1928/1980, 55) ou « quatre pouvoirs » (1928/1980, 55). Les trois modes d'être hiérarchisés de la *Śakti* pensés par Sri Aurobindo sont les suivants :

*Transcendent, the original supreme Śakti, she stands above the worlds and links the creation to the ever unmanifest mystery of the Supreme. Universal, the cosmic Maḥaśakti, she creates all these beings and contains and enters, supports and conducts all these million processes and forces. Individual, she embodies the power of these two vaster ways of her existence, makes them living and near to us and mediates between the human personality and the divine Nature. (Sri Aurobindo, 1928/1980, 20)*

On note une forme d'équivalence entre « *Śakti* » et "*The Divine Mother*" dans la pensée de Sri Aurobindo, avec différents degrés (transcendante, cosmique et individuelle), la Mère étant la forme individuelle de "*The Divine Mother*". Cette

équivalence entre la Śakti et « la mère divine » est traditionnellement présente dans beaucoup de textes śakta entre la déesse et la Śakti, comme le signale Tracy Pintchman :

*Devī is also called Śakti. As such, she is the power that makes possible not only the creation of universe, but its maintenance and destruction as well. Transcending the universe and controlling its rhythms, she is nevertheless also immanent, for it is said that she abides in all beings in the form of śakti and is the śakti of all that exists. (Pintchman, 2001, 79)*

Une adaptation de Sri Aurobindo au sujet de la Śakti s'exprime ici par l'adjonction du terme "Mother" à la déesse et par l'usage du terme « Individual » pour la caractériser, ce qui lui a donné la latitude d'identifier la Mère comme intermédiaire entre le divin et les humains, notamment pour ses disciples. Sri Aurobindo a également défini "The Divine Mother" en distinguant quatre de ses aspects :

*Four great Aspects of the Mother, four of her leading Powers and Personalities have stood in front of her guidance of this universe and in her dealings with the terrestrial play. [...] To the four we give the four great names, Maṅheśvari, Mahākālī, Mahālakṣmi, Mahāśarasvatī. (2000, 17)*

Les termes « we give » de la citation montrent le rapport sciemment élaboré de ces quatre aspects (ou « attributes », ou « powers ») de "The Divine Mother" par Sri Aurobindo. La dénomination de ces quatre grandes déesses par Sri Aurobindo a en même temps été associée à des qualités essentielles telles que "Wisdom, Strength, Harmony, Perfection" (2000, 17).

Or, ces quatre « grands noms » sont en relation intertextuelle avec le *Devī-  
Mahaīmya* qui contient les noms de *Maṅheśvari*, de *Mahākālī*, de *Mahālakṣmi* et de *Mahāśarasvatī* dans ses hymnes et dans deux de ses commentaires

traditionnels, dits *Rahasya*<sup>130</sup>. Il convient donc de présenter le *Devi-Maḥātmya* à ce titre.

Katherine Anne Harper indique ainsi que le *Devi-Maḥātmya* est un des plus anciens textes connus sur la *Śakti* : "*The earliest text to specify the nature of śakti was the Devi-Maḥātmya which has been dated between the years 400 and 600 C.E.*" (2002, 117). De plus, le *Devi-Maḥātmya* est le premier, selon elle (Harper 2002, 117)<sup>131</sup>, à identifier les « sept Mères » dites *Saptamaṭṛka*. Les *Saptamaṭṛka* sont, dans le *Devi-Maḥātmya*, « des énergies, pourvues de force et de vigueur [sorties] des corps de *Brahma*, *Śiva*, *Guha*, *Viṣṇu*, *Indra*, [*Vahara* et *Naṛasimha*] » (Varenne 1975, 63) afin d'aider la grande déesse *Caṇḍika* à vaincre les *aśuras*, ennemis des dieux.

*Maheśvari*, l'un des aspects de "*The Divine Mother*" selon le livre *La Mère* de Sri Aurobindo, est l'une des *Saptamaṭṛka*. De ce fait, je propose d'explorer le sens de *maṭṛka* dans le contexte du *Devi-Maḥātmya*.

Le *Devi-Maḥātmya* s'insère dans la quatrième partie du *Mārkaṇḍeya Puraṇa* du chant 81 au chant 93. Le *Mārkaṇḍeya Puraṇa* est un des plus anciens *puraṇa*<sup>132</sup>, provenant très probablement d'une importante tradition orale préalable :

*Like many forms of Indian literature, the Puraṇas were orally transmitted before being written, although some scholars think that some texts appeared initially in written form. During the period between the fourth and sixth centuries C.E., the Puraṇas began to be collected by scribes and compilers. [...] The puraṇic literature embodies the rise of such deities as Viṣṇu, Krishna, Rāma, Śiva, and various goddesses and the eclipse of former vedic deities [...]. This literature also manifests a new*

<sup>130</sup> Les *Rahasya* (littéralement « secrets ») du *Devi-Maḥātmya* appartiennent au corpus traditionnel de cette œuvre.

<sup>131</sup> Il est à noter que le *Mahābhārata* avait déjà brièvement évoqué les *Maṭṛka*.

<sup>132</sup> Les datations sont incertaines, *puraṇa* signifie littéralement « ancien », soit approximativement entre 300 et 1400 après l'Ère Commune.

*understanding of time in four ages and a new world view that is dominated by devotional religion.* (Olson, 2007, 151)

La particularité du *Devi-Maḥātmya* est de constituer, au sein des dix-huit *puraṇa* majeurs, un des premiers genres littéraires dévotionnels indous de cette période adressés à la déesse.

Selon Doniger (2009, 388), il a possiblement été interpolé dans le *Maṛkaṇḍeya Puraṇa* et a dû appartenir à des hymnes antérieurs, en relation avec la dévotion populaire : *"Yet by the time of the Maṛkaṇḍeya Puraṇa, goddesses were worshiped in both cities and villages, by people all along the economic spectrum"* (Doniger 2009, 388). L'inscription dans un texte pouranique du *Devi-Maḥātmya*, qui est dédié à la glorification de la grande déesse, aurait pallié la sous-représentation des cultes populaires aux déesses. Doniger écrit ainsi : *"At some moment the critical mass of Devi-worship forced the Brahmin custodians of Sanskrit narratives to acknowledge it"* (2009, 389).

Le *Devi-Maḥātmya* n'est donc pas seulement un texte, mais une représentation textuelle symbolique de pratiques dévotionnelles à la déesse méconnues ou oubliées dont l'insertion dans le *Maṛkaṇḍeya Puraṇa* constitue la part émergée d'un ensemble de traditions orales non écrites. Le *Devi-Maḥātmya* se compose de trois récits de la grande déesse, narrant « chacune de ses interventions dans la lutte contre les forces du Mal » (Varenne, 1975, xix) : le premier récit est celui du chant 81, tandis que le deuxième récit s'étend du chant 82 au chant 84 et le dernier récit du chant 85 au chant 91.

En s'appuyant sur la traduction en français du *Devi-Maḥātmya* effectuée par Jean Varenne, on trouve ainsi dans sa version plusieurs occurrences du mot « mère » associé à la déesse. Tout d'abord, la grande déesse, créée par les dieux pour les secourir des *āśura*, ennemis des dieux, est nommée *Ambikā*. *Ambikā* veut dire, selon Doniger, *"little Mother"* (2009, 390) et possède la même racine

étymologique qu'*amba*, qui veut dire « mère » (Renou, Stchoupak, et Nitti 1987, 76). *Ambikā* est cité plus de cinquante-cinq fois : c'est le second nom le plus usité pour dénommer la grande déesse, après celui de *Caṇḍikā*.

*Caṇḍikā* a plus tard été appelée *Durgā* d'après Doniger (2009, 388). En considérant le culte de *Durgā*, déesse considérée comme l'emblème de la nation indienne selon le journal le *Bengalee* en 1903 (McDermott, 2011, 57), on peut se figurer l'importance de l'enjeu nationaliste présent à travers le thème de cette déesse.

Cette dénomination de la déesse en tant que « petite mère » dans le *Devī-Mahāīmya* et l'appropriation nationaliste bengalie ultérieure de cette déesse « petite mère », explique historiquement le choix de Sri Aurobindo d'édifier le nom de « la Mère » plutôt qu'une dénomination référant à une sainte et poétesse indoue telle que Mirabāi en usant du prénom de Mirra à cet usage.

Jean Varenne traduit trois termes sanscrits du *Devī-Mahāīmya* par « mère » : *jananī*, *maīā* et *Maīr*. *Ambikā* n'est pas traduit, ce qui porte à quatre les signifiants de « mère » dans cette œuvre.

1. Le premier terme apparaît dans le chant 81 « *tvam' deva-jananī parā* » que Jean Varenne traduit par « Toi, la Mère des Dieux, la Déesse Suprême ! » (1975, 10), ce qui se relie, dans la représentation de Sri Aurobindo, à *Aditi*, la mère des dieux dans les hymnes des *Veda* et à « la suprême *Śakti* originelle, qui se tient au-dessus des mondes et sert de trait d'union entre la création et le mystère toujours non manifesté du Suprême » (Sri Aurobindo, 1928/1980, 16).
2. Le deuxième terme survient dans les chants 84 et 91, où Jean Varenne (1975, 82) traduit « *jagan-maīā* » et « *prasiḍa Maīar jagato* □ *khilasya* » par la « Mère du monde », ce qui peut correspondre à la

« *Mahaśakti* cosmique », dans la terminologie hybridée de Sri Aurobindo, qui emprunte probablement le qualificatif « cosmique » à la culture ésotérique<sup>133</sup> de Mirra Alfassa.

3. Jean Varenne traduit ensuite dans le chant 86 « *yaḥ devī sarva-bhūteṣu Maṭr-rupeṇa saṁsthitaḥ* » (1975, 44) par « la Déesse qui réside en tant que Mère en tous les êtres ». L'idiome de « *Maṭr* » renvoie aux *Saptamaṭrka*, les sept « Mères », qui apparaissent aussi dans le chant 89, « *iti Maṭr-ganaṁ kruddhaṁ* » et qui sont traduites par « la troupe des Mères en furie » (Varenne, 1975, 66).

Cette furie des *Saptamaṭrka* est aussi soulignée par Katherine Anne Harper : "*the Saptamaṭrkaḥ emerged into the mainstream of Hindu tradition as seemingly violent Tantric deities*" (2002, 121). À partir du IV<sup>e</sup> siècle, l'aspect redoutable des *maṭrka* a été, selon Katherine Anne Harper, instrumentalisé politiquement à cette époque (2002, 115-31). Les *maṭrka* revêtent effectivement un aspect martial, visible par leurs armes sculptées sur des rocs massifs, représentations sculpturales prises en photo par cette auteure.

Cet aspect martial apparaît également à la fin de l'hymne du *Devi-Mahātmya* quand « la grande déesse » énonce les bienfaits de la récitation et de l'audition des chants de ses exploits :

Entendre cette Geste,  
 Connaitre mes apparitions  
 Et mes exploits dans la bataille  
 Faits d'un homme un héros sans peur.  
 Ses ennemis sont tous tués,  
 Son bonheur ne cesse de croître  
 Et sa famille est dans la joie (Varenne, 1975, 94)

---

<sup>133</sup> Cf. 3.2.3

L'instrumentalisation de la violence des *maṭṛka* à des fins politiques pour légitimer les conquêtes de l'Empire Gupta se remarque, hormis cette apologie du meurtre des ennemis, par leur insertion dans le panthéon indou. Les *maṭṛka* se parent des attributs des dieux connus et elles apparaissent ordonnées en un groupe de sept, ce qui les distingue dans leur énonciation de « la troupe des Mères en furie » (Varenne, 1975, 66).

*Maḥeśvari* est ainsi citée en tant qu'envoyée par *Śiva*. Dans les chants 89 et 90, elle y est décrite « montée sur un taureau [brandissant] un trident ; [portant] un bracelet de serpents et se [parant] d'un croissant de lune » (Varenne, 1975, 63). Le chant 90 indique ensuite à deux reprises que l'*Aśura* « *Raktabiḥā* fut encore touché par [...] le trident de *Maḥeśvari* » (Varenne 1975, 68). Le trident est l'un des emblèmes connus de *Śiva*, dont la monture est, dans la tradition iconographique, un taureau. Une autre description de cette *maṭṛka* survient dans le chant 85 du deuxième récit du *Devi-Mahātmya*, car *Maḥeśvari* y apparaît en tant que déesse indépendante, comme égale à *Caṇḍika*, après la défaite du Buffle-*aśura* :

Les Dieux dirent :

« Ton œuvre est complète, ô Souveraine ! Il ne reste plus rien à faire maintenant, puisque tu as tué pour nous notre ennemi le Buffle-*Aśura* ! Pourtant, puisque tu nous offres une faveur, *Maḥeśvari*, nous souhaitons qu'à chaque fois que nous nous souviendrons de toi, tu interviennes pour faire disparaître nos malheurs. » (Varenne, 1975, 38)

C'est probablement en lien avec cet aspect souverain et indépendant de la grande déesse que Sri Aurobindo a nommé l'un des quatre aspects de "*The Divine Mother*", *Maḥeśvari*. Il a en ainsi détaillé les qualités :

En elle est une vigueur qui *affronte et dompte toutes choses* et rien ne peut prévaloir à la fin contre sa sagesse vaste et intangible et son pouvoir tranquille et supérieur. [...] De partialité elle n'en a aucune, mais elle suit les décrets du Suprême ; elle élève certains, et *d'autres elle les abaisse ou les rejette loin d'elle dans l'obscurité*. Au sage elle donne une sagesse plus

grande et lumineuse ; [...] à l'hostile elle impose les conséquences de son hostilité. (Sri Aurobindo, 1928/1980, 21)

J'ai surligné en italique dans cette citation les passages dévoilant son aspect guerrier, plus mis en avant par son histoire littéraire et hagiographique, que par la description pondérée qu'en a faite Sri Aurobindo. La caractérisation donnée par Sri Aurobindo de *Mañeśvari* en tant qu'aspect de "*The Divine Mother*" est pour le moins élogieuse : « personnalité de calme ampleur, de sagesse compréhensive, de bénignité tranquille, de compassion inépuisable, de majesté souveraine et supérieure, et de grandeur qui gouverne tout » (Sri Aurobindo, 1928/1980, 20).

Sachant que ce texte a été publié en 1926 à Pondichéry, où l'ensemble des faits et gestes de Sri Aurobindo étaient espionnés par les services secrets anglais (Heehs 2008b, 220), il est possible que ce dernier se soit indirectement adressé aux Indiens indous hors de Pondichéry, notamment aux Bengalais, afin de leur donner foi et courage. Ainsi, je considère qu'il existe, dans l'édification du nom de la Mère par Sri Aurobindo et par l'appel, en arrière-plan, à la dévotion populaire bengalaise, une continuité dans ses intentions émancipatrices politiques pour l'indépendance de l'Inde conjointement à une finalité de libération spirituelle de l'être humain en général.

De ce point de vue, il y a une cohérence profonde dans le fait d'en référer à une *maṭṛkā* pour définir "*The Divine Mother*" dans son livre *La Mère*, pierre d'angle écrit instituant Mirra Alfassa en tant que la Mère auprès de ses disciples.

De plus, selon Katherine Anne Harper, les *Saptamaṭṛkā* n'amènent pas seulement à la libération des *aśuras*, à la *mukti*, mais aussi à la réalisation de desseins terrestres, la *bhukti* (Harper 2002, 16). Motilal Roy, disciple révolutionnaire résidant à Chandernagor qui était un comptoir français proche de Calcutta, interprétait en ce sens les instructions qu'il a reçues de Sri Aurobindo avant 1920 : "*His only aim in view there-in was to achieve Mukti and Bhukti [...] [for]*

*collective salvation and happiness for the entire nation*" (Dutt, 1972, 29). Il le percevait comme un sauveur de la nation.

En outre, lorsque Sri Aurobindo a défini "*The Divine Mother*" par les quatre déesses *Maheśvari*, *Mahakālī*, *Mahālakṣmi*, *Mahāśarasvatī*, il propose certes une spiritualité ancrée dans l'histoire religieuse indoue honorant les grandes déesses, mais aussi une spiritualité en rupture avec le christianisme anglican du pouvoir colonial britannique et en rupture avec la hiérarchie indoue brahmanique soutenant ce pouvoir<sup>134</sup>. Sri Aurobindo marque cette rupture au brahmanisme orthodoxe qui respecte notamment des distinctions marquées selon des logiques de castes et de genre, car il a offert en 1926 la responsabilité et la direction spirituelle de son Ashram<sup>135</sup> à une femme, française de surcroît, c'est-à-dire hors caste.

Que le dessein de Sri Aurobindo ait été politique contre l'Empire britannique ou eschatologique en voulant spiritualiser l'être humain, son énonciation de "*The Divine Mother*", trouve son fondement en *Maheśvari* « qui affronte et dompte toutes choses » (1928/1980, 21). Cette insistance sur l'élément de puissance et de force se retrouve dans la littérature de Sri Aurobindo par l'évocation de *Mahakālī*, un des quatre autres aspects de "*The Divine Mother*". Par exemple, Sri Aurobindo a défini *Mahakālī* en la comparant au début à *Maheśvari* :

Non l'étendue, mais la hauteur, non la sagesse, mais la force et l'énergie sont ses pouvoirs particuliers. Il y a en elle une intensité écrasante, une puissante passion de force d'accomplissement, une divine violence s'élançant pour briser toute limite et tout obstacle. Sa divinité entière bondit dans une splendeur d'action tempétueuse ; elle est pour la promptitude, l'opération immédiatement efficace, le coup rapide et direct, l'assaut de front qui balaye tout devant lui [...] elle est aussi la Mère ; son

<sup>134</sup> Cette hiérarchie pouvait être statutaire en fonction du *varṇa* ou économique en fonction du *jātī*, comme dans le cas des *badralok* qui soutenaient initialement le régime britannique, comme le père de Sri Aurobindo l'avait fait.

<sup>135</sup> L'intégration dans l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry n'était pas conditionnée par une appartenance à un genre, un *varṇa* ou à un *jātī*, mais à l'approbation de Sri Aurobindo et de la Mère et à la bonne volonté du futur disciple. (Monod-Herzen, 1972, 110)

amour est aussi intense que son courroux et sa bonté est profonde et passionnée. (Sri Aurobindo, 1928/1980, 22)

Cette dernière phrase laisse à penser qu'une reconfiguration de *Maheśvari* associée à l'amour a été créée. Le reste du texte peut être plus facilement mis en parallèle à la grande déesse *Mahākālī* citée dans le *Devi-Mahātmya* : "All this egg of Brahma, O king, is pervaded by her, who is Mahākālī at Mahākāla and who has the nature of the Great Destroying Goddess" (*Mārkaṇḍeya*, 1969a, 521). Le « *Maḥa* » ajouté à *Kālī* change sa hiérarchisation vis-à-vis des dieux dans le *Devi-Mahātmya*.

Sri Aurobindo a proposé une autre forme de distinction entre *Kālī* et *Mahākālī* : « *Mahākālī* et *Kālī* ne sont pas la même. *Kālī* est une forme mineure. Sur les plans supérieurs, *Mahākālī* d'habitude apparaît couleur d'or » (1928/1980, 58). Sri Aurobindo a peut-être partagé en même temps sa vision intérieure, rejoignant celles qu'il aurait eues de trois déesses, dont la déesse *Saraswati* (Heehs, 2008b, 206). Quoi qu'il en soit des expériences de Sri Aurobindo, son affirmation concernant *Mahākālī* est d'abord performative, car il a établi la Mère comme représentant les qualités qu'il a énoncées, ce qui était une manière de lui conférer une autorité sur ses disciples.

Après 1920, analogiquement à la sublimité conférée à la grande déesse *Mahākālī* au VI<sup>e</sup> siècle dans le *Devi-Mahātmya*, Sri Aurobindo a habillé d'or la sombre déesse guerrière dont le culte l'incitait auparavant à la révolte contre les Anglais :

*Most important, Aurobindo and the other revolutionaries drew upon precisely those elements of Śakti in her terrible form of Kālī, and particularly those aspects that the British most feared and despised – the violent destructive Goddess who drinks human blood and wears severed heads. As early as 1905, the leaders of the Swadeshi movement began to administer sawdeshi vows before Kālī at Kālīghaṭī.* (Urban, 2003a, 187)

Il est possible que les deux grandes déesses *Mahālakṣmī* et *Mahāsarasvatī*, par lesquelles Sri Aurobindo a défini les aspects de "*The Divine Mother*" en 1926 en plus des grandes déesses tantriques *Mahākālī* et *Maḥeśvari*, aient contribué à rendre "*The Divine Mother*" plus inclusive et douce, plus « apaisée » pour reprendre ce qualificatif attribué à la Déesse contemporaine par Serge Bouez (1992).

L'adjonction des deux grandes déesses *Mahālakṣmī* et *Mahāsarasvatī* dans des commentaires du *Devī-Mahātmya*, proposait déjà une pluralité de grandes déesses, aux auditeurs de la récitation de ce texte. Sri Aurobindo (1928/1980, 3-9) y a ajouté dans son livre *La Mère*, "*The Divine Mother*", en lui donnant le visage d'une femme, Mirra Alfassa, qu'il a déclaré être sa « Śakti ».

Un élément déterminant, définissant *Mahālakṣmī* selon Sri Aurobindo a été qu'elle oblige les êtres « à se rencontrer et à s'unir afin qu'un *Añanda* caché puisse jouer ». Par ailleurs, Sri Aurobindo a eu une manière assez originale de définir *Mahāsarasvatī*, en la nommant avec une douce ironie la « plus jeune des quatre » (1928/1980, 25) et en lui donnant comme domaine « la science, l'art et la technique » (1928/1980, 25).

*Sarasvatī* est la déesse de la connaissance, mais sa transposition à la science et à la technique est à souligner comme participant d'une hybridation de la science avec la culture indoue de Sri Aurobindo. Cependant, s'il a créé une forme d'hybridation culturelle de *Sarasvatī* en relation avec son époque où la science domine la pensée occidentale, Sri Aurobindo n'a pas inventé la triade de ces trois grandes déesses pour signifier "*The Divine Mother*" ; il l'a bien empruntée à une réalité religieuse vivante.

Diana L.Eck (2012, 266-67) mentionne ainsi sept temples qu'elle a visités, où il est dit que trois éléments représentent *Mahālakṣmī*, *Mahākālī* et *Mahāsarasvatī*. Il

est difficile néanmoins de statuer d'un culte à la « *trīśakti* » en écho à la trimurti et plus prudent, à mon avis, de se remémorer que pour une grande partie de la population indienne, les dieux comme les déesses sont susceptibles d'être interchangeables.

Le lieu privilégié de la re-création poétique de "*The Divine Mother*" dans l'œuvre de Sri Aurobindo est le poème *Savitri* dont je propose maintenant l'exploration dans la perspective de rendre compte de son processus d'hybridation littéraire.

### 2.5 "*The Divine Mother*" dans le poème *Savitri*

Sri Aurobindo a écrit *Savitri* en anglais, en Inde, de 1906 jusqu'à sa mort en 1950. *Savitri* a été publiée en 1951. Cette œuvre monumentale – l'un des plus longs poèmes anglophones à ce jour – est divisée en douze livres, eux-mêmes subdivisés en quarante-neuf chants.

Je propose en premier lieu de rendre compte de la représentation de "*The Divine Mother*" dans cette œuvre de Sri Aurobindo, en analysant son énonciation et en la mettant en relation avec les œuvres précédemment analysées.

Je chercherai à dégager des significations générales de "*The Divine Mother*" dans l'ensemble du poème épique *Savitri* en répertoriant d'abord les occurrences de "*Mother*", de "*Goddess*" et du personnage « *Savitri* ». Le terme *Mother* est utilisé quatre-vingt-dix fois dans *Savitri*, le terme *Goddess* trente fois et le nom *Savitri* cent fois<sup>136</sup>. Puis, j'examinerai à quels termes ces occurrences sont associées régulièrement, ce qui formera des expressions récurrentes de mêmes termes associés. Enfin, je classifierai ces expressions de deux ou trois mots dans des thèmes définis que j'analyserai en fonction des recherches et des explications précédentes sur "*The Divine Mother*".

---

<sup>136</sup> Le décompte d'occurrences varie selon que l'on inclut les titres ou non.

Mon propos n'est pas d'expliquer l'œuvre de *Savitri* : certaines thèses et certains commentaires se sont déjà efforcés de relever ce défi conséquent (Langlais, 2013; Rameshwar, 1969; Nandakumar, 1962). Je souhaite simplement donner un aperçu des significations de l'expression "*The Divine Mother*" dans son poème.

J'ai choisi de rechercher le nom Savitri, en plus des termes *Mother* et *Goddess* directement liés au thème de "*The Divine Mother*", car selon Sri Aurobindo " *Savitri is represented in the poem as an incarnation of the Divine Mother*" (Sri Aurobindo, 2014, 742). De plus, l'expression "*The Divine Mother*" est utilisée littéralement, uniquement dans la note de l'auteur citée ci-dessus et dans les titres du livre III « Le livre de la Mère divine » et du chant 2 du livre III « L'adoration de la Mère divine ». L'expression est donc significative, mais doit s'expliquer par les autres termes abondamment utilisés que j'ai relevés<sup>137</sup>.

En premier lieu, je propose une présentation préalable de ce poème épique par des données au sujet de sa publication et de son contexte biographique, de son schéma narratif et de son plan d'ensemble afin de mieux le situer.

Une raison expliquant la publication posthume de *Savitri* en 1951 est que Sri Aurobindo envisageait ce poème épique, selon une lettre de 1936, comme un exercice yogique expérimental requérant de mettre continuellement le texte à l'ouvrage :

*In fact Savitri has not been regarded by me as a poem to be written and finished, but as a field of experimentation to see how far poetry could be written from one's own yogic consciousness and how that could be made creative. (Sri Aurobindo 2000 (1951), 3)*

---

<sup>137</sup> Cf. Figure 2.6 et notamment "*Mighty Mother, World-Mother, Great Mother, ancient Mother, etc.*"

Cette lettre est extraite d'un recueil d'un échange épistolaire entre K.D. Sethna et Sri Aurobindo s'intitulant *Letters on Savitri* qui atteste de la composition progressive de *Savitri* entre 1927 et 1950 et qui donne des indications sur le projet d'écriture de Sri Aurobindo. D'après la préface de K. D. Sethna (Sri Aurobindo 2000/1951), le poème *Savitri* aurait commencé à être rédigé dès le retour en Inde de Sri Aurobindo en 1893, mais le manuscrit le plus ancien connu date de 1916 (Sri Aurobindo 2014, 3, Publisher's note). Cette œuvre poétique a ensuite connu une refonte après 1930, comme en témoigne un début de lettre de Sri Aurobindo écrite à Sethna en 1936 :

*Savitri was originally written many years ago before the Mother came, as a narrative poem in two parts, Part I Earth and Part II Beyond (these two parts are still extant in the scheme) each of four books—or rather Part II consisted of three books and an epilogue. Twelve books to an epic is a classical superstition, but the new Savitri may extend to ten books—if much is added in the final version it may be even twelve.* (Sri Aurobindo, 2014, 743)

En fonction de cette lettre, il semble d'une part que l'emménagement de la Mère à Pondichéry en 1920, auprès de Sri Aurobindo, définitif à partir du 24 avril 1920 (van Vrekhem 2007, 213), a complètement bouleversé la composition de cette œuvre poétique qui s'est démultipliée jusqu'à douze livres et il semble d'autre part qu'un certain nombre de livres ont déjà été écrits avant sa venue. En effet, ces deux parties initiales mentionnées contenaient – au moins à titre d'ébauches – d'après la suite de cette lettre, « Le livre de la naissance et de la quête », « Le livre de l'amour », « Le livre du destin » et « Le livre de la mort ». "*The Book of the Divine Mother*" dont j'étudierai spécifiquement une partie du chant II "*The Adoration of the Divine Mother*", n'était donc pas inclus dans le plan initial de ce poème épique.

Après que Sri Aurobindo ait reconnu officiellement Mirra Alfassa comme la manifestation de "*The Divine Mother*" en 1926 et qu'il lui ait confié la gestion de l'Ashram et la guidance de ses disciples, il s'est notamment consacré dans la

solitude à la composition du poème épique *Savitri* qui rend compte de sa *bhakti* pour "*The Divine Mother*", jusqu'à son décès en 1950.

Les publications de *Savitri* et des *Letters on Savitri* en 1951 ont succédé de peu à celle du livret de *la Mère* republié en 1950, année du décès de Sri Aurobindo. Cela laisse à penser que ces publications ont contribué à renforcer la légitimité charismatique de la Mère au moment où son autorité morale, spirituelle et pratique a pu être remise en cause par des disciples. Cette autorité a en effet déjà été remise en cause en 1922 quand elle s'est installée dans la même maison que Sri Aurobindo :

*The Mother's arrival in Sri Aurobindo's house entailed several changes in the household. His disciples had so far been living rather freely... The whole household was newly arranged by her. Books were nicely stacked in cupboards and everything found its right place... All these changes and the new discipline made some disciples revolt and grumble.* (Wilfried, 1990, 32)

La publication de *Savitri* a aussi délivré un testament spirituel aux disciples de Sri Aurobindo et facilité leur deuil, en mettant poétiquement en relief une dimension tragique et en même temps porteuse d'espérance. En effet, le poème *Savitri* narre la rencontre de la femme Savitri avec l'homme Satyavan, la mort de Satyavan et enfin le combat de Savitri pour faire revenir Satyavan de la mort. Ce poème épique instituerait-il la Mère en tant que « femme déesse Savitri » pour ramener Sri Aurobindo à la vie ? C'est une interrogation qu'il est possible d'avoir au sujet du sens de "*The Divine Mother*" et de sa fille Savitri dans ce poème épique<sup>138</sup>, mais il convient, avant de spéculer, de présenter et de relire *Savitri*.

Il apparaît réducteur de donner une interprétation d'un poème ou de le résumer et, en même temps, il est utile d'en donner une compréhension d'ensemble. Je propose donc de résumer de façon concise et même minimaliste une traduction

<sup>138</sup> Ce n'est pas un questionnement de la Mère, pour qui Sri Aurobindo est vivant après son décès et avec lequel elle dialoguerait, comme elle le rapporte parfois à Satprem dans *L'Agenda de Mère*.

française de *Savitri* éditée à Montréal en 2005. Je commencerai pour cela par en donner un schéma narratif, car même s'il s'agit d'un poème, sa trame épique se prête à une telle schématisation.

On peut ainsi considérer que les deux premiers chants du « Livre des commencements » constituent la situation initiale avec un premier chant cosmogonique où sont présentés Savitri, « l'amour de la Mère universelle » (Sri Aurobindo, 1951/2005, 8) dont l'être « immortel partageait le lot du mortel » (Sri Aurobindo, 1951/2005, 7) et son futur<sup>139</sup> père Aswapathy qui est un roi, un sage et un yogi aspirant à la libération de l'humanité.

L'intensité de cette aspiration d'Aswapathy incarnée par un yoga du roi<sup>140</sup> produit justement l'élément déclencheur dans le troisième chant ouvrant la quête d'Aswapathy qui se déploie jusqu'à la fin du « Livre du voyageur des mondes ».

Cette quête aboutit à une réponse prophétique de la Mère divine dans le troisième livre, sous la forme d'une voix intérieure. Cette voix indique que Savitri, future fille d'Aswapathy, sera la réponse à sa quête. Savitri naît dans le quatrième livre, grandit et commence sa propre quête. Le quatrième livre, une élégie à l'amour, narre sa rencontre avec Satyavan. La quête de Savitri se poursuit dès lors avec Satyavan en devant surmonter les épreuves du destin et de la souffrance narrées dans le sixième et le septième livre. Ils y parviennent notamment grâce à leur yoga.

Toutefois, ces épreuves culminent par la mort de Satyavan – l'âme du monde – et l'affrontement par Savitri de Yama – le Seigneur de la mort – afin de sauver Satyavan.

---

<sup>139</sup> Savitri est présentée, mais elle n'est pas encore née au début du poème.

<sup>140</sup> On note le parallèle sémantique au « raja-yoga ».

Le dénouement survient par la victoire de Savitri sur Yama dans un débat du dixième livre, permettant au « jour éternel de Dieu » (Sri Aurobindo, 1951/2005, 671) de se manifester dans les derniers livres et à Aswapathy de retrouver son royaume.

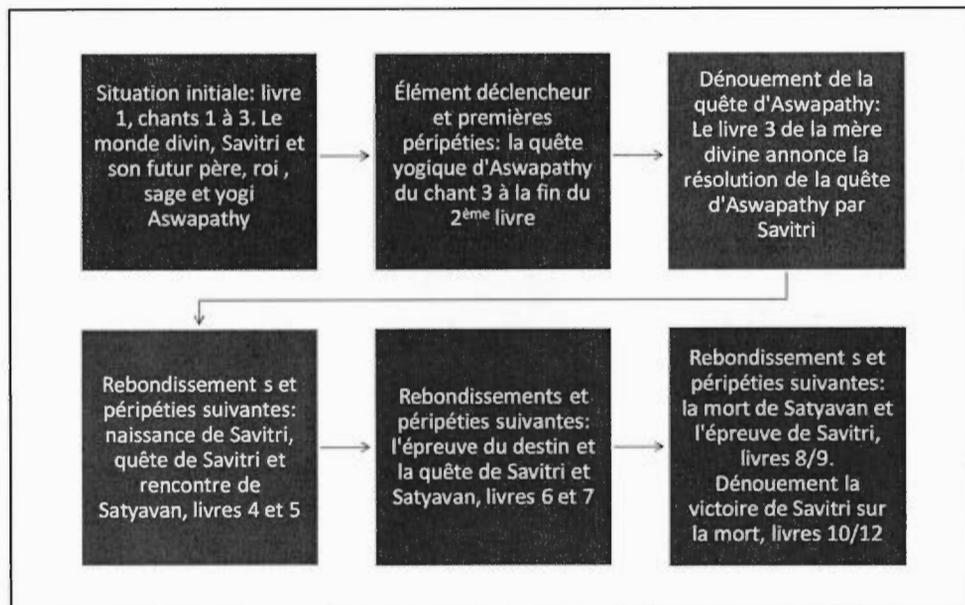


Figure 2.7 Le schéma narratif de *Savitri*

Je souhaite maintenant préciser le rôle du « Livre de la Mère divine » au sein de ce poème épique. Le livre du voyageur des mondes (soit le deuxième livre dans *Savitri*) conduit le lecteur à suivre les pas du protagoniste Aswapathy jusqu'au seuil du non-moi, en renchérisant sur la thématique traditionnelle de la recherche de *mokṣa*. Le troisième livre, dit « Le livre de la Mère Divine » comprend quatre chants : « La poursuite de l'inconnaissable », « L'adoration de la Mère divine », « La demeure de l'Esprit et la neuve création » et « La vision et la grâce » comme l'indique ci-après une table des matières des trois premiers livres.

<p>Le livre I des commencements</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• L'aurore symbolique</li> <li>• L'enjeu</li> <li>• Le yoga du Roi + 2 autres chants</li> </ul>
<p>Le livre II du voyageur du monde</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La tour des mondes</li> <li>• Le royaume de la matière subtile</li> <li>• Le monde du mensonge, la mère du mal et les fils de l'obscurité + 12 autres chants</li> </ul>
<p>Le livre III de la Mère divine</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La poursuite de l'inconnaisable</li> <li>• L'adoration de la Mère divine</li> <li>• La demeure de l'Esprit et la neuve création</li> <li>• La vision et la grâce</li> </ul>

Figure 2.8 Extrait de la table des matières de la première partie de Savitri

Dans le troisième livre, Sri Aurobindo a recours à « la Mère Divine » afin de permettre à son personnage de renoncer au détachement. Plus exactement, Sri Aurobindo invite son personnage Aswapathy, yogi accompli et libéré, à manifester la divinité potentielle du monde pour le monde. Cette tâche cosmique n'est possible à réaliser pour Aswapathy qu'en s'en remettant à la force et à la conscience de « la Mère Divine ». Le protagoniste Aswapathy devient alors adorateur de « la Mère Divine » jusqu'à ce qu'elle lui parle, ce qui change sa vision du monde et lui fait percevoir une dimension divine dynamique, au-delà de la libération (*mokṣa*) à laquelle il était parvenu. Cette voix lui dit :

Ô Fils de la Force [...] Ne livrez pas au Temps hostile le secret de mon nom ; l'homme est trop faible pour supporter l'infini [...] Ô Aswapathy, [...] Ne permettez pas que meure la lumière que les âges ont portée. Ne cessez de secourir la vie souffrante et aveugle de l'humanité (Sri Aurobindo, 1951/2005, 335-40)

Aswapathy répond alors en une prière implorant "*The Divine Mother*" de transformer le monde :

Ô Sagesse, Ô Splendeur, Ô Mère de l'univers,  
 Épouse artiste de l'Éternel, Ô Créatrice  
 Ne tardez pas trop, ne retenez pas votre main transformatrice. [...]  
 Sa prière est finalement entendue :  
 Ô robuste précurseur, j'entends votre prière.  
 Viendra celle qui brisera la Loi de fer,  
 Qui par le seul pouvoir de l'Esprit transfigurera le sort de la nature. (Sri  
 Aurobindo, 1951/2005, 345-346).

Par conséquent, « Le livre de la Mère divine » est à la fois l'annonce par la Mère divine du dénouement de « la vie souffrante et aveugle de l'humanité » et la prophétie qu'une femme divine sera celle qui « transfigurera le sort de la nature ».

Afin de comprendre davantage les significations de "*The Divine Mother*" dont Aswapathy entend la voix, mais qui demeurent mystérieuses, il y a maintenant à examiner à quels termes s'associe le mot *Mother* dans *Savitri* dans sa version originale en anglais. Le terme *Mother* est associé de façon récurrente à certains qualificatifs tels que "*Mighty Mother*" ou noms tels que "*World-Mother*" permettant une première classification, qui sera indiquée par ordre décroissant du nombre d'occurrences des expressions. L'expression "*The Divine Mother*" elle-même est utilisée principalement dans les titres du troisième livre et dans le sous-titre du quatrième chant et ne permet pas en elle-même de donner suffisamment de contexte pour éclaircir ses significations.

L'expression "*ancient Mother*" peut référer à l'ancienneté du culte à la déesse en Inde qui était présente dans les Veda sous la forme du culte à l'aurore, la déesse *Uṣa*. Cette dernière est parfois nommée mère des dieux et Sri Aurobindo semble y faire allusion en intitulant son premier chant "*The Symbol Dawn*" et en commençant son poème par le vers suivant : *It was the hour before the Gods awake*. (Sri Aurobindo 2014, 1)

La récurrente expression de puissance "*Mighty Mother*", utilisée vingt-et-une fois, peut signifier la puissance de la *śakti* de la grande Déesse.

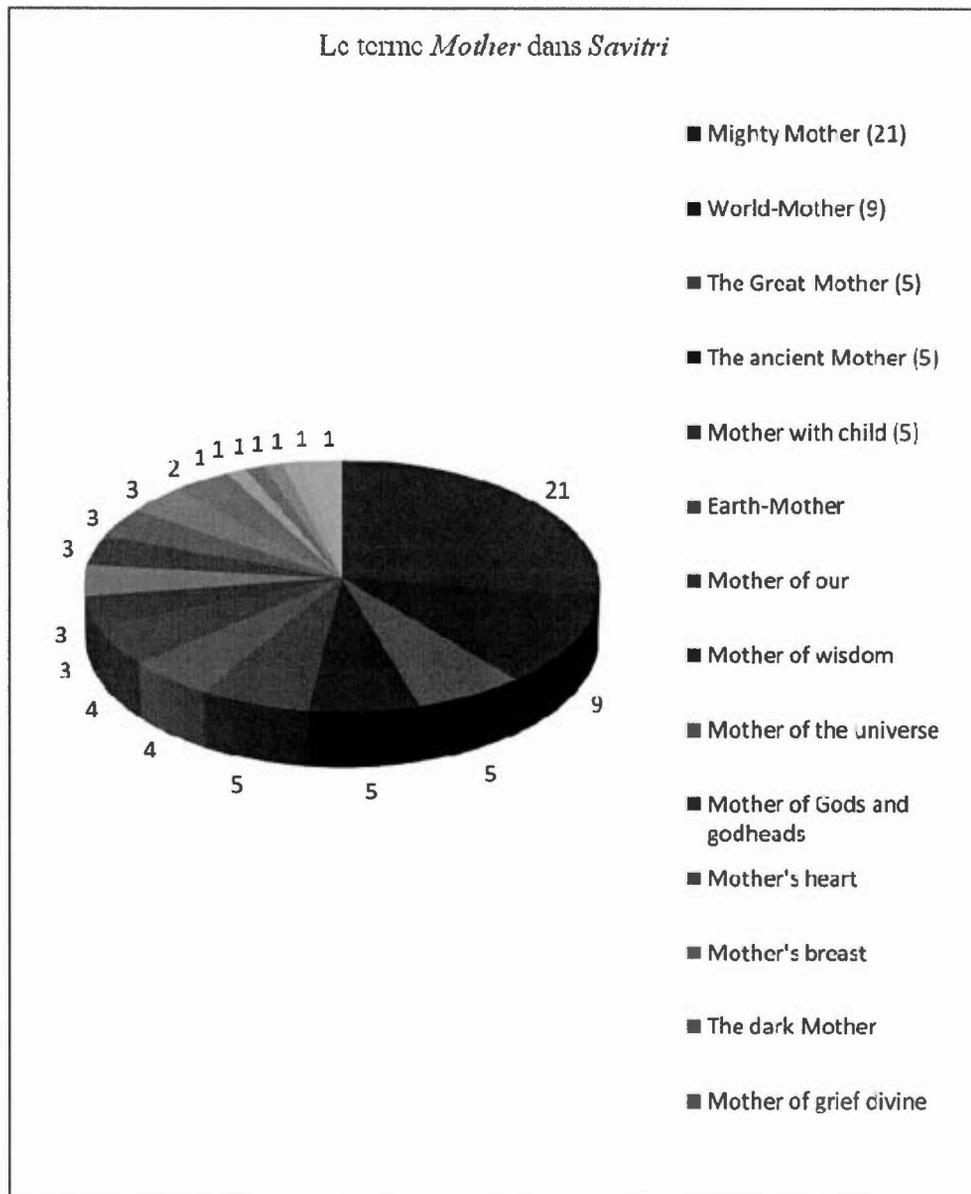


Figure 2.9 Classification des occurrences de "Mother" dans *Savitri*

Kinsley affirme l'importance du pouvoir de *Mahādevī*, dans les hymnes et textes pouraniques qui lui sont dédiés : "*texts or contexts exalting the Mahādevī, however, usually affirm śakti to be a power, or the power, underlying ultimate reality*" (1986, 135). Il souligne l'association de *Mahādevī* dans les textes pouraniques avec la terre ou *prakṛti* : "*Mahādevī is often identified with prakṛti*

and *māyā*. Indeed, two of her most common epithets are *Mūlaprakṛti* (she who is primordial matter) and *Mahāmāyā*" (Kinsley, 1986, 178-79).

*Māyā* est la texture toujours changeante du monde et a parfois une connotation péjorative, ce qu'ont parfois aussi – de manière exceptionnelle dans le texte de Savitri le plus souvent laudatif envers la Mère – des expressions telles que "*the Mother of Evil*" employées par Sri Aurobindo dans le deuxième livre. De manière moins extrapolée, on peut remarquer des équivalences de sens entre *Mahādevī* qui crée le monde et "*World-Mother*" et entre *Mahādevī* qui est *prakṛti* et "*Earth-Mother*" :

*When the Devi is identified with these well-known philosophic ideas [Śakti, prakṛti and māyā], then, a positive point is being made: the Devi creates the world, she is the world, and she enlivens the world with creative power. (...) She is the source of creatures—their mother—and as such her awesome, vital power is revered.* (Kinsley, 1986, 136)

On peut donc établir un parallèle entre le thème pouranique de *Mahādevī* et le thème "*Mother*" dans le poème épique de Sri Aurobindo. Ce dernier s'est probablement réapproprié ce thème pouranique, en mettant l'accent sur *Mahādevī* en tant que force, étant donné son usage important de « *Mighty Mother* ». La quasi-synonymie entre *Mahādevī* et "*the Divine Mother*" s'entend particulièrement quand Sri Aurobindo utilise les associations "*World-Mother*", "*Mother of universe*" ou "*Mother of Gods*".

Beaucoup d'autres vers de *Savitri* encouragent fortement cette association, comme l'usage de l'expression "*Earth-Goddess*" (Sri Aurobindo, 2014, 50) et de celle de "*Earth-Mother*". Ce parallélisme liant la déesse à *Mother* se manifeste aussi dans le texte de *Savitri* par les expressions "*great Goddess*" (Sri Aurobindo, 2014, 561) et "*great Mother*" utilisées tour à tour et recevant le même qualificatif *great*, ce qui induit leur équivalence. Une comparaison suggère cette équivalence dans le poème épique :

*The eternal Goddess moved in her cosmic house  
Sporting with God as a Mother with her child (Sri Aurobindo, 2014, 327)*

Le passage du poème le plus explicite est toutefois quand "*the Mighty Mother*" s'adresse à Savitrien lui disant qu'elle prend la forme de différentes grandes déesses selon la mission qui lui est donnée par Dieu :

*I am Durgā, goddess of the proud and strong,  
And Lakṣmī, queen of the fair and fortunate;  
I wear the face of Kālī when I kill,  
I trample the corpses of the demon hordes.  
I am charged by God to do his mighty work,  
Uncaring I serve his will who sent me forth,  
Reckless of peril and earthly consequence.  
I reason not of virtue and of sin  
But do the deed he has put into my heart. (Sri Aurobindo, 2014, 509)*

Si une forme de continuité structurelle du rôle salvateur de la grande déesse du *Devī-Māhātmya* précédemment présentée et "*The Divine Mother*" énoncée dans *Savitri* semble suffisamment étayée, la question demeure néanmoins du sens culturellement hybride de "*The Divine Mother*" dans l'œuvre de Sri Aurobindo. En étant attentif au relevé des occurrences, il est possible de constater qu'avant le livre III intitulé "*The Book of the Divine Mother*", le terme *Mother* est systématiquement associé à des qualificatifs de puissance ou de grande déesse. Or, pendant et après le sous-livre "*The Book of the Divine Mother*", d'autres termes, connotant la tendresse maternelle, viennent l'humaniser : "*Mother's breast*" et "*Mother's heart*".

De plus, en examinant spécifiquement le chant de l'adoration de "*The Divine Mother*" faisant partie du troisième livre, je remarque la mise en avant de l'élément d'une relation maternelle avec des connotations mélioratives intervenant pour la première fois dans *Savitri*. Il y a en tout trois occurrences des termes "*mother*" et "*Mother*".

1. La lettre initiale en minuscule de la première occurrence se rapporte à l'image d'une mère prenant un enfant dans ses bras ( "*Even as a mother draws her child to her arms*" (Sri Aurobindo, 2014, 312)).
2. La seconde occurrence a sa lettre initiale en majuscule au titre d'une Mère couvant le monde ("*A Mother Might brooded upon the world*" (Sri Aurobindo, 2014, 313)).
3. La troisième occurrence s'écrit également avec une initiale majuscule en tant que Mère des divinités, précédée d'un déterminant défini ("*The Mother of all godheads and all strengths*" (2014, 313)).

Ces trois cas présentent un parallèle aux trois modes d'être de la Mère selon Sri Aurobindo (1928/1980, 16), soit les dimensions individuelles, universelles et transcendantes de la Mère. Toutefois, dans ce chant de l'adoration de "*The Divine Mother*", la relation aimante de la Mère à l'humanité contraste quelque peu avec l'insistance sur la puissance de la Mère, telle qu'elle est présentée dans les deux premiers livres, où un chant s'intitule même "*the Mother of Evil*".

Or, dans ce troisième « livre de la Mère divine » se fait entendre la voix prophétique de la Mère Divine annonçant à Aswapathy que sa prière a été entendue et qu'elle sera exaucée par sa future fille Savitri.

Ainsi, cette réponse d'amour et de compassion de la Mère Divine à la question existentielle d'Aswapathy est, de mon point de vue, une redéfinition par Sri Aurobindo de la *bhakti*. L'accent est mis sur l'amour et la compassion dans la pratique de cette *bhakti*, non seulement comme moyen d'accéder à l'ultime, au divin, à la « Mère de toutes les divinités, de toutes les forces [...] [qui est la] médiatrice [qui] lie la terre au Suprême » (1951/2005, 313), mais aussi comme moyen de faire changer la réalité de la souffrance mortelle traversant ce monde<sup>141</sup>,

---

<sup>141</sup> « La nuit et sa triste force destructrice,  
Abrogeant à jamais et divulguant  
Le mystère de ses violents méfaits,  
Une secrète splendeur visiblement se révélait

en dépit des arrêts du destin (livre VI), de la mort (livre VIII) et de l'éternelle nuit (livre IX).

Cette vision eschatologique de *Savitri* transforme le paradigme indou de la recherche de *mokṣa* (la libération des illusions, du *saṃsāra*), en une quête de divinisation de l'être humain sur la terre.

Le poème *Savitri* inverse en quelque sorte le renoncement à la vie sociale qui permet l'obtention du *mokṣa*, en positionnant la femme comme porteuse potentielle de la déesse et capable de faire fléchir le dieu de la mort afin qu'il libère l'âme du monde, soit *Satyavan*, pour le rendre à la vie sociale. Selon Sri Aurobindo, *Satyavan* représente en effet l'âme du monde. Cet acte de résurrection par la femme déesse «Savitri» est en même temps la promesse d'une spiritualisation du monde alliant *mukti* et *bhukti*, comme dans le *Devī-Māhātmya*, c'est-à-dire la libération du cycle de la souffrance conjointement à la recherche de bienfaits dans le monde.

Le terme *Mother* demeure néanmoins majoritairement et massivement associé au terme *Goddess* dans l'œuvre de *Savitri*. Une classification par ordre décroissant du nombre d'occurrences du terme *Goddess* associé à des qualificatifs montre les nombreux parallèles existants avec la précédente classification du terme *Mother* associé à des qualificatifs souvent semblables (voir la figure 2.9).

Comme on le remarque sur le diagramme précédent, on note une variété assez importante de qualificatifs de la Déesse, y compris d'inspiration grecque ("*Dyonisian*"), avec peu de qualificatifs semblables. Les noms qualifiant les déesses sont si nombreux et si changeants que seule la constante énonciation de "*Goddess*" en ressort comme un principe conducteur, propice à être posé comme équivalent à "*the Mother*".

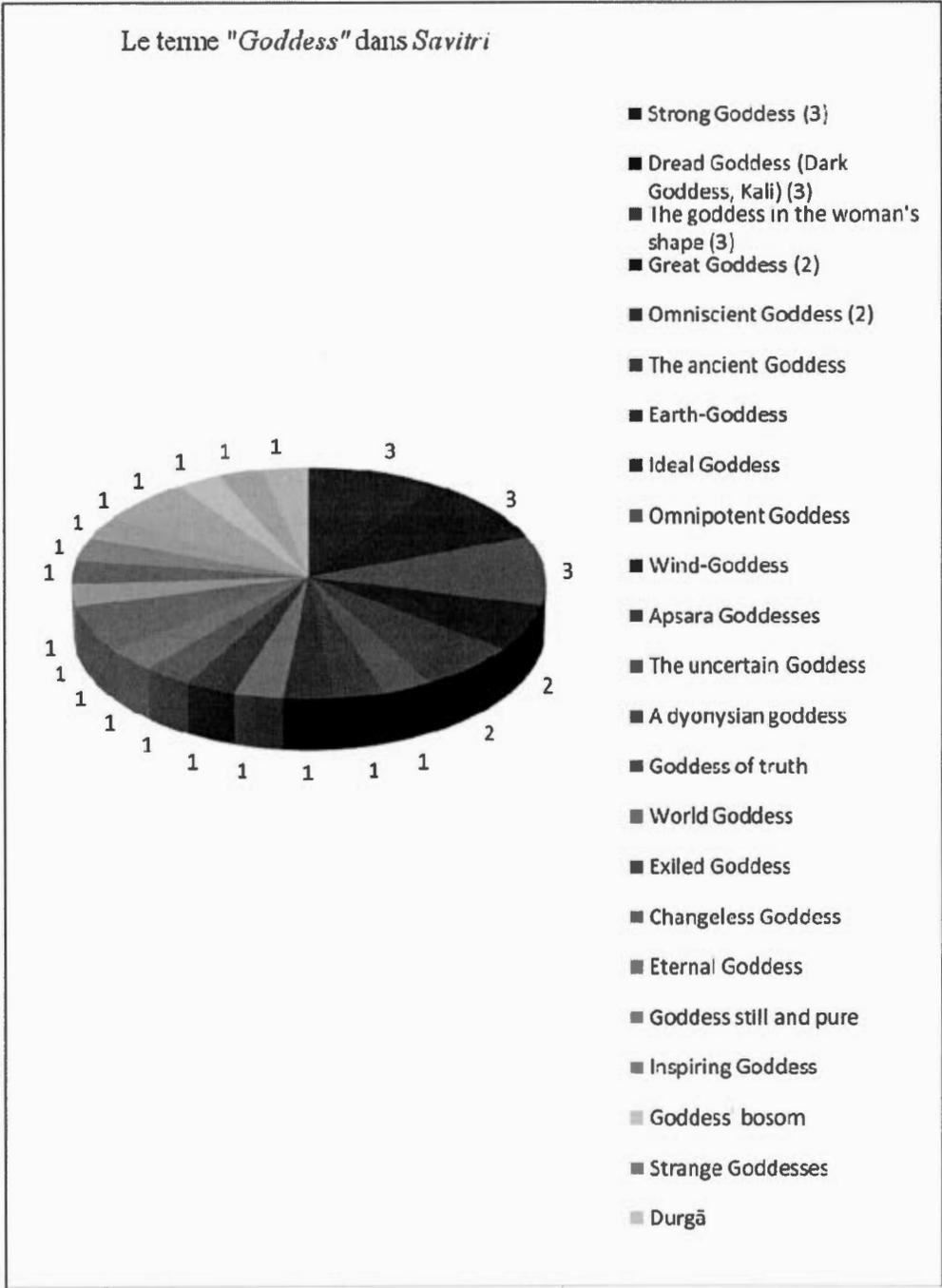


Figure 2.10 Classification des occurrences de "Goddess" dans Savitri

Les seules exceptions sont les trois premières positions du diagramme.

1. En première position du diagramme apparaît le thème de la puissance, déjà souligné dans la classification du terme *Mother*.
2. En deuxième position vient celui de *Kālī*, la déesse redoutable, que Sri Aurobindo avait adoptée comme symbole de lutte anticoloniale et qui rejoint d'ailleurs le thème de la puissance.
3. En troisième position du diagramme, "*the goddess in the woman's shape*" réfère à Savitri, qui est à la fois déesse et femme incarnée, épouse de Satyavan.

Un autre diagramme avec les relevés d'occurrences de Savitri associés à d'autres termes ou thèmes récurrents permettra de mieux discerner la signification de la fille de "*The Divine Mother*", qui comme le titre de l'œuvre l'indique, est au cœur du poème.

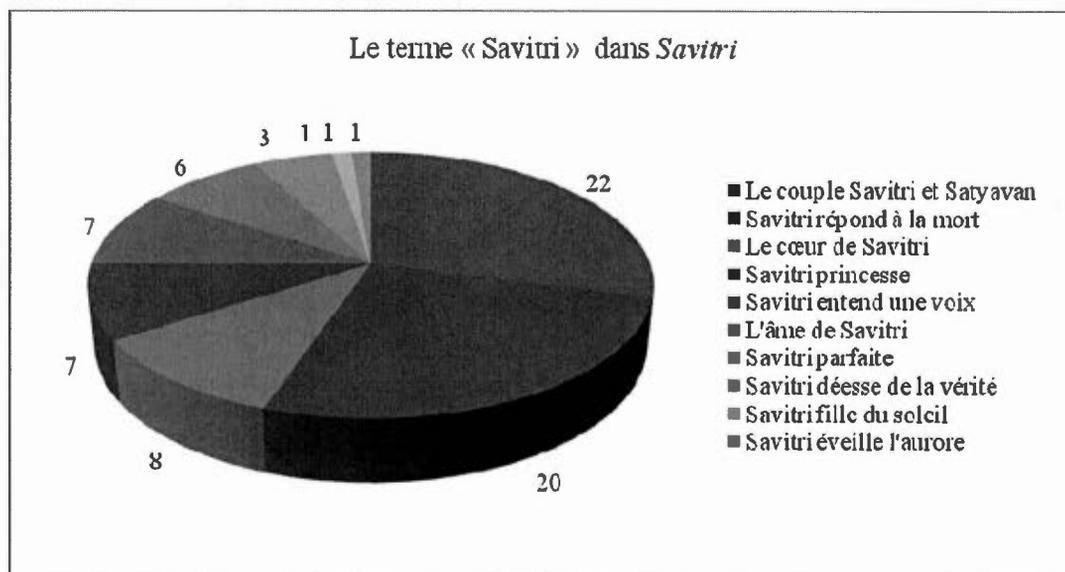


Figure 2.11 Classification des occurrences de « Savitri » dans *Savitri*

Ce qui caractérise le personnage de Savitri est son humanité tendre et tragique, perceptible par le grand nombre d'occurrences au sujet de son cœur, de son âme et

de sa relation d'épouse à Satyavan. Comparativement, peu d'occurrences de Savitri sont en relation avec sa divinité mythique. La qualité de Savitri en tant que femme déesse apparaît surtout dans sa capacité à affronter verbalement la mort. Il est à noter que le nom Savitri est utilisé seulement à quatre reprises entre la première page et la douzième page, puis plus de quatre-vingt-seize fois après le troisième chant du quatrième livre : en effet, les premières parties du poème décrivent surtout le père de Savitri, puis "*The Divine Mother*" dans sa généralité de grande Déesse et non Savitri incarnant cette dernière.

Une schématisation intertextuelle plus générale des termes *Mother*, *Goddess* et Savitri suivant l'ordre du récit poétique peut alors intervenir, en fonction des sources indoues auxquelles Sri Aurobindo se réfère (voir la figure 2.11). La pointe en haut du schéma figure le début du poème épique, où des allusions évoquent la déesse de l'aurore des *Veda*. Le milieu du schéma figure le milieu du poème épique référant à la grande Déesse, dont la première référence textuelle est le *Devi-Māhātmya*. La base du schéma figure la fin du poème *Savitri* dont l'histoire et l'humanité des personnages renvoient à une légende du *Mahabharata*.

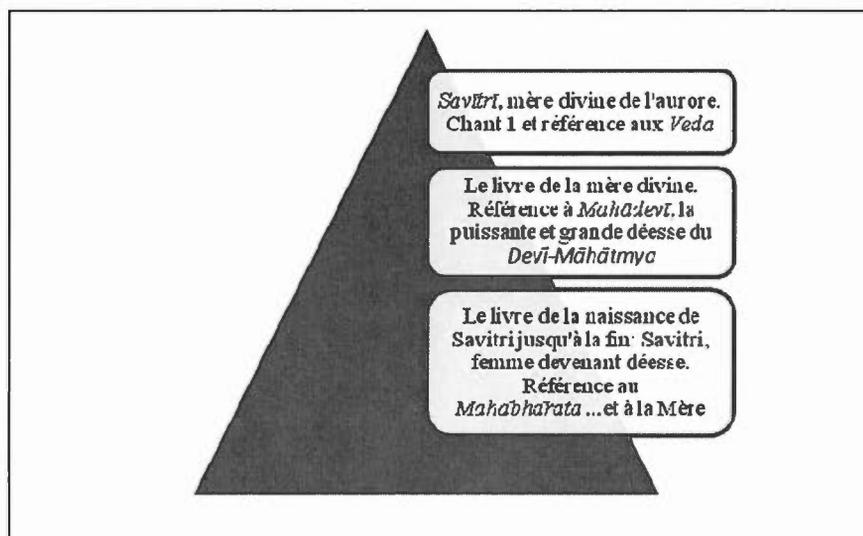


Figure 2.12 Schéma intertextuel de Mother, Goddess et Savitri

Ce dernier schéma met en exergue le parallèle existant entre la narration du poème et la présence en filigrane de certaines références à des livres fondateurs de l'indouisme. Toutefois, il ne classifie pas plusieurs thématiques importantes pour la compréhension du choix du terme *Mother*, tel que la thématique politique qui est explicitée en une seule occurrence, celle de "*Mother State*" ou la thématique de la mauvaise « mère divine », transparaissant neuf fois par des expressions à connotation négative telles que "*Mother of Evil*", "*the ambiguous Mother*", "*the uncertain goddess*", "*the dread goddess*", "*the Mother of grief divine*", "*the careless Mother*" et "*the heedless Mother*". Les occurrences "*the Mother of Evil*" et "*the Mother of grief divine*" auraient été une stratégie littéraire de Sri Aurobindo pour faire ressortir, par contraste, l'aspect joyeux et apaisant de la Mère "*the Mother of joy and peace*". Il a ainsi expliqué cette idée à un disciple qui lui reprochait ces expressions négatives sur "*The Divine Mother*" :

*I am selecting certain ideas and impressions to form a symbol of a partial and temporary darkness of the soul and Nature which seems to a temporary feeling of that which is caught in the Night as if it were universal and eternal. One who is lost in that Night does not think of the other half of the earth as full of light; to him all is Night and the earth a forsaken wanderer in an enduring darkness. (Sri Aurobindo 2000 (1951), 11)*

Ces connotations négatives de "*The Divine Mother*" qui interviennent surtout au début de l'œuvre poétique de *Savitri* peuvent référer implicitement à des éléments biographiques de l'enfance et de l'éducation de Sri Aurobindo – la mère de Sri Aurobindo ayant été éloigné de ses enfants par le père de Sri Aurobindo du fait de ses désordres psychologiques et de la violence qu'elle manifestait à leur égard et une gouvernante anglaise anglicane les ayant éduqués sous le régime de la reine Victoria –. Les aspects effrayants de "*The Divine Mother*" ("*the dread goddess*") peuvent aussi faire allusion au rôle de *Kālī* dans la phase révolutionnaire bengalie de Sri Aurobindo, tel qu'il a été étudié en relation à Bankim Chatterji et Sister Nivedita.

Cette reconfiguration de la féroce *Kālī* en une « mère divine » d'amour et de compassion ne doit cependant pas faire oublier que le mouvement de la *bhakti* du XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle s'est justement reconstruit avec la finalité de contribuer à l'unification de la nation indienne, comme l'a finement décrypté John Hawley (2015).

L'énonciation de "*The Divine Mother*" de Sri Aurobindo, tout en empruntant à des thèmes de la littérature sacrée indoue tels celui de *Mahādevī*, de la légende de Savitri et des *Veda* opère un renouvellement de certains mythes indous tel celui de *Satī*, qui est associé à un modèle de femme loyale et fidèle à son époux jusqu'à la mort.

Dans son poème épique, Sri Aurobindo a réifié la puissance associée à la Déesse, mais il l'a réinvestie et hybridée par l'humanité d'une épouse Savitri. Cette épouse est détentrice des clés de la vie de son époux Satyavan et ce dernier symbolise selon Sri Aurobindo l'âme du monde. Ce poème a donc une portée eschatologique dont la finalité est de ressusciter l'âme du monde en la défaisant du sort de la mort, soit le lot mortel de l'humanité.

En outre, l'histoire d'amour narrée par Sri Aurobindo s'inscrit dans la littérature de la *bhakti* qui évoque l'absence de l'être aimé par le sentiment de *viraha*, c'est-à-dire d'une douleur due au sentiment d'être séparé de l'aimé, figurant le divin manquant. Cependant le poème de Sri Aurobindo met en scène un renversement de l'issue souvent douloureuse et nostalgique des poèmes<sup>142</sup> évoquant la mort ou l'absence du divin. Savitri, par son amour et sa force, vainc la mort et sauve Satyavan, l'âme du monde, au lieu de se jeter dans le feu comme *Satī*, lorsque son mari avait été exclu du monde. Ceci est une promesse de régénération du monde, réinvesti par le « saint couple » Savitri et Satyavan.

---

<sup>142</sup> Je pense ici particulièrement aux poèmes de Surdas.

De plus, l'individualisation et l'humanisation de "*The Divine Mother*" par la compassion, l'amour et la force de Savitri permettent de réconcilier les mondes immortels des puissantes divinités indoues et des dieux infernaux, le monde de l'aurore humaine à venir symbolisée par Aswapathy, Savitri et Satyavan et le monde humain contemporain mortellement vulnérable.

En fonction des liens que j'ai soulignés entre la Déesse et « la mère divine » dans le *Devī-Māhātmya* et les récurrences de l'expression "*the Mighty Mother*" dans le poème *Savitri*, je considère que Sri Aurobindo a transformé une figure de « la mère divine » perçue comme puissance implacable, en une figure compassionnée dont l'amour devient plus puissant que le dieu implacable de la mort.

Cette transformation poétique a eu lieu de mon point de vue par la rencontre de Sri Aurobindo avec Mirra Alfassa et leur cheminement commun qui en a découlé pendant trente ans, sans oublier la construction littéraire et le projet sous-tendu par l'auteur dans son poème, justement irréductible aux autres discours – biographiques, etc. – qu'il eût pu employer sinon.

En effet, ce poème épique n'est pas seulement un poème par sa forme versifiée. Il constitue, par ses multiples jeux de sonorité et d'évocations, une sorte de symphonie musicale dont la sublime texture aérienne et la mélodie ont plus de valeur à mon goût que ses dénotations pouvant, éventuellement, partiellement s'expliciter.



## CHAPITRE III

### LA PERFORMANCE DE LA MÈRE PAR MIRRA ALFASSA

Dans ce chapitre, j'examinerai la manière dont Mirra Alfassa s'est située par rapport au fait d'être désignée en tant que « la Mère » et avatar de "*The Divine Mother*" par Sri Aurobindo. À cette fin, j'expliquerai sommairement l'enseignement ésotérique de « la philosophie cosmique », qui passionnait Mirra Alfassa avant 1914, puis j'étudierai des extraits de la littérature de la Mère dans *Prières et Méditations* (2008b) et *l'Agenda de Mère* (Satprem, 1978-1982). Je soulignerai aussi l'hybridité culturelle du « yoga des cellules » (Satprem, 1978b, 345) élaboré par la Mère et qui a contribué à définir pour elle-même son rôle d'avatar de "*The Divine Mother*". Je proposerai enfin d'aborder certains passages de *l'Agenda de Mère* comme des énonciations performatives de la Mère sur la figure qu'elle représente.

#### 3.1 Le corpus de Mirra Alfassa

Hormis les données civiles et géographiques, attestées par des documents officiels ou des artefacts tels que des photographies, l'ensemble de la documentation existante publiquement sur Mirra Alfassa procède principalement des publications de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry, de *L'Agenda de Mère*, de sources primaires hagiographiques écrites par des disciples de la Mère et de *la Revue cosmique* (Barlet et Thémanlys, 1901-1908). Toutefois, il convient de souligner que les publications universitaires en rapport à la Mère se sont notablement enrichies depuis le commencement de ma recherche par les recherches de Julich Stephen Lerner (2012), de Marie Horassius (2012) et de Patrick Beldio (2016).

J'ai distingué deux périodes de la vie et des écrits de Mirra Alfassa, avant 1914 et après, lorsqu'elle commence à se reconnaître en tant que la Mère. Son corpus de textes sera enrichi de notes hagiographiques provenant de ses disciples et des

travaux de l'historien Peter Heehs, qui a été fortement impliqué dans le travail éditorial des écrits de Sri Aurobindo de l'Ashram de Sri Aurobindo.

### 3.1.1 Corpus de Mirra Alfassa avant 1914

Ce corpus se constitue d'extraits<sup>143</sup> de *La Revue cosmique* (Barlet et Thémanlys, 1901-1908) dont elle a été la principale rédactrice, de textes de Helena P. Blavastky (2010, 2000, 2001) et de *L'Agenda de Mère* (Satprem, 1978-1982), édités en treize volumes en France et dont l'auteur est Bernard Enginger, dit Satprem. Ce dernier livre contient à la fois le témoignage audio du cheminement de la Mère ultérieur à 1950, mais aussi de nombreux détails sur son passé antérieur à 1914, narré par elle-même et Satprem.

### 3.1.2 Corpus de la Mère à partir de 1914

Le corpus de la Mère retenu se délimite principalement aux *Prières et méditation* (La Mère, 2008b), à *L'Agenda de Mère*, à quelques *Entretiens* (La Mère, 1994) et aux écrits de Sri Aurobindo sur la Mère (1951/2005, 1928/1980).

Étant donné le travail éditorial de l'Ashram de Sri Aurobindo accompli en équipe avec une volonté scrupuleuse de transcrire les mots des manuscrits originaux et la participation critique de l'historien Peter Heehs, je considérerai de manière générale que leur transcription est relativement fiable par rapport aux manuscrits originaux.

*L'Agenda de Mère* est, au regard d'une vérification effectuée sur un échantillon de cinquante pages à partir d'un enregistrement audio, fiable dans sa transcription, à l'exception des marques typographiques, telles que

---

<sup>143</sup> Ces extraits ont été consultés sur des supports microfilms à la Bibliothèque Nationale Française.

les points d'exclamation ou les lettres majuscules qui sont le choix de Satprem. On peut toujours se demander quel est « l'agenda » de Satprem à travers son travail d'auteur et éditorial de *L'Agenda de Mère*, mais des dires de la Mère y sont bien transcrits.

### 3.2 Mirra Alfassa avant 1914

Après avoir évoqué à partir de quel contexte Sri Aurobindo a reconnu Mirra Alfassa en tant que « la Mère », j'indiquerai dans quel contexte Mirra Alfassa a reçu et a reconnu pour elle-même cette dénomination. J'aborderai pour cela certains éléments biographiques de Mirra Alfassa qui mettent en lumière l'importance de sa filiation à sa mère et à sa grand-mère et l'incidence de sa formation d'artiste peintre. Je ferai part aussi de l'influence de sa condition juive française à l'époque de l'affaire Dreyfus<sup>144</sup> et introduirai son choix de s'engager à partir de 1903 dans « le Mouvement Cosmique » initié par Louis Maximilien Bimstein (1847-1927), dit Max Théon (Nahar, 1989c, 47). Je m'efforcerai ensuite d'indiquer les résonnances de ce parcours, dans la réception qu'a eue Mirra Alfassa de « la Mère » en 1914.

#### 3.2.1 Éléments biographiques complémentaires de Mirra Alfassa

Quand Mirra Alfassa est née en 1878, ses parents, provenant de l'Empire ottoman, étaient arrivés à Paris depuis un an. Sa mère égyptienne, Mathilde Alfassa, aurait refusé de « faire la révérence devant le khédivé, vice-roi égyptien de l'Empire ottoman, dont l'Égypte faisait partie depuis 1517 et devait se séparer deux ans à peine après » (van Vrekhem 2007, 11) cet épisode. Que cet incident ait pu être le signe d'une motivation politique, à la suite de la montée du nationalisme égyptien, ou le signe du fort caractère de Mathilde, il en est finalement résulté la migration de Mathilde et de son mari Maurice Moïse Alfassa en France. La mère de Mirra,

<sup>144</sup> De 1894 à 1906, l'État-major militaire français accusa injustement le capitaine Dreyfus, suspecté de trahison et discriminé du fait de sa religion juive.

peut-être en conséquence de ces aléas, lui aurait transmis une forte volonté et une forte exigence par rapport à elle-même :

Ma mère avait une volonté formidable ! Comme une barre de fer, absolument insensible à toute influence du dehors ; quand elle avait décidé, c'était décidé ; même si quelqu'un était là en train de mourir, elle n'aurait pas bougé ! Alors elle avait décidé : « Mes enfants seront les meilleurs du monde. » (Satprem, 1978b, 340)

Ces éléments hagiographiques ont été rapportés par Satprem à partir d'enregistrements de la Mère qui sont toujours audibles et disponibles. Une autre caractéristique de Mirra Alfassa liée à son enfance a été qu'elle portait quasiment le même prénom que sa grand-mère, Mira Pinto. Or c'est sa grand-mère qui a préparé la migration des époux Alfassa, du fait de ses activités d'import-export de produits de luxe entre l'Égypte et la France avant 1875 (van Vrekhem, 2007, 12). Elle aurait fait connaître à sa petite-fille son futur époux Henri Morisset (van Vrekhem, 2007, 23) qu'elle connaissait par son père Édouard Morisset.

Mirra Alfassa aurait toutefois gardé son patronyme lors de son mariage, ce qui était novateur pour le droit civil français en 1897. Son divorce en 1908 a été également anticonformiste, car on divorçait peu à l'époque<sup>145</sup>, le droit au divorce ayant été tout juste rétabli en 1884 et ayant donné pleine capacité aux femmes à le demander seulement à partir de 1893<sup>146</sup>. En effet, en « droit français, on [allait] jusqu'à exiger que la femme qui veut faire annuler son mariage ne soit pas dispensée » (Arnaud-Duc, 1991, 130) de l'autorisation du mari à cette époque. Dans ce contexte, la décision de divorcer de Mirra Alfassa montrait sa force de caractère et sa détermination.

On peut remarquer que Mirra Alfassa a eu un père banquier et des ancêtres banquiers du côté de sa mère. Si Mirra Alfassa s'est plus intéressée à l'étude des

<sup>145</sup> Il y a 4000 divorces en 1885 en France (Dekeuwer-Défossez, 2010, 346).

<sup>146</sup> Le droit au divorce procède du droit romain, il n'existait pas en France dans le droit canonique durant le Moyen-Âge, a été établi lors de la Révolution française en 1792, a été abrogé par Louis XVIII en 1816 et rétabli par une proposition d'Alfred Naquet en 1884.

beaux-arts qu'aux finances, elle a fait aussi, par la suite, la démonstration de ses compétences de gestionnaire, en assumant toute la responsabilité financière de la subsistance des *ashramites* et du fonctionnement de l'Ashram à partir de 1926. Même si le premier volume de *L'Agenda de Mère* indique que le dieu « Ganesh » (Satprem, 1978a, 183) est venu financièrement en aide à la Mère, on est en droit de penser que son milieu familial lui a enseigné des qualités de gestion qui lui ont été utiles.

Un autre élément biographique important à prendre en compte dans la réception de « la Mère » par Mirra Alfassa est sa prédisposition artistique et sa recherche de la beauté comme le souligne toute la thèse de Patrick Beldio (2016). Elle enseignait ainsi le sens de la beauté aux enfants de l'Ashram :

Alors pour connaître la vraie beauté indépendante de toute forme, il faut s'élever au-dessus de toute forme. Et une fois que vous l'avez connue au-delà de toute forme, vous pouvez la reconnaître dans toutes les formes, indifféremment. Et cela devient très intéressant. (Nahar, 1989b, 111)

Mirra Alfassa situait d'emblée « la beauté » comme une dimension échappant à la conscience ordinaire. Par ailleurs, sa créativité artistique est demeurée active tout au long de son existence comme en témoignent ses dessins et son investissement artistique quand elle a souhaité inscrire dans le monde tangible sa vision de « la Mère universelle », par la conception architecturale de Golconde<sup>147</sup> à Pondichéry et celle de la chambre intérieure du Matrimandir d'Auroville.

Un autre élément biographique déterminant pour expliquer grâce à quoi Mirra Alfassa a intégré, apparemment avec aisance, le nom de la Mère, est son parcours ésotérique préalable de 1903 à 1908.

---

<sup>147</sup> Il s'agit d'un vaste bâtiment avec des logements et une architecture originale. Cf. (Beldio, 2016, 215-72)

Cependant, juste avant de présenter ce parcours, il est important de situer la vulnérabilité de la condition juive française dans laquelle s'est inscrit le parcours de Mirra Alfassa, à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle.

### 3.2.2 L'affaire Dreyfus (1894-1906)

L'affaire Dreyfus a éclaté en France en 1894 et ce scandale d'État, qui a affecté toute la société française, dura jusqu'en 1906 (Lejeune, 2007, 15-20).

L'état-major militaire français avait suspecté de trahison le capitaine Dreyfus du fait qu'il était juif, puis l'avait reconnu coupable à tort, à la place d'un comte qui vendait des renseignements militaires à l'Allemagne. Alfred Dreyfus avait été envoyé au bagne en Guyane, mais avait réussi à mobiliser des intellectuels progressistes pour sa cause, dont Émile Zola et une partie de l'opinion publique. En 1898, Émile Zola a dénoncé par son fameux article « J'accuse » (1898) dans le journal *L'Aurore*, l'injustice militaire et la discrimination antisémite de l'état-major français. Zola a été condamné à son tour à un an de prison. Dreyfus a été finalement libéré et réhabilité en 1906, tandis qu'Émile Zola est mort prématurément en 1902.

Mirra Alfassa, qui avait vingt ans lors de ces événements, a été très marquée par cet épisode et par le courage d'Émile Zola qui a écrit : « la vérité est en marche et rien ne l'arrêtera » (Nahar, 1989b, 212).

Cette atmosphère antisémite qui sévissait en société<sup>148</sup> concernait la famille Alfassa récemment immigrée et juive par ascendance, quoique les parents de Mirra aient été résolument athées. Autrement dit, après une enfance parisienne vécue au sein d'une famille juive, immigrée dans les conditions confortables et bourgeoises du boulevard Hausmann à Paris, la famille Alfassa s'est trouvée à la

<sup>148</sup> Par exemple, par la publication de l'hebdomadaire *L'Anti-Juif* dont le rédacteur en chef était Jules Guérin (Lejeune, 2007, 18).

fois en faillite en 1889<sup>149</sup> et vulnérable après l'affaire Dreyfus en 1894. Mirra Alfassa avait alors seize ans.

Dans quelle mesure ses visites en Algérie rendues en 1906 et 1907 à Louis Maximilien Bimstein, fils de rabbin, pourraient-elles s'interpréter comme un retour à des racines juives levantines ? Dans quelle mesure ses voyages en Inde française en 1914, au Japon en 1915 et sa migration définitive en Inde en 1920 pourraient-ils s'interpréter comme un réancrage dans un « Orient » plus sûr que la France en crise et en guerre, ou plus sûr que le Moyen-Orient ottoman que ses parents avaient fui ? Michel Hulin considérait, en étudiant la réception de l'Inde en France au XIX<sup>e</sup> siècle et XX<sup>e</sup>, que « l'Inde serait la patrie spirituelle de ceux qui se ressentent comme des étrangers » (Hulin et Maillard, 1996, 17)... Probablement, cela a été le cas de l'Inde française pour Mirra Alfassa.

### 3.2.3 La quête de l'immortalité de Mirra Alfassa et de Max Théon

Mirra Alfassa a activement participé en tant que rédactrice et traductrice bénévole à *la Revue cosmique* (Barlet et Thémanlys, 1901-1908). Elle a commencé cette activité en rencontrant Louis Thémanlys (1874-1943) en 1903 (Satprem, 1978a, 457), rédacteur en chef de cette revue et qui était ami de son frère Mattéo. Il lui a présenté le Mouvement Cosmique, mouvement ésotérique fondé en 1901 par Louis Maximilien Bimstein, alias Max Théon et Mirra Alfassa s'est enthousiasmée de cette découverte.

Le Mouvement Cosmique s'inscrit dans la période de la Belle Époque à Paris, qui était une période où nombre de mouvements inspirés par l'Orient avaient vu le jour. Cette forme d'orientalisme s'est développée en relation aux Empires coloniaux européens au Moyen-Orient et en Asie d'une part et à « l'essor de la

---

<sup>149</sup> Mirra Alfassa témoigna qu'après la faillite de son père, il lui arrivait de repeindre ses souliers pour ne pas avoir à les changer.

philologie sanskrite à la fin du XVIII<sup>e</sup> et l'abondante production littéraire » (Faivre, 1986a, 29).

Une chronologie d'évènements du XIX<sup>e</sup> siècle permet de situer le Mouvement Cosmique dans son contexte général. La présence d'un point d'interrogation dans le tableau signifie que l'évènement a des chances d'être de nature fictive, c'est-à-dire construit à posteriori comme élément hagiographique. Certains évènements soulignés dans cette chronologie n'ont pas de liens historiques directs à Mirra Alfassa, tels que les publications d'Helena Petrovna Blavatsky ou la fondation de la Société Théosophique à New York, mais ils ont des résonances importantes sur l'histoire de l'ésotérisme de cette époque.

Tableau 3 Chronologie d'évènements situant le *Mouvement Cosmique*

Dates	Évènements	Auteurs/Acteurs	Lien Mirra Alfassa
1870 ?	Fraternité hermétique de Louxor H. B de L en Égypte (Nahar 1989c, 42)	Blavatsky Barlet Max Théon	Max Théon, futur instructeur de Mirra Alfassa
1873 ?	La fraternité hermétique de Louxor H. B de L fondée à Londres (van Vrekhem 2007, 51)	Max Théon, maître de l'ordre, direction de Thomas Burgoyne (Heehs 2011, 222) Membres : Blavatsky, Olcott, Barlet, etc.	Max Théon, futur instructeur de Mirra Alfassa
1875	Fondation de la Société Théosophique à New York	Blavatsky et Olcott	Relation orientaliste à l'Inde
1886	Fin de la H. B de L Départ de Max Théon et sa femme en Algérie, à Tlemcen	Thomas Burgoyne	Max Théon, futur instructeur de Mirra Alfassa
1888	Parution de <i>La doctrine secrète</i>	Blavatsky	La doctrine des avatars (Blavatsky 2000, 52-66)
1888	Adhésion à la Société Théosophique	Alexandra David-Néel	Future amie de Mirra Alfassa
1901	Fondation du <i>Mouvement Cosmique</i> et publication de <i>la Revue cosmique</i> à Paris	Barlet, directeur. Louis Thémanlys, membre. Max Théon, principal rédacteur	Max Théon, futur instructeur de Mirra Alfassa
1903	Démission de Barlet de <i>la Revue cosmique</i>	Louis Thémanlys, directeur. Max Théon, principal rédacteur	Louis Thémanlys, ami de Mattéo, frère de Mirra Alfassa
1903-1908	Travail de Mirra Alfassa à <i>la Revue cosmique</i>	Mirra Alfassa, Max Théon et sa femme Mary Christine	Traductrice, réviseuse, relation à l'imprimerie...
1906	Première visite à Tlemcen	Mirra Alfassa et Henri Morisset	Formation occulte
1907	Deuxième visite	Mirra Alfassa	Expériences occultes

Max Théon est né à Varsovie, a été marié à Mary Christine Woodroffe Marel (1858-1908), citoyenne britannique. Ces derniers vivaient depuis 1886 à Tlemcen, en Algérie.

Max Théon aurait précédemment fondé en 1870 avec H. P. Blavatsky la Fraternité hermétique de l'Ordre de Louxor. Que cet ordre ait été réel ou légendaire, il s'enracinait au Moyen-Orient, en Égypte précisément, le pays de la mère de Mirra Alfassa. On peut dire que l'Ordre de Louxor de Max Théon et H. P. Blavatsky constituait un orientalisme, puisqu'il créait une image de l'Orient à la ressemblance de ce qu'en concevait Max Théon. Selon Julich Stephen Lerner (2012, 64), Max Théon aurait surtout développé une forme d'occultisme héritant d'une mythologie égyptienne et se caractérisant par une quête d'immortalité, ce qui semble avoir enthousiasmé Mirra Alfassa. Elle aurait rencontré Max Théon et sa femme en 1906 et 1907, grâce à deux visites en Algérie. Ce serait suite à ces voyages initiatiques que Mirra Alfassa aurait développé sa propre quête de l'immortalité.

Certains événements de cette chronologie montrent que les thèmes de « la Mère » et de « l'avatar » étaient déjà présents dans les milieux ésotériques orientalistes occidentaux avant la rencontre de Sri Aurobindo et de Mirra Alfassa.

Helena Petrovna Blavatsky a fondé une « doctrine des avatars » en 1888 qui a réifié et transformé la représentation indoue classique de l'*avatāra*. Cette doctrine donne une valeur plus importante aux avatars de l'avenir, qu'à ceux du passé. Par exemple, Helena Petrovna Blavatsky a fait part du « Mystère Avatarique ou Messianique [...] [et du] Sauveur des derniers jours, lui que toutes les nations de l'Asie attendent encore comme leur Kalki Avatar » (Blavatsky, 2000, 52-66).

Par la suite, cette représentation hybride indo-européenne de l'avatar a été utilisée par de nombreux gourous en Inde, à commencer par Ramakrishna qui aurait dit : « Partout où il y a une manifestation spéciale de la puissance de Dieu, il y a

Avatar » (Herbert 1949, 343). Sri Aurobindo et la Mère ont quant à eux suggéré qu'ils manifestaient à eux deux (Sri Aurobindo, 1972g, 455-60) un avatar sur la terre. Sri Aurobindo l'a déclaré en 1936. La Mère l'a explicité en 1958 : « Sri Aurobindo – qui représentait sur terre la Conscience et la Volonté suprêmes, étant l'Avatar – a déclaré que j'étais [...] la Mère suprême universelle » (Satprem, 1978a, 217). En même temps, la manière qu'avait la Mère de proclamer l'avatar avait un aspect messianique, comme les écrits de Helena P. Blavatsky. Par exemple, un échange de la Mère avec Satprem en rend compte, les réparties de Satprem étant en italique :

Les anciens Védas et toutes les vieilles traditions ont annoncé une terre nouvelle, c'est entendu. *Mais même les chrétiens*. Même les chrétiens, oui. Saint Jean a dit qu'il y aurait une terre nouvelle – qu'il y aurait, d'ailleurs, un nouveau Christ, qui correspond à celui des Hindous. *Kalki ? Oui, Kalki.* (Satprem, 1980a, 52)<sup>150</sup>

Je rappelle la définition que Homi K. Bhabha donne de l'hybridité culturelle : « [L'hybridité culturelle] est le nom que prend l'inversion stratégique du processus de domination à travers le déni (qui est la production d'identités discriminatoires qui assurent l'identité « pure » et originale de l'autorité). » (Bhabha, 1994/2007, 184).

Elle s'applique à la citation précédente de la Mère datée du 20 mars 1965. La domination chrétienne (dans son pays de naissance, en France) est inversée au profit des *Veda*, culture de l'Inde, son pays d'adoption. Un déni de l'originalité messianique de l'évangéliste Jean a lieu, tandis que son annonce d'« une terre nouvelle » est *hybridée* à toutes « les vieilles traditions » existantes. Ce type d'inversion stratégique a aussi été mise en œuvre dans la « doctrine des avatars » de Helena P. Blavatsky afin de mettre sur un pied d'égalité relatif toutes les figures religieuses les plus connues : « L'Hindou attend la venue de son Avatar

<sup>150</sup> Cf. "I have said that the Avatar is one who comes to open the Way for humanity to a higher consciousness" (Sri Aurobindo, 1972f, 1:408).

Kalki, le Bouddhiste celle de son Maitreya, [...], le Juif celle de son Messie, et c'est de là aussi que les Chrétiens attendraient la venue de leur Christ – si seulement ils savaient » (Blavatsky, 2000, vol. 6, 115). Dans ce discours théosophique hybride ironisant sur les Chrétiens tout en reprenant la logique messianique, les avatars Kalki et Maitreya deviennent équivalents à des messies et le Christ serait un avatar à venir « si seulement [les Chrétiens le] savaient ».

Ainsi, si le contexte orientaliste de la Société Théosophique ne concernait pas directement<sup>151</sup> Mirra Alfassa, il a eu des incidences indirectes sur la représentation de l'« avatar » en Inde qui est reprise dans la philosophie de Sri Aurobindo pour définir la relation de la Mère à de *"the Divine Mother"*.

Par ailleurs, Helena P. Blavatsky a utilisé dès 1889 l'expression de « la Mère du Monde » (2001, 25) pour désigner « un des pouvoirs mystiques des yogis » (2001, 25). Cela montre qu'une construction orientaliste de « la Mère du Monde », au sens postcolonial d'Edward Saïd (1978/2005) était déjà à l'œuvre à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle en Occident, ce dont témoigne l'index de *La doctrine secrète* d'Helena P. Blavatsky qui répertorie plus de cent-trente fois (2010, 257) le mot « Mère » associé au divin, ou à un élément naturel, ou à un élément cosmique.

Afin d'avoir une idée plus précise de la quête de Mirra Alfassa en ce temps, il est possible de procéder à une comparaison de ses discours avec d'autres types de discours, à l'instar de Peter Heehs qui met en parallèle de façon convaincante la philosophie de Sri Aurobindo, celle de la Mère et celle de la kabbale lourianique (Heehs, 2011).

Selon Christine Rhone (2017), la Mère aurait plutôt été influencée par une forme de pensée kabbalistique provenant de cercles hassidiques, car Max Théon était

---

<sup>151</sup> Max Théon aurait co-fondé avec Helena Petrovna Blavatsky la Fraternité hermétique de Louxor, dit H. B de L en Égypte en 1870, mais il y a matière à douter de ce « on dit » (Lerner, 2012, 65).

d'origine juive polonaise. Or, l'enseignement juif hassidique, reprenant quelques éléments de kabbale lourianique, a émergé en Pologne à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, ce qui aurait ensuite imprégné la pensée de la Mère, puis celle de Sri Aurobindo.

Toutefois, il est difficile de discerner l'enseignement « kabbalistique » de Max Théon, d'autant plus que sa biographie, pleine de pseudonymes, mais presque sans trace écrite avérée de lui, est assez énigmatique. Par contre, il est possible de comparer des extraits de *La Revue cosmique* censés transcrire la pensée de Max Théon et de son épouse et de les mettre en relation avec des discours de la Mère tirés de *L'Agenda de Mère*.

Il convient à cette fin de préciser le cadre éditorial de *La Revue cosmique*. Comme l'indique le tableau chronologique, *La Revue cosmique*, publiée de 1901 à 1908, a été sous la direction de Louis Thémanlys après avoir été sous la direction de Charles Barlet. Cependant, l'ensemble de son contenu proviendrait de Max Théon, de sa femme anglaise Mary Christine Woodroffe et des révisions en français de Mirra Alfassa, laquelle en a témoigné ainsi :

C'était dicté en anglais par la femme de Théon quand elle était en transe. Et il y avait là une personne, anglaise aussi, qui prétendait savoir le français comme un Français. [...] Et alors elle vous faisait de ces traductions ! [...] Puis on m'envoyait ça à Paris pour que je le corrige. C'était littéralement impossible. [...] Mais je m'occupais de tout : j'avais trouvé l'imprimeur, je corrigeais les épreuves – tout le travail, pendant longtemps. C'était des histoires, des récits : l'initiation donnée sous forme d'histoires... Il y avait beaucoup de choses là-dedans, beaucoup. Elle savait beaucoup de choses. Mais c'était présenté d'une telle façon que c'était illisible. Il y avait aussi une ou deux choses que j'avais écrites : des expériences que j'avais notées. (Satprem, 1978a, 457)

Selon ce témoignage, l'ensemble du contenu de *La Revue cosmique* proviendrait en fait principalement de la femme de Max Théon. De plus, Mirra Alfassa a indiqué y avoir publié certaines de ses expériences, quoique son nom n'y apparaisse pas explicitement. Il est possible qu'un feuilleton d'histoires intitulées « MRA » (Barlet et Thémanlys, 1901-1908, 112) publiées en février et mars

1905, d'un style d'écriture se différenciant des autres feuilletons ait été une abréviation de « Mirra ». Toutefois, le caractère spéculatif de cette hypothèse et la narration très symbolisée de ces histoires n'en font pas un matériel propice à rendre compte des expériences de Mirra Alfassa.

En plus de l'hybridation des discours avatars et messianiques du discours théosophique, interviennent dans *la Revue cosmique* des discours liés à une quête de l'immortalité dont un certain discours pseudo-scientifique.

Ainsi, une formule liminaire en page de couverture est systématiquement parue sur chaque numéro de *la Revue cosmique* dont le lien aux objectifs du yoga de Sri Aurobindo et de la Mère est frappant :

Les pensées sont des formations,  
La mortalité est temporaire et accidentelle  
L'Homme a le droit à l'Immortalité intégrale (Barlet et Thémanlys, 1901-1908)

De surcroît, cette formule n'était pas la seule, dans *la Revue cosmique*, à aborder la question de l'immortalité. Un des rares articles non écrits sous forme d'histoire, qui provenait peut-être de Max Théon ou de Mirra Alfassa, commençait ainsi :

Le but de toute recherche et de toute pratique médicale est l'acquisition de l'immortalité terrestre pour l'homme évolué. Les conceptions et les moyens d'atteindre ce but différent. [...]  
Conception : l'homme évolué est construit de toutes espèces de cellules de l'état physique. Il est formé pour une durée sans limites.  
Observation : Actuellement les groupements de cellules apparaissent être dans une condition semblable à celle de brebis sans berger, de peuples sans gouverneur, d'une armée sans chef.  
Objet de la recherche : La raison de cette condition. (Barlet et Thémanlys, 1901-1908)

Une expérience de méditation narrée par la Mère à Satprem en 1963 présente un développement à cette idée de *la Revue cosmique* : « Tu sais, il y a eu un moment où j'étais, comme si juste, on me mettait en contact avec ce que j'ai appelé "la mort de la mort". C'était l'irréalité de la mort. Et à un point de vue tout à fait

matériel. C'était une question de cellules et de conscience dans les cellules. »  
(Satprem, 1979b, 78-79)

Satprem met en relation cette citation de la Mère à la quête de l'immortalité de Sri Aurobindo exprimée ainsi dans *Savitri* :

Et elle [la mort] laissa couler la forme qu'elle avait revêtue  
Abandonnant l'espoir de faire sa proie de l'âme de l'homme  
Et de forcer l'esprit immortel à la mort. (Satprem, 1979b, 81)

La quête de l'immortalité n'est pas spécifique à Max Théon, car nombre de pratiques de yoga et de légendes anciennes faisant allusion à l'immortalité sont présentes dans le sous-continent de l'Asie du Sud-est, par exemple celles des *Vidyādhara*, porteurs de connaissance, de *siddhi* et de longue vie présents dans des *pourana* indous<sup>152</sup>, des textes de la tradition bouddhiste tibétaine et de la tradition *jainé*.

Par contre, la caractérisation de cette quête d'immortalité par une action à opérer sur les cellules était propre à *la Revue cosmique* et à la Mère qui a nommé son yoga, le « yoga des cellules » (Satprem, 1980b, 159). Ce terme de « cellules » peut s'expliquer par le contexte de Mirra Alfassa : en effet, Antoine Faivre a indiqué que dans « la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup>, le mouvement occultiste apparaît [et] cherche à intégrer dans une vision globale à la fois les résultats de la science expérimentale et des sciences occultes cultivées depuis la Renaissance » (Faivre, 1986b, 92-93).

La Mère a ainsi dit à Satprem : « l'occultisme [est] la connaissance des forces invisibles et le pouvoir de les manier. C'est une science. C'est tout à fait une science. Je compare toujours l'occultisme à une chimie » (van Vrekhem, 2007, 45).

---

<sup>152</sup> Le *Bhāgavata Purāṇa* et L'*Agni Purāṇa* notamment.

Or, la cellule était une découverte récente dans le champ des sciences de la vie et renforçait autant l'idéologie du progrès scientifique que d'autres desseins, dont la quête de l'immortalité pour l'espèce humaine !

Cet objectif général et radical du « yoga des cellules » a défini en même temps indirectement la fonction de « la Mère universelle » pour la Mère : mettre fin à la mort dans la conscience des cellules de son propre corps, comme Savitri a mis fin à la mort de Satyavan dans le poème épique de Sri Aurobindo. Ainsi, la quête de sens expérientielle qu'a commencée Mirra Alfassa au sein du Mouvement Cosmique, s'est prolongée et s'est ainsi transformée à travers son « yoga des cellules » avec la conscience de ne plus agir seulement en son nom propre, mais au nom de la Mère devant incarner « la Mère universelle ».

Une autre similitude présente entre le Mouvement Cosmique et le Mouvement Mère-Aurobindo est l'emphase mise sur la complémentarité de l'homme et de la femme pour réaliser un dessein spirituel<sup>153</sup> (Max Théon et Mary Christine Woodroffe pour le Mouvement Cosmique, Sri Aurobindo et la Mère pour le Mouvement Mère-Aurobindo). Cette emphase se communiquait notamment par une sacralisation de récits, tels des contes de *La Revue cosmique* ou le poème épique *Savitri*, mettant en jeu des personnages exprimant une dualité complémentaire entre un principe divin masculin et un principe divin féminin.

Tout au moins, c'est ce que résume un des axiomes de la philosophie de *La Revue cosmique* : « Toute manifestation provenant du Sans-forme est duelle. [...] La dualité des êtres, et par conséquent l'union pathétique de l'actif et du passif, est essentielle à toute évolution vers la perfection » (Barlet et Thémanlys, 1901-1908). Cette perception de l'unité dans la complémentarité ou de cette ressemblance dans la différence peut avoir pour cause une autre caractéristique

---

<sup>153</sup> On remarque aussi la mise en jeu de cette logique de couple symbolique dans la Société Théosophique cofondée par Helena P. Blavatsky et Henry S. Olcott.

ésotérique énoncée par Antoine Faivre, spécialiste de l'ésotérisme européen : « la correspondance symbolique [...] [, les] correspondances ne sont pas évidentes au premier regard, mais voilées, en attente d'être lues, déchiffrées. L'univers est un théâtre de miroirs » (1986a, 26).

Affirmer la complémentarité des genres dans le contexte de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle en France apparaissait probablement à cette époque avant-gardiste pour la défense de la condition féminine et ses inégalités inscrites dans le droit de cette période : « vers 1900, [...] l'épouse ne peut, sans autorisation, se présenter à un examen, s'inscrire dans une université, ouvrir un compte en banque, faire établir un passeport, passer un permis de conduire [etc.] » (Arnaud-Duc, 1991, 130).

Pour illustrer la difficulté posée par l'inégalité de la reconnaissance entre les genres à l'époque, on s'aperçoit, en lisant les *Prières et Méditations* de Mirra Alfassa (La Mère, 2008b) du 2 novembre 1912 au 31 août 1914, qu'elle s'adressait dans l'ensemble de ses prières au « Seigneur » plus de 190 fois et au « Maître » plus de cent-dix fois. Après le 31 août 1914 et sa rencontre de Sri Aurobindo, le terme « Mère » associé aux qualificatifs « divine », « universelle » ou « suprême » est énoncé trente fois, le terme « Seigneur » plus de cent-quarante fois et le terme « Maître » a une vingtaine d'occurrences. Ce relevé d'occurrences permet, d'une part, de souligner que l'apparition du principe de « la mère divine » s'inscrivait au début pour Mirra Alfassa dans la reconnaissance d'un principe divin énoncé au masculin. D'autre part, ce relevé permet de mettre en évidence la prédominance de ce principe masculin, en corrélation probable à la situation sociale et juridique française, très patriarcale, de cette période. Dans ces conditions, le principe d'une complémentarité des genres pouvait être perçu à cette époque comme un progrès de la condition féminine, même si cette idéologie a été déconstruite comme une autre forme d'aliénation socio-économique du genre féminin au genre masculin.

Un exemple des risques d'aliénation sous couvert de coopération complémentaire est d'ailleurs indiqué par le parcours même de Mirra Alfassa avec Max Théon, car son chemin commencé par une quête de l'immortalité guidée par Max Théon, a peut-être pris fin par une expérience de proximité de la mort du fait de la « mauvaise volonté » de Max Théon, selon des indications complémentaires de Satprem :

[L]'état de mort, en tant que mort, c'est tout à fait différent, parce qu'il n'y a plus cette base physique. Une fois [...], c'était à Tlemcen et j'étais avec Théon. Mon corps était en état cataleptique et j'étais en transe consciente... [...], le lien, poff ! a été coupé par une mauvaise volonté. Et quand j'ai voulu revenir, quand il était temps de revenir, je ne pouvais plus passer. [...] Alors il s'est servi de son pouvoir et de sa connaissance pour me faire revenir -, mais ce n'était pas une plaisanterie ! C'était très difficile. [...] Mais quand je suis rentrée, ça [a] fait horriblement mal. Horriblement mal. Une douleur aigüe, affreuse, affreuse, comme si on rentrait dans un enfer. (Satprem, 1978b, 337)

Après ce dernier séjour difficile à Tlemcen, rien « n'indique que Mirra n'ait jamais revu Théon » (van Vrekhem, 2007, 67) et sa femme. Si elle a vécu de nombreuses autres expériences sortant de l'ordinaire, ses prières au « Seigneur » à partir de 1912 et à « la Mère » à partir de 1914 publiées de son vivant dans son recueil *Prières et Méditations* (La Mère, 2008b) indiquent que son attitude, tout en intégrant ce qu'elle avait appris de son cheminement avec Max Théon, soit devenue profondément mystique.

Henri Bergson définit la personne mystique comme quelqu'un dont « l'attachement à la vie serait désormais son inséparabilité d'un principe transcendant, joie dans la joie, amour dans l'amour » (Bergson, 1932, 130) et dont la volonté est « de transformer radicalement l'humanité en commençant par donner l'exemple » (1932, 157). Lors de ce processus, elle a d'abord été reconnue par Max Théon et son épouse pour ses capacités hors du commun, puis mise en danger par Max Théon, qu'elle a qualifié ultérieurement de représentant de la

Mort. La reconnaissance qu'elle a eue de l'épouse de Max Théon lui aurait fait prendre conscience de sa force et de sa qualité d'être personnelle. Mary Christine Woodroffe l'aurait aussi préparée, par son exemple de douceur et de puissance, à devenir la future *Śakti* de Sri Aurobindo.

Je propose d'explorer maintenant une partie de cette transformation et de son cheminement à partir de 1914, quand elle commença à devenir « la Mère ».

### 3.3 La performance alfassienne de « la Mère universelle »

De 1914 à 1973, quatre périodes principales peuvent être distinguées dans le cheminement de Mirra Alfassa. Celles-ci permettent de mettre en contexte son positionnement en tant que « la Mère » et vis-à-vis de « la Mère universelle ».

1. De 1914 à 1920, elle vit le prélude de son identification à « la Mère », lors de la Première Guerre mondiale et de son premier voyage en Inde :
2. De 1920 à 1926, elle s'est ensuite installée auprès de Sri Aurobindo.
3. De 1926 à 1950, elle a reçu officiellement le nom de « la Mère » et la responsabilité de l'Ashram de Sri Aurobindo à partir de 1926, tout en demeurant auprès de Sri Aurobindo jusqu'en 1950.
4. De 1950 à 1973, après le décès de Sri Aurobindo en 1950, elle a dû relever un certain nombre de défis rattachés à la fonction sotériologique de l'avatar de « la mère divine ».

#### 3.3.1 L'holocauste de Mirra Alfassa en 1914

Mirra Alfassa est arrivée le 28 mars 1914 en Inde et a rencontré le 29 mars Sri Aurobindo (van Vrekhem, 2007, 103) au 41 rue François Martin, en plein quartier français de Pondichéry. Ce comptoir commercial, sous juridiction française en ce temps-là, était scindé<sup>154</sup> entre « la ville blanche » en bordure d'océan à l'ancien

<sup>154</sup> Cf. Figure 1.7 Le *Samaḍhi* et la carte de Pondichéry

canal Gingee Salaï et « la ville noire », au-delà du canal. Mirra Alfassa est venue avec son mari Paul Richard, qui avait des ambitions politiques. Il a préparé une campagne électorale qui a échoué le 26 avril 1914. Le 3 août, ce dernier a reçu un appel à la mobilisation générale et le 4 août, la France a déclaré la guerre à l'Allemagne. La Première Guerre mondiale était sur le point d'éclater. Voici le contexte de réception des textes qui vont être cités et analysés.

À Pondichéry, ville éloignée du conflit européen, Mirra Alfassa a écrit cette prière le jour de la déclaration de cette guerre :

Seigneur, Maître éternel !  
 Les hommes, poussés par le conflit des forces, accomplissent un sublime sacrifice, ils offrent leur vie en sanglant holocauste...  
 Seigneur, Maître éternel, permet que cela ne soit pas en vain, que les inépuisables torrents de Ta Force Divine se répandent sur la terre [...]  
 Mon être est devant Toi en holocauste intégral afin de rendre efficace leur holocauste inconscient.  
 Accepte cette offrande, réponds à notre appel : Viens ! (La Mère, 2008b, 235)

Le terme d'holocauste n'avait à ce moment pas toutes les connotations qui lui ont été attachées après la Shoah de la Deuxième Guerre mondiale, mais impliquait un sacrifice. Le dictionnaire *Le Petit Larousse* définit ainsi ce terme dans sa première acception (avant celle de la Shoah) : « [du] grec *holos*, tout, et *kaiein*, brûler ; sacrifice dans lequel la victime était entièrement brûlée, chez les Hébreux ; victime ainsi sacrifiée » (Holocauste, 1995, 517).

Les jours qui ont suivi, Mirra Alfassa a fait des prières ardentes et des supplices, en se proposant en sacrifice pour servir d'intermédiaire transformateur entre « le Seigneur » et la gravité de la situation terrestre :

Le 6 août 1914

Quels sont donc les défauts et les tares empêchant que l'offrande soit suffisamment complète pour que Tu l'accueilles, pour que l'holocauste Te

paraisse digne d'être reçu ? ... Des limitations sont encore dans cet être, ne les briseras-Tu pas ?

Ô Seigneur, nous savons que l'heure est grave pour la terre ; ceux qui peuvent être Tes intermédiaires auprès d'elle pour faire jaillir du conflit une harmonie plus grande et de l'obscur laideur une beauté plus divine, doivent être prêts pour le faire. [...]

Ô mon doux Maître, je me prosterne à Tes pieds et tout mon être crie vers Toi, dans une ardente supplication... (La Mère, 2008b, 238)

Le 8 aout 1914

Quand décideras-Tu que l'heure est venue pour que tout cela disparaisse ? Les forces monstrueuses se sont abattues sur la terre comme un ouragan (2008b, 239).

Deux jours après, les prières de Mirra Alfassa, ont pris une autre tonalité :

Le 11 aout 1914

Enveloppe cette terre douloureuse des bras puissants de Ta miséricorde. Je suis les bras puissants de Ta miséricorde. Je suis la vaste poitrine de Ton amour sans limites... Les bras ont enveloppé la terre douloureuse et la pressent tendrement sur le cœur généreux ; et lentement un baiser de suprême bénédiction est posé sur cet atome en conflit : le baiser de la Mère qui console et guérit... (2008b, 242)

Le terme « miséricorde » veut dire « donner du cœur aux indigents » ou compassion. Sa connotation est notamment catholique dans le contexte français de cette époque, quoique Mirra Alfassa n'ait pas eu de sentiment d'appartenance au catholicisme. D'énonciatrice qui appelait le Seigneur et sa miséricorde, Mirra Alfassa est devenue dans cette prière les « bras » et la « poitrine » de son destinataire, soit le Seigneur.

De plus, à cette occasion, elle a écrit pour la première fois le terme « la Mère » dans ses prières, en posant un premier retournement énonciatif l'identifiant avec cette dernière. En effet, puisqu'elle est « les bras » et « la vaste poitrine », la miséricorde et l'amour, elle est aussi « le baiser de la Mère qui console et guérit ».

Cette première énonciation marquant une identification de Mirra Alfassa à la Mère demeure toutefois métaphorique du don de consolation et de guérison dont elle se sentait investie. Elle mentionnait déjà ce don de consolation, le 22 février 1914, en écrivant qu'à treize ans, toutes les nuits, elle se voyait dans une « magnifique robe dorée [...] [et que] des hommes, des femmes, des enfants, des vieillards, des malades, des malheureux [...] s'assemblaient sous la robe étendue [...] et dès qu'ils l'avaient touchée, ils étaient consolés ou guéris » (2008b, 89). Ce qui relève davantage d'un récit hagiographique que d'une narration autobiographique est en ce cas impossible à établir.

Sa prière, après le 11 aout, s'est poursuivie avec « une ardente Aspiration » (2008b, 243). Elle a ainsi écrit le 16 aout : « Accomplis ce miracle ou bien laisse-moi me retirer en Toi » (2008b, 245). En devenant la Mère, Mirra a semblé résoudre cette double impossibilité du miracle de la paix en 1914 et du retrait hors de cette difficulté. Mirra Alfassa a pu « se retirer » en la Mère, à défaut de pouvoir se retirer dans « le Seigneur ». De plus, n'était-ce pas aussi le moyen de se donner l'élan d'accomplir ce miracle de « miséricorde » qui ne semble pas avoir eu lieu à ses yeux en ce temps de guerre, sauf par ses propres « Bras » ? C'était du moins se positionner à nouveau comme un instrument adéquat, comme un bras de « la Mère universelle » pour le réaliser.

Le 31 aout, Mirra Alfassa a ajouté au destinataire habituel<sup>155</sup> de ses prières la « Mère universelle » (2008b, 259), qu'elle appela ensuite plus de vingt fois (2008b, 261-306). Ceci s'est produit au moment où Mirra Alfassa a énoncé que sa « vision [était] claire et précise » (2008b, 259). Contrairement aux prières précédentes dans lesquelles elle faisait part de la douleur de l'humanité et lançait un appel pour transformer cette souffrance, elle a indiqué dans sa prière du 31 aout : « le chemin de Ta divine loi est si nettement tracé que la paix est revenue

<sup>155</sup> Le destinataire usuel des *Prières et Méditations* est le « Seigneur » ou le « Maître ».

s'installer » (2008b, 259). Puis, Mirra Alfassa a invoqué « ô Maître éternel, [...] ô Mère universelle » (2008b, 259) et a écrit ce poème :

Paix, paix, paix dans tout l'univers....  
 La guerre n'est qu'une apparence,  
 Le trouble n'est qu'une illusion :  
 La paix est là immuablement. (2008b, 259)

La crise générée par la déclaration de la guerre le 4 août 1914 a donc eu l'air subjectivement résolue pour ce qui concerne Mirra Alfassa.

Sa phrase suivante a mis en jeu un second retournement énonciatif pour le moins surprenant : « Ô Mère, douce Mère que je suis » (2008b, 260). Cet énoncé est performatif au sens que lui donnait Austin dans son livre *Quand dire, c'est faire* (1991), c'est-à-dire qu'il « indique que produire l'énonciation est exécuter une action (on ne considère pas, habituellement, cette production-là comme ne faisant que dire quelque chose) » (1991, 7). Plus précisément, l'énoncé performatif est un acte de discours avec une dimension illocutionnaire qui ne répond pas aux catégories usuelles de vérité et de fausseté, mais qui engage par sa parole celui qui l'énonce, comme l'énonciation de promettre :

Le sujet qui prétend réaliser un acte illocutionnaire doit avoir les moyens (de toutes natures, physiques ou institutionnels, moraux ou juridiques) de le faire, car il s'engage véritablement dans la réalisation de cet acte – il s'engage à faire ce qu'il convient de faire pour le réaliser, à adopter les attitudes subséquentes, à assumer la responsabilité des conséquences de son acte, etc. (Ambroise, 2005, 130)

Ainsi, l'énoncé performatif « douce Mère que je suis » a engagé Mirra Alfassa à devenir la Mère, non simplement nominalement, mais en la convoquant à poser des actes correspondants à ce qu'elle entendait par « douce Mère » (qu'elle a dit être) :

Ô Mère, douce Mère que je suis, Tu es à la fois ce qui détruit et ce qui érige.

L'univers entier vit dans Ton sein de sa vie innombrable et Tu vis dans le moindre de ses atomes immensément.

Et l'«Aspiration» de Ton infinitude se tourne vers Cela qui n'est point manifesté, afin d'implorer toujours une plus complète et plus parfaite manifestation.

Et tout est, en même temps, dans une triple et clairvoyante, dans une totale Conscience, l'Individuel, l'Universel, l'Infini. (La Mère, 2008b, 260)

Afin de comprendre cette définition, une lecture intertextuelle de la théorisation de Sri Aurobindo est utile. En effet, ces trois dernières notions réfèrent implicitement à une définition selon Sri Aurobindo des trois modes (1928/1980, 16) : le mode transcendant, universel et individuel de la Mère. Sri Aurobindo a aussi défini la Mère par quatre aspects (1928/1980, 20) désignés par quatre grandes déesses.

Une corrélation intertextuelle peut être effectuée entre la première définition de la Mère évoquée dans le texte de Mirra Alfassa, « ce qui détruit et ce qui érige » et l'aspect *Mahaḳālī* selon Sri Aurobindo, – aspect important pour lui avant 1914 –, dans lequel il y a « une intensité écrasante, une puissante passion de force d'accomplissement, une divine violence s'élançant pour briser toute limite et tout obstacle » (1928/1980, 21).

Par contre, il est aussi possible que la théorisation des trois modes de "*The Divine Mother*" (individuel, universel et transcendant) provienne en partie de la compréhension issue du Mouvement Cosmique suivi par Mirra Alfassa. Elle aurait ainsi pu faire fusionner sa perception du divin à celle de *Mahaḳālī* selon Sri Aurobindo, tandis que ce dernier a été inspiré par la manière Mirra Alfassa pour écrire son livre *La Mère*. La première trace de publication du texte *La Mère* remonte à 1928, donc on peut envisager au moins deux hypothèses suivantes comme plausibles :

- Dans la première hypothèse, Mirra Alfassa a intégré la vision de "*The Divine Mother*" élaborée par Sri Aurobindo et elle s'est reconnue en tant

que la Mère, ou s'est promis de devenir la Mère, en s'énonçant comme telle.

- Dans la deuxième hypothèse, Mirra Alfassa est également devenue la Mère ainsi, mais elle se l'est représentée avec ses propres idées au sujet de « la Mère universelle », termes qu'elle utilise plus volontiers que « la mère divine ». Par exemple, la notion d'atome est très vraisemblablement propre à Mirra Alfassa et au Mouvement Cosmique, où le recours aux termes issus de la science est une pratique courante, comme je l'ai indiqué dans le paragraphe précédent (Faivre, 1986b, 92,93). En ce cas, le processus d'hybridation culturelle est plus important, car il implique du vocabulaire scientifique d'un côté et des notions religieuses indoues de l'autre.

En fonction de cette analyse, une raison explicative de l'énoncé performatif de Mirra Alfassa est donc qu'elle a répondu en partie à l'aspiration de Sri Aurobindo et en partie à sa propre aspiration.

Dès lors, la question demeure de ce qu'a mis en œuvre Mirra Alfassa en continuité à cet énoncé performatif. J'examinerai ainsi dans les paragraphes qui suivent, ce qu'elle a posé comme actes de discours et proposé comme actes symboliques en cohérence avec cette première affirmation d'elle-même en tant que « la Mère ».

### 3.3.2 La Mère, une alliance franco-indienne

Avant même qu'elle se soit énoncée comme la Mère, Mirra Alfassa a commencé en 1914 à faire publier les écrits de Sri Aurobindo et de son mari Paul Richard, en fondant la revue *Arya* – dont Paul Richard était le responsable légal –.

Simultanément, elle a traduit et fait paraître cette revue en français : *La Revue de la Grande Synthèse* (Gandhi, 2006, 119). Les œuvres majeures de la philosophie

de Sri Aurobindo, telles que *The Life Divine* (1970d) et *The Synthesis of Yoga* (1970e) ont d'abord été publiées sous forme de séries d'articles au sein de cette revue, comme les publications de récits par épisodes que Mirra Alfassa aurait fait publier dans *La Revue cosmique*.

En février 1915, Mirra Alfassa et Paul Richard ont dû retourner en France, mais la publication de la revue *Arya* a continué, car Sri Aurobindo en a pris la responsabilité. Cette initiative a permis à Sri Aurobindo de publier, entre 1914 et 1920, environ 4600 pages de sa philosophie, de ses commentaires, de ses traductions et de ses essais (Heehs, 2008b, 328).

Ainsi, Mirra Alfassa, en traduisant en français des œuvres de Sri Aurobindo, a contribué à sa future personification officielle par Sri Aurobindo qui la déclara « la Mère » et sa *Śakti*.

Une autre coopération majeure et décisive a pris la forme d'une alliance politique franco-indienne de facto entre Mirra Alfassa et Sri Aurobindo. Étroitement surveillé par les services secrets français<sup>156</sup>, menacé par les Britanniques, Sri Aurobindo était fort conscient de l'atout que constituait l'amitié du couple de Mirra Alfassa et Paul Richard. Ainsi, entre avril et mai 1914, il a écrit dans une lettre à Motilal, son disciple de Chandernagor : "*If Richard were to become deputy for French India, that would practically mean the same thing as myself being deputy for French India*" (Heehs, 2008b, 255).

Paul Richard était déjà venu seul une première fois à Pondichéry en 1910 et l'avait rencontré. Sri Aurobindo l'a indirectement mentionné dans un article qu'il a écrit à l'éditeur du journal *the Hindu* pour indiquer qu'il s'était retiré dans sa *sadhana* yogique à Pondichéry : "*I have since lived here as a religious recluse, visited only by a few friends, French and Indian*" (Heehs, 2008b, 226). Écrivant

---

<sup>156</sup> "*The local police chief cited a memorandum circulated in 1914, urging better surveillance of figures such as Aurobindo*" (Penny, 2010, 363).

cela, il signalait au gouvernement britannique qu'il était désormais inoffensif, mais qu'il avait des alliés français en territoire français, dont Paul Richard était le principal connu. Même si Paul Richard a échoué aux élections de 1914, il est demeuré un allié politique. Par exemple, il a essayé « d'intervenir auprès des autorités en faveur de Bejoy [Nag] » (van Vrekhem, 2007, 180), disciple de Sri Aurobindo qui a été emprisonné en octobre par les Anglais en quittant le territoire de Pondichéry.

Mirra Alfassa lui est aussi venue en aide face à la pression exercée par les Britanniques sur les Français au sujet des réfugiés indiens présents sur leur sol dont Sri Aurobindo, ses condisciples et « deux ou trois leaders nationalistes tamouls » (van Vrekhem, 2007, 179). En effet, d'après Nolini Kanta Gupta, qui a été un disciple de la première heure de Sri Aurobindo et de la Mère, les autorités anglaises ont demandé aux autorités françaises de « les livrer aux Anglais, ou les faire déporter de l'Inde. En conséquence, le gouvernement français proposa de [leur] trouver une place en Algérie » (van Vrekhem, 2007, 179). Sri Aurobindo a décliné l'offre de l'exil en Algérie ; de ce fait, le risque d'être extradé de Pondichéry et livré aux Anglais a augmenté. C'est à ce point crucial qu'est intervenu Mattéo Alfassa au secours de sa sœur Mirra Alfassa et de son allié Sri Aurobindo :

Le gouvernement anglais à Londres s'était directement adressé au gouvernement français à Paris, où le frère de Mirra, Mattéo, occupait à ce moment-là un poste important au ministère des Affaires étrangères [...]. Le dossier concernant les Swadeshis de Pondichéry atterrit entre les mains de Mattéo ; il le mit dans son tiroir du bas et rien ne se passa. (van Vrekhem, 2007, 179)

Toutefois, d'après un article consacré à la politique française coloniale à Pondichéry à l'égard des réfugiés de Penny Edwards, il y aurait une autre raison implicite d'ordre politique, qui expliquerait le refus du gouvernement français d'extrader Sri Aurobindo en réponse à la pression britannique :

*I compare the popular notion of Pondicherry as a sanctuary for exiles—a place ideologically, if not territorially, apart from British India—with the reality of constant surveillance, monitoring and Franco-British collusion. This part of the essay suggests that France’s relationship with such exiles changed from the late nineteenth century, when the political capital of refugees in Pondicherry in particular was used as leverage against Britain, to a policy of reluctant tolerance of exiles by the 1910s. (Penny, 2010, 358)*

Du point de vue des intérêts français en Inde, l’accueil du réfugié Sri Aurobindo en Inde française, en tant que leader pour l’indépendance de l’Inde, pouvait rendre favorable l’alliance franco-indienne, si l’Empire britannique des Indes s’effondrait. Or, la montée du nationalisme indien après 1905 invitait, selon toute probabilité, à passer d’une stratégie de surveillance en collusion avec le pouvoir britannique, à une stratégie diplomatique tenant compte de la domination anglaise, comme du nationalisme indien naissant.

Ainsi, le fait que Mirra Alfassa soit en accord avec l’idéal de l’indépendance de l’Inde de Sri Aurobindo ne devait guère déranger les autorités françaises, qui ont laissé publier *The Renaissance in India* et *The Defense of Indian Culture* dans la revue *Arya*. Non seulement les autorités françaises ont laissé Sri Aurobindo tranquille dans le quartier français de Pondichéry, mais quand l’Inde est devenue indépendante en 1947, Maurice Schumann est venu proposer à Sri Aurobindo de prendre la tête d’un Institut culturel franco-indien (Nirodbaran, 1976, 291).

Ce bon accueil français de la mobilisation culturelle de Sri Aurobindo en faveur de l’indépendance de l’Inde a entériné la construction de l’alliance de la Mère avec Sri Aurobindo qui s’est réalisée de facto.

Or la Mère représentait aussi, pour une part, la souveraineté de l’Inde étant donné que Sri Aurobindo a associé l’Inde à la Mère, depuis sa lecture de Bankim Chatterji et son utilisation de l’hymne *Vande Matarām* pour le titre de sa revue *Bande Mataram*. L’intégration de cette dimension militante de la représentation

de la Mère par Mirra Alfassa était donc importante. Sa désignation officielle par Sri Aurobindo en 1926 en tant que « la Mère » n'avait des chances de devenir légitime aux yeux des disciples de Sri Aurobindo qu'à cette condition, car ses vingt ou vingt-cinq premiers disciples étaient tous des révolutionnaires.

De plus, je pense que l'amour de « la Mère universelle » que Mirra Alfassa a clamé dans ses prières était inséparable de son amour de Sri Aurobindo qui lui avait fait part de son propre amour de "*The Divine Mother*", initialement enraciné dans son désir d'une Inde libre et indépendante. Cette transmission des affects met en partie en lumière ce que Leela Gandhi a nommé « l'inexplicable affection spirituelle » qu'a éprouvée Mirra Alfassa pour la cause de l'indépendance de l'Inde, aussi motivée du fait des dix millions de morts occasionnées par les famines structurellement dues au colonialisme britannique :

*[The] Mother [...] strongly identified with the cause of Indian independence and the contingent reformation of Indian social and political life. The inexplicable spiritual-affective pull toward India that she notes in her earliest writings inevitably gained a distinct anticolonial complexion in the company of Sri Aurobindo. (Gandhi, 2006, 120)*

Par conséquent, de ce point de vue, il serait moins étonnant que la Mère ait fait hisser le drapeau indien sur l'Ashram de Sri Aurobindo dans le quartier français de Pondichéry quand l'indépendance de l'Inde fut proclamée en 1947 et qu'elle ait crié en public : « *Jai Hind!* » (Nirodbaran, 1976, 191).

Un autre type de comportement a contribué à définir et à rendre légitime la désignation de la Mère aux yeux des disciples. En effet, son attitude dévouée envers Sri Aurobindo correspondait au rôle de certaines femmes disciples ou épouses ascètes dites « *mātājī* » vis-à-vis de leur gourou ou de leur conjoint. La Mère peut ainsi être nommée une « *mātājī* française » de 1922 à 1926. Je me sers ici du terme « *mātājī* » qui définit la femme ascète, selon Lynn Teskey Denton (2004, 74), en l'associant au qualificatif de « française » pour resituer « *mātājī* »

dans le contexte du Comptoir français de Pondichéry et en limiter sa portée indoue.

Dans l'ascétisme indou, une mère honorable ou *mātājī* est, entre autres, une femme ascète qui peut être mariée ou célibataire, vivre en monastère ou être en itinérance. Dans le contexte indou, une femme ascète pouvait en effet vivre son ascèse avec son mari : *"Because asceticism as a value is so integral to Hindu life and thought, one meets many people who, while still remaining house-holders, adopt ascetic practices and lead ascetic-like lives"* (Teskey Denton, 2004, 105). Si la femme ascète indoue est mariée, elle est idéalement engagée au service vertueux de son époux dans une relation conjugale chaste, devoir que Marie-Thérèse Charpentier nomme *pativratādharma* (2010, 191). Elle donne comme exemple de ce modèle ascétique, le « couple saint » et chaste figuré par Ramakrishna et Sarada Devi : *"Sarada Devi also chose to conform to the pativratā role expected of her"* (2010, 194). Ce modèle de couple ascétique, toujours selon Marie-Thérèse Charpentier, correspondrait au couple formé par Mirra Alfassa et Sri Aurobindo :

*Ramakrishna and Sarada Devi's partnership has had a significant impact on Indian spirituality and several "holy couples", married or not, have gone in their footsteps, imparting spiritual knowledge together. [...] One famous "couple" in modern times is Aurobindo [...] and Mira [sic] Alfassa Richard (2010, 111)*

Ce modèle de couple ascétique indou dans lequel la femme est une mère honorable me semble en partie applicable à Mirra Alfassa et Sri Aurobindo, mais de manière restreinte, seulement de 1922 à 1926.

Si on considère Mirra Alfassa en tant que *mātājī*, il faut en effet prendre en compte son nouveau contexte hybride franco-indien à Pondichéry à partir de 1920. Elle était bien disciple et au service de Sri Aurobindo, certes discrètement de 1922 à 1926, comme Sarada Devi était disciple de Ramakrishna, quoique l'une et l'autre proviennent de contextes forts distincts. De plus, la différence d'âge

entre Sarada Devi et Ramakrishna était de dix-huit ans, tandis qu'elle était de six ans entre la Mère et Sri Aurobindo, les deux hommes étant plus âgés que les deux femmes. Mirra Alfassa s'est ensuite appliquée à servir Sri Aurobindo, tout comme Sarada Devi l'avait fait pour son mari. Sri Aurobindo l'a désigné officiellement la Mère en 1926, comme Ramakrishna a nommé son épouse incarnation de la Divine Mère.

Toutefois, contrairement à Sarada Devi, Mirra Alfassa s'est énoncée comme étant la Mère, douze ans avant d'être officiellement proclamée comme telle. Sri Aurobindo était un réfugié en territoire français parvenant difficilement à survivre économiquement et qui était menacé d'être expulsé, tandis que Mirra Alfassa était de nationalité française en territoire français avec un frère haut placé au Ministère des colonies et un père banquier. Elle était donc économiquement dans une position de force. Cette force n'était d'ailleurs pas qu'économique selon son amie Alexandra David-Néel, également réputée pour sa force de caractère<sup>157</sup> :

M<sup>me</sup> Mirra Alfassa est une femme distinguée, une intellectuelle à tendances mystiques, d'origine levantine et d'éducation française. Sous une attitude de grande douceur et même de tendance à s'effacer (je me rappelle l'avoir entendue parler du rôle « voilé » de la femme), Mirra Alfassa cache passablement d'énergie. Si elle a subi l'influence d'Aurobindo Ghose au point de briser complètement les liens qui l'attachaient à l'Occident pour se fixer auprès de lui, j'ai lieu de croire que, d'autre part, elle a exercé, sur le gourou, une influence réelle. (David-Néel, 1951, 246)

On retrouve d'ailleurs dans cette relation d'influence mutuelle toute l'ambivalence de l'hybridité culturelle pensée par Homi K. Bhabha. En effet, les différents terrains culturels présents en arrière-plan aux singularités de Mirra et Sri Aurobindo ont favorisé leur rencontre. Sri Aurobindo, leader indépendantiste bengali exilé à Pondichéry a pu s'allier à une femme française issue d'une nation coloniale en Inde, ce qui semble paradoxal, sauf si l'on se remémore que Mirra

---

<sup>157</sup> J'avais été voir sa secrétaire près de Digne en 2010 avant qu'elle ne décède dans la perspective de cette recherche et elle disait d'Alexandra David-Néel – avec son accord – qu'elle était « un Himalaya de tyrannie ».

Alfassa avait son cheminement l'ayant conduite à entrer en empathie à Sri Aurobindo et que la France demeurait, dans l'imaginaire international de cette époque, l'ancienne puissance rivale aux Britanniques, prônant dans son mythe national, la liberté, l'égalité et la fraternité<sup>158</sup>.

Enfin, si une ressemblance de la relation de Mirra Alfassa avec Sri Aurobindo existe avec le modèle ascétique indou *pativratādharma*, ce dernier ne s'appliquerait pas concernant la relation de Mirra Alfassa à Sri Aurobindo en 1914, 1915 et 1920, période pendant laquelle elle était avec son mari Paul Richard<sup>159</sup>.

Comment cette relation ayant un air de famille avec le *pativratādharma* s'est mise en place et a contribué à forger l'identité de la Mère ? C'est peut-être bien en grande partie, aux yeux des disciples, en analogie à la tenue de la maison et du lieu, traditionnellement attribuée à la mère de famille en Inde, ainsi qu'en France en ce temps. Mirra Alfassa a d'abord été la disciple discrète de Sri Aurobindo pendant deux ans selon Peter Heehs : "*In January 1922 Aurobindo asked [...] to give the keys of the house to Mirra. Under her guidance the place was run more efficiently*" (2008b, 329-30). De manière analogue, le disciple « Purani, lors de sa visite en 1921, [n'a pu] s'empêcher de remarquer que "la maison avait subi un grand changement. Il y avait un jardin propre dans la cour à ciel ouvert, chaque pièce avait un mobilier simple et décent [...] Il régnait une atmosphère de bon rangement et d'ordre. C'était là, sans aucun doute, le résultat de la présence de la Mère."» (van Vrekhem, 2007, 227).

Par ailleurs, Mirra Alfassa s'est opposée aux habitudes de boire et de fumer de Sri Aurobindo et de certains de ses disciples : ils ont d'ailleurs répondu positivement

---

<sup>158</sup> Penny Edwards analyse ainsi une part du discours de Gandhi, élogieux à l'égard de la France prononcé en 1934 à propos de Pondichéry. (2010, 360)

<sup>159</sup> Paul Richard serait parti de Pondichéry en novembre 1920 et aurait demandé le divorce trois ans plus tard. (van Vrekhem, 2007, 215-16)

à cette injonction et ont cessé leur consommation, probablement peu importante, étant donné leur précarité financière (van Vrekhem, 2007, 331).

Peu après, durant l'été 1922, Sri Aurobindo et ses disciples ont disposé de suffisamment de fonds pour déménager de la rue François Martin à la rue Marine, emplacement actuel du *Samādhi*<sup>160</sup>. Il est probable que Mirra Alfassa, une fois son divorce avec Paul Richard prononcé, ait pu financièrement aider à ce changement de lieu. Une femme française mariée devait en effet avoir l'autorisation écrite de son mari pour disposer de fonds à la banque, y compris s'il s'agissait des siens. Que ce soit dans le contexte indien ou français, une femme était rarement perçue comme indépendante d'un homme, sauf parfois dans le contexte français, s'il s'agissait des femmes de caractère qui, par leur position sociale, étaient à même de négocier leur indépendance, malgré les restrictions juridiques d'alors. Alexandra David-Néel et Mirra Alfassa ont fait partie de ces femmes de l'époque qui ont réussi à s'émanciper de cette sujétion légale.

Pour autant, Mirra Alfassa a été peu reconnue auprès des disciples de Sri Aurobindo : en 1925, ils lui « montraient tout au plus une dévotion solennelle » (van Vrekhem, 2007, 229). Il faut dire qu'elle vivait à l'écart, effacée et ne voyant Sri Aurobindo qu'après qu'il ait vu ses autres disciples. Toutefois, son inscription discrète, mais efficace de « *mātājī* française » au service de Sri Aurobindo durant ses premières années à Pondichéry lui a donné une certaine assise et une part de légitimité pour être reconnue en tant que la Mère.

Le jour de la Victoire, le 24 novembre 1926, allait être l'occasion pour Sri Aurobindo de faire reconnaître Mirra Alfassa en tant que la Mère et sa *Śakti* officiellement auprès de ses disciples. L'atmosphère en a été décrite ainsi :

*Toward seven o'clock that evening, Mirra summoned the sadhaks to the veranda of 9 rue de la Marine. By 7:30 pm almost everyone was there [...] "Many saw an oceanic flood of light rushing down from above. Everyone*

<sup>160</sup> Emplacement de l'inhumation de Sri Aurobindo et de la Mère. Cf. Figure 1.7

*present felt a kind of pressure above his head. The whole atmosphere was surcharged with some electrical energy." The door of Aurobindo's room was opened from within. First Mirra, then Aurobindo, came out. [...] For three-quarters of an hour everyone sat in meditation. (van Vrekhem, 2007, 344)*

Sri Aurobindo aurait dit en 1935 que ce *Siddhi* correspondait à la réalisation d'une étape préalable de son yoga, qu'il définissait comme devant atteindre le "*Supermind*"<sup>161</sup>. Plus précisément, ce jour correspondrait à la manifestation de forces divines qu'aurait dirigées la Mère sur des disciples, selon ce qu'en a dit Sri Aurobindo en 1934 : "*the Mother [was] able to bring out the Divine Personalities and Powers into her body and physical being*" (Heehs, 2008b, 472).

Trois jours après ce 24 novembre 1926, Sri Aurobindo a demandé à son frère Barin de faire deux annonces aux disciples, la première étant de les informer que la puissance était descendue dans le subconscient, la deuxième, déjà citée, étant la suivante : "*Mirra is my Shakti. She has taken charge of the new creation. You will get everything from her. Give consent to whatever she wants to do*" (Heehs, 2008b, 345) (Sri Aurobindo, 1932). En disant qu'elle était responsable de la nouvelle création, cela signifiait non seulement que Sri Aurobindo a reconnu officiellement la force spirituelle de « la mère divine » en Mirra Alfassa, mais qu'il l'instituait en même temps comme responsable de ses disciples et de l'Ashram. En effet, après cette date, Sri Aurobindo s'est retiré dans sa chambre et s'est consacré à la méditation et à la poésie, laissant la pleine responsabilité des affaires courantes et la guidance de ses disciples à la Mère.

Dès lors, Sri Aurobindo a aussi défini une nouvelle signification à la Mère : elle était la Mère de la nouvelle création ("*new creation*") et en ce sens là, « la mère divine ». Que veut alors dire « nouvelle création » sachant que cette création à réaliser définit le rôle de la Mère après 1926, et plus encore après le décès de Sri Aurobindo en 1950 où elle se retrouve seule à assumer le regard que lui portait Sri

---

<sup>161</sup> Forme de conscience porteuse d'unité et d'harmonie (Heehs, 2008b, 345).

Aurobindo ? Je propose de situer dans le contexte tamoul l'importance spécifique que revêt la Mère, puis de lire quelques éléments clés de *L'Agenda de Mère* (Satprem, 1978-1982) et des *Entretiens* (La Mère, 1994) pour répondre à cette question et montrer la continuation de l'énonciation performative de la Mère déjà expliquée, en cohérence avec la pensée de Sri Aurobindo au sujet de "*The Divine Mother*".

### 3.3.3 La Mère et la déesse en contexte provincial tamoul

Selon Jackie Assayag, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, « l'identité de l'État moderne du Tamil Nadu s'est cristallisée dans une communauté d'adulation de la déesse tamoule, une mère conçue à l'instar d'une reine ou impératrice de la terre dravidienne » (2001 : 177). Ce phénomène symétrique à celui qui soulevait le Bengale contre les Britanniques a été également généré « dans l'intention de contrer l'impérialisme hindiphone des coreligionnaires du nord du pays » (Assayag, 2001 : 177). Dès lors, l'institution de la Mère à Pondichéry en 1926 par Sri Aurobindo ne pouvait être innocente et constituait d'emblée une figure d'autorité à l'échelle locale franco-indienne de Pondichéry. À vrai dire, c'est officiellement en 1970 que le Tamil Nadu adopta un hymne officiel à la Déesse tamoule, à l'instar du chant national *Vande Matarām* adopté par le gouvernement central indien vingt ans auparavant. Le gouvernement régional de Pondichéry adopta aussi en 1971 un hymne à la Déesse tamoule en s'inspirant d'un poète de Bharatidasan (1891-1964) (Assayag, 2001 : 179). Cependant, les racines politiques de la mise en scène de la Déesse ou de la mère tamoule (*Tamilttay*) dans les régions parlant le tamoul pour constituer une « tamoulité » datent selon Jackie Assayag de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, où différentes organisations composées de l'élite du Tamil Nadu, souvent en relation au milieu colonial britannique ou français, ont cherché à contrer l'imposition de l'hindi au sud de l'Inde et les « pratiques religieuses polythéistes introduites en Inde (à leur dire) par les Aryens du Nord » (Assayag, 2001 : 181). Ces racines identitaires de la *Tamilttay* se sont

elles-mêmes instituées en s'appuyant sur un revivalisme de traditions religieuses indoues affirmées comme originales et originaires du Tamil Nadu.

Le recours à deux poètes tamouls pour constituer des hymnes régionaux est significatif à cet égard : la valeur classique de la langue tamoule de famille linguistique dravidienne, la plus ancienne du quasi continent indien (Bradley, 2007 : 46) est ainsi rehaussée et peut remémorer les Alvars, douze saints poètes ayant contribué à partir du VIII<sup>e</sup> siècle à l'essor de la *bhakti* vaishnave au Tamil Nadu, qui comprend également un culte à Shiva important, comme le signale par exemple le culte aux 63 saints shivaïtes Nayanars, dont les noms furent compilés au X<sup>ème</sup> siècle lors du règne roi Chola premier.

La dynastie médiévale Chola remplaça au IX<sup>e</sup> siècle la dynastie Pallavas et elles constituent les héritages identitaires culturel et civilisationnel parmi les plus remarquables du sud de l'Inde au vu de la mémoire architecturale, littéraire et patrimoniale accessible. Après ces dynasties, des invasions musulmanes conquièrent le pays, puis ce fut l'Empire Vijayanagar qui prit le contrôle du Tamil Nadu à partir de 1370 jusqu'à la bataille de Talikota en 1565, où il fut défait face au sultanat de Delhi. Il est probable que cette domination de deux siècles du nord de l'Inde a pu susciter ultérieurement au Tamil Nadu autant de défiance vis-à-vis du colonialisme britannique que du colonialisme du nord de l'Inde en général. De 1565 à 1801, le sud de l'Inde fut disputé entre des royaumes musulmans, indous et les empires coloniaux français, anglais, portugais et hollandais. Les Britanniques emportèrent finalement le contrôle du sud de l'Inde à partir de 1801, à l'exception du comptoir de Goa, de quelques comptoirs français dont le principal est Pondichéry et de royaumes ayant gardé une autonomie tel celui de Mysore. L'affirmation d'un nationalisme tamoul dravidien au XIX<sup>e</sup> siècle coïncide donc avec la domination coloniale britannique, mais s'affirme paradoxalement – en tout cas officiellement – davantage selon Assayag contre le nord de l'Inde que les Britanniques. L'un des leaders pionniers d'un de ces mouvements nationalistes tamouls fut le shivaïte Maraimalai Adigal (1876-1950). À l'instar de Sri Aurobindo au Bengale et Tilak au Maharashtra, il sut instrumentaliser la religion

– shivaïte – en une forme de revivalisme tamoul pour la reconfigurer selon ses desseins politiques, soit de militer pour une identité dravidienne affirmée (Vaitheespara, 2010 : 89). Cette identité religieuse Shiva Siddhanta à laquelle a été insufflée une fonction identitaire marquée constitua par la suite un trait marqué de la « tamoulité », au point d’être considéré de nos jours par certains chercheurs comme propre aux Tamouls : « Certaines traditions religieuses hindoues sont régionales ou même ethniques, tandis que d’autres sont davantage propres à un groupe national ou linguistique. C’est le cas du Saiva Siddhanta tamoul » (Bradley, 2007 : 54). Il est à noter que, selon Ysé Tardan-Masquelier, « le Shiva-Siddhanta a mis la déesse en position d’épouse » (2007 : 156), ce qui est parallèle à Ramakrishna divinisant son épouse Sarada Devi et à Sri Aurobindo instituant la Mère comme sa *Śakti*.

Dans le contexte bengali comme dans le contexte tamoul, le shivaïsme a donc une place fondamentale pour l’enseignement de Sri Aurobindo qui y puise une part de son substrat sémantique (la Mère désignant la *Śakti* dans ces deux contextes) et une part de sa légitimité sociale en arborant certains codes ou croyances dont les valeurs sont déjà reconnues dans le contexte religieux environnant. De plus, ces deux contextes bengalis et tamouls ont instrumentalisé politiquement le thème de la Mère pour l’émancipation de leurs territoires respectifs, mais avec une visée différente : le Bengale aspirait à devenir le fer de lance de l’indépendance de l’Inde tout entière – qu’il avait dominé par le fait d’être au centre politique et économique de la colonie britannique –, tandis que l’élite du Tamil Nadu a construit à partir du XIX<sup>e</sup> siècle une mère tamoule indépendante tant des Britanniques que du nord de l’Inde.

Dans ce contexte, l’institution de la Mère à Pondichéry constituait une forme d’affirmation d’indépendance de Sri Aurobindo, mais à l’échelle de son Ashram. Le défi demeura alors pour la Mère d’asseoir et de négocier son autorité instituée par Sri Aurobindo après son décès en relation tant avec les gouverneurs de Pondichéry, la bonne réception du projet Auroville auprès des autorités de Madras

(Chennai) qu'avec les instances fédérales, soit principalement Nehru et Indira Gandhi.

### 3.3.4 « La Mère universelle » dans *L'Agenda de Mère*

Je propose maintenant de rendre compte de la manière dont la Mère a relevé les défis qui se sont présentés à elle, après la déclaration de l'indépendance de l'Inde en 1947 et le décès de Sri Aurobindo en 1950 et de situer ainsi la Mère telle que la décrit ultérieurement Satprem dans *L'Agenda de Mère*.

Satprem n'a pas été seulement celui qui a transcrit la parole enregistrée de la Mère, il a aussi été le disciple passionné qui, en publiant *L'Agenda de Mère*, lui a rendu hommage, a cherché à préserver l'intégralité de sa parole et a voulu la dépeindre. Sa façon de la dépeindre est néanmoins partielle, même si tous les enregistrements que j'ai écoutés étaient fidèlement transcrits, à quelques mots près. D'une part, tous les textes publiés n'ont pas nécessairement d'enregistrements correspondants disponibles à la vente et d'autre part, Satprem, intervenant en tant qu'interlocuteur, narrateur à posteriori et éditeur, est devenu le créateur d'une histoire qu'il a mise en scène. Bien que la matière de *L'Agenda de Mère* ait été une parole enregistrée et non un récit inventé, les paroles deviennent des performances quand on les redit ou les transcrit dans un autre contexte, comme l'indique Satprem dans un *Agenda de Mère*, où il a mis cette phrase de la Mère en exergue : « Ne prenez pas mes paroles pour un enseignement. Mes paroles sont toujours une force en action ; elles sont prononcées dans un but défini, et perdent leur pouvoir quand elles sont séparées de la circonstance qui les avait motivées » (Satprem, 1979a, 13).

Les représentations de la Mère que *L'Agenda de Mère* institue ne sont pas neutres vis-à-vis de mon terrain et constituent même une référence fondatrice pour beaucoup d'Auroviliens, tandis que ce livre n'est pas vendu à la librairie de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry, du moins, selon mes données de 2013,

mon préterrain de 2010 et ma visite initiale en 1996. C'est la raison pour laquelle il convient de préciser en quoi Satprem contribue par ces treize volumes à l'édification de « la mère divine ». Je propose d'analyser notamment la représentation politique de la Mère par Satprem dans *L'Agenda de Mère*, en mettant en regard cette représentation aux autres écrits politiques de la Mère et à la représentation de *Bhārat-Mātā*, la Mère Inde. Par la suite, je rendrai compte de la manière dont la Mère s'inscrit dans le contexte religieux de l'Inde, en fonction de son témoignage présenté dans *L'Agenda de Mère*.

Satprem a mis systématiquement en page de garde des volumes de *L'Agenda de Mère* des tableaux chronologiques avec les évènements politiques de l'année, associés aux évènements locaux de l'Ashram. Ce choix éditorial était de la responsabilité de Satprem et non de la Mère, mais reflétait en même temps une préoccupation constante de la Mère pour le sort de l'Inde. Ce pays a notamment été le théâtre d'une guerre sino-indienne, entre 1962 et 1963 (Jaffrelot, 2006, 866), ainsi que d'une guerre indo-pakistanaise en 1971 (2006, 868). Dans la même période, le rattachement de Pondichéry à l'Inde a été voté en 1954 de facto par les élus des Établissements français de l'Inde (David, 2014, 72) et il a été officialisé *de jure* par De Gaulle en aout 1962 (2014, 73).

Satprem a indiqué plusieurs réactions de la Mère vis-à-vis des guerres mentionnées : une attitude visionnaire et méditative silencieuse dans un extrait, puis une posture de Déesse protectrice dans un autre passage et enfin une position de soutien au gouvernement central de l'Inde s'apparentant à un rôle de *Raj-guru*, vis-à-vis de la guerre indo-pakistanaise. Ainsi, le 24 octobre 1962, *L'Agenda de Mère* relate l'échange suivant entre Satprem (en italique) et la Mère :

*(Après la lecture du manuscrit [de Sri Aurobindo], Mère entre dans une longue méditation)*

Il vient toujours là quand tu lis. Et quand il est là, ça fait une paix, une paix, quelque chose de si solide ! Tu ne sens pas ?

*Si, je sens la paix.*

*(Très long silence. Mère écoute cette paix. La pendule sonne)*

[...] ça devient si paisible et... inconditionné : ça ne dépend de rien, absolument rien, c'est une paix qui vient solide, concrète, et qui pourrait être n'importe où – même sur la frontière chinoise maintenant.

*Tu crois qu'il va y avoir la guerre ?*

Ils se battent déjà. (*silence*) J'ai eu cette vision d'incendie que j'ai toujours pour annoncer la guerre : je l'ai eue trois ou quatre jours avant qu'ils ne commencent à se battre. Mais c'était de très courte durée, ça finissait très vite. Nous allons voir. Très violent et très rapide. (Satprem, 1979a, 407)

Un discours et des actions symboliques de paix, telles que des méditations silencieuses, semblaient donc s'opposer dans ce discours de la Mère symboliquement à la guerre commencée. La Mère a indiqué qu'elle a eu une prescience de cette guerre par une vision d'incendie, mais s'est contentée de dire « Nous allons voir » pour la suite des événements. Plus tard, le 20 novembre 1962, elle a évoqué l'attaque possible de l'aviation chinoise, en disant : « ce ne peut être que le Suprême qui décide [...] Mais savoir ce qu'Il décidera ? [...] Enfin, le mieux est de ne pas y penser, on verra bien. On verra de ce monde-ci ou on verra d'un monde plus subtil ! C'est tout » (Satprem, 1979a, 407). L'attitude de la Mère semble donc celle d'une personne préoccupée choisissant de se détacher de la guerre en cours par une attitude mystique s'en remettant à la volonté du « Suprême ».

Toutefois, au sujet de cette guerre en préparation, une parole de la Mère du 17 novembre en a rendu compte différemment par la transcription de Satprem, qui a mis en scène une forme de Déesse en train de contrer par avance « la volonté [d'un] *Asoura* » (Satprem, 1979a, 434) ayant causé cette guerre. Un *Aśura* désigne un titan, un adversaire de « la Mère universelle ». La Mère, dans sa vision cosmogonique du monde, à l'instar de la Déesse du *Devi-Mahātmya*, se voit combattre les actions néfastes pour rétablir l'ordre, le *dharmā*<sup>162</sup> :

Il était très grand, tout noir [...] Et quand je suis arrivée, tout d'un coup a commencé un orage [...] On voyait des sommets de monuments, de

<sup>162</sup> Ce discours rappelle celui de *Mahādevī* combattant les *Aśuras* dans le livre *Devi-Mahātmya*.

maisons, toutes sortes de choses dans la lumière des éclairs, et puis tout s'est mis à flamber : un incendie effroyable. [...] Et l'autre jubilait, là, à côté de moi, à une certaine distance, à ma droite [...] il disait : « tu vois, tu vois, tu vois ! » Tout à fait heureux. Alors moi, je suis restée absolument immobile [...] et puis j'ai tout arrêté, comme ça (*Mère reste immobile comme une statue, les deux poings fermés*). (Satprem, 1979a, 435)

Contrairement au dialogue précédent qui la décrit réceptive, mais passive et impuissante face au destin en train de se former, cette parole la décrit comme active, mettant fin de manière anticipée à la guerre sino-indienne et incarnant de plus belle dans cette narration l'avatar de « la Mère universelle » par son exploit.

La publication de la mise en scène de ce dialogue est en grande partie de la responsabilité de Satprem, car la Mère lui aurait dit à la fin de leur échange : « Ne garde pas ça. Je ne veux pas garder de souvenirs politiques. Je n'ai rien dit depuis très longtemps de la situation du monde parce que je ne veux pas qu'on sache » (Satprem, 1979a, 442). Néanmoins, c'est un élément significatif du grand récit<sup>163</sup> de la Mère dans *L'Agenda de Mère*, en cohérence avec "*The Divine Mother*" sous son aspect "*the Mighty Mother*" décrit par Sri Aurobindo. Par exemple, le dialogue au sujet de la guerre indo-pakistanaise de décembre 1971 dans *L'Agenda de Mère* met en avant des échanges de messages de la Mère avec le gouvernement central et Satprem a ainsi édifié la Mère dans un rôle de puissance, comme c'est relaté le 4 décembre 1971 :

Alors on a déclaré la guerre.

*C'est fait.*

Commencé, oui, hier. Mais les ministres ont fait une brochure sur Sri Aurobindo, à Delhi, et ils m'ont demandé un texte. Je l'ai envoyé en anglais. [sic] Ça, c'est le français.

« Sri Aurobindo est venu annoncer au monde un glorieux avenir et a ouvert la porte sur son accomplissement. » [sic] (Satprem, 1981d, 322)

<sup>163</sup> C'est un grand récit par sa longueur de plus de six mille pages et peut-être aussi par son sens de fiction créant un horizon qui a été reconceptualisé par Guy Pierre Leccia à partir de la pensée de Jean-François Lyotard (Leccia, 2013).

Le contenu de ce message me semble dans un rapport non évident aux évènements de la guerre déclarée en 1971, mais le fait d'indiquer à cet endroit précis, après avoir annoncé la guerre, que les ministres demandent un message à la Mère, l'édifie dans une position importante vis-à-vis du gouvernement et de la crise politique en cours.

Ce positionnement est d'autant plus significatif et troublant à mes yeux<sup>164</sup> qu'Indira Gandhi a fait une partie de sa campagne électorale de 1967 en instrumentalisant le thème *Mother India*<sup>165</sup>. Un autre échange épistolaire avec Indira Gandhi le 29 décembre, concourt à faire suggérer l'importance de la Mère vis-à-vis de l'Inde et du gouvernement central. Satprem a fait ainsi part de la transcription de la Mère (s'adressant à Indira Gandhi) en ces termes : « À Indira, avec bénédictions. L'Inde doit être fière de votre direction. Que le pays prenne sa vraie place dans le monde et montre le chemin de la Vérité suprême » (Satprem, 1981d, 356). La guerre était alors terminée, car le 16 décembre le Pakistan a capitulé (Jaffrelot, 2006, 193) et Indira Gandhi a déclaré immédiatement le cessez-le-feu de ses troupes au Pakistan. Son action de premier ministre a fait l'unanimité politique à la Lok Sabha<sup>166</sup>.

La lettre de la Mère était en ce sens compréhensible, nonobstant la mention des bénédictions, instituant un pouvoir symbolique de la Mère sur le premier ministre de l'Inde. Lors d'une autre occasion, en 1963, après le rattachement de Pondichéry à l'Inde, une photographie a montré également Indira Gandhi recevant un *darśan* en privé de la Mère à Pondichéry, ce qui relèverait d'un rapport hiérarchique similaire du roi au *Raj-guru*, soit le gourou du roi, ou de « la reine » en l'occurrence. C'est du moins l'analyse que propose Christophe Jaffrelot au sujet des bénédictions et des conseils qu'Indira Gandhi aurait reçus de différents

<sup>164</sup> Je suis en désaccord avec le fait de féliciter un protagoniste d'une guerre, quelle qu'elle soit et encore plus au nom de l'avenir.

<sup>165</sup> "It was during this election campaign that Gandhi started projecting herself as the champion of the poor, an election campaign rhetoric that eventually translated into her image as "Mother India"', (S. Singh 2012).

<sup>166</sup> Chambre haute du parlement indien (Jaffrelot 1993, 276-77).

gourous. Il a cherché notamment à montrer qu'il y avait une certaine persistance en Inde démocratique de la structure de pouvoir classique qui « associe au souverain un conseiller spirituel de caste brahmane » (Jaffrelot, 2001, 75) appelé aussi *Raj-guru*, en prenant l'exemple d'Indira Gandhi<sup>167</sup> :

En dépit de son agnosticisme affiché – qu'elle héritait largement de son père – Indira Gandhi eut sans doute recours à des *gourous* plus que tout autre homme (ou femme) d'État indien. Elle s'adressa tout d'abord à Ma Ananda Moyi, une femme bengalie dont les disciples avaient construit un ashram (sorte d'ermitage) à Dacca en 1931, mais qui avait passé sa vie à parcourir les routes de l'Inde jusqu'à sa mort en 1982. Elle consulta aussi Jiddhu Krishnamurti, un théosophe [sic] installé aux États-Unis, mais qui retournait chaque automne en Inde. (Jaffrelot, 2001, 78)

La légitimation, les bénédictions et les conseils qu'a pu trouver ponctuellement Indira Gandhi auprès de différents gourous, tout en gardant son indépendance de décision politique, rejaillissaient comme force de légitimité pour ces gourous en question. Cela a aussi été le cas pour la Mère, avec la particularité, dans ces circonstances de guerre, d'être réifiée a posteriori en tant que "*the Mighty Mother*", tout au moins auprès des lecteurs de *L'Agenda de Mère* et de ses disciples à l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry.

La position politique de la Mère était néanmoins plus complexe que cet extrait, manifestant son alliance à Indira Gandhi, pourrait le laisser penser. La Mère a en effet hérité en partie d'idées socialistes et communistes présentes dans l'air du temps, puisqu'en parlant des industries en projet pour Auroville, elle a énoncé en 1967 que « c'est une sorte d'adaptation du système communiste, mais pas dans un esprit de nivèlement » (La Mère, 1991, 23). De plus, elle a affirmé, en parlant d'elle-même qu'« il y a toujours eu identification de ce corps avec tous les mouvements de révolution. Je les ai toujours connus et guidés avant même que les nouvelles ne viennent : en Russie, en Italie, en Espagne et ailleurs » (Satprem, 1981a, 149).

---

<sup>167</sup> Il est à noter par ailleurs que le mariage d'Indira à Feroze Gandhi (1912-1960) de confession zoroastre manifeste la non adhésion d'Indira Gandhi à une orthodoxie brahmanique.

Leela Gandhi (2006, 123) a donc en partie raison d'attribuer à la Mère une forme d'engagement socialiste utopique. Le concept de socialisme utopique désigne, depuis Friedrich Engels (1950), l'idéologie socialiste avant le socialisme dit scientifique de Karl Marx. Il est vrai qu'une forme de socialisme utopique conviendrait pour décrire les accents fouriéristes du projet Auroville conçu par la Mère, si l'on reprend la définition du socialisme utopique donnée par André Lalande : « Le socialisme utopiste procède par la construction et la description aussi complète que possible de l'état social futur (par exemple Thomas More, Saint-Simon, Fourier) » (2006, 1000).

Toutefois, en avril 1968, au début d'Auroville, un mois avant « mai 68 » la Mère aurait préconisé une gouvernance de la Cité d'Auroville qui avait plus un air de famille avec la pensée politique platonicienne aristocratique que la pensée socialiste: « ce sont les individualités qui sont arrivées à une conscience supérieure, qui ont le droit de gouverner, mais pas les autres, à n'importe quelle classe qu'ils appartiennent » (1991, 26-27). Certes, elle considérait « le gouvernement théocratique, le gouvernement aristocratique<sup>168</sup>, le gouvernement démocratique et le gouvernement ploutocratique, tout cela [comme] une faillite complète » (1991, 26), mais elle croyait à une forme de hiérarchie des consciences nécessaire dans la gouvernance d'Auroville :

S'il n'y a pas de représentant de la Conscience suprême [...], on pourrait peut-être remplacer cela [...] par le gouvernement d'un petit nombre, qu'il faudrait décider [...], sept ou huit, d'une intelligence intuitive. [...] Cela aurait des inconvénients au point de vue pratique, mais ce serait peut-être plus proche de la vérité que le tout en bas, socialisme ou communisme. (La Mère 1991, 26)

Sa conception politique s'est reformulée par la suite, peut-être au contact de jeunes Français soixante-huitards venus à Auroville en réponse à son appel du 28

---

<sup>168</sup> L'idée de gouvernement aristocratique renvoie, pour cette occurrence, aux dynasties monarchiques et nobiliaires, tandis que l'étymologie grecque d'aristocratie provient du pouvoir revenant aux meilleurs, ce que Platon développe dans son livre *La République* et semble assez proche de ce qu'indique la Mère, même si ce n'est qu'un parallèle anachronique.

février 1968 aux hommes de bonne volonté pour créer ce lieu : « Salut d'Auroville à tous les hommes de bonne volonté. Sont conviés à Auroville tous ceux qui ont soif de progrès et aspirent à une vie plus haute et plus vraie » (1991, 29).

En effet, en 1972, la Mère a répondu à la question d'un de ses disciples voulant savoir quelle organisation politique elle souhaitait à Auroville : « Il me vient une définition amusante : une anarchie divine » (1991, 27). Il y a dans cette dernière conception politique de la Mère formulée sur le projet Auroville une reprise de la pensée de Sri Aurobindo qui s'est servi de l'anarchisme pour critiquer l'État socialiste dans son livre *Le cycle humain*. Ce dernier a formulé le concept d'« un anarchisme intellectuel qui par son but et sa formule, retrouve et pousse jusqu'à ses conclusions logiques les plus avancées, une vérité très réelle de la nature humaine et du divin dans l'homme » (1972e, 332). Sri Aurobindo a écrit à la suite de cela :

L'anarchisme intellectuel s'appuie sur deux pouvoirs de l'être humain, dont le premier est la lumière de la raison ; ainsi une fois éclairé, le mental de l'homme réclamera, non seulement la liberté pour lui-même, mais reconnaîtra également le même droit chez autrui. [...] La pensée anarchiste trouve cet autre pouvoir dans une sympathie humaine naturelle qui, si on lui donne le champ libre et les conditions requises, devrait garantir une coopération naturelle ; [...] c'est le principe de fraternité, le troisième et le plus négligé de la célèbre formule révolutionnaire. Une libre égalité fondée sur une coopération spontanée, et non sur la force gouvernementale ni sur la contrainte sociale, tel est l'idéal anarchiste le plus haut. (1972e, 334-35)

L'apport de la pensée anarchiste est important pour comprendre les pensées de Sri Aurobindo et de la Mère qui articulent le politique, le philosophique et le spirituel de plusieurs façons, selon leurs périodes biographiques concernées. En l'occurrence, le projet Auroville conçu par la Mère a exprimé une forme de continuité à cette « libre égalité fondée sur une coopération spontanée », qui s'est ensuite en partie appliquée dans la réalité d'Auroville, selon l'ethnographie de Marie Horassius (2012, 58-69). Réciproquement, ces pensées définissent en partie la Mère, par ce qu'elle a institué.

L'emblème de la Mère, un cercle entouré de deux autres cercles respectivement divisés en quatre pour le deuxième cercle et en douze pour le troisième cercle rend également compte de l'articulation des "*powers of the Mother*" (La Mère et al. 1978, 5) sur le pourtour entre un principe central représentant « the Divine consciousness » (1978, 5) et l'ensemble de la communauté d'Auroville. Le Matrimandir et ses jardins figurent en trois dimensions cet emblème, avec un peu du « power flower » aurovilien avec ses jardins et l'usage symbolique que conférait la Mère à chaque fleur sur la troisième représentation qui suit, ces trois représentations étant extraites du même livret édité à l'occasion du centenaire de la Mère (La Mère et al., 1978, 13-15) :

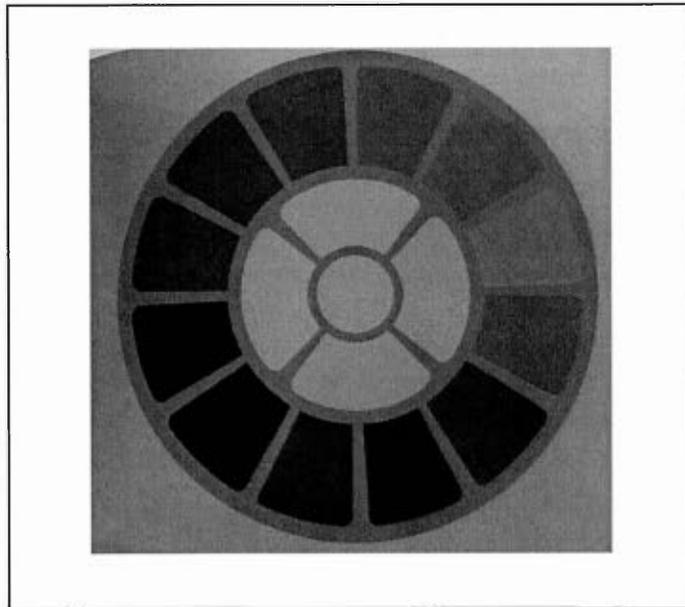


Figure 3.1 Emblème de la Mère en couleur

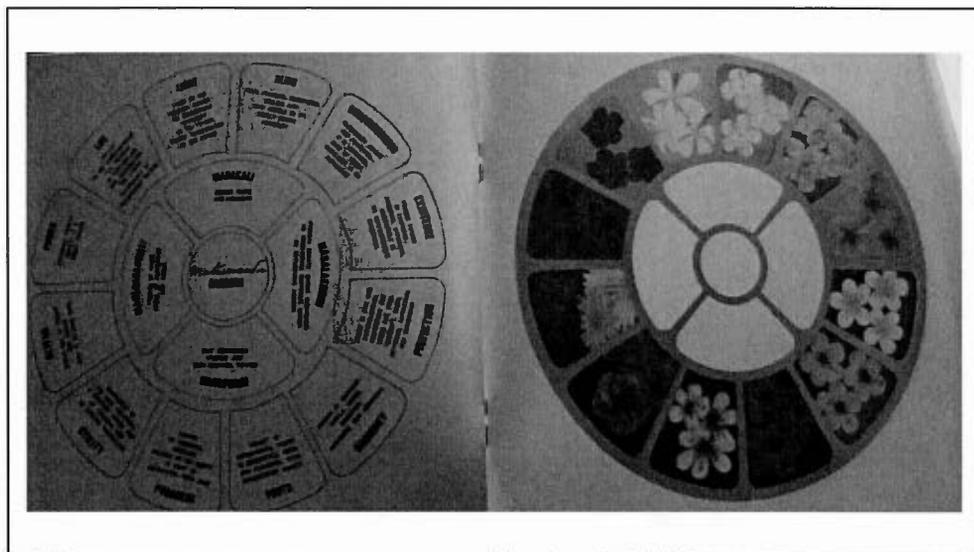


Figure 3.2 Représentations symboliques de l'emblème de Mère

Cet emblème a des usages multiples représentant différents aspects ou différentes appropriations de « la mère divine », car la Mère l'a vraisemblablement utilisé comme une aura ou comme une couronne pour apparaître en icône figurant *Mother India*. La carte de l'Inde a été peinte sur un mur, devant lequel elle s'est assise avec Nehru et Indira Gandhi en septembre 1955 (Satprem, 1980c, 448) et en juin 1963 (La Mère, 1998, 88).

Non seulement la Mère leur a signifié qu'elle était leur alliée dans le cadre du rattachement de Pondichéry à l'Union indienne, mais elle a figuré elle-même à cette occasion la déesse *Bhārat-Mātā* ou sa manifestation, puisque la carte, visible à la page qui suit, était – hormis son emblème au centre de l'Inde – sans représentation de déesse derrière elle.

Tandis que Nehru et Indira Gandhi ont probablement choisi leur visite en fonction des deux dates de rattachement de Pondichéry à l'Inde (1954 et 1962), la Mère a choisi, elle, de leur signifier qu'elle *était* l'Inde, même si la nationalité indienne lui a été officiellement refusée par l'État du fait qu'elle était Française.

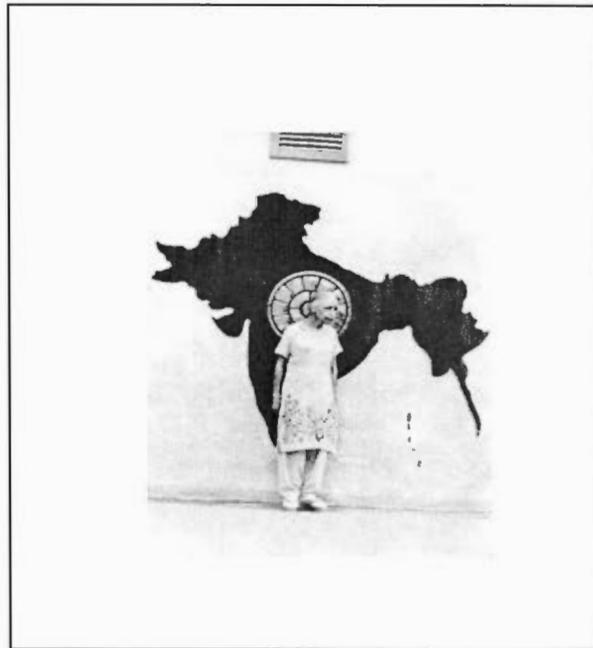


Figure 3.3 La Mère en « Mère Inde » ou *Bhārat-Mātā*

*Bhārat-Mātā* figure souvent une réplique cartographique du *British-Raj*, mais respecte parfois la carte décidée après la partition de l'Inde et du Pakistan et inclut la plupart du temps le Sri Lanka. Il s'agit plus d'un imaginaire national<sup>169</sup> que d'une réalité toponymique de l'Inde, mais le support de la carte est tout autant révélateur que la déesse qui la domine, généralement *Durgā* avec sa monture, qui est représentée par un lion.

Sumathi Ramaswamy analyse l'hybridité culturelle initiale de l'iconographie de *Bhārat-Mātā*, dont l'artéfact cartographique et l'idée d'associer la nation à une figure féminine proviennent, au moins en partie, de l'Empire britannique, comme le suggère la représentation qui suit de l'Angleterre.

<sup>169</sup> Des partis fondamentalistes indous, tels que le *Bharatiya Janata Party* fondé en 1980 ou le *Rashtriya Swamyasevak Sangh* fondé en 1925, en ont fait un de leurs emblèmes. Leurs représentations de *Bhārat-Mātā* reproduisent parfois les contours du *Raj* britannique (Dharmik, 2014).

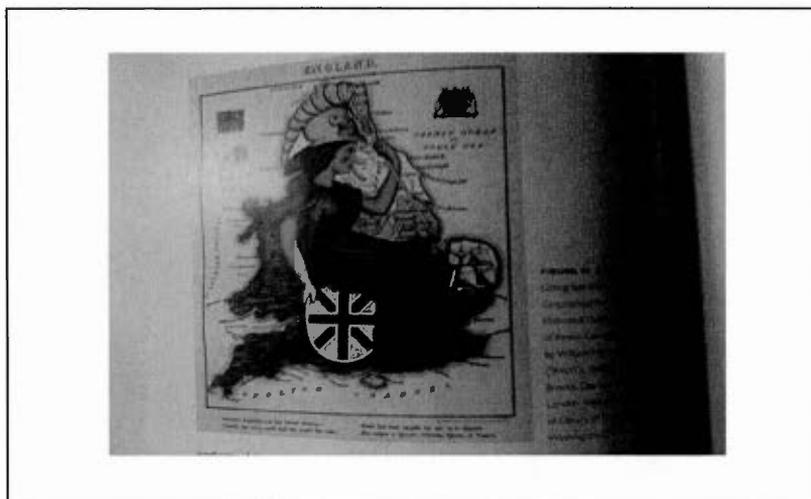


Figure 3.4 Représentation de la reine Victoria en 1868<sup>170</sup>

Il y a, comme le pensent Sumathi Ramaswamy et Homi K. Bhabha, un processus ironique d'emprunt et de désaveu des artefacts de l'Empire britannique (Ramaswamy 2006, 11). Une première ironie du processus d'emprunt est qu'un des emblèmes du mouvement nationaliste indou, luttant contre les Anglais, se soit forgé avec des images coloniales britanniques exprimant la domination territoriale. C'est ce que symbolise justement une carte surplombée par une forme anthropomorphe, une reine pour l'Angleterre et une déesse pour l'Inde.

Une seconde ironie, dans l'emprunt que fait Mirra Alfassa à l'iconographie de *Bhārat-Mātā*, est son utilisation d'un artefact cartographique anglais investi par le nationalisme indou pour affirmer sa vision de l'Inde, symbolisée par son emblème.

La Mère a pu recevoir le premier ministre Nehru et sa fille, car son affiliation à Sri Aurobindo ainsi que sa communauté d'objectifs avec Nehru<sup>171</sup> et Indira Gandhi

<sup>170</sup> (Ramaswamy, 2006, 96)

concernant la volonté de favoriser l'accès de la population à l'éducation sans discrimination de caste, de classe ou de genre, en a fait une interlocutrice légitime à Pondichéry. La Mère, qui affirmait le plus souvent une spiritualité apolitique, a aussi montré par cette photographie qui l'a associée à *Bhārat-Mātā*, Nehru et Indira Gandhi, une continuité politique avec le dessein de Sri Aurobindo pour l'Inde, tout en créant un effet de « DissémiNation » (Bhabha, 2007/1994) par sa nationalité française dans ce contexte indien.

De même qu'elle rejetait officiellement la politique, le discours de la Mère rejetait en général catégoriquement la religion, au moins dans le cadre du Mouvement Mère-Aurobindo : « Il suffit de lire tout ce que Sri Aurobindo a écrit pour savoir qu'il est *impossible* de fonder une religion là-dessus » (Satprem, 1978b, 211). Néanmoins, la définition de la Mère Divine qu'a donnée Sri Aurobindo référait à des éléments religieux et la *pūjā* que performait la Mère en honneur de *Lakṣmī* et *Durgā* au mois d'octobre aussi. Une *pūjā* est, selon André Padoux, un rite qui « commence par une purification du corps du fidèle visant à lui construire un corps divin, qui remplacera, pour la durée du culte, son corps impur et périssable » (2010, 195). La seconde partie du rite, « est matériellement effectuée avec une icône ou un diagramme, des gestes, [...] des offrandes » (2010, 195), une récitation d'un mantra et des visualisations. La *pūjā* proposée par la Mère reprenait certains des éléments rituels de visualisation et d'identification à la déesse en question : elle se revêtait de ses attributs et de ses ornements et bénissait les personnes venues à cette fin. La Mère a pu remplacer en quelque sorte, auprès de certains fidèles, la figuration symbolique de la divinité d'un statuaire ou d'une icône placée sur le trône de l'autel lors d'une *pūjā*. La première partie purificatrice de la *pūjā* organisée par la Mère était de la responsabilité des fidèles, autrement dit, il n'y avait guère de prescription pour cette *pūjā* que l'on peut aussi nommer

---

<sup>171</sup> Nehru "promoted scientific and technological advancements through the establishment of higher learning, and instituted various social reforms such as free public education and meals for Indian children, legal rights for women—including the ability to inherit property and divorce their husbands—and laws to prohibit discrimination based on caste" (History.com Staff, 2009).

un *darśan* de la déesse, car il s'agit de la voir et d'être vu de la déesse afin de recevoir sa bénédiction.



Figure 3.5 La Mère un jour de *Lakṣmī pūjā* et icône de *Lakṣmī*

Il est probable, si ces rites suivent ceux accomplis lors des quatre jours de *darśān* donnés annuellement à l'Ashram de Sri Aurobindo, qu'une méditation ait eu lieu, suivie d'un message ou d'une fleur donnés à chacun. Une certaine originalité provient néanmoins des commentaires de cette *pūjā* faits par la Mère et Satprem (en italique) :

*(à propos du « Dourga poudja », ou fête et cérémonie de la Mère universelle, qui a eu lieu le matin même.) J'ai eu la visite de Dourga ce matin. Tous les ans, j'ai sa visite, mais ce matin c'était intéressant parce qu'elle m'a expliqué son point de vue, comment elle sent l'existence [...] et elle disait : « Jamais nous ne pensons au Divin, n'est-ce pas, nous sommes le Divin... Alors il n'y a pas cette volonté de progrès, cette soif de toujours mieux, toujours plus – ça nous manque totalement. » [...] Je traduis en mots (évidemment elle ne m'a pas parlé en français !), mais c'était très simple. (Satprem, 1980c, 350)*

La narration quasi désinvolte de cette visite « divine » pendant laquelle « Dourga » affirme son manque de progrès tandis qu'elle est censée représenter la Grande Déesse à laquelle est voué un culte, a pour le moins un effet iconoclaste.

Un autre passage de *L'Agenda de Mère* rend peut-être mieux compte de la façon dont la Mère appréhendait les dieux et les déesses : « Je descendais l'escalier pour donner une méditation aux gens qui étaient dans le hall [...] : tous les dieux étaient assis là - Shiva, Krishna, Lakshmi, la Trimourthi, tous-tous-tous, des petits, des grands, qui venaient et puis qui s'asseyaient là. C'était très joli à voir » (Satprem, 1978b, 328-329). Dans cette phrase, la Mère se situe au-dessus des dieux, des déesses et descend près d'eux, non pour les voir, mais dans le but de donner une méditation aux gens. Leur rôle en tant que dieux semble réduit à celui de figurants. Comme Homi K. Bhabha, on peut le penser en termes d'une hybridité culturelle déniaut ici la valeur culturelle dominante des divinités indoues et l'inversant stratégiquement au bénéfice de la Mère.

Cet énoncé reflète aussi en partie la suprématie de « la Mère universelle » vis-à-vis des autres dieux et déesses, ce qui avait été souligné par Sri Aurobindo dans *Savitri* avec l'expression "*Mother of Godheads*". Du haut de son escalier, la Mère serait descendue vers les dieux et les déesses, leur aurait parlé, les aurait entendus et aurait même tempéré leur divine ardeur : « Et tu sais comment sont les jours de *Poudja* [...] alors tous les Pouvoirs sont comme cela (*geste prêt à frapper*) [...] on est obligé de les tenir (*geste d'immobilisation*) » (Satprem, 1980c, 356). À travers cette citation, on peut encore reconnaître l'expression de la puissance de la Mère, en correspondance à l'expression "*Mighty Mother*" utilisée par Sri Aurobindo. Ainsi, si les enseignements de Sri Aurobindo et de la Mère ne fondent pas une religion, il y a lieu de s'interroger, dans le cadre du Mouvement Mère-Aurobindo, sur les relations privilégiées entretenues à certaines formes culturelles.

Il y a également lieu d'apprécier les différences de définitions de la figure de "*The Divine Mother*" par Sri Aurobindo, qui la théorise comme une synthèse de quatre grandes déesses, et celle de la Mère, qui s'énonce implicitement « la mère divine » en performant « la Mère universelle » avec des dieux, des *Aśura* et des déesses. La Mère précise également le rôle qu'elle attribue à « la Mère universelle » en pratiquant et en définissant un nouveau type de yoga : le « yoga des cellules » (Satprem, 1978b, 345).

Or, cette expression qui adjoint les termes « yoga » et « cellule » est une forme d'hybridation culturelle entre un paradigme scientifique nourrissant l'idéologie occidentale du progrès et un des éléments de la culture de l'Inde qui a le plus suscité de fascination orientaliste et de réappropriation après les années cinquante : le yoga (Tardan-Masquelier, 2005). L'hybridation culturelle du « yoga des cellules » puise ses sources non seulement dans deux ensembles géographiques et culturels distincts, mais également dans plusieurs temporalités distinctes.

La théorie cellulaire, par exemple, a vu ses premiers jours en 1824 par un médecin, Joachim Henri Dutrochet (1776-1847). Elle a ensuite été reprise par deux naturalistes allemands, Schleiden (1804-1881) et Schwann (1810-1882). Sachant que la plus grande part de la connaissance actuelle scientifique sur les cellules date de 1955 et de la découverte du microscope électronique, l'utilisation du terme « cellules » associée au yoga revêtait en effet, dans les années soixante, une innovation prometteuse. De plus, Pavitra, Philippe Barbier Saint-Hilaire de son nom civil, physicien français de formation, disciple de la Mère et de Sri Aurobindo dès 1925 (Barbier Saint-Hilaire et Pavrita, 1969), secrétaire général de l'Ashram, puis directeur du Centre d'Éducation de l'Ashram de Sri Aurobindode 1952 à 1969 a mis en valeur l'importance du paradigme scientifique à l'école de l'Ashram. Par exemple, la Mère, suite à la question d'un élève sur l'utilité d'apprendre la science, répondit le 17 décembre 1966 :

Les sciences, si vous les étudiez assez profondément, vous apprendront l'irréalité des apparences et vous conduiront ainsi à la réalité spirituelle. L'étude de tous les aspects et les mouvements de la Nature physique vous mettront en contact avec la Mère universelle, et ainsi vous serez plus proche de moi. (Satprem, 1980b, 305)

Par ailleurs, j'ai déjà indiqué, en m'appuyant sur Antoine Faivre, que l'emprunt de vocabulaire et de modes de pensée au paradigme scientifique était la norme dans le courant théosophique ésotérique français du XIX<sup>e</sup> siècle. Or, cette tendance n'a pas concerné uniquement le courant théosophique au XIX<sup>e</sup> siècle : à partir des années soixante, l'ensemble des nouveaux mouvements religieux *New Age* et beaucoup de mouvements spirituels ont puisé leur inspiration dans la culture de l'Inde, dont celui de Mère-Aurobindo. En ce sens, le « yoga des cellules » n'est pas une nouvelle création, mais la continuité d'une hybridation culturelle initiée à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle avec la redécouverte occidentale de la culture de l'Inde et les découvertes scientifiques qui ont eu lieu à cette époque. Toutefois, cette hybridation culturelle n'est pas qu'une question de vocabulaire et de représentation, elle se joue en première instance dans une pratique de yoga, celle du *mantra-yoga* ou *japa* proposée par la Mère, qui consiste dans la répétition continue d'un ensemble de mots dont la valeur est sacralisée. La Mère préconisa la récitation du mantra « *Om Namō Bhagavatē* », dont la formulation lui serait venue en méditant et qui correspond à un début de formule traditionnelle d'hommage dévotionnel aux divinités indoues, sans en nommer aucune, ce qui hybride, décontextualise et universalise le mantra.

La Mère a initié ce mantra et non Sri Aurobindo. Traditionnellement, le mantra est reçu du gourou et sa pratique crée un lien dévotionnel avec la lignée de gourous, tandis que la Mère ne s'énonçait pas en tant que gourou et souhaitait affranchir ses « disciples » du mode de transmission traditionnel. L'horizon visé ne se voulait pas un état de libération à atteindre grâce à l'exemple à suivre d'un

gourou, mais plutôt grâce à une coopération à un changement de l'espèce humaine en cours, occasionné par une force supramentale<sup>172</sup> dans la conscience cellulaire.

L'incidence qu'a ce yoga des cellules sur la définition de « la Mère universelle » est importante, car cela signifie tout d'abord que la Mère a donné le mantra de « la Mère universelle », ce qui est une manière de la définir. Or, un mantra peut être considéré comme un énoncé performatif, dont la répétition, par sa dimension illocutionnaire<sup>173</sup>, crée une réalité par sa réception, ou son auto-réception lorsque, par exemple, la Mère énonçait elle-même ce mantra. Cela implique dans cette mesure que le sens du mantra de « la Mère universelle », « *Om Namō Bhagavatē* », n'est pas à rechercher dans le passé, mais dans l'actualisation de l'énonciation du mantra. Certes, selon la Mère, l'intentionnalité du mantra est axée sur le futur, son objectif est d'amener à réaliser la conscience de sa propre corporéité « cellulaire » par une « invocation au... (les mots sont un peu drôles) Seigneur de demain. Pas le Seigneur non-manifesté : le Seigneur tel qu'il se manifestera "demain□, c'est-à-dire la manifestation divine sous la forme supramentale » (Satprem, 1978a, 449). Plus précisément, la Mère signifie ce mantra de trois mots comme représentant « l'invocation du Suprême, [...] le don total de soi [...] [et] l'aspiration [à] ce que la manifestation doit devenir – Divine » (Satprem, 1980a, 29).

Par ailleurs, les trois aspects *Mahākālī*, *Mahālakṣmī* et *Mahāśarasvatī*, définissant selon Sri Aurobindo "The Divine Mother", sont aussi associés à des sons dans *L'Agenda de Mère* de 1963 :

<sup>172</sup> Le supramental est un « pouvoir de conscience » selon Sri Aurobindo. (1976a, 69). Je propose en annexe une explication de son yoga intégral sans lequel cette partie est difficile à comprendre.

<sup>173</sup> « Un acte illocutionnaire n'aura pas été effectué avec bonheur, ou avec succès, si un certain effet n'aura pas été produit. Cela ne signifie pas pour autant que l'acte illocutionnaire soit lui-même la production d'un certain effet. Simplement on ne peut pas dire que j'ai averti un auditoire s'il n'a pas entendu ce que j'ai dit ou ne l'a pas pris en un certain sens. Un effet doit être produit sur l'auditoire pour qu'un acte illocutionnaire puisse être exécuté. [...] L'effet consiste généralement à provoquer la compréhension de la signification et de la valeur de la locution.», (Austin, 1991, 116-17).

*Et ça, (la lettre sanscrite), c'est HRIM.*

C'est l'un des trois sons essentiels. Je ne me souviens plus, mais chacun représente un des aspects de la Mère.

*Sujata m'a dit que c'est Mahālakṣmi.*

J'hésitais entre *Mahālakṣmi* et *Mahāsaraswati*. [...] N'est-ce pas, *Mahālakṣmi*, c'est l'aspect d'amour de la Mère divine ; la perfection de l'amour manifesté qui doit avoir lieu avant que cet Amour suprême, qui est au-delà de la Manifestation et de la Non-manifestation, puisse s'exprimer. (Satprem, 1979b, 139)

On remarque dans cet extrait que la considération apportée à *Mahālakṣmi*, envisagée comme un principe d'amour devant se manifester dans le futur, se distingue fortement de la présentation de la déesse *Lakṣmi* en compagnie de *Śiva* et *Kṛṣṇa*, qui était présente dans la citation où la Mère, du haut de son escalier, descendait vers les dieux et déesses. Sri Aurobindo et la Mère distinguent en effet le domaine des dieux – *Overmind* –, du supramental, qui est une force divine en manifestation et à venir – *Supermind* –. Par exemple, la définition proposée dans ce passage de « l'aspect d'amour de “la Mère divine” », soit *Mahālakṣmi*, est projetée dans le futur avec une invocation de son amour. De plus, le moyen d'un *bījamantra*, le son *HRIM*, soit la transcription d'une syllabe sanscrite, est indiqué par Satprem et sa compagne Sujata pour réaliser cet aspect du supramental. L'énoncé performatif de ce *bījamantra* de « la Mère universelle » par Satprem et la Mère, a donc renouvelé l'affirmation initiale écrite de la Mère – disant qu'elle est « Douce Mère » –, en la vocalisant et en la ritualisant par la répétition de mantras dédiés aux aspects *Mahālakṣmi*, *Mahāsaraswati*, *Mahākālī* et *Mahēśvari*, déjà théorisés dans le livre *La Mère* de Sri Aurobindo.

« *Ānanda* » – la joie – est aussi un cinquième aspect de « la Mère universelle » rapporté par la Mère le 25 août 1954, en s'appuyant sur le livre *La Mère* de Sri Aurobindo. En effet, ce dernier a écrit : « il y a d'autres grandes Personnalités de la Mère divine, mais elles étaient plus difficiles à faire descendre et elles ne se sont pas manifestées [...] la plus indispensable de toutes est la Personnalité de

cette extase, cet *Ānanda* mystérieux et puissant qui jaillit du suprême Amour divin » (Sri Aurobindo, 1928/1980, 26). Or la Mère a déclaré après, en 1954 : « la Mère divine » sous cet aspect était « venue, apportant avec Elle une splendeur de puissance et d'amour, une intensité de joie divine inconnue à la Terre jusqu'alors » (Satprem, 1978a, 40). Cependant, selon la Mère, cet aspect ne pouvait pas se manifester davantage, faute de personnes réceptives volontaires, ayant « renoncé à éprouver tout plaisir pour être en état de recevoir l'*Ānanda* » (Satprem, 1978a, 40). En déclarant ceci à la communauté de l'Ashram, la Mère a distingué cet aspect *Ānanda* de « la Mère divine » d'elle-même puisque sa seule présence ne suffisait pas à le manifester. Elle a redonné ainsi à la communauté la responsabilité de manifester cet aspect *Ānanda*, dont la fonction apparaît sotériologique : une quête dynamique du salut est créée en posant la joie (*Ānanda*) et l'amour inconditionnel (*Mahālakṣmī*) en tant qu'horizon et idéal à atteindre collectivement.

Enfin, le 24 avril 1956, la Mère a écrit que la « manifestation du Supramental sur la terre n'est plus seulement une promesse, mais un fait vivant, une réalité » (Satprem, 1978a, 76). Selon Lisa L. Hallström, "*Mīrā Richard [sic] was regarded as the Divine Mother from that day on.*" (1999, 166). Cela est vrai pour un certain nombre de membres du Mouvement Mère-Aurobindo, puisque son « intronisation » depuis 1926 en tant que la Mère et le décès de Sri Aurobindo en 1950 invitait les disciples demeurant à l'Ashram à endosser ce regard, même si tous ne l'ont pas fait, comme ce sera montré au chapitre suivant.

Là encore, ce qu'il importe de souligner pour comprendre la manière dont Mirra Alfassa est devenue la Mère représentant « la mère divine », est la cohérence illocutionnaire de son acte de discours avec ses précédentes affirmations : elle s'énonce comme la Mère, se pense comme la Mère agissant en tant que grande déesse sur les champs de bataille, pratiquant un mantra de « la Mère universelle » selon *L'Agenda de Mère* et s'est signifié finalement implicitement comme un avatar de « la mère divine » en disant que le Supramental annoncé par Sri

Aurobindo s'est manifesté six ans après son décès. Toutefois, dans le même temps, en 1954, la Mère s'est distinguée de « la mère divine » en rendant à la communauté de l' Ashram la responsabilité d'en manifester la joie et l'amour.

Le contexte de la figure de « la mère divine » étant ainsi posé par rapport à Sri Aurobindo et à la Mère, il demeure maintenant à explorer dans le prochain chapitre ce que représente la Mère pour les membres du Mouvement Mère-Aurobindo.



## CHAPITRE IV

### REPRÉSENTATIONS EMPIRIQUES DE LA MÈRE

L'ensemble des vingt-huit répondants que j'ai interviewés d'avril à août 2013 se classifie en un groupe de vingt-deux membres à part entière du Mouvement Mère-Aurobindo et un autre groupe, constitué de cinq visiteurs intéressés, soit Auréale et Gabriel à Montréal, Colombe et John à Pondichéry et Radha à Auroville. La durée des entretiens a varié de vingt minutes à une heure trente, en fonction du choix ou du besoin d'expression des répondants.

Je ne ferai de description des lieux sur lesquels ont été réalisés les entretiens que s'ils ajoutent un sens déterminant aux représentations de la Mère pour certains répondants.

Concernant le site d'Auroville et la compréhension du rôle de la Mère qu'on y retrouve, une série d'entretiens publiés à Auroville par des Auroviliens dans un livret intitulé *Retournements* (Devin et al., 2009), où quasiment tous les narrateurs mentionnent avoir vu la Mère physiquement, complète le corpus constitué lors de la cueillette de données réalisée durant le mois d'avril 2013. Concernant le site de Montréal, mon observation participante prolongée du terrain après la cueillette de données en juillet 2013 me permet d'affiner les données. Je m'appuie aussi sur mes deux séjours à l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry (en 1996 et en 2010) qui ont précédé la cueillette de données en juin 2013. L'ensemble des photographies associées au texte a été réalisé pendant la cueillette de données en 2013, sauf en cas de mention contraire dans le titre de la figure.

#### 4.1 Les thèmes d'analyse

Les catégories proposées pour interpréter les représentations des répondants de la Mère ont d'abord été choisies en fonction de leur récurrence thématique dans les

entrevues des répondants. J'ai repris certaines catégories déjà définies dans des recherches ethnographiques similaires, relatives aux disciples de Ma Anandamayi, quand elles recoupaient les thématiques de mon terrain.

Six catégories synthétisent différentes représentations de la Mère que j'ai recensées : « être de puissance », « modèle féminin », « guide », « avatar », « la Mère de la communauté » et « la Mère sans enfant ? ».

Trois catégories spécifiques rendent compte des réponses à la question sur le sens de « la mère divine » pour les répondants : le « je-ne-sais-quoi », l'aspect « métaphysique » et le « vécu mythique ». Le « je-ne-sais-quoi » est la catégorie regroupant les discours de répondants ne sachant, dans un premier temps, que dire à son sujet et évoquant parfois, dans un deuxième temps, ses qualités extraordinaires ou « métaphysiques ». Son aspect « métaphysique » est la catégorie recoupant des discours qui empruntent des termes théologiques occidentaux pour la décrire, tels qu'omniscience et omniprésence. La catégorie de « vécu mythique » a été exposée dans le premier chapitre et regroupe l'ensemble des propos des répondants exprimant leur vécu singulier au sujet de « la mère divine ».

Les nombreuses réponses dans les entretiens mettant en valeur les qualités et les fonctions de la Mère m'ont incité à les définir en tant que catégories conceptuelles. Ainsi, j'ai retenu les notions de « guide » et celle d'« avatar » pour leur récurrence générale au sein des entretiens effectués et en parallèle à la catégorisation effectuée par Lisa L. Hallström (2004, 88) dans son étude sur Ma Anandamayi.

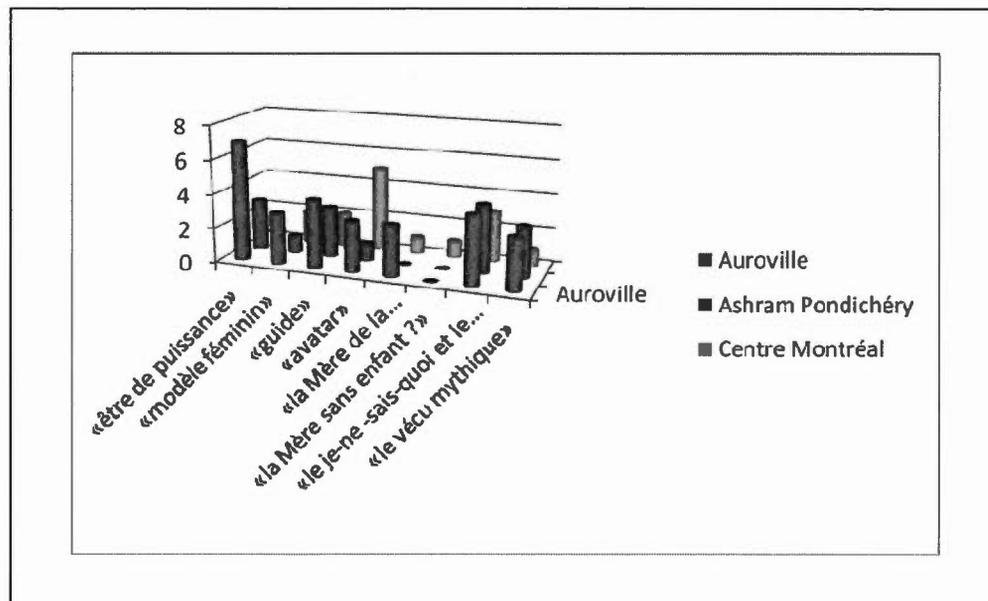


Figure 4.1 Représentations de la Mère selon vingt-huit entretiens (2013)

Plus précisément, ce sont les catégories "*Hindu Female*", "*Saint*", "*Guru*", "*Avatar*" et "*the Divine Mother*" que Lisa L. Hallström a thématisées pour rendre compte de sa cueillette de données. Parmi ces catégories, le sens de "*the Divine Mother*" a été l'objet de la seizième question<sup>174</sup> de mes entretiens et celles d'"*Avatar*" et de "*Guru*" correspondent également à des représentations de la Mère aux yeux des répondants, hormis le fait que le terme « guide » est utilisé plutôt que le terme "*Guru*". La catégorie « le je ne sais quoi et le presque tout » couvre un ensemble de discours hésitant ou hyperboliques sur "*the Divine Mother*", c'est-à-dire sur l'idéal de la Mère présenté par Sri Aurobindo selon le tableau 0.2.

J'ai aussi opté pour la catégorie « être de puissance », qui est un concept utilisé par Oriane Aymard dans sa recherche ethnographique pour définir une spécificité charismatique indoue de Ma Anandamayi : les disciples de cette dernière lui ont attribué des qualités de clairvoyance, de protection et de guérison. Là encore, l'établissement d'un parallèle entre Ma Anandamayi et la Mère est

<sup>174</sup> Cf. Questionnaire en annexe 2.

pertinent au vu de l'importance de ces représentations dans les propos de mes répondants, et constitue un point d'appui comparatif vis-à-vis de la spécificité de l'enjeu de l'hybridité culturelle franco-indienne dans le cas de la Mère.

La catégorie « modèle féminin » est une expression empruntée à une répondante francophone, qui souligne le rôle identitaire et émancipateur que peut symboliser la Mère pour un ensemble de femmes.

La catégorie « la Mère de la communauté » souligne, pour un certain nombre de répondants, la valeur communautaire véhiculée par la Mère. À cette occasion, je réfléchirai sur la pertinence d'appliquer le concept de *charisme communautaire* selon les données récoltées auprès des répondants d'Auroville et de Montréal.

La catégorie « la Mère sans enfant ? » concerne le propos d'un seul répondant visiteur du Centre Sri Aurobindo à Montréal, Gabriel. L'intitulé de cette catégorie vise à attirer l'attention sur l'ambiguïté de la signification de la Mère dans ce contexte franco-indien. Je m'appuierai sur la remarque de Gabriel pour introduire et rappeler la complexité de la définition de la Mère, au début de ce chapitre. Son point de vue est mis en relief, car il pose explicitement la question de la relation de la Mère dans sa position de mère de son enfant. De plus, c'est le seul répondant parmi les vingt-huit à émettre une opinion critique de la Mère<sup>175</sup>. Durant le temps de ce terrain de trois mois sur les trois sites, j'ai rencontré deux autres visiteurs critiques vis-à-vis de la Mère, mais aucun n'a souhaité accorder d'entrevue.

Les qualifications mélioratives de la Mère couvrent des réalités bien différentes, selon le contexte des sites que j'ai explorés et les personnes que j'ai interrogées. Dans les sections qui suivent, les catégories ci-dessus définies des représentations

---

<sup>175</sup> J'analyserai de manière complémentaire au dernier chapitre, le regard dépréciatif du traducteur porté sur la Mère, que le présent travail de recherche a fait ressortir. Je connaissais préalablement cette personne, un traducteur du tamoul à l'anglais originaire d'un village du Karnataka et qui découvrait, à ce moment-là, le Mouvement Mère Aurobindo.

de la Mère seront présentées et analysées dans des paragraphes distincts couvrant l'ensemble des citations d'entretiens des trois sites.

#### 4.2 La « Mère sans enfant » ?

L'usage d'un dictionnaire est utile pour souligner des distinctions de sens sur un terme tel que peut l'être celui de « mère ». Le mot « mère » provient du latin *mater* et le Petit Larousse (Mère, 1995) en donne les définitions suivantes : « Femme qui a mis au monde un ou plusieurs enfants », « Supérieure d'un couvent », ou « Pays, lieu où une chose a commencé ; source, cause, origine ». Ces trois définitions recourent aussi de près ou de loin des significations attribuées à la Mère, objet de cette recherche. Gabriel, que j'ai rencontré au Centre Sri Aurobindo de Montréal et que j'ai interviewé dans le quartier du Plateau Mont-Royal, a décrit la Mère ainsi :

La Mère est un personnage qui m'est peu connu, dans le sens où j'ai peu lu à son sujet. Elle a l'air d'un personnage intéressant, c'est certain, mais aussi contradictoire, et doublement intéressant, par le fait qu'il a un côté artistique et un côté spirituel. Je dis contradictoire, car la Mère avait un enfant qu'elle a laissé de côté. [...] Je pense que c'est un personnage... un exemple de vie si l'on peut dire, je dirais plutôt quelqu'un qui illumine, qui guide. Un guide, c'est ça que je pense qu'elle est pour les autres personnes, un guide spirituel et quelqu'un qui a divulgué la connaissance.

Ce faisant, Gabriel utilise le premier sens du mot « la mère » selon le Petit Larousse, « Femme qui a mis au monde un enfant », et une autre signification de la Mère, celle de guide, que je relie ici<sup>176</sup> à la deuxième définition du Petit Larousse, « Supérieure d'un couvent ». En effet, au début de son mandat de direction de l'Ashram de Sri Aurobindo, Mirra Alfassa semblait, de 1926 à 1942, être la « Mère supérieure » d'une trentaine de disciples célibataires, anciens

---

<sup>176</sup> Je reviendrai sur la notion de guide que Gabriel évoque dans l'analyse de cette thématique commune à de nombreux répondants.

révolutionnaires ayant pris des vœux de *brahmacarya* pour la cause de l'indépendance et ayant suivi, pour les disciples bengalis, leur chef politique et leur gourou Sri Aurobindo dans son exil. À ce titre, la Mère, désignée comme telle par Sri Aurobindo, peut aussi se relier à la troisième acception du Petit Larousse en tant que source et origine du Mouvement Mère-Aurobindo et symbole de l'Inde libre, car elle figurait « la Mère Inde ».

La remarque initiale de Gabriel sur l'aspect contradictoire de la Mère demeure pertinente, du fait de certains éléments de la biographie de Mirra Alfassa. En effet, en 1898, tel que cela a été mentionné en introduction, Mirra Alfassa a eu un enfant avec son mari, qu'ils ont nommé André Morisset. Suite à un accouchement difficile, qui a eu de lourdes conséquences sur sa santé, elle a été alitée (van Vrekhem, 2007, 29) et son fils a été confié à sa belle famille. André Morisset est ensuite demeuré chez ses tantes et ses grands-parents (van Vrekhem 2007, 29) et, à la lumière de cet événement, il peut sembler paradoxal que Mirra Alfassa soit devenue «la Mère» en Inde, à Pondichéry. Certes, André Morisset, quand il était enfant, voyait sa mère, comme en témoignent les portraits et les photos qu'elle a faits de lui, mais il n'y a guère d'autres informations ou témoignages permettant d'en savoir plus sur la nature de leur relation. Par contre, à l'âge adulte, leur correspondance épistolaire nourrie (van Vrekhem, 2007, 286-89) aboutit à la venue d'André Morisset à Pondichéry. Son rôle à l'Ashram de Pondichéry est devenu important à partir de 1969. En effet, la Mère lui confia, à cette date, la direction de l'école de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry, après le décès de Pavitra et, en 1972, des responsabilités en lien avec l'imprimerie *All India Press* (Satprem, 1982, 229). Il repartit en France peu de temps après le décès de sa mère en 1973<sup>177</sup>.

Cependant, en renchérisant sur la remarque de Gabriel, comment Mirra Alfassa, une mère qui a dû laisser son propre enfant à sa belle-famille, a-t-elle pu devenir

---

<sup>177</sup> Il a fondé une famille et certains de ses enfants sont toujours en relation avec l'Ashram et Auroville d'après des répondants.

par la suite « la Mère » pour de nombreuses personnes ? Cette contradiction apparente se résout, si l'on est à même de considérer que « la Mère » n'est pas le même personnage que la mère d'André Morrisset et que l'enfant appartenait légalement à la famille du père en France à cette époque, ce qui ne lui permettait pas nécessairement de garder son fils après son divorce. Ni Sarada Devi, ni Ma Anandamayi, ni Amma, ni Mère Meera n'ont eu d'enfants. Pourtant, elles ont toutes été dénommées « Mère Divine » par un certain nombre de leurs disciples.

Une condition implicite pour pouvoir être reconnue en tant que « Mère Divine », par exemple dans les cas de Sarada Devi et de Ma Anandamayi, est la chasteté à l'intérieur de leur mariage. Cette condition s'inscrirait alors dans la tradition ascétique indoue et peut se comprendre ainsi : si « la mère divine » est une figure de puissance, la femme qui l'incarne doit avoir renoncé à la vie mondaine, soit à la vie familiale ordinaire. Sa puissance proviendrait en partie de cette capacité de renonciation. La résonance indoue du renoncement est néanmoins limitée pour deux raisons. La première est que l'ensemble de la philosophie de Sri Aurobindo et de la Mère, s'inspirant notamment de l'enseignement de la *Bhagavad-Gita*, invite à se défaire de cette « valeur » culturelle du renoncement pour réinvestir consciemment le travail et l'action. Une autre raison tient au caractère non conventionnel de Mirra Alfassa, qui eut deux maris, divorça deux fois et eut un enfant avec son premier mari. De plus, à partir de la Deuxième Guerre mondiale, les familles et les enfants de l'Inde du Nord (du Bengale et de l'Orissa notamment) affluèrent pour se réfugier à l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry. La Mère devint leur gouroue, la fondatrice d'une école où elle donna des cours qui sont une part importante de la littérature des *Entretiens* (La Mère, 1994). De surcroît, elle devint parfois véritablement la seule « mère » d'enfants bengalis envoyés par leurs parents, mais éloignés d'eux à l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry. Elle fêtait l'anniversaire<sup>178</sup> de chaque enfant en le recevant chez elle en ce jour, pour lui offrir un présent et sa bénédiction.

---

<sup>178</sup> Je reviendrai sur cette tradition des anniversaires lors de l'analyse du thème de la Mère représentée comme « guide ».

Une part du modèle ascétique indou est susceptible de pouvoir correspondre à la Mère, mais une autre part ne s'applique donc guère à cette femme hors normes pour l'époque, tant pour la société indienne que pour la société française.

Il est vrai que les récits hagiographiques de la Mère et de Sri Aurobindo mettent en jeu un renoncement à leurs conjoints et à leurs familles respectives. Sri Aurobindo, sans enfant, était en exil politique précaire à Pondichéry lorsque son épouse décéda en 1918, ce qui ne lui a guère laissé d'autre choix que de renoncer à la vie familiale. Le choix de Mirra Alfassa de s'établir en 1920 à Pondichéry auprès de Sri Aurobindo lui a fait rompre de facto une part de ses attaches familiales et maritales. Leurs dénominations respectives « la Mère » et « Sri Aurobindo », officiellement énoncées à partir de 1926, auraient-elles été symboliquement posées pour signifier cette autre vie qui s'instituait dans une forme de couple, hors du contexte normatif conjugal indou ou français, tout en étant en résonance à la religiosité indoue ? Patrick Beldio a proposé la réponse suivante à cette question :

*The Mother and her relationship to Sri Aurobindo, however, is distinct [...]. The model that most describes this couple is found in stories about the gods and goddesses, as well as the Avatāras and their consorts in Hindu scriptures and art. In these narratives, the goddess mediates the power of the god, or the consort supports the mission of the Avatāra.* (Beldio, 2016, 35)

En effet, le modèle de la déesse, symboliquement représentée par une femme de puissance<sup>179</sup>, une gouroue, correspond bien davantage aux habilités développées par Mirra comme je l'indiquerai dans la prochaine section. De manière analogue, les grandes déesses apparaissent plus puissantes en manifestant une force indépendante d'un dieu, car elles sont représentées sans époux, souvent avec quatre bras ou davantage, sur un trône ou sur l'animal symbolique qui les véhicule, tel le lion pour *Durgā*. À ce titre, même si Sarada Devi, Ma Anandamayi, la Mère et Mère Meera étaient mariées, le modèle indou marital de

---

<sup>179</sup>Cf. 4.3 et 4.3.4

soumission du *pativratādharmā* (Charpentier, 2010, 191) ne leur correspond pas en tant que « mères divines ». J'ai d'ailleurs expliqué que la Mère n'a adopté une forme de *pativratādharmā* que durant ses premières années à Pondichéry et ce, sans être l'épouse de Sri Aurobindo. D'ailleurs, je montrerai à la section suivante en quoi les représentations de la Mère peuvent, pour beaucoup de répondants, être synthétisées en tant qu'être de puissance, comme l'avait déjà déterminé Oriane Aymard auprès des répondants de Ma Anandamayi.

### 4.3 La Mère, un « être de puissance »

L'intérêt épistémologique de cette sous-section sur les dons et pouvoirs de la Mère est de montrer dans quelle mesure l'analyse wébérienne du charisme personnel est pertinente dans ce cas de figure. Oriane Aymard distingue trois sous-catégories qui définissent l'« être de puissance » (Aymard, 2009, 48) dans le contexte indou : les pouvoirs de clairvoyance, de protection et de guérison. Il sera ainsi possible de souligner, en fonction de l'examen des propos des vingt-huit personnes interviewées, si la Mère relève de cette définition ou non.

#### 4.3.1 Le pouvoir de clairvoyance

Arâvani, Aurovilienne tamoule, décrit ainsi la Mère : “ *If two persons came to the Mother and had exactly the same problem, the answer would be completely different, according to the nature of the person*”. Cette compréhension du rôle de la Mère pour chacun peut d'ailleurs se retrouver dans la capacité de cette dernière à guider ses disciples. Nanmoliyan, un autre Aurovilien, rapportait un propos similaire au sujet de la Mère :

*From what I have heard about her, she had an exceptional ability to identify people who had a talent for social work in the community. Just through the powers of observation she could decide if someone was talented for social work interaction or simply pretending for something else.*

La clairvoyance, en ce cas, correspond à la qualité qui consiste à savoir attribuer par l'instantanéité d'un simple regard des responsabilités adéquates aux personnes. Cyril, un répondant russophone d'Auroville, a affirmé de la Mère qu'elle avait " *the divine view* ", ce qui l'inscrit comme clairvoyante à ses yeux.

La qualité de clairvoyance est, dans cette dernière citation, reliée au fait de considérer la Mère comme pourvue de qualités divines. Cette attribution peut renvoyer à une représentation de la Mère en tant qu'avatar, comme c'est le cas pour Cyril, ce que je développerai plus loin. L'attribution de clairvoyance peut aussi renvoyer à la tradition indienne qui consiste à considérer que les renonçants et les yogis ont des *siddhi*, c'est-à-dire des dons spéciaux obtenus par la force de leur ascèse, la *tapasya* ou par « une intuition naturelle » (Patanjali, 1991, 148). Cette tradition est explicitée dans la traduction des *Yoga-sutras* de Patanjali où sont décrits certains de ces *siddhi*, dont celui de « la vision spirituelle des êtres éveillés » (Patanjali, 1991, 147), celui de la connaissance de l'esprit des autres (*pratyayasya para-citta-jñānam* (Patanjali, 2009, 345)) et du corps des autres (*bandha-kāraṇa-saithilyāt pracāra-saṁvedanāc ca cittasya para-śarīrāveśaḥ* (Patanjali, 2009, 369)).

Un autre répondant de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry, Steeve, attribue aussi à la Mère une conscience divine :

*The Mother is the divine consciousness and power that gives the Universe the energy, consciousness and force behind it. Here in Pondicherry I believe that the Mother who is Sri Aurobindo's collaborator has been identified with a personal consciousness and power in a realistic individual persona. So she also portrayed a kind the personality and face through this impersonal force.*

L'appropriation populaire attribuée à l'ensemble des yogis ces capacités spéciales : tel est le regard que portent les deux répondants Steeve et Nanmoliyan sur la Mère. En tant que signe de réalisation spirituelle, la clairvoyance joue un rôle de légitimation de l'autorité charismatique. À ce titre, l'édification narrative de cette

qualité contribue à la reconnaissance et à l'institution de la personne qui la porte. D'autres Auroviliens relatent aussi une qualité de perception intuitive de la Mère à laquelle on peut donner le nom de « clairvoyance ». Ils décrivent notamment dans le livret *Retournements* (Devin et al., 2009), la manière dont ils se sont sentis reconnus, y compris dans des aspects d'eux-mêmes qu'ils cherchaient à cacher (2009, 16, 42 et 83), par un regard de la Mère lors d'un *darśān*, soit une bénédiction du regard donnée en public ou en particulier. Par exemple, André Hababou écrit :

Elle me regarde et je ne veux pas être vu. J'essaie de l'éviter et je n'y arrive pas. C'est comme une bataille, si tendue que je crois m'évanouir. Il me vient alors toutes sortes de pensées négatives. Je ne veux pas donner de détails, mais c'était horrible, j'avais perdu tout contrôle. Ça sort de moi comme un nuage noir et ça n'en finit pas. Finalement je la regarde : « Bon, ça va, tu es au courant maintenant. » (Devin et al., 2009, 45)

Un dernier exemple de l'attribution de cette qualité de clairvoyance provient d'un témoignage de l'Américain Jocelyn, lors de son premier séjour à Pondichéry en 1968, tiré du livret *Retournements* :

J'ai donc décidé d'aller à Ceylan et, de là, de repartir en Amérique. Mais j'attendais toujours un chèque. Donc je quitte la *guest-house* et je prends une chambre à l'hôtel Quality dans le parc. Je n'avais dit à personne où j'étais, je n'avais jamais écrit à Mère, je n'avais jamais essayé de l'approcher. Je pars de la *guest-house* le matin et je m'installe à l'hôtel Quality. 4 h de l'après-midi : Maggi Lidchi vient me voir et me dit : « J'ai un message de Mère pour vous : ne vous inquiétez pas pour l'argent, vous pouvez utiliser tous les services de l'Ashram et d'Auroville, Amour et Bénédiction, Mère »... Je n'avais jamais essayé de communiquer avec elle ! (Devin et al., 2009, 33)

Les déclarations générales de Steve, Nanmoliyan et Jocelyn concernant la clairvoyance de la Mère expriment une croyance commune des membres du Mouvement Mère-Aurobindo qui ont connu la Mère avant 1973 et répandue auprès de ceux qui ne l'ont pas connue. On remarque aussi dans le témoignage de Jocelyn l'importance de la fonction protectrice attribuée à la Mère, fonction qui fait l'objet de la section suivante.

#### 4.3.2 Le pouvoir de protection

Nîdhi, un Aurovilien de langue tamoule parle très pragmatiquement de la Mère : *"Mother has done great social service"*. Un aspect étonnant du discours de Nîdhiest qu'il répond à la question « Qui est "la Mère" pour vous ? » en considérant d'abord très franchement la Mère pour ce qu'elle a amené socialement à la communauté. Il a développé cet aspect dans sa réponse précédente portant sur ses attentes vis-à-vis d'Auroville :

*Many good things have been achieved here: there was a severe water shortage in all the surrounding villages and people had to walk long distances to get lots of water from wells; land used to be so dry that people had to collect water from the palm-tree leaves. However all this has changed because of wind powered pumps which enabled people to get plenty of water from taps provided by pipes to their villages. In addition, all the village children are now able to get a good education by studying in the Auroville's local school. Formerly these villages used to be very quiet and lived by farming. Now these villagers are doing many other jobs and businesses, etc.*

La Mère a amené l'eau, l'école et le travail aux villageois, et là est l'essentiel de ce que Nîdhi retient : elle a œuvré pour le bonheur des gens, en favorisant le développement économique et également la coopération interculturelle.

*Mother has been significant here and has provided a valuable service to the people. From many mixed cultured families here people can observe and learn many harmonious ways to live together and maintain a happy family life. Mother has given this village the collaboration that now exists among all the people.*

La pratique journalière de Nîdhi consiste d'ailleurs à prier cinq minutes pour la Mère, afin de lui manifester sa gratitude pour l'opportunité qu'elle lui a donnée de vivre ici et de reconnaître sa qualité de fondatrice, de protectrice et de pourvoyeuse de la cité d'Auroville.

Il est aussi intéressant de prendre conscience que cette fonction de protectrice et de pourvoyeuse de la Mère est aisément transposable à une autre femme

développant un charisme similaire. En effet, l'Aurovilien Nanmoliyan, a répondu à la question « Pourquoi êtes-vous venu vers la Mère plutôt que vers quelqu'un d'autre ? » par la parole étonnante suivante :

*Further to this village's enhancement, there is an Indian lady from the north named Tiwari who works in the health center and is performing good social work, such as free medical care to sick persons. She could be called the present Mother.*

L'aisance de la substitution de Mirra Alfassa par Tiwari s'effectue par le caractère générique du terme "*Mother*" et par la reconnaissance d'un charisme de pourvoyeuse et de protectrice spécifique qui est attribué à certaines femmes dévouées à la communauté, pour leur « bon travail social donné gratuitement ». De plus, Nanmoliyan manifeste peut-être un aspect particulier de la religiosité indoue, où la possibilité d'intervertir des noms de divinités selon les circonstances est fréquente. Ainsi, Max Müller (1892) avait formé le concept de l'hénothéisme au sujet du culte védique, où la place des dieux dans la hiérarchie était successivement interchangeable.

La Mère semble être définie par sa capacité à répondre aux besoins premiers des gens, ce que j'ai traduit par le qualificatif de « protectrice », qui inclut sa qualité de « pourvoyeuse ». D'autres exemples de ce regard qui qualifie la Mère de protectrice sont présents dans les entretiens. Anbumani, une Aurovilienne de langue tamoule a ainsi établi une relation à la Mère, où sa qualité de protection est invoquée et où elle croit entendre d'elle la réponse suivante : "*yes, I'm always with you, if you call me*". Isa, une Aurovilienne francophone que j'ai interrogée à Montréal, se reliant à la fois au site d'Auroville et au site de Montréal, exprime de son côté ce rôle protecteur de la Mère : « Déjà, avant, quand j'étais ici, je l'ai beaucoup appelée et j'ai l'impression maintenant que j'ai quand même eu la protection, tu vois. » Ces derniers exemples montrent que la fonction de protection de la Mère dépasse sa capacité à pourvoir aux besoins premiers des collectivités et des individus dont elle était responsable, ce qu'elle a beaucoup fait

de son vivant. La nature de cette protection sera développée dans la section suivante en lien avec des guérisons évoquées par des répondants.

#### 4.3.3 Le pouvoir de guérison

Quelques répondants de langue maternelle indienne de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry répondent à la question « Qui est "la Mère" pour vous ? » en insistant sur son aspect consolateur: "*I would say, when I'm distressed, she is my solace*" dit Pugalhngaï, en insistant sur l'aspect consolateur de la Mère. Michel fait écho à ce propos :

La Mère est tout pour moi, elle est l'air, elle est cet oxygène que je respire à chaque instant, elle est cette étincelle qui allume le feu et qui me donne toujours cet espoir, cet optimisme, ce bonheur d'être vivant aujourd'hui. Pour moi, elle était vraiment l'inspiratrice de tout. Et puis, elle avait cette tendresse infinie dans laquelle on se baignait à chaque instant et une capacité de compréhension de chaque enfant sans faire des règles uniformes pour tous.

Il souligne avec lyrisme les qualités de compréhension positives qu'avait la Mère à son égard, ce qui n'est pas séparable d'une relation profondément dévotionnelle à la Mère, issue de la tradition indienne de la *bhakti*. Selon Karen Pechilis (1999), la *bhakti* implique une participation à une vision personnifiée du sacré. Pour Michel, les bienfaits que la Mère apporta aux enfants sont fondamentaux pour leur développement, grâce à sa « capacité de compréhension de chaque enfant ». Ce répondant avait en effet connu la Mère étant enfant et m'a confié qu'il s'était caché dans un arbre pour être sûr de demeurer auprès d'elle quand le séjour de sa famille à l'Ashram fut terminé. Les répondants Michel et Pugalhngaï ont ainsi trouvé auprès de la Mère, de son vivant ou de manière posthume, une reconnaissance et un réconfort importants.

Isa donne ensuite un exemple plus flagrant de ce qui peut être interprété comme un processus de guérison en relation à la Mère :

C'était le centenaire de la Mère [soit 1978] et je sentais cette force massive qui faisait qu'on avait la fièvre un peu tout le monde et on savait que ce n'était pas une maladie physique, c'était autre chose. Et c'est à ce moment-là que j'ai senti très fort justement, j'ai eu un contact avec mon être psychique et donc j'ai découvert ce qu'était mon moi vrai, mon être véritable. Donc ça, c'est merveilleux, car on est très beau : ce qu'on appelle l'âme ici, on l'appelle être psychique dans le yoga de Sri Aurobindo, et bien c'est de la lumière donc c'est une merveilleuse rencontre de soi-même. Et puis j'ai senti cette espèce de force lumineuse qui me traversait et là j'ai senti mes chakras qui se débloquaient et j'ai compris que c'était ça qui faisait sauter les plombs. [...] On a les chakras là et chez moi il y en avait certains qui étaient bloqués et probablement depuis très longtemps, ce qui fait que je ne connaissais même pas l'origine de mes blocages. Et on s'identifie aux blocages et donc quand la force yogique descend à l'intérieur des *nāḍī*, l'énergie des autres plans de conscience et même l'énergie cosmique descendent dans les *nāḍī*, mais frappent des nœuds qui sont bien noués et ça fait peur. On est identifié à ces nœuds, à sa façon d'être, comme on l'est peut-être depuis vingt ans où c'est arrivé à un moment, où on a bloqué des énergies à certains niveaux. Et là, cette force pousse pour débloquer ça, mais ça crée des troubles jusqu'à ce qu'on lâche tout, jusqu'à ce que ça se débloque.

Les termes de « fièvre » et de « maladie physique » utilisés au début de cette citation renvoient au champ lexical de la maladie. Isa indique ainsi des « blocages » qui, en résistant à une « force massive », vont non seulement causer sa fièvre, mais également la fièvre d'« un peu tout le monde », jusqu'à ce que « cette force pousse pour débloquer tout ça ». Elle interprète cette force comme venant de la Mère : « au moment où j'ai reçu ces décharges de lumière d'or, c'est elle que j'appelais et la lumière d'or est selon Sri Aurobindo la lumière de la Mère » dit-elle. Isa a précisé que ce processus de fièvre qui atteignait « un peu tout le monde » n'était pas une « maladie physique ». Elle souligne ainsi que la guérison dont il s'agit est avant tout la libération de blocages créés par des conditionnements et l'attachement à ceux-ci. Or, la Mère (1975, 11) considérait que chaque maladie est une forme de fausseté subie par le corps.

Le témoignage d'Isa, parallèle à la vision de la santé de la Mère, est particulièrement intéressant, car le paradigme de la guérison proposé ne consiste

pas à remédier à la maladie, mais plutôt à défaire la fausseté de cette maladie ou de ces blocages, ce qui est possible grâce à la « force yogique ». Sa description sous-tend une compréhension holistique du corps humain qui comprend, selon l'*Agenda de Mère*, de nombreux « corps subtils » (Satprem, 1978a, 231) reliés les uns aux autres. En 1978, Isa avait déjà lu le premier livre de Satprem (1976) intitulé *Mère ou le matérialisme divin*, ainsi que des livres de Sri Aurobindo utilisant des termes de yoga. Il est à noter que cette compréhension de différents « corps » et des termes tels que « *chakra* » et « *nāḍī* » sont présents dans la tradition tantrique et dans les écrits de la Société Théosophique. Le *nāḍī* est un canal énergétique situé le long des chakras majeurs, ces derniers étant des roues d'énergies, selon Lilian Silburn (1983, 38). Certes ces dénominations proviennent au départ de la tradition tantrique (Sokolov, 2016, 125; Boisvert, 1997, 30; Silburn, 1983, 38), mais leur appropriation s'inscrit ici dans la littérature de Sri Aurobindo. Plus précisément, cette utilisation du vocabulaire tantrique est celle qu'opérait Sri Aurobindo avec son héritage culturel bengali, anglais et sanscrit pour expliquer son propre yoga, ce qu'a spécifié Michaël Stoeber :

*Aurobindo supposed that certain areas of the human body correspond more closely with one or another of the three planes of phenomenological reality [...] [such as] the physical, vital and mental planes. In line with Tantric theory, he postulated a subtle body underlying and supporting the embodied person. This spiritual body contains seven energy or power centres that correspond to specific areas of the physical body. These are cakras ("lotuses"; or "circles"; or "energy centres") of the subtle body. As described in Tantric sources, the cakras are located around various points on the spinal cord and just above the crown of the head. Separate from the physical body, though intimately related to it, the cakras are linked by three major channels (nadis) that run parallel to the spinal cord, and by numerous minor channels. [...] the cakra located just slightly above the head (sahasradala) is what Aurobindo calls the above-mind or higher consciousness; which he links to Sakti. (Stoeber, 2009, 308-9)*

La *Śakti* désigne la Mère dans le vocabulaire de Sri Aurobindo. La perception qu'a Isa d'une force avec une lumière dorée pénétrant « l'intérieur des *nāḍī* » par la tête (où apparaît la fièvre un peu pour tout le monde) correspond donc au

langage de Sri Aurobindo. La logique narrative d'Isa ébauche ainsi la cartographie d'une « physiologie subtile » (Sokolov, 2016, 126; Padoux, 2010, 123-28; Tardan-Masquelier, 1991, 126-47) pour rendre compte d'un processus collectif de libération et de guérison.

Cette narration d'Isa intègre de multiples hybridités culturelles. Sur le plan textuel, elle est en relation interdiscursive avec la pensée de Sri Aurobindo utilisant le vocabulaire tantrique, la pensée de la Mère concevant plusieurs corps subtils par son expérience yogique et la pensée de Satprem vulgarisant celle de la Mère.

Enfin, sur le plan contextuel, cette narration s'inscrit dans la pratique de yoga d'Isa recevant au Québec le message de Satprem et de Sri Aurobindo.

Pour éclairer sa réception québécoise, il est utile de souligner qu'au Québec, la vague de la Révolution tranquille des années 1960 et 1970 a contribué au rejet de la religion catholique en tant qu'institution qui dominait notamment l'éducation. Isa le signifie : « On est au Québec, on est de la génération qui a abandonné une religion et qui est passée tout de suite à une spiritualité ». Les institutions publiques québécoises se sont sécularisées et en même temps, le climat social des années 1970 a été plus propice à la diffusion de différentes mouvances spirituelles, dont plusieurs s'inspiraient de l'Inde.

Une des fonctions de ces mouvements spirituels fut peut-être d'entériner symboliquement le rejet de la religion catholique en affirmant un autre horizon, soit un horizon oriental, indien... avec le risque corolaire de créer un orientalisme. Isa, professeure d'éducation physique avait commencé à pratiquer le hatha-yoga avant de venir en Inde et connaissait donc les termes « *chakra* » et « *nāḍī* » par sa lecture de Sri Aurobindo et sa pratique. Cette greffe spécifique du hatha-yoga en Occident a bien été décrite par Ysé Tardan-Masquelier dans son ouvrage *L'esprit du yoga* (Tardan-Masquelier, 2005). Le premier ashram québécois de la

*Śivananda Mission* a été fondé à Val-Morin en 1962 (Vishnudevananda, 2017) et le Centre Sri Aurobindo de Montréal a été ouvert en 1965, où des cours de hatha-yoga étaient donnés par Madeleine Gosselin. Isa avait d'ailleurs signalé ce contexte temporel dans son entretien : « J'ai donc continué à lire des choses qui venaient d'Orient : c'était les années 70, donc c'était aussi la mode de l'Orient. Les Beatles avaient tracé le chemin et tout ». Ce témoignage s'inscrit donc dans une appropriation des philosophies de l'Inde qui s'est poursuivie depuis les années 1970.

Il est par exemple remarquable, en tant qu'hybridité culturelle indo-occidentale, que le Centre Sri Aurobindo ait longtemps offert des cours de hatha-yoga, tandis que l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry ait beaucoup plus insisté sur une éducation physique et sportive occidentale dans le cadre de son école. Dans un cas comme dans l'autre, la conception même de la santé n'est pas tant de guérir d'une maladie particulière, que de rendre le corps plus vivant et plus conscient. Afin d'expliquer cette différence, on peut par exemple reprendre une part de la définition de l'hybridité culturelle selon Homi K. Bhabha, pour qui il s'agit du « nom que prend l'inversion stratégique du processus de domination à travers le déni » (Bhabha, 1994, 184). Si l'on part de la prémisse qu'il existe, sous des modalités différentes, un déni du corps dans les sociétés occidentales et indiennes, alors le yoga à Montréal et la gymnastique à Pondichéry peuvent s'interpréter comme une inversion stratégique des processus de domination du corps dénié par la valorisation de l'imaginaire du corps d'un autre ensemble culturel, afin de réintégrer la corporéité déniée.

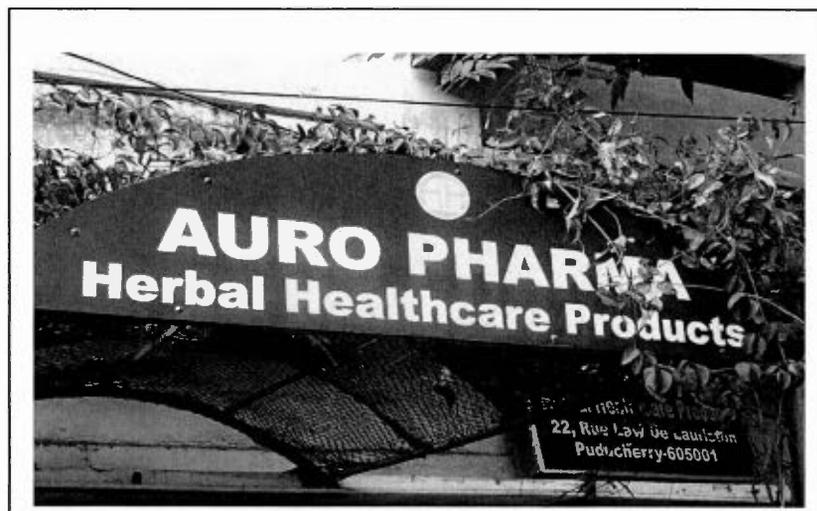


Figure 4.2 Pharmacie près de l’Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry

Un dernier exemple témoignant d’une représentation de la Mère associée à un pouvoir de guérison a été donné par une autre Québécoise, venue la voir dans l’espoir d’en revenir guérie d’un cancer. La personne en question, que j’ai rencontrée au Centre Sri Aurobindo, n’a pas souhaité répondre à mon questionnaire. Donc, je ne la citerai pas et ne donnerai pas d’autres détails pour respecter la discrétion souhaitée.

Je précise que la Mère inaugura le 22 février 1957 une section ayurvédique à l’Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry, en disant " *I like this system of medicine more than Allopathy*" (1975, 7) et " *In this new activity the knowledge of the past must be illuminated by the revelation of to-day*" (1975, 8). Ainsi, si le pouvoir de guérison de la Mère peut être attribué de façon wébérienne au charisme de la Mère elle-même, dans le cas de la Québécoise qui est allée la voir à Pondichéry pour sa guérison, c’est plus fondamentalement par un changement de regard porté au présent sur la maladie que se manifeste ce « pouvoir de guérison », comme l’indique le propos d’Isa. Dès lors, il est nécessaire de penser le charisme au-delà de sa dimension personnelle wébérienne et de le considérer comme un fait social conféré par une collectivité donnée.

#### 4.3.4 Sous-conclusion

Les pouvoirs de clairvoyance, de protection et de guérison définissent selon Orianne Aymard (2009, 49) un « être de puissance », critère participant dans sa théorisation à définir la sainteté indoue. Dans une perspective wébérienne, ces trois pouvoirs de l'être de puissance fondent une autorité charismatique.

Considérant qu'Auroville a été entièrement fondé par la Mère en 1968, il est compréhensible que la référence à la présence de l'« être de puissance » soit plus importante à Auroville qu'à l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry, dont la légitimation officielle repose à l'origine davantage sur la présence de ce dernier<sup>180</sup>. Le Centre Sri Aurobindo de Montréal fut fondé en 1965 par Madeleine Gosselin avec l'accord de la Mère (Centre de ressources et d'innovation religieuse de l'Université de Laval, 2014) ; la référence fondatrice y est donc la Mère. Toutefois, c'est la catégorie « avatar » qui a davantage été retenue par les répondants montréalais pour définir la Mère, plutôt que ses qualités spécifiques personnelles. Ces dernières étaient probablement moins perceptibles du fait de la distance géographique : un seul répondant montréalais a rencontré la Mère en personne.

Les « pouvoirs » de la Mère ou sa fonction d'avatar peuvent être interprétés comme des qualités charismatiques déterminantes légitimant l'autorité qu'elle détenait sur ses dévots. Je rejoins ici l'analyse que fait Véronique Altglas (2005, 44) de la légitimation des mouvements néo-indous. Selon elle, ces mouvements contemporains trouvent d'abord leur légitimation par la reconnaissance de leurs adeptes et non du fait de leur filiation à une lignée traditionnelle de gourous. L'absence de légitimation traditionnelle est toutefois à nuancer, car la Mère a d'abord été instituée par Sri Aurobindo.

---

<sup>180</sup> Sri Aurobindo est demeuré dans son Ashram jusqu'à son décès en 1950.

Afin de mieux comprendre les limites de la perspective wébérienne de l'autorité charismatique personnelle appliquée à la Mère, une nuance importante a été soulignée par Isa lors de l'analyse du charisme de guérison dans la section 3.3.3 précédente. D'une part, la guérison, selon Isa, ou le réconfort, selon Michel, peuvent se vivre dans un processus collectif. D'autre part, l'idée même de guérison ne signifie pas nécessairement soigner un mal ou une « fièvre », mais plutôt se défaire du mensonge qui est à la racine de toutes les maladies, selon des citations de la Mère et de Sri Aurobindo tirées de l'ouvrage *Truth Cures " Each and every ailment [and also] each and every illness is a falsehood"* (La Mère 1975, 11). Une citation de Sri Aurobindo y répond en écho à la page suivante : *" Illness [he implies] is a deformation of the physical nature "* (1975, 12).

Ainsi, au lieu de considérer, comme le pense Max Weber, que l'autorité charismatique se fonde primordialement sur une qualité personnelle du fondateur ou de la fondatrice, on est en droit de penser qu'elle se fonde d'abord sur une tendance collective représentée ou incarnée par certains individus. En l'occurrence, cette tendance collective présente depuis les années soixante en Occident et dans des lieux ouverts à la culture occidentale tels qu'Auroville, peut être en partie liée à une réification de la valeur du corps (Meidani, 2007, 9) et au changement de regard qui est porté sur lui.

#### 4.4 La Mère : modèle, guide et avatar

Outre les qualités charismatiques personnelles de la Mère, nombre de répondants lui ont attribué les fonctions de modèle féminin, de guide et d'avatar. Une part importante des femmes consultées ont vu en la Mère une forme de modèle féminin. Beaucoup de répondants ont mentionné son rôle de guide, ainsi qu'une fonction d'avatar. Sri Aurobindo définissait ainsi brièvement l'avatar, une notion qu'il a conceptualisée de manière détaillée dans différents écrits :

*An Avatar [...] is one who is conscious of the presence and power of the Divine born in him or descended into him and governing from within his will and life and action; he feels identified inwardly with this divine power and presence.* (Sri Aurobindo, 1970b, 1:406)

J'ai évité d'utiliser le mot « gourou » pour respecter la dénomination de « guide » utilisée par les répondants, qui ont aussi déterminé le choix du terme « avatar ».

#### 4.4.1 Le « modèle féminin » de la Mère

Le titre de ce paragraphe a été extrait d'un propos d'Amanda, Aurovilienne francophone installée à Auroville depuis les années soixante-dix. J'utilise l'expression « modèle féminin » comme catégorie féministe genrée regroupant deux sous-catégories.

Une première sous-catégorie de représentations désigne la Mère en tant que modèle féminin à suivre et est explicitée comme telle par des répondantes dont les propos seront alors analysés dans une perspective proposée par Himabindu Timiri, et exposée à la fin de la section 1.3.3.

Une deuxième sous-catégorie de représentation est celle du « modèle féminin » implicite de la Mère, facilitant l'"*empowerment*" de certaines répondantes, c'est-à-dire d'élargir leurs droits sociaux, leur reconnaissance et leur capacité à agir (Marius, 2016, 175). Selon Kamala Marius, l'objectif de l'"*empowerment*" « est de promouvoir la place des femmes en renforçant leur légitimité, leur confiance en elles-mêmes [...]. Cette approche reconnaît que les expériences des femmes sont très variables, car sujettes à des facteurs » (2016, 160) tels que la classe, la caste, la langue, l'âge et la religion. Les paroles des répondantes seront alors interprétées en fonction de leur situation locale comme le suggère Kalpagam (2004).

Amanda parle explicitement d'un « modèle féminin » au sujet de la Mère en affirmant l'importance d'une expression de la féminité « saine et équilibrée » que cette dernière symbolise à ses yeux. Pour elle, ce « modèle féminin » vient compenser des représentations du féminin qu'elle dit défailtantes dans le monde contemporain : « il se trouve que je suis femme aussi et ce n'est pas évident dans la société contemporaine et le monde occidental d'exprimer la féminité de manière saine et équilibrée ».

Ainsi, Amanda pense que la Mère a été « un être représentant la féminité ». Selon elle, le « modèle féminin » que constitue la Mère tient au fait qu'elle est « l'incarnation de la Mère divine, comme la Vierge Marie l'est pour les catholiques ». Cette comparaison avec la Vierge Marie peut paraître étonnante, car elle a précisé que le « modèle féminin » de la Mère est distinct des représentations féminines véhiculées par l'Église catholique en disant que la Mère n'était « ni une nonne ni le contraire ». Cependant, Amanda rejoint dans cette évocation comparative de la Vierge Marie la vision culturellement hybride qu'a déployée la Mère en 1929, après avoir vécu en France et séjourné au Japon :

Celle qu'on appelle dans l'Inde la Mère Divine, pour les catholiques c'est la Vierge Marie et pour les Japonais c'est Kwannon, la déesse de la Miséricorde ; et d'autres encore lui donnent d'autres noms. C'est la même force, la même puissance, mais les représentations qui en sont faites diffèrent avec les religions. (La Mère, 1994, 20-21)

La vision qu'avait la Mère de « la Mère Divine » mêle son arrière-plan culturel indou en l'hybridant au culte marial catholique et au culte de Kwannon, ce qui mondialise ainsi un principe divin féminin. La représentation d'Amanda s'inscrit donc en continuité à celle de la Mère. Luce Saint-Cyr, citée par Himabindu Timiri, disait :

Interpréter la vie, le discours ou les gestes des mères spirituelles, c'est rétablir le rapport à mon propre passé [...] [et] se les approprier sert non

seulement à consolider ma subjectivité en tant qu'individu, mais en tant que genre constituant la moitié de l'humanité. (St-Cyr, 2000)

À l'instar de Luce Saint-Cyr, j'interprète qu'Amanda, en donnant à la Mère le sens d'un « modèle féminin », consolide une des représentations de l'identité du genre féminin qui constitue la moitié de l'humanité.

Le Centre Sri Aurobindo de Montréal a mis en avant la dimension genrée de la Mère, notamment par son unique publication, *La femme*, contenant une compilation des extraits de l'œuvre de Sri Aurobindo et de la Mère, traduits d'une compilation anglaise effectuée par Vijay (Sri Aurobindo and The Mother, 1978), membre de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry. Une note de l'édition du Centre Sri Aurobindo indique que le but de ces textes est de mettre « en lumière ce que pourrait être le véritable rôle de la femme, et l'idéal qui devrait l'inspirer, la guider jusqu'à la source de toutes les possibilités et de toutes les harmonies » (La Mère et Sri Aurobindo, 1990). Cet idéal, ou « modèle féminin », est présenté dans ce livre comme étant construit par les écrits de la Mère au sujet de la femme et de Sri Aurobindo au sujet de la Mère.

La Mère y décrit notamment le paradoxe de l'assujettissement mutuel lié à la relation conjugale et celui de « la vénération pour la Mère Suprême [...] [en Inde en contraste avec] la condamnation la plus radicale, le mépris le plus profond du principe féminin » (1990, 5,6). La Mère en conclut ceci :

Le mieux que l'on puisse faire pour le progrès de l'espèce humaine actuelle, est de traiter les deux sexes sur un pied de parfaite égalité, de leur donner une éducation et une instruction identiques, et de leur apprendre à trouver, dans un contact constant avec une Réalité Divine qui est au-dessus de toute différenciation sexuelle, la source de toutes les possibilités et des toutes les harmonies. (1990, 5,6)

En proposant cette égalité entre les genres, la Mère, femme internationale, progressiste et anticoloniale, a agi à l'instar de femmes théosophes britanniques

telles qu'Annie Besant qui avait fondé un mouvement des femmes égalitaire<sup>181</sup> en Inde. La Mère a poursuivi une approche de « l'équité » initiée par la constitution égalitaire de l'État indien, rédigée par le ministre de la Justice Ambedkar (1891-1956) et instituée par Nehru en 1950. Toutefois, selon Kamala Marius, ultérieurement à la présidence incontestée de Nehru, « les adversaires de cette approche la critiquent comme une émanation du féminisme occidental et comme étant menaçante pour les hommes » (2016, 159) et l'approche de l'*empowerment* des femmes « a émergé au milieu des années soixante-dix en réponse à l'échec de l'approche "équité" » (Marius, 2016, 160). Cependant, le modèle de l'égalité entre les genres et la mixité – des genres et des castes – ont continué de prévaloir<sup>182</sup> dans les écoles d'Auroville et de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry, ainsi que dans les écoles publiques indiennes et, à fortiori, au Collège et au Lycée français de Pondichéry.

Une autre question pourrait être posée au sujet de la nature de la « Réalité Divine » évoquée par la Mère. Je suggère, pour avoir une idée de ce que figure cette Réalité Divine pour les membres du Centre Sri Aurobindo, d'écouter Lucie, participant activement au Centre et répondant ainsi personnellement à la question « Qui est la Mère pour toi ? » :

C'est l'incarnation de la grande Mère universelle. Je ne développerai pas ça parce qu'il y a tellement à dire à ce sujet. Très personnellement, Mère c'est la Compassion, c'est l'Amour... [...] Tu me poses une drôle de question, je te répondrais que c'est une question d'Amour.

Lucie mentionne « la grande Mère universelle », mais ne s'attache pas tant à l'identité féminine de la Mère, qu'à la réalité intérieure que cette dernière représente pour elle.

<sup>181</sup> Annie Besant fonda la « Women's Indian Association » en 1917. À la différence de cette dernière qui souhaitait néanmoins maintenir l'Inde dans l'Empire britannique, la Mère était pour l'indépendance de l'Inde, tout comme Sri Aurobindo.

<sup>182</sup> Ce type d'éducation peut certes être interprété comme un reliquat de l'époque coloniale française; néanmoins les écoles de l'État indien sont devenues mixtes depuis et aucun parent n'est astreint à envoyer ses enfants à l'école de l'Ashram ou à celles d'Auroville. Ainsi, seuls ceux souhaitant une éducation mixte et hybride indo-française y placent leurs enfants.

La reconnaissance d'un principe féminin divin peut parfois faciliter, pour d'autres répondantes, la possibilité de reconnaître leur propre principe divin et même de « devenir divine », comme le théorisait Luce Irigaray. Ainsi, Isa affirme, de son côté, le rôle de la philosophie de Sri Aurobindo et de la Mère pour l'*empowerment* de sa condition de femme :

La question de la supposée infériorité des femmes, mon refus de croire que j'étais un être inférieur et ma révolte contre tout ce qui aurait voulu m'en faire devenir un a certainement joué un rôle dans mon rejet du catholicisme, des dieux sexistes et de bien des sornettes philosophiques, psychiatriques et psychologiques. Certaines philosophies ou spiritualités orientales me sont apparues plus neutres, un peu moins machistes, mais ce n'est qu'à la lecture de Sri Aurobindo, vers l'âge de 21 ans, que j'ai pu espérer d'un homme dit « sage » la confirmation de ce que je ressentais moi-même, en tant qu'incarnée dans un corps de femme : j'étais un être complet et libre, légèrement différente des hommes surtout physiquement, mais je ne me sentais en rien inférieure, incapable de quoi que ce soit, je ne sentais pas le besoin de m'accrocher à un homme pour m'accomplir dans le monde ou pour avoir accès au Divin (s'il existait) comme le prêchait les religions, même l'indouisme. Le Divin ne pouvait pas être injuste et machiste et s'il l'était, il n'était pas divin, mais asourique, diabolique, et le monde était définitivement un mal à fuir. Je ne voulais pas entendre parler de ce dieu pire que les humains. Une intuition profonde me faisait chercher une autre sorte de Divin.

La quête intérieure d'Isa de cette « autre sorte de Divin » lui fait alors rêver, en 1973, qu'une part d'elle est une « déesse d'or » :

À ce moment, la petite boule de lumière emprisonnée se tourne vers le haut, vers la conscience supérieure que je suis et je vois d'en bas cette conscience à laquelle je suis aussi identifiée comme une magnifique déesse d'or souriante.

En 1974, lorsqu'elle arrive à Pondichéry, Isa demande intérieurement à Sri Aurobindo : « Est-ce qu'une femme peut s'identifier au Divin ? » Elle me dit qu'elle a perçu intérieurement sa réponse positive sur ce point. C'est comme si Sri Aurobindo et la Mère avaient permis à Isa de reconnaître sa part intérieure de « déesse d'or ». Le « modèle féminin » de la Mère joue donc un rôle, tant pour

l'émancipation de certaines répondantes par rapport à un modèle androcentrique, notamment Isa et Amanda, que pour pouvoir symboliser ce potentiel de « devenir divine », théorisé par Luce Irigaray. Ce potentiel revêt différentes images, telles que celle de la « déesse d'or » pour Isa et celle de « l'Amour » pour Lucie.

Une autre forme d'émancipation féminine est également favorisée par l'approche d'« équité » entre les genres instituée par la Mère à l'école de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry. Un exemple en est l'ouverture, en 1957, d'une piscine avec un programme de natation mixte. À cette époque, une telle approche avait probablement choqué autant la société indienne indoue que la société française coloniale. La reconnaissance de l'équité des droits en matière d'éducation précède de peu la reconnaissance de l'équité des droits en matière professionnelle et économique. L'organisation de l'Ashram de Sri Aurobindo et d'Auroville en pépinières d'activités artisanales, industrielles et commerciales, a très tôt permis une valorisation du travail réalisé tant par des hommes que par des femmes.

Ainsi, à Auroville, Anbumani m'a confié : "*After studying, I wanted to be alone and not to be dependent on my parents or my uncle and so on*". En pays rural tamoul, « les femmes sont d'autant plus vulnérables qu'elles ne possèdent pas de terres, alors qu'elles sont très impliquées dans les travaux agricoles » (Marius, 2016, 234), qui sont souvent « sous-payés » (Marius, 2016, 233). De plus, la zone d'Auroville et des villages alentour était devenue semi-aride et se prêtait beaucoup plus difficilement à l'agriculture depuis la déforestation anglaise. Aussi, Auroville est attrayante pour certaines jeunes villageoises tamoules comme Anbumani qui ont suivi la scolarité d'écoles auroviliennes dans leur village, car elles peuvent à la fois s'émanciper d'une tutelle familiale dont elles dépendaient et accéder à un statut d'Aurovilienne qui, par le revenu de maintenance alloué à chaque Aurovilien<sup>183</sup>, leur confère une plus grande autonomie que des travaux sous-traités et sous-payés alliés à une fonction domestique de mère au foyer.

---

<sup>183</sup> Environ 5000 roupies mensuelles en 2011 selon Béatrice Vallaeys (2011).

Anbumani effectue à Auroville un travail de réception et de bureau. Cette possibilité d'intégrer Auroville réservée aux habitants des villages<sup>184</sup> permet à certaines de ces villageoises – et à certains villageois comme l'Aurovilien Nîdhi appréciant la « protection » de la Mère - de s'affranchir de contextes économiques difficiles ou de codes sociofamiliaux prescriptifs. La condition d'intégration à Auroville est de vouloir devenir Aurovilien(ne) dans l'esprit de la Charte d'Auroville. Cela implique donc de suivre en partie les enseignements de Sri Aurobindo et de la Mère, tout en se distanciant d'une religiosité villageoise indoue fondée sur des pratiques rituelles au temple, des rassemblements lors de grands festivals tels que Pongal, sur la primauté des devoirs familiaux, villageois et le maintien de ses traditions respectant la hiérarchisation des castes.

Un réel dilemme peut survenir dans le cas de l'hybridation culturelle des Tamouls devenant Auroviliens, spécialement pour ceux ou celles qui ne respecteraient pas les traditions de la hiérarchisation des castes (Joukhi, 2006, 150-51) et ce, d'autant plus qu'il est arrivé que des villageois en état d'ébriété de Kuilapalayam battent les Tamouls auroviliens (Joukhi, 2006, 142). C'est une des raisons pour lesquelles le cas d'Anbumani est toutefois rare face à la majorité des villageois et villageoises tamouls, préférant travailler à Auroville sans y résider, afin de maintenir leur identité villageoise et leur intégration dans leurs traditions religieuses et familiales.

Ainsi, en l'an 2000, sur 3709 employés d'Auroville, 55 % proviennent des villages aux alentours (Gunasekaran, 2005, 6). Les conditions de travail à

---

<sup>184</sup> Le statut d'Aurovilien peut s'obtenir sans investissement financier initial pour les villageois des alentours qui ont été scolarisés dans une des écoles construites pour eux dans leurs villages par une action mettant en synergie des fonds auroviliens, du bénévolat d'enseignants auroviliens et la coopération des villageois tamouls. Ceux qui veulent devenir Auroviliens et qui ne sont pas villageois doivent, entre autres conditions, prouver leur capacité financière à vivre la première année de leurs propres fonds et fournir une contribution minimale de 3 000 dollars pour assurer leur logement à l'organisme *House Deposit*.

Auroville sont relativement bonnes<sup>185</sup> et stables, notamment dans la relation aux employeurs<sup>186</sup>, considérant l'offre disponible limitée dans cette zone rurale aride et l'offre rurale du Tamil Nadu en général. De plus, nombre de femmes tamoules employées peuvent conjuguer des travaux temporaires – souvent payés à la tâche – à leur travail à Auroville. En effet, selon Kamala Marius, dans le milieu rural tamoul, « le système de paiement à la pièce [...], par le biais de la sous-traitance, concerne en majorité des femmes. [...] Elles sont recrutées de plus en plus sous contrat temporaire à domicile, ou pas, avec des salaires très bas » (Marius, 2016, 232-33).

Il s'agit toutefois d'une quête plus importante qu'une recherche d'indépendance économique pour les femmes tamoules devenant Auroviliennes, car leur situation par rapport à leur village s'en trouve considérablement modifiée et leur vie changée. Elles ne sont plus ni plus tout à fait villageoises tamoules, ni systématiquement en phase avec la culture internationale aurovillienne, dans cet espace tiers où se construit l'hybridation culturelle dont parle Homi K. Bhabha, au prix d'une identité tirillée "*in between*" pour ces Tamoules auroviliennes. L'ethnologue Jukkha Joukhi fait ainsi part de ce tiraillement :

*Tamil Aurovillians occupied an imaginary borderline between Kulapalayam and Auroville. As Aurovillian culture was hegemonically Western, Tamil Aurovillians, due to their village background, had difficulties in being accepted as "true Aurovillians". On the other hand, villagers seemed to view Tamil Aurovillians as Westernized people who had drifted away from village culture. Tamil Aurovillians themselves often bewailed their hybrid position in between "real Tamils" and "real Aurovillians" or, between the village and the West. They felt pressure from both sides. (Joukhi, 2006, 139)*

<sup>185</sup> Les salaires moyens des femmes étaient compris entre 1000 et 2000 roupies mensuellement en l'an 2000 peuvent être trois fois plus élevés qu'un salaire agricole (Marius, 2016, 232-33) (Landy, 1994, 269).

<sup>186</sup> La relation des employés d'Auroville à leurs employeurs et aux autres employés est satisfaisante dans plus de 70% des cas, selon une enquête réalisée en 2000 par le professeur Gunasekaran, responsable du Département de sociologie de l'Université de Pondichéry (Gunasekaran, 2005, 21).

Toutefois, Aspiration, la micro-communauté principale constituant mon terrain de recherche à Auroville présente des caractéristiques en partie inversées par rapport à de nombreuses communautés auroviliennes, où la culture occidentale est en effet « hégémonique », si tant est que le qualificatif d'« occidental » convienne à la multitude d'hybridations culturelles internationales de ce lieu. En effet, en 2013, la communauté Aspiration est majoritairement constituée de Tamouls auroviliens et de minorités russes, népalaises et occidentales. Dès lors, la quotidienneté d'une identité tamoule aurovillienne se vit d'autant plus facilement du fait de cette prédominance numérique de Tamoul auroviliens, de l'éloignement du centre d'Auroville et de la proximité du village de Kuilapalayam.

Deux Tamoules auroviliennes d'Aspiration m'ont néanmoins indirectement indiqué une part de la complexité culturelle dans laquelle cette situation *in between* les projette. En effet, une question qu'elles m'ont formulée hors micro a été : « Est-ce que cette interview s'adresse vraiment à nous ? Est-ce que ce ne sont pas plutôt des personnes savantes sur le sujet qui devraient être interrogées ? » Si je me fie à mon observation des émotions d'Arâvani et Anbumani, le simple fait d'avoir osé parler en entrevue a été une occasion de dépassement pour elles. Après qu'elles aient manifesté de la gêne et de la timidité apparente, elles ont en effet éprouvé beaucoup de joie de s'être exprimées, ce que j'interprète par le fait que l'entrevue pose un cadre de reconnaissance sociale publique de leur parole. À ce titre, l'action même d'écouter ces femmes en entrevue participerait très modestement à leur reconnaissance sociale et à leur *empowerment*.



Figure 4.3 Aurovilienne tamoule (photo préterrain 2010)

Un autre témoignage manifestant le potentiel émancipateur et l'hybridation culturelle induite par le Mouvement Mère-Aurobindo pour certaines femmes a été partagé par Ranjita, une répondante bengalienne de l'Ashram de Sri Aurobindo : « moi, je ne suis pas mariée. Il y a des prescriptions spéciales pour les femmes mariées et les femmes non mariées dans la religion indoue ; moi, je ne les suis pas. Ce n'est pas mon problème ». Ranjita a choisi de vivre à l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry et exprime son appréciation d'une forme d'émancipation des règles maritales indoues que lui offre son statut d'*ashramite*.

Ranjita m'a parlé dans un français impeccable, qu'elle a appris à l'école de l'Ashram de Sri Aurobindo. Anbumani m'a parlé en anglais et Arâvani en tamoul, mais mon accès linguistique et social aux femmes indiennes, à fortiori celles issues des villages tamouls a été nécessairement limité étant donné que je ne parle pas le tamoul, que je suis un homme et qu'une femme originaire de la culture villageoise tamoule entrera difficilement en relation avec un homme étranger. Aussi, il s'agit de considérer ces quelques paroles recueillies comme représentant symboliquement beaucoup comme ouverture de leur part. Ces deux dernières répondantes représentent déjà la possibilité inespérée de pouvoir, malgré mon

ignorance linguistique et les obstacles dus aux rares occasions de pouvoir discuter seul – ou avec un traducteur – avec une femme tamoule, communiquer avec ces femmes et souligner qu'on peut les entendre, rompant ainsi avec « la construction idéologique du genre en tant que à la fois objet de l'historiographie coloniale et sujet d'insurrection [qui] préserve la domination masculine » (Spivak, 2009, 53).

Je reconnais la pertinence de la critique de Gayatri Chakraborty Spivak qui considère en général que « les subalternes n'ont pas d'histoire et ne peuvent pas parler [et que] les subalternes en tant que femmes sont encore plus profondément dans l'ombre » (Spivak, 2009, 53). Toutefois, la position hybride d'Anbumani et d'Arâvani que je mets en lumière montre aussi que certaines femmes tamoules peuvent s'émanciper de cette non-reconnaissance, en se créant une identité culturelle hybride et en ayant le courage d'affronter tant le regard occidental parfois biaisé porté sur les Tamouls (Joukhi, 2006, 163-206), que le regard critique des communautés villageoises d'appartenance tamoule sur les Occidentaux (Joukhi, 2006, 139).

#### 4.4.2 La Mère, une « guide » presque gourou

Il y a beaucoup de répondants qui situent assez explicitement la Mère ou « la mère divine » en tant que guide de leur cheminement : les Auroviliens Anbumani, Khadir, Arâvani et Arul, les répondants de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry Françoise, Ahalya et Pugalhnangai, et enfin, Catherine et Auréale du site de Montréal. Après avoir introduit leurs représentations de la Mère, j'indiquerai en quoi certaines de leurs représentations de « la mère divine » la situent aussi comme guide, après le décès de la Mère notamment.

Certains Auroviliens de langue indienne désignent explicitement la Mère en tant que guide ou enseignante. Khadir dit ainsi : "*I feel her as [she is] a guide*". Anbumani, de son côté, la désigne comme « teacher » et dit : "*She is leading me to go that way*". Le fait que le terme « gourou » ne soit pas employé n'est pas

innocent, puisque l'interdit de la religion à Auroville a été indiqué par la Mère (1991, 39). Elle avait, de plus, refusé l'étiquette de « gourou » et cela a pu avoir une incidence importante sur le choix du terme de « guide » adopté par ces répondants. Arâvani, Aurovilienne témoigne avec une forte émotion dévotionnelle : "*She is everything for me. She is my mother, father, my friend, and my lover. Even a teacher and she encompass all types of physical forms and worldly religions*".

La dénomination de professeur correspond à une part de la vision et de l'action éducative de la Mère (2008a). Elle avait fondé plusieurs écoles à Pondichéry et les Auroviliens en ont fondé d'autres après son décès. De plus, en Inde, le gourou est parfois un professeur, un enseignant au sens large du terme, en fonction de la dénomination que lui donnent ses élèves. Celui qui transmet une initiation inscrite dans une tradition et qui est son gourou se nomme plutôt *sat-guru*. L'association contemporaine occidentale de la notion de gourou à la spiritualité est due à l'hybridation et à l'interpénétration culturelle du New Age et de la culture indienne, comme le souligne Angela Rudert (2010, 638). La dénomination de professeur peut aussi être interprétée comme un euphémisme de gourou en ce cas.

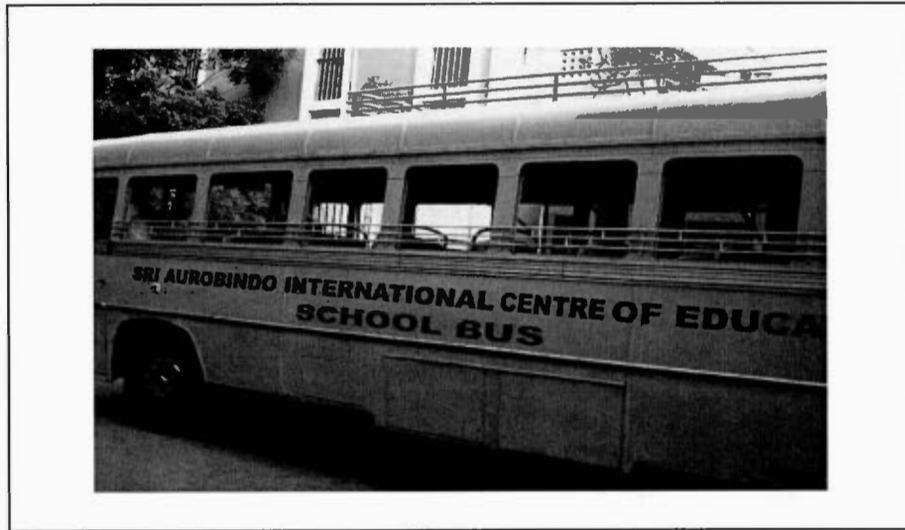


Figure 4.4 Un bus du Sri Aurobindo International Centre of Education

Comme Arâvani, d'autres répondants confèrent aussi souvent à la Mère l'image d'une mère. Cette attribution n'est pas à séparer de sa fonction de guide, dans la mesure où l'image parentale est souvent utilisée à titre de métaphore du besoin d'être guidé pour un enfant. Par exemple, Catherine, participante à l'association d'Auroville Canada faisant partie de l'échantillon de Montréal dit :

J'ai déjà eu une expérience où je disais à Mère et Sri Aurobindo : « je suis votre enfant de toute éternité ». J'étais penché comme ça et là mon corps s'est redressé et j'ai dit ça. C'est le lien essentiel que je sens à travers eux, c'est vraiment d'être leur enfant.

Françoise, ancienne étudiante d'une école secondaire de l'Ashram de Sri Aurobindo, lie explicitement ce rôle de mère et de guide : « La Mère pour moi, c'est ma mère et mon guide, la personne vers laquelle je me tourne quand je suis en difficulté, à qui je suis reconnaissante quand tout va bien ». La Mère nourrissait d'ailleurs ce transfert affectif, car elle les nommait mon enfant, fêtait Noël (Jauhar 1999, 30), les anniversaires de chacun et leur a même donné leurs noms respectifs.

Un disciple de la Mère, Champaklal, a ainsi répertorié (Champaklal, 1976, 113-20) une soixante de prénoms d'origine sanscrite donnés par la Mère aux enfants et aux disciples de l'Ashram entre 1957 et 1962, dans la continuité des noms que donnait déjà Sri Aurobindo à ses disciples. Il y a dans cet acte rituel de donner un nouveau nom une fonction propre au gourou qui, lors de l'initiation (*dīkṣā*) de ses disciples (*śiṣya*), leur donne souvent un mantra à pratiquer pour qu'ils réalisent la divinité (*iṣṭa*) ainsi qu'un nouveau nom. Dans le cas de la Mère, elle ne donnait pas spécifiquement ou systématiquement un mantra à cette occasion, puisque son mantra était déjà donné à tous, dans le but de réaliser le divin « supramental » (et non une divinité). Elle conseillait et encourageait par contre régulièrement et abondamment ses disciples qui sont aussi ses enfants, comme en témoignent notamment *L'Agenda de Mère* (Satprem, 1978-1982), la correspondance de la Mère avec Shyam Sundar (1986), les souvenirs de Nirodbaran (1978) et ceux de Tara Jauhar (1999). Il lui arrivait aussi, plus rarement et pour des circonstances précises, de donner une prière spécifique (Jauhar 1999, 99). En tout état de cause, la Mère remplissait donc l'ensemble des prérogatives d'une gouroue, nonobstant le fait qu'elle ne voulait pas de cette désignation et que ce terme redéfini par l'internationalisation des échanges entre l'Inde et l'Occident est parfois devenu connoté négativement.

D'ailleurs, la Mère demeure perçue comme guide après son décès. En effet, une *ashramite*, Ahalya, relie la Mère à son besoin d'être guidée dans sa quotidienneté :

*The Mother is everything for me. Any problem that I have is solved by her. Even if I lose a piece of important paper, I only have to call on her and the paper reappears.*

Les répondants mentionnent souvent recevoir de l'aide de la Mère. Par exemple, Pugalhngaï, professeure à une des écoles de l'Ashram de Sri Aurobindo, dit qu'elle partage avec la Mère ses problèmes pour pouvoir les dépasser : *"I share*

*every problem and joy with her as if she is my life partner leading me through life's journey. I strongly believe that".* Pugalhnangaï exprime explicitement la fonction de guide de la Mère. Il n'y a guère de différence entre la Mère et « la mère divine » au sujet de cette fonction. Parfois, une répondante telle que Pugalhnangaï parle de « la mère divine » comme d'une personne très proche ou même comme de sa propre mère. Elle situe ainsi « la mère divine » comme une guide qui est synonyme de la présence de « la Mère » de façon posthume :

*She is personally guiding me in my spiritual journey because she understands my nature, my difficulties and all else in my lifespan. She is leading me through all of my difficulties towards a kind of human perfection.*

Elle la caractérise ensuite comme pouvant en même temps répondre à tous ses vœux s'ils sont vraiment sincères :

*She further gives off a strength that she is always present and all omnipotent for me. To this extent she states that she can do for you whatever is wanting. « I am present » and « I am here » in your life. She is carrying me through life because she is always with us.*

Arul, Aurovilien de langue tamoule, considère aussi implicitement « la mère divine » comme une guide. Il dit ainsi : "*She is always with us*". Elle représente pour lui « la Mère » de façon invisible, fournissant l'aide appropriée comme un guide vivant l'aurait fait : "*Whenever I have difficulties, I just shut my eyes and think of her and somehow she helps me. I have escaped from difficult situations because of her assistance*".

Une répondante montréalaise, Auréale attribue également implicitement cette même fonction à « la mère divine » :

Là où ça devient divin, c'est quand à travers une relation à quelqu'un qui est vraiment présent physiquement ou sur d'autres plans, cela me conduit à

ce sentiment du divin. Alors là, cela devient quelqu'un qu'on peut qualifier de mère divine, car cela me connecte à ce qu'on sent être divin.

Pour Auréale, « la mère divine » est une guide présente « sur d'autres plans », elle la définit par sa capacité à la conduire « à ce qu'on sent être divin », mesurable par sa perception subjective. Cette conception de « guide » se distingue des traditions indiennes, où le gourou s'inscrit dans une lignée vivante : ici, « la mère divine » est une guide qui n'est pas de ce monde et sa valeur de guide tient à la perception subjective de qui se déclare son disciple, même s'il est possible de se référer à des enseignements écrits de la Mère par ailleurs. Cette valeur accordée prioritairement au ressenti, qui peut être un vécu mythique sans récit élaboré de ce mythe, rejoint l'analyse de Véronique Altglas (2005), qui affirme que le nouvel indouisme se légitime davantage par l'engouement de son public, que par la reconnaissance d'une filiation traditionnelle.

D'ailleurs, Auréale décrit la Mère en des termes plutôt abstraits. Il s'agirait selon elle d'« une transcendance accompagnatrice, en quelque sorte une guidance ». On peut soupçonner dans ce rapport plus impersonnel une certaine gêne à considérer une personne humaine décédée en tant que guide, car Auréale exprimait, à un autre moment de l'entretien, un certain scepticisme à l'égard de la dévotion portée à des gourous :

En un sens, le divin seul est saint et aucun être humain, aucune religion ou idéologie ne méritent la dévotion. Il vaut mieux se fier à son cœur en aimant les gens tels qu'ils sont, sans les suivre pour autant. La Mère et Sri Aurobindo eux-mêmes n'ont pas pris de gourous et n'en voulaient pas, pourquoi en prendre un ?

Il faut prendre en considération qu'Auréale fait partie du groupe des visiteurs nouveaux venus dans le Mouvement Mère-Aurobindo et ce, à Montréal : à ce titre, il apparaît bien compréhensible qu'elle vive comme optionnel l'élément

dévotionnel, si fondamental pour la Mère, Sri Aurobindo et beaucoup de leurs disciples indiens et occidentaux.

J'interprète également, à partir de cet exemple, que les termes « guide » ou « guidance » ont été choisis par les répondants, car ils tempèrent certaines connotations négatives associées aux gourous en Occident. La flexibilité du terme « guide » permet de ménager l'appropriation indienne et occidentale de cette fonction de guidance de la Mère. Son usage est similaire à celui du mot « gourou » référant à la tradition indoue, tout en étant traduit en français ou en anglais. En effet, par sa sémantique, le terme « guide » est commun au français et à l'anglais. La capacité d'un terme de recouvrir plusieurs significations au croisement de plusieurs cultures facilite son usage dans les espaces culturels tiers, hybrides, constitués par les sites de mon terrain de recherche.

Cependant, une double question demeure à ce sujet : le terme « guide » utilisé sur les sites d'Auroville et de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry est-il un euphémisme reconduisant les mêmes fonctions que celui de « gourou », ou induit-il un autre type de relation susceptible de varier d'une personne à l'autre dans le Mouvement Mère-Aurobindo ? En réponse à cette question, la Mère décrit en 1958 deux types de relation à elle :

Il y a ceux qui croient, qui ont la foi, ou qui par la grâce ont une révélation de la Mère éternelle, et qui ont cette relation-là avec la Mère éternelle ; et ceux qui, étant eux-mêmes plongés dans la *sādhana* et ayant une conscience de *sādhaka* développée, sont en relation avec moi comme on est en relation avec ce qu'ils ont l'habitude d'appeler une « âme réalisée ». Ceux-là me prennent comme le prototype du gourou qui est en train d'enseigner une voie nouvelle, mais les autres n'ont pas cette relation de *sādhaka* à gourou (je prends les deux extrêmes, mais naturellement il y a toutes les possibilités intermédiaires). (Satprem, 1978a, 118)

En tenant compte de sa citation précédente, on peut penser qu'Auréale souhaiterait « une relation [...] avec la Mère éternelle », en échappant à la perpétuation de « cette relation de *sādhaka* à gourou ».

Toutefois, la continuité d'autorité présente à travers le thème de la relation de la Mère éternelle à l'enfant ne reconduit-elle pas davantage un lien hiérarchique ? Est-ce qu'au contraire, des répondants trouvent dans cette relation à la Mère, une autorité charismatique leur permettant de résister à d'autres autorités traditionnelles (légales, économiques, bureaucratiques, religieuses instituées de longue date), légitimes selon Max Weber (1968, 48), mais parfois redoutées pour leur caractère aliénant ? En fonction des données recueillies, la démarche exploratoire de ma recherche ne permet pas de répondre complètement à ces questions. Toutefois, l'exploration ultérieure du « vécu mythique » de certains répondants pourrait donner des réponses à ce sujet.

Parmi des répondants des trois sites considérant « la mère divine » en tant que guide invisible menant au divin, il y a eu aussi bien des personnes de langue indienne que de langue non indienne, des hommes que des femmes, des jeunes que des moins jeunes, des « anciens » que des « nouveaux venus ». Cette transversalité contemporaine de positions de participants au Mouvement Mère-Aurobindo, avec des nuances et des différenciations culturelles, indique l'existence d'une croyance transnationale en une guidance de « la mère divine ».

#### 4.4.3 La Mère, un avatar

Beaucoup de répondants construisent une représentation de la Mère en tant qu'avatar. Un seul est de langue maternelle indienne parmi ceux-ci; les autres sont de langue maternelle européenne. La plupart sont des répondants sites du Centre Sri Aurobindo de Montréal et d'Auroville, qui sont aussi les plus occidentalisés.

Ainsi, la majorité des répondants du site de Montréal m'ont parlé de la Mère clairement en tant qu'avatar.

D'abord, Catherine la nomme explicitement « un avatar, une personnification du divin dans tout son être ». Avi, d'Auroville Canada, la nomme « incarnation de la mère divine ». Lucie déclare que la Mère est une « incarnation de la grande Mère universelle », puis explique que « la mère divine » est une conscience unie à Sri Aurobindo, qui formait avec lui un avatar :

Je me base sur ce que j'ai lu de Sri Aurobindo, c'est-à-dire qu'il a dit qu'elle et lui étaient une seule et même conscience, elle étant l'aspect réalisateur de cette conscience. [...] C'est vraiment l'incarnation de la mère divine quand on voit ce que Sri Aurobindo dit d'elle. [...] L'avatar, c'est une incarnation divine venue apporter quelque chose de particulier à l'humanité.

Isa définit aussi la Mère en tant qu'avatar sans utiliser explicitement ce terme. Elle dit en effet : « Sri Aurobindo l'a appelée la Mère, parce qu'elle était l'incarnation de ce qu'on appelle en Inde la Mère Divine ». Le terme d'incarnation renvoie ici à ce que Sri Aurobindo a défini comme étant un « avatar » (1970c, 401-30). Auréale situe aussi la Mère en tant qu'avatar en parlant d'elle comme « un principe spirituel qui permet à une humanité vraiment différente structurellement et corporellement de naître ». La définition de l'avatar est alors liée à la capacité de la Mère à faire intervenir un changement profond dans le monde.

Colombe, visiteuse de langue maternelle hispanophone interrogée à la sortie de la cantine de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry, affirme elle aussi le caractère divin de la Mère : "*The Mother, for me, is the divinity. She is the realization of divinity and a manifestation of nature in a pure divine form*". Si le concept d'avatar n'est pas explicitement utilisé ici, l'idée d'une incarnation humaine du divin le sous-entend.

À Auroville, Cyril, Aurovilien russophone, perçoit la Mère en tant qu'avatar : "*She is an avatar and creates this city*". Sa fonction d'avatar est ici étroitement liée au fait d'avoir créé Auroville. Cyril m'a montré un livret faisant une comparaison imagée entre une cité antique égyptienne et Auroville, qui évoquait l'idée d'une réincarnation de cette cité antique se manifestant en Auroville, avec une mise en regard d'un statuaire d'une pharaonne ressemblant à une photo de la Mère. Une certaine homothétie entre la réincarnation égyptienne<sup>187</sup> et la reconstruction d'une cité imposante fait partie de la conception de l'« avatar » selon Cyril. La construction en cours d'Auroville est alors, pour une part, l'édification de la Mère. En même temps, Cyril m'a aussi dit qu'il percevait Auroville comme réalisant, sous certains aspects, l'idéal communiste qu'il a connu en Russie, son pays d'origine. On peut retrouver dans ce dernier point de vue la perspective de Leela Gandhi (2006), qui soulignait une forme de continuation du socialisme utopique issu de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à travers les œuvres de la Mère.

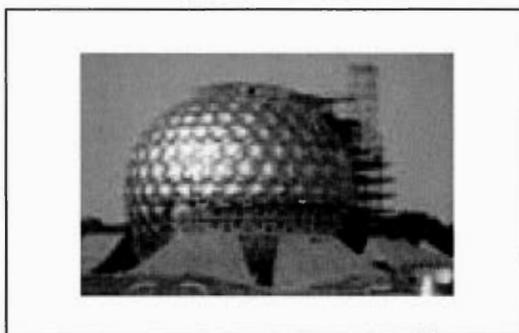


Figure 4.5 Le Matrimandir en construction<sup>188</sup>

Ainsi, la représentation de la Mère en tant qu'avatar est un des mythes fondateurs d'Auroville. La fonction de l'avatar, censée amener un changement remarquable peut s'avérer être un moyen de légitimer une autorité symbolique et de reconduire,

<sup>187</sup> Satprem énonce aussi dans le volume 8 de *L'Agenda de Mère* que la Mère était une réincarnation d'une prêtresse égyptienne de Thèbes (Satprem, 1980c,232).

<sup>188</sup> (Keller, 2006)

par analogie, une relation hiérarchisée indoue entre les dieux, les êtres envoyés par les dieux et l'être humain. Néanmoins, elle symbolise aussi, par le personnage de Savitri associé à la Mère et salvateur de l'humanité, un horizon qui ne serait plus hanté par la perspective de la souffrance et de la mort.

Prolongeant cette vision salvatrice de la Mère en tant qu'avatar de « la mère divine », Amudha dit que « la mère divine » a pour rôle d'amener une nouvelle conscience sur la terre :

*Mother for me is divine because she works on the highest level. She has also worked on herself and she holds supermental energy or facsimile. She has further shown that her powers are possible for all but it has to be truthfully accepted and performed step by step.*

L'expression "*supermental energy*" qu'emploie Amudha pour définir « la mère divine » est en fait un néologisme franglais entre le terme anglais « *supermind* » utilisé par Sri Aurobindo et le terme « *supramental* » le traduisant en français et utilisé par la Mère lorsque cette dernière proclame la manifestation de cette force sur la terre. Amudha fait ainsi allusion à une théorisation évolutive de l'humanité formulée par la Mère et Sri Aurobindo devant aboutir à la divinisation de l'espèce, processus appelé « *supramentalisation* » par la Mère après 1956. Avant 1950, le terme "*supermind*" était en effet employé par Sri Aurobindo pour désigner une force divine se manifestant d'abord à travers la conscience qu'incarnerait l'humanité du futur. Après une expérience intérieure où cette force du "*supermind*" est apparue à la Mère comme se manifestant non seulement dans la conscience, mais aussi dans la matière, cette dernière utilisa la dénomination de force « *supramentale* » ou du « *supramental* ». La traduction du terme "*supermind*" en « *supramental* » intervint donc à un point important : celle de la réalisation de la vision de Sri Aurobindo par la Mère après son décès en 1950. En effet, le mot « *supramental* » fut, après 1956, réifié et investi dans les treize volumes de *L'Agenda de Mère* en proposant une sorte de théophanie yogique d'un

processus qui transforme le corps de la Mère, et par son intermédiaire, la matière de la terre entière. La *sādhana*<sup>189</sup> en question était une méditation s'appuyant sur la pratique d'un mantra propre à la Mère. Amudha énonce une synthèse et un néologisme original entre *supermind* et supramental : "*supermental energy*". La Mère se retrouverait, par analogie, mère d'une nouvelle espèce humaine manifestant le « supramental », dont elle serait l'avatar, ce à quoi réfère Amudha ci-après : "*She has further shown that her powers are possible for all but it has to be truthfully accepted and performed step by step*". La Mère « avatar » aurait la mission théophanique de manifester le « supramental », une forme de conscience divine considérée comme une étape de l'évolution humaine succédant à l'étape « mentale » qui caractériserait l'humanité actuelle.

Dans l'ensemble de ces citations, « la mère divine » représente un évènement présent et à venir et relève d'une certaine promesse d'un nouvel âge de l'humanité.

Je souligne que presque tous les répondants des sites indiens qui ont défini la Mère en tant qu'avatar sont de langue maternelle européenne. Malgré l'origine sanscrite du terme, cette représentation est donc principalement une construction des répondants occidentaux. Ce constat peut apparaître surprenant, mais il rejoint mon analyse de l'hybridité culturelle de la notion d'avatar, où j'ai souligné<sup>190</sup> qu'elle fut d'abord réifiée et adaptée par la théosophie pour l'Occident, avant d'être réappropriée par l'indouisme renaissant du XIX<sup>e</sup>. L'hybridité culturelle de la notion d'avatar a été en partie construite par Helena P. Blavatsky, par Annie Besant à la tête de la Société théosophique, puis par Ramakrishna, Sri Aurobindo et d'autres « sages » contemporains. Une caractéristique de la notion d'avatar à partir de son appropriation théosophique est que sa finalité est surtout dirigée vers un futur à accomplir (et un futur conçu idéalement), tandis que l'usage antécédent

<sup>189</sup> L'usage à l'Ashram de Sri Aurobindo est de dire la *sādhana*, ce qui est grammaticalement correct pour parler d'une performance, d'une pratique diligente. Pour un acte de dévotion ou d'adoration, c'est toutefois le masculin qui est requis.

<sup>190</sup> Cf. Chapitre III, paragraphe 3.2.3

de cette notion d'« *avatāra* » référait surtout à un récit commémorant un passé mythique, si l'on excepte *Kalki*. *Kalki* est le seul avatar de *Viṣṇu* traditionnellement indiqué comme à venir. Or, il est justement souvent utilisé par la Mère dans *L'Agenda* (Satprem, 1978a, 339; 1978b, 219; 1979b, 104; 1980a, 52; 1980c, 323) qui s'appuie sur cet aspect de la tradition indoue, en soulignant ainsi que son yoga concerne l'avenir et non le passé.

Amanda témoigne de ce sens à venir qui est pour elle « sur terre » et qu'elle s'efforce de rendre visible en fonction de cet horizon évolutif :

Pour moi, Sri Aurobindo et Mère représentent le pas suivant et ce que l'humanité va peu à peu découvrir. Déjà, depuis les dernières quarante années où je suis ici, des tas de manières de penser par rapport au divin, par rapport au sens de la vie, ont changé dans la mentalité collective humaine. J'ai eu l'occasion après trente ans [...] [de] donner un enseignement et [de] partager mon expérience sur la vision et le travail accompli par Sri Aurobindo et Mère. Ce n'est pas par hasard que le premier bouquin de Sri Aurobindo qui m'est tombé dessus s'appelle *La Vie Divine*. Pour moi, cela a donné la clé de tout. Enfin, l'esprit et la matière sont à nouveau un et participant au même processus qui nous conduit, qui nous emmène petit à petit justement vers cette vie divine, mais pas dans une autre dimension, ici, sur la terre.

On retrouve dans ce discours d'Amanda la fonction de divinisation de la matière par la Mère avatar, que j'avais déjà évoquée à la section 3.3.4, au sujet de son « yoga des cellules ». De plus, lorsqu'Amanda parle d'une réalisation de *La Vie Divine* (Sri Aurobindo, 1959) sur terre, on peut y entendre résonner l'alliance de *mukti* et *bhukti*, de la libération du cycle samsarique de l'existence et des accomplissements terrestres qui caractérisent la figure de « la mère divine », du moins tel que je l'ai interprétée à partir du *Devi-Mahātmya*. La Mère est notamment un avatar de cette figure de « la mère divine » quand elle commande aux dieux :

C'était un 24 novembre [1926]. Ça a été le début de "*Mother*". [...] J'étais donc en relation avec tous ces êtres et j'ai demandé à Krishna (parce que je le voyais toujours là autour de Sri Aurobindo), je lui ai dit : « Ça, c'est très gentil, mais maintenant, moi, je veux une création sur la terre : tu t'incarnes. » Il a dit oui. Et je l'ai vu, je l'ai vu de mes yeux, comme ça

(naturellement des yeux intérieurs), qu'il se liait à Sri Aurobindo. Alors je suis entré dans la chambre de Sri Aurobindo et je lui ai dit : « Voilà ce que j'ai vu ». Il m'a répondu : *Yes, I know* ! Et il a dit : « C'est bien, je prends la décision de me retirer et c'est vous qui prenez la charge des gens ».

Non seulement ce texte montre la Mère en position d'autorité par rapport à *Kṛṣṇa* et à Sri Aurobindo (auquel elle assigne la présence de *Kṛṣṇa*), mais il indique aussi une conscience distanciée de Mirra Alfassa par rapport à la représentation collective « the Mother », qu'elle reconnaît comme ayant commencé à cette date. Qui plus est, elle partage publiquement cette distanciation, car il était convenu avec Satprem que leurs entretiens étaient destinés à être publiés. D'ailleurs, elle lui précisait parfois de ne pas garder tel ou tel moment d'un entretien pour la publication de *L'Agenda de Mère*. Ainsi, parallèlement à sa performance de la Mère – montrant qu'elle est la Mère et non plus seulement Mirra –, on peut lire cette occurrence comme une invitation implicite à se déprendre de la représentation de « the Mother ».

En outre, parmi les livres qui seront publiés après 1926 par Sri Aurobindo, Mirra Alfassa et les presses de l'Ashram au sujet de la Mère et de l'avatar, un des écrits de la Mère vise paradoxalement à démythifier la fonction d'avatar au profit de la responsabilisation d'un groupe aspirant aux mêmes buts, ce qui tend à montrer que le statut d'« avatar » lui importait bien moins que de voir se réaliser la transformation de l'humanité dans une réalité effective et collective :

*I do not think that any earthly person, however great he is, however eternal his wisdom and his origin, can change the world as it is and realize this Higher Truth that will be a new world [...]. To this extent, however, great and powerful an Avatar may be, he cannot alone make worldly supramental changes. My thinking is that a group in time or a group in space or both would be necessary to make changes in the creation so that this Truth may concretize (La Mère, 1962, 12:71).*

Ainsi, selon la Mère, la collectivité tient un rôle majeur dans sa conception évolutive de l'humanité. Symétriquement, la Mère est parfois caractérisée par des

répondants comme ce qui constitue le lien symbolique et identitaire de la communauté, comme je vais l'expliquer dans la section suivante.

#### 4.5 La Mère de la communauté

« La Mère de la communauté » désignera moins dans cette section la fondatrice dirigeante de la communauté, que le lien symbolique que peut représenter la Mère pour la communauté. Cette dernière signification sera explorée pour les sites d'Auroville et du Centre Sri Aurobindo de Montréal, en mettant en perspective le concept de « charisme communautaire » élaboré au premier chapitre<sup>191</sup>.

Plus précisément, concernant le site d'Auroville, la période la plus propice au déploiement du « charisme communautaire » est celle qui a suivi le décès de Mirra Alfassa en 1973 et qui a précédé la loi de l'« Auroville Act »<sup>192</sup> de 1989, quand l'État indien a mis en partie Auroville sous sa tutelle. Après 1989, l'inscription du projet de cité internationale « Auroville » en tant que coopération planifiée entre les Auroviliens et la supervision de l'État indien est un indice de routinisation au sens wébérien, c'est-à-dire du passage d'une autorité charismatique (celle de la fondatrice) à une autorité institutionnalisée<sup>193</sup>. Toutefois, plusieurs hypothèses complémentaires – dont celle de « charisme communautaire » – peuvent être explorées pour expliquer le développement d'Auroville de 1973 à 1989 en particulier lors de sa phase de construction pionnière après le décès de la Mère.

---

<sup>191</sup> J'en rappelle la définition : le *charisme communautaire* est un charisme qui se développe dans un groupe après le décès des fondateurs, en différenciation au *charisme de fonction* lié à la routinisation bureaucratique de l'autorité charismatique des fondateurs. Je qualifie ce charisme de « communautaire », car il se pense en tant que dynamique communautaire susceptible de perdurer et non en tant que qualités strictement individuelles attribuées aux « fondateurs » et, car l'appropriation que la communauté fait de l'autorité charismatique initiale est créatrice et donne ainsi une identité autonome au groupe.

<sup>192</sup> Pour le lecteur intéressé par les détails de cette loi et de sa raison d'être, (Brême, 2016).

<sup>193</sup> Cf. Annexe 4 : la structure administrative d'Auroville

Afin d'expliquer cette forme de développement, Stuart R. Leard propose, en fondant son ethnographie de 1989 sur la typologie de Max Weber, de considérer que les Auroviliens résistent à la routinisation du charisme de l'autorité fondatrice de la Mère après 1973 par une orientation mystique intra-mondaine, c'est-à-dire une orientation conjuguant l'activité dans le monde et une aspiration pour une unité ou une « conscience divine »<sup>194</sup>.

Parallèlement, Jane Meier met en lumière dans son ethnographie de 2002 la construction d'un « soi spirituel » des Auroviliens, ce qui fonderait leur identité collective : *"I examine the way in which my Aurovilian informants narratively construct spiritual selves by placing themselves, their community and Auroville within an interpretive framework of divine evolution"* (Meier, 2006, 3). Dans cette perspective, la Mère est ce qui rend symboliquement possible l'unité de lacommunauté d'Auroville par le sentiment d'appartenance à l'idéal qu'elle véhicule :

*Aurovilians share the symbol of their spiritual community in the image of the Mother, but they do not uniformly share its meanings. The Mother, I argue, is the image of communality and her picture, words and guidelines are drawn on to create the feeling of communal belonging. As the symbolic image of the community, the Mother allows Aurovilians to struggle and dispute over the practicalities of everyday life in the community, while still symbolically fighting under the same banner.* (Meier, 2006, 15)

Marie Horassius propose de son côté, en s'appuyant sur des théoriciens anarchistes (Bey, 1985; Graeber, 2006) et sur son ethnographie de 2012, de situer la dynamique aurovilienne en tant que mouvement social à la fois utopiste et anarchiste établissant une zone temporaire d'autonomie<sup>195</sup>, dite T.A.Z.

<sup>194</sup> Article 1 de la Charte d'Auroville : Auroville n'appartient à personne en particulier, Auroville appartient à l'humanité toute entière, mais pour résider à Auroville, on doit être le serviteur volontaire de la conscience divine.

<sup>195</sup> Selon Hakim Bey (1985, 2), « La TAZ est comme une insurrection sans engagement direct contre l'État, une opération de guérilla qui libère une zone (de terrain, de temps, d'imagination) puis se dissout, avant que l'État ne l'écrase, pour se reformer ailleurs dans le temps ou l'espace.»

De façon complémentaire, je propose d'articuler les théorisations de Marie Horassius et de Jane Meier sur Auroville à la théorisation wébérienne de Stuart Leard, en les reliant par le concept de « charisme communautaire ». J'examinerai à cette fin le rôle de la construction du Matrimandir, en m'appuyant sur les propos de deux répondantes interviewées en 2013 et sur des entretiens extraits du livret *Retournements* (Devin et al., 2009).

Le site du Centre Sri Aurobindo de Montréal, fondé en 1965, a aussi connu un développement important durant la période de 1973 à 1979. Je chercherai à déterminer si le concept de « charisme communautaire » peut s'appliquer à une figuration de la Mère durant cette période. En effet, en 1979, le Centre Sri Aurobindo se dote d'une charte de communauté religieuse<sup>196</sup> et, par cette inscription légale, entre en correspondance avec la théorie wébérienne d'un processus de routinisation de l'autorité charismatique initiale. Toutefois, les propos des répondants interviewés sont insuffisants pour éclairer cette question du devenir de l'autorité charismatique, après le décès de la Mère. Aussi, je les compléterai par des données provenant de mes observations, de photographies de la vie communautaire du site et de documents écrits inédits archivés au Centre Sri Aurobindo de Montréal, soit des lettres de sa fondatrice Madeleine Gosselin, et un programme du Centre rédigé par Guy Lafond, son premier secrétaire.

Mon hypothèse de travail est que les changements survenus dans la représentation de la Mère depuis les années soixante pour ces deux sites manifestent la manière dont certains répondants ont construit leur identité symbolique collective par rapport à la figure de « la mère divine ». Le rôle identitaire féminin de la Mère<sup>197</sup> et sa construction avatarique occidentale<sup>198</sup> appuient cette hypothèse. À Auroville,

---

<sup>196</sup> Cette inscription dans le cadre législatif québécois des communautés religieuses est un choix pragmatique qui ne correspond pas, selon les membres du bureau de l'association, à la représentation qu'a la communauté d'elle-même en tant que spiritualité de Sri Aurobindo et de la Mère.

<sup>197</sup> Cf. 3.4.1

<sup>198</sup> Cf. 3.4.3

c'est particulièrement le Matrimandir – le temple de la Mère –, qui a joué un rôle central dans la construction de l'identité collective aurovilienne.

#### 4.5.1 La Mère et le Matrimandir

La traduction littérale de « Matrimandir » par « temple de la Mère » ne conviendrait probablement pas, par ses connotations religieuses, à la plupart des Auroviliens, même si ce bâtiment sphérique est voué au recueillement. En effet, beaucoup des premiers Auroviliens étaient des Français imprégnés du mouvement de la *beat generation* et du mouvement social de mai 1968. Ils voulaient construire une alternative à ce que la société française leur proposait, en rejetant les religions – dans le contexte des religions catholiques et protestantes prégnantes en France à cette époque – et les autorités hiérarchiques. La première des conditions au *charisme communautaire*, soit le rejet des autorités traditionnelles, bureaucratiques et légales, est donc en partie remplie par la composition de la première communauté Aspiration.

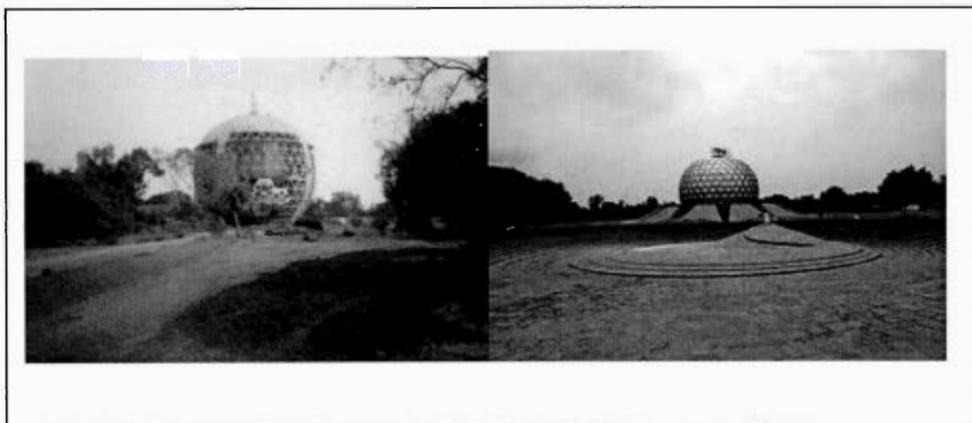


Figure 4.6 Le Matrimandir en construction de 1972 à 2008

Par exemple, l'Aurovilien Patrick confie : « On était partis, une équipe de copains tous férus d'aventure et d'Inde. Quand j'ai eu vent de la *beat generation* (Kerouak, Ginsberg), je me suis senti très relié à leur expérience, c'était comme ça qu'on

vivait ». Janaka qui a justement participé aux évènements de mai 68 et à la première caravane française de 1969, rend aussi compte de l'ambiance présente dans ce groupe aurovilien pionnier :

Nous étions à la mi-juillet 68. On nous entretint alors d'un projet de caravane de voitures pour Auroville afin d'acheminer du matériel pour démarrer la première communauté sur place. [...] On me demanda si je voulais en faire partie. Of course ! Nous devions partir le 15 aout 1969. [...] [À] minuit pile du 14, la caravane s'ébranla de la place des Invalides à Paris. Seize farfelus qui se connaissaient à peine, dont la plupart n'avaient même jamais ouvert un livre de Sri Aurobindo, prétendaient donc commencer les travaux pour abriter les volontaires [...] ! Comment !? Quarante-huit jours plus tard, après 12000 km de routes, de pistes, de déserts, d'accidents, d'incidents et de mésententes, nous débouchâmes enfin sur cette longue ligne droite qui va de Tindivanam à Pondichéry. [...] À notre grande surprise, alors que nous pensions devoir camper, des huttes toutes neuves nous attendaient dans cette communauté qui allait s'appeler « Aspiration ». [...] Et là devait commencer l'expérience collective. Mon Dieu ! Il fallait nous voir. Qui fait la cuisine, qui lave la vaisselle ? Personne ? « Je veux être libre ! », « Je n'ai pas d'ordre à recevoir ! ». [...] Mère dut intervenir. Le travail allait nous servir de ciment. Le travail ensemble et le travail individuel. Les projets fusèrent : percée d'une route de Kuilapalayam à la nationale longeant la plage, atelier de macramé, ateliers de ferronnerie et de fibre de verre, atelier de mécanique, ouverture d'une garderie d'enfants, etc. (Devin et al., 2009, 53)

Cette première unité de vie collective aurovilienne dénombrait vingt-cinq personnes réunies dans deux ou trois grandes huttes, à son commencement, le 2 octobre 1969 (Lithman et Savitra, 1974, 15). En 1974, la communauté d'Aspiration comprenait cent-trente-deux membres (Lithman et Savitra, 1974, 99), dont cinquante-six Indiens, vingt-six Français et treize Américains. Après le décès de la Mère en 1973, le chantier du Matrimandir au centre géographique du lieu allait devenir un des creusets majeurs de l'identité symbolique aurovilienne. Le discours rapporté de Janaka témoigne de l'affirmation de la liberté individuelle et du rejet de l'autorité par la communauté de la caravane, sauf de celle de la Mère, puisqu'elle était l'autorité charismatique leur offrant cet espace. De plus,

les conditions pour y vivre, inscrites dans la Charte suivante écrite le 7 février 1968, laissaient une large manœuvre d'interprétation à chacun :

Charte d'Auroville :

- 1) Auroville n'appartient à personne en particulier. Auroville appartient à toute l'humanité dans son ensemble. Mais pour séjourner à Auroville, il faut être le serviteur volontaire de la Conscience Divine.
- 2) Auroville sera le lieu de l'éducation perpétuelle, du progrès constant et d'une jeunesse qui ne vieillit point.
- 3) Auroville veut être le pont entre le passé et l'avenir. Profitant de toutes les découvertes extérieures et intérieures, elle veut hardiment s'élancer vers les réalisations futures.
- 4) Auroville sera le lieu des recherches spirituelles et matérielles pour donner un corps vivant à une Unité Humaine concrète. (Satprem, 1981a, 52)

Ces conditions étaient si générales que la Mère dut rapidement en préciser certaines : il ne devait y avoir à Auroville ni police, ni armée (Satprem, 1981a, 54), ni religion<sup>199</sup>, ni drogues, ni alcool et ni tabac (La Mère, 1991, 52). Ces prescriptions confirment l'autorité charismatique de la Mère – au sens wébérien du terme – qui maintenait à distance d'Auroville les autorités légales (police et armée), économiques (pas de droit de propriété) et traditionnelles (religions). Certaines de ces conditions, telles que celles de l'absence d'armée, de police et de religion, allaient de soi pour les jeunes Auroviliens français ayant vécu la période de mai 68. Les autres ne furent pas si évidentes à appliquer pour tous.

D'autres indices de l'importance de l'influence des événements de mai 1968 et des "sixties" sur la constitution d'un discours spécifiquement aurovilien se retrouvent dans le positionnement des Auroviliens de cette époque vis-à-vis de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry. Avant 1969 et le débarquement de la première caravane française à Auroville, il y avait une dizaine de personnes à

---

<sup>199</sup> « Nous appelons "religion" toute conception du monde ou de l'univers qui se présente comme la Vérité exclusive en laquelle on doit avoir une foi absolue, généralement parce que cette Vérité est censée être le résultat d'une révélation. La plupart des religions affirment l'existence d'un Dieu et les règles à suivre pour Lui obéir, mais il y a aussi des religions sans Dieu, telles les organisations socio-politiques qui, au nom d'un Idéal ou de l'État, réclament le même droit à l'obéissance. Le droit de l'homme est de poursuivre librement la Vérité et de s'en approcher librement par ses propres voies. Mais chacun doit savoir que sa découverte est bonne pour lui seulement et qu'elle ne doit pas être imposée aux autres. » (La Mère, 1991, 39)

Auroville qui étaient en lien avec des *ashramites* de Pondichéry. L'un de ces Auroviliens, Bhagwandas, explique la manière dont une distanciation s'opéra assez tôt entre les *ashramites* et les Auroviliens :

Trois personnes étaient parties pour préparer une caravane et [trois ou quatre d'entre nous sont restés] pour commencer à construire « Aspiration » en vue de l'arrivée [de la caravane]. [...] Ça [a] été vite, l'argent avait été réuni, on avait construit une dizaine de huttes. Les huttes, c'est rapide à construire. Ce qui est très intéressant, c'est qu'il y avait plusieurs Ashramites, des vieux sadhaks de l'Ashram, qui venaient nous voir régulièrement. Ils venaient nous parler de Mère et de Sri Aurobindo, éduquer un peu cette jeunesse inculte, mais de bonne volonté. Nous avions de très bonnes relations avec ces gens, qui venaient tous les deux ou trois jours [jusqu'au] moment où la caravane est arrivée... Tu comprends, la caravane, ce n'étaient pas des collets montés, pas des gens en blanc, ce n'étaient pas des gens très inspirants pour messieurs et mesdames les Ashramites, donc à partir de [cette arrivée, nous nous sommes] retrouvés seuls. Quasiment plus personne de l'Ashram ne montait à « Aspiration ». Ce n'était pas un démarrage facile de la vie collective. (Devin et al., 2009, 71)

On comprend allusivement par ce témoignage que la collectivité d'Auroville qui s'est construite à Aspiration en 1969 est issue d'un autre milieu social que celui des disciples de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry. Une certaine interaction entre *ashramites* et Auroviliens est toutefois demeurée présente le temps de la construction du Matrimandir et de la plantation des arbres, au moins jusqu'au décès de la Mère en 1973 :

Nous avions ces bétonnages de nuit pour lesquels des gens enthousiastes venaient de Pondichéry. Des dames en sari blanc qui portaient les pierres et le sable à la bétonnière ou qui faisaient partie de longues chaînes passant le béton dans des paniers, tout était possible ! C'était sympathique et complètement inattendu puisque l'idée, c'était que nous voulions que ce soit les Auroviliens qui construisent le Matrimandir, et soudain il y avait ces Ashramites qui venaient et qui demandaient quand aurait lieu le prochain bétonnage : « Je veux y participer, s'il vous plaît, prévenez-moi ! » (Devin et al., 2009, 10)

Ce témoignage de Piero permet de percevoir à la fois la volonté d'identité propre des Auroviliens et l'hybridité culturelle à l'œuvre dans ce processus entre la

culture de l'Ashram et celle d'Auroville. Après le décès de la Mère, un conflit majeur de succession vint toutefois rompre cette coopération initiale. La *Sri Aurobindo Society (SAS)*<sup>200</sup>, une organisation fondée par la Mère pour soutenir financièrement le projet Auroville, était propriétaire des terrains à cette époque et subvenait aux besoins de son développement ainsi qu'aux besoins de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry. Marie Horassius en rend compte ainsi :

À la mort de la Mère, une violente lutte opposa les Auroviliens à la Sri Aurobindo Society. Les premiers accusaient la Sri Aurobindo Society de vouloir transformer Auroville en ashram et de ne pas respecter les préceptes de Mère. La Sri Aurobindo Society, quant à elle, condamnait violemment le côté « hippie » des Auroviliens, les blâmant de n'être ni sérieux ni disciplinés, d'être des paresseux, loin d'atteindre l'idéal de la nouvelle humanité attendu par les fondateurs. (Horassius, 2012, 77-78)

La *Sri Aurobindo Society* suscita l'ire des Auroviliens et le conflit atteint des proportions telles que le Premier secrétaire de la SAS fit intervenir la police à Auroville le 29 mai 1976, en emprisonnant huit Auroviliens, sept Français et un Américain (Minor, 1999, 72), suite au bris du verrou de sa hutte inoccupée à Auroville. La *Sri Aurobindo Society* a également supprimé son financement du projet Auroville du fait de ce conflit. De plus, outre le financement, cette organisation avait aussi un droit de regard sur l'octroi des visas aux Auroviliens étrangers.

La prise d'autonomie d'Auroville fut rendue possible par la destitution de ce droit de regard par l'État indien (Larroquette, 2010, 91), après une enquête officielle (Minor, 1999, 73) sur la SAS, qui suivit en 1976 l'incarcération des huit Auroviliens.

La seconde condition nécessaire à l'émergence d'un charisme communautaire, celle d'un consensus de groupe, a pu alors voir officiellement le jour par la volonté des Auroviliens de réaliser leur conception de l'idéal de la Mère et

---

<sup>200</sup> La *Sri Aurobindo Society* est une organisation enregistrée en 1961 au Bengale dans le cadre du *West Bengale Societies Registration Act*. (Horassius, 2012, 76)

d'affirmer leur identité propre. Ils durent en effet relever le défi, afin de poursuivre ce projet dans ce contexte adverse, d'unir leurs efforts pour subsister en cultivant leurs terres et en plantant des arbres pour rendre le lieu fertile.

Ainsi, l'identité de la communauté aurovillienne pionnière (1973-1989) ne se détermina pas seulement contre la *Sri Aurobindo Society*; elle se forgea aussi dans la relation à la terre aride du lieu, avec un esprit de démocratie participative directe et consensuelle. Les assemblées aurovilliennes répondaient (et, la plupart du temps répondent toujours) à la définition du consensus de Graeber :

Quiconque croit avoir quelque chose d'important à dire à propos d'une proposition devrait pouvoir s'attendre à ce que son point de vue soit pris en considération. Quiconque émet de fortes réserves ou objections devrait pouvoir s'attendre à ce que ces réserves ou objections soient prises en considération et qu'elles soient abordées dans la version définitive de toute proposition. Quiconque sent qu'une proposition contrevient à un principe fondamental partagé par le groupe devrait pouvoir y apposer son veto ou blocage. Personne ne devrait être forcé d'accepter une décision à laquelle il n'a pas consenti. (Graeber, 2014, 195-96)

Les modalités d'application de ce consensus font partie de la troisième condition nécessaire à l'établissement d'un *charisme communautaire*, soit la capacité des Auroviliens à s'approprier l'enseignement de la Mère en le transformant en une source de légitimation pour leur cohésion et leur action. Elles ont plus particulièrement été étudiées par Stuart Leard dans sa thèse *Negotiating Modernity : Habermas and The International Township of Auroville*<sup>201</sup> à laquelle je renvoie les lecteurs intéressés par cet aspect. La construction du Matrimandir, commencée du vivant de la Mère, poursuivie pendant la période pionnière, a également manifesté la capacité des Auroviliens à s'approprier de manière originale et concrète ce que leur a transmis la Mère. Catherine, une répondante québécoise interviewée en juillet 2013, a participé au chantier du Matrimandir :

---

<sup>201</sup> "My research on Auroville constitutes a case study of collective decision-making. Coding extracts from the weekly internal newsletters of the Township 1975 to 2000 [...] I reconstruct features of decision-making in the township which I argue form implicit agreements on principles of organization." (Leard, 2011, 1)

Durant mon premier séjour, au camp du Matrimandir, je travaillais au Matrimandir et on fabriquait des poutres en ciment qui forment aujourd'hui la structure sphérique du Matrimandir. Alors on travaillait dans le ciment [et plus précisément,] on travaillait sur l'acier qui par la suite était recouvert de ciment.

Quand Catherine m'a partagé son expérience, elle m'exprimait en même temps sa joie et son enthousiasme pour ce chantier collectif qui a marqué son engagement dans le Mouvement Mère-Aurobindo : le camp du Matrimandir et son chantier semblaient aussi importants à ses yeux que le Matrimandir lui-même.

Cette dimension collective sur le plan communautaire reflète également un idéal de paix que représente Auroville, mis sous le signe d'une recherche d'unité internationale lors de la cérémonie d'inauguration par la Mère en 1972, où cent-vingt pays ont été invités à déposer un peu de leur terre dans une urne commune :

À l'inauguration, j'ai lu la Charte en suédois et cela a été une formidable expérience. Il y a eu deux cérémonies où Mère a mis sa force. L'une, c'est l'inauguration d'Auroville, l'autre la pose de la première pierre du Matrimandir. Il y avait une force qui... Ah, formidable ! (Devin et al., 2009, 103)

À cette occasion, la Mère d'Auroville donne l'impression de s'être présentée comme la Mère du monde en continuité à ce thème développé par Sri Aurobindo. En effet, selon *L'Agenda de Mère* (Satprem, 1981b, 155), le dessein de paix mondiale serait ce qui a motivé la Mère à créer Auroville. En mai 2013, l'Aurovilienne Amanda, au tempérament plutôt contemplatif, s'est également remémoré ses débuts à Auroville et le chantier du Matrimandir :

Il fallait porter des seaux d'eau, faire les buttes de terre, etc. Cette nécessité m'a amené à me retrouver sur le chantier du Matrimandir : qui aurait dit que je serais un jour sur des échafaudages à porter des tuyaux, à redresser des clous sur un chantier ? D'ailleurs, je connais tous les termes de la construction, y compris de la fabrication du béton, mais je les connais tous en anglais, parce que dans ce contexte-ci, la langue commune, c'est l'anglais. En même temps, cette construction du Matrimandir a été un

enchantement, une expérience merveilleuse et aussi un *contact avec la mère divine*<sup>202</sup>, avec la beauté croissante de ce lieu, à chaque étape si beau, qu'on se demandait comment il pourrait ensuite l'être davantage.

Amanda indique à cette occasion l'une des vertus de la construction du Matrimandir : le travail manuel met tous ceux qui y participent sur un plan d'égalité – que l'on soit en sari ou en jeans – et cette égalité libre et coopérative institue un rapport symbolique à la Mère qui se signifie non par des paroles, mais par une action constructrice collective. De plus, le caractère libre, coopératif et consenti de cette volonté collective l'inscrit dans l'accomplissement de l'idéal anarchiste intellectuel<sup>203</sup> de Sri Aurobindo et de la Mère.



Figure 4.7 Auroviliens au chantier du Matrimandir<sup>204</sup>

Ce chantier a établi en quelque sorte architecturalement le Matrimandir en tant que point de « contact avec la mère divine ». Chacune des quatre portes du Matrimandir représente un des quatre aspects (La Mère, 1991, 5) de « la mère divine » : la porte nord représente *Mahakālī*, la porte sud *Maheśvari*, la porte est *MahaLakṣmi* et la porte ouest *Mahaśarasvati*. De plus, la Mère attribue à chaque

<sup>202</sup> Je souligne

<sup>203</sup> « Une libre égalité fondée sur une coopération spontanée, et non sur la force gouvernementale ni sur la contrainte sociale, tel est l'idéal l'anarchiste le plus haut. » (Sri Aurobindo 1972e, 335)

<sup>204</sup> (Mandeen 2011) Crédit photo, Joan Mandeen.

porte un des quatre secteurs d'activités d'Auroville, le nord pour le secteur industriel, le sud pour le secteur résidentiel, l'est pour le secteur culturel et l'ouest pour le secteur international, ce qui associe ainsi des dimensions de l'existence quotidienne d'Auroville à ces quatre aspects de « la mère divine ». Gérard Maréchal témoigne en quoi le Matrimandir est devenu le symbole personnifiant la Mère en son absence et après son décès :

Donc il y a eu cette énergie pour le Matrimandir. J'ai quitté « Aspiration » et je suis allé y travailler en 1970. Quand Mère était dans son physique, il y avait une telle énergie, une telle force, on sentait que rien ne pouvait arrêter. C'était ça le Matrimandir, cette espèce de bateau qui avançait, avec des câbles, des filins. On vivait sur la lune, il n'y avait rien, c'était le Far West, mais il y avait une force extraordinaire. On n'avait pas de ronds, il faisait chaud, mais ça ne faisait rien, on ne sentait rien, on n'avait besoin de rien, on était les rois. *C'était la force de la Mère*<sup>205</sup>. Mais en même temps on ne sentait pas tellement le besoin de la voir. On savait qu'elle était très prise, et puis au Matrimandir on la sentait tellement près ! On travaillait avec elle, on travaillait ensemble, elle était là, ce n'était pas la peine de la voir pour lui raconter nos misères. Quand elle est partie, ça a été un choc, c'était la nuit où on a fini le bétonnage des piliers. C'est vrai, pour nous Mère était immortelle. Mais ce qui m'a beaucoup aidé, ça a été le Matrimandir. Il y avait une continuité : même elle partie, on sentait toujours cette même énergie, il n'y a pas eu de coupure. (Devin et al., 2009, 19)

Il y a donc à la fois, pour un certain nombre d'Auroviliens, une interchangeabilité entre la Mère et le Matrimandir, qui est devenu bien plus qu'un temple qui lui est dédié : une personnification de sa présence. Ce qui se substitue à la Mère après son décès, c'est son identité symbolique recréée par la communauté, le Matrimandir représentant « la mère divine ». Cette conception peut paraître étrange et n'est pas nécessairement partagée par tous les Auroviliens, mais elle affleure dans le propos de l'Aurovilienne Gloria :

Elle avait quitté son corps à 7 h 25. Or quand on finissait le bétonnage, on marquait toujours l'heure ; eh bien au moment exact où Mère a quitté son corps, on avait fini les quatre piliers du Matrimandir. C'était symbolique pour nous. [...] Mais soudain on a senti que la Mère était partout, tout autour de nous. Elle n'était pas dans son corps, mais sa présence était

---

<sup>205</sup> Je souligne.

tellement forte. [...] C'était dans l'air, c'est quelque chose que beaucoup d'entre nous ont ressenti. (Devin et al., 2009, 8)

Dans une autre entrevue de *Retournements*, Judith renchérit sur la force qu'elle perçoit du Matrimandir, inauguré le 21 février 1972 en présence de la Mère :

Il est clair que cette force qui a toujours été au centre du Matrimandir est *toujours puissamment présente*<sup>206</sup> et maintenant ce cristal la contient d'une façon très tangible. J'avais eu une expérience très forte avec Roy tout à fait au début quand on creusait encore le trou. Je pense que les villageois avaient tout juste fini de creuser le trou de base et nous nous trouvions là un jour tôt le matin, c'était peut-être le 21 février 1972, en tout cas c'était une date spéciale. Il devait y voir une cérémonie plus tard, mais nous étions là très tôt, debout au bord de l'excavation et soudain c'était comme si toutes les molécules du sol, de cette terre rouge, vibraient fortement. C'était incroyable, comme dans un mirage, le trou était vivant ! Je me suis dit que je délirais et que c'était ridicule, alors j'ai demandé à Roy et à son ami Alan : « Vous voyez ça ? » « - Oui, ont-ils répondu, absolument stupéfiant ! ». Nous avons le sentiment qu'il y avait comme des colonnes d'énergie qui pénétraient dans la terre à cet endroit exact. Le jour où le cristal a été installé dans la Chambre intérieure, après toutes ces années, après toutes ces histoires, ces difficultés, ces querelles, nous entrons dans la chambre et enfin le cristal est là au centre, et de voir que cette force était encore là, toujours complètement centrée (au lieu de la terre rouge, c'était cette étonnante boule), j'ai senti... Oh ! Oui, il y a eu de ces moments de ma vie à Auroville. [...] Quant aux choses qui m'avaient perturbée dans mon travail au Town Hall, j'ai réalisé que lorsque nous avons placé ce bâtiment directement dans l'axe de Kali [du Matrimandir], c'est-à-dire l'aspect terrible de la Mère [...], lorsque nous avons placé toute notre organisation, notre administration, notre argent, exactement dans l'axe du pilier de Kali, que pouvions-nous attendre ? (Devin et al., 2009, 25)

La personnification du Matrimandir atteint un point culminant dans la narration de Judith, car il y est énoncé que le bâtiment du Matrimandir agit comme *Kali* dans la direction de la porte qui en a le nom<sup>207</sup>. Ces attributions d'une magie propre au Matrimandir sont révélatrices du rôle substitutif qu'a joué la réalisation du projet de la Mère face à son décès, au point où cette dernière a, dans l'imaginaire d'Auroviliens, pu devenir elle-même le Matrimandir. Jocelyn dit par exemple :

<sup>206</sup> Je souligne.

<sup>207</sup> Nom précédé du préfixe *Mahā*, désignant la grande Déesse.

« Je vais au Matrimandir. Pour moi cette chambre, c'est comme la chambre de Mère avec Mère à l'intérieur » (Devin et al., 2009, 34)<sup>208</sup>.

En ce sens là, il est possible de parler d'un « charisme communautaire » spécifiquement aurovilien : la Mère décède en 1973, mais subsiste à travers le Matrimandir par les mains et le travail de ceux et celles qui continueront de construire cet édifice central d'Auroville quarante ans durant. Un rassemblement annuel de tous les Auroviliens commémore aussi autour d'un grand feu près du Matrimandir l'évènement inaugurateur d'Auroville.

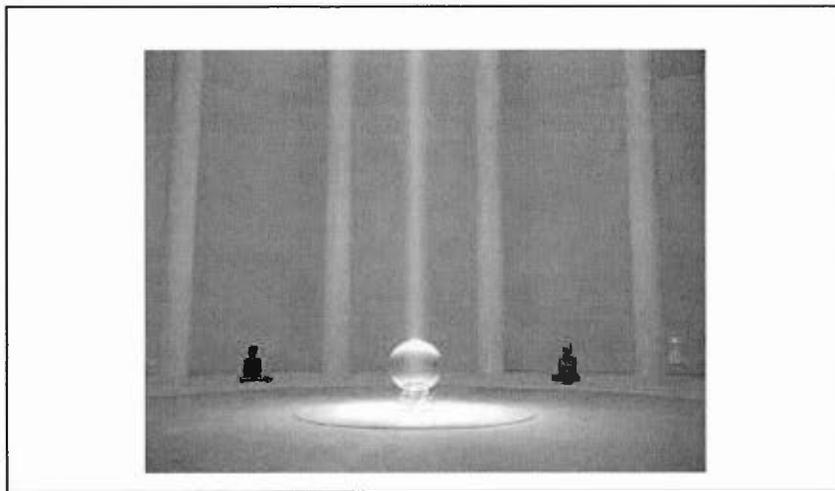


Figure 4.8 La chambre intérieure du Matrimandir<sup>209</sup>

La Mère représente pour les Auroviliens, bien sûr, autre chose que le Matrimandir comme je l'ai déjà montré. Par contre, l'association de la Mère au Matrimandir est une spécificité aurovilienne. Cette identité symbolique plurivoque, mais justement bien adaptable de « la Mère » permet à la communauté d'Auroville d'avoir un référent au-delà de ses multiples différences culturelles et nationales, avec la perspective d'unifier l'humanité dans le respect de sa pluralité.

<sup>208</sup> Il est aussi intéressant de relever que l'intérieur d'un temple indou, son « saint des saints », se nomme *garbha gṛha*, la maison de la matrice, tel que me l'a indiqué Mathieu Boisvert.

<sup>209</sup> (Ashesh, 2007)

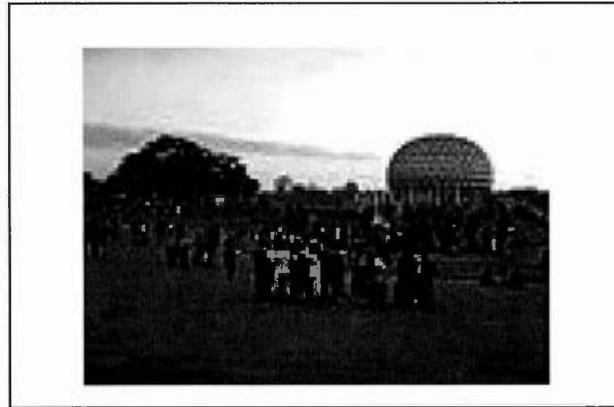


Figure 4.9 Une célébration annuelle d'Auroville<sup>210</sup>

La mise en œuvre d'un *charisme communautaire* aurovilien ne se limite pas à la représentation spécifique de la Mère par le Matrimandir.

Le pourtour du Matrimandir est lui-même l'occasion de trois rites annuels commémorant la fondation d'Auroville le 28 février, l'anniversaire de Sri Aurobindo le 15 aout et l'anniversaire de la Mère, le 21 février.

Les deux premiers rites du 28 février et du 15 aout dits « Bonfire » (du français bon et de l'anglais fire) consistent en des méditations collectives silencieuses à 4h du matin, suivies d'un feu allumé à 5h30 près de l'urne où les 124 représentants de leurs pays ont déposé un peu de leurs terres.

Le rite de commémoration de l'anniversaire de la Mère le 21 février consiste aussi en une méditation silencieuse au même lieu, mais sans feu. Ce rite du 21 février proche de la date du 28 février est, d'après Marie Horassius (Horassius et Tall, 2017), collectivement moins suivi que la commémoration de la fondation d'Auroville. Cette fréquentation moindre tend à corroborer mon analyse, soulignant la préséance de l'identité collective dans l'imaginaire aurovilien sur la représentation de sa fondatrice. La Mère est en effet associée à la commémoration

---

<sup>210</sup> (Jarrettman, 2007)

de la fondation d'Auroville du 28 février par la lecture d'un de ses textes et des quatre articles de la *Charte d'Auroville*.

Le *charisme communautaire* aurovilien intègre aussi « une éducation à la joie » accessible aux enfants d'Auroviliens et à ceux des villages environnants (Verdiani, 2008), des interactions démocratiques participatives entre Auroviliens (Leard, 2011), une mise en œuvre d'un paradigme écologique remarquable dans sa gestion de la reforestation (Rajagopal, 1979), une pépinière d'inventions architecturales (Kundoo, 2007) et scientifiques alternatives, comprenant la purification de l'eau et des fermes agroécologiques. Toutefois, développer et expliquer ces aspects serait l'objet d'une autre thèse, la représentation de la Mère n'y étant qu'indirectement convoquée. Je propose plutôt d'examiner maintenant la pertinence de penser un « charisme communautaire » présent au Centre Sri Aurobindo de Montréal, en fonction d'une représentation collective de la Mère qui s'y serait construite au fil du temps.

#### 4.5.2 Le Centre Sri Aurobindo et « la Mère »

La construction d'une représentation collective de la Mère au Centre Sri Aurobindo de Montréal a de grandes chances d'être différente de celle d'Auroville, du fait de l'éloignement géographique du lieu où habitait la Mère et de la rareté des personnes qui ont eu l'occasion de la voir. Parmi ces rares personnes, Madeleine Gosselin et Guy Lafond sont d'ailleurs ceux qui ont ouvert le Centre Sri Aurobindo à Montréal en 1965.

La relation à la Mère de Madeleine Gosselin, initiée lors d'un voyage à Pondichéry, est donc un des facteurs ayant déterminé l'établissement du Centre Sri Aurobindo de Montréal. Le rôle charismatique de Madeleine Gosselin tient au fait qu'elle a été l'initiatrice du Centre Sri Aurobindo de Montréal. La Mère lui a donné l'autorisation de fonder ce centre (Satprem, 1981b, 127), en préconisant, d'après la répondante Lucie, que Guy Lafond en soit le secrétaire. Guy Lafond

était présent à l’Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry avant Madeleine Gosselin et détenait une bonne connaissance de la philosophie de Sri Aurobindo. Devenu secrétaire du Centre montréalais, il s’est fait connaître ultérieurement par sa traduction de *Savitri* (Sri Aurobindo, 1951/2005).

Aujourd’hui encore<sup>211</sup>, dans le hall d’entrée servant de vestiaire aux personnes accueillies hebdomadairement pour des séances de méditation collective, figurent sur un tableau les bénédictions de la Mère à l’adresse de Madeleine Gosselin, données le jour de sa fête, précédant son départ de Pondichéry pour Montréal en 1965 :

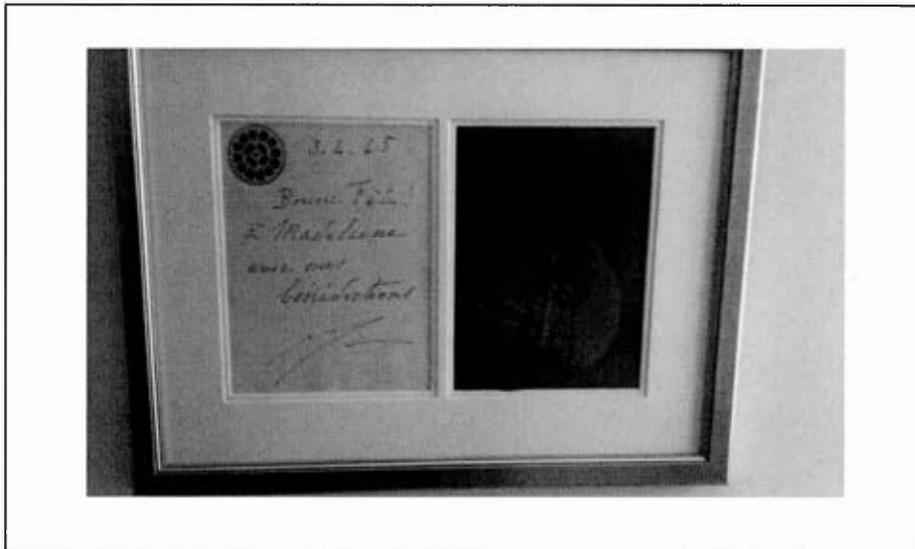


Figure 4.10 Les bénédictions de la Mère à Madeleine Gosselin

Madeleine Gosselin a reçu, également en 1965, une lettre de Pavitra, secrétaire de l’Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry, lui donnant l’autorisation d’ouvrir le Centre Sri Aurobindo. Sa relation à la Mère s’est enracinée par un échange épistolaire régulier et au moins trois voyages à Pondichéry en 1967, 1970 et 1971 (Gosselin, 2016b, 2016a). Elle a par ailleurs écrit une lettre de dix pages dans laquelle elle décrit les débuts du Centre Sri Aurobindo à une Québécoise qui

<sup>211</sup> Le 9 novembre 2016

souhaitait écrire « un livre sur la fondation du Centre et son évolution » (Gosselin, 2016a). Le début de cette lettre de Madeleine Gosselin donne des indications utiles à la compréhension de sa relation à la Mère et de la dynamique initiale du Centre Sri Aurobindo :

Ce que je voudrais que tu comprennes, c'est que je ne suis pas l'instigatrice du Centre. Il était là et m'attendait pour se manifester dans la matière, rien de plus. Je n'en ai été que l'instrument et je crains de n'être que cela comme tant d'autres, comme tous ces jeunes qui venaient travailler bénévolement à la rénovation, qui travaillaient jusqu'à épuisement et tous ceux aussi qui collaboraient par des dons que le Centre n'a jamais sollicités. [...] Pour moi, c'était simplement merveilleux que ces jeunes aient le privilège de travailler pour une œuvre si grande, pour moi c'était si naturel ; en somme ils ne donnaient pas plus qu'ils ne recevaient : cet Amour de la Mère qui restera en eux indélébile, qui n'attend que le moment pour qu'ils en deviennent consciemment l'instrument à leur tour. (Gosselin, 2016a)

La rénovation à laquelle réfère Madeleine Gosselin est l'ensemble des chantiers de construction et de réhabilitation de maisons acquises à partir de 1974 pour fonder la communauté du Centre Sri Aurobindo de Montréal. Le discours épistolaire de Madeleine Gosselin parle de l'« Amour » de la Mère reçu par tous les bénévoles pendant ces chantiers et de la fonction instrumentale des membres du Centre Sri Aurobindo, de ses sympathisants et d'elle-même.

Comment ces sympathisants ont-ils vécu la relation à la Mère de leur côté ? Béatrice, une membre du Centre Sri Aurobindo active dans les années soixante-dix et depuis 2007 donne davantage d'indices à ce sujet, en nommant Madeleine Gosselin par le diminutif affectueux « Mado » :

À cette époque, Mère était à une étape cruciale de son yoga de transformation : sa conscience imprégnait le Centre Sri Aurobindo et les personnes qui y travaillaient subissaient l'action transformatrice de la force de Mère. Ils aspiraient à faire ce yoga, il leur fallait d'abord dépasser leur égo. Nous avions tous beaucoup d'« aspiration » et cela multipliait l'intensité. Dans ce groupe d'une vingtaine de personnes, il y avait toujours quelqu'un qui touchait ton égo. C'était très difficile pour tout le monde. L'action de la lumière consiste à éclairer ce qui doit être

transformé en toi que tu dois offrir à la Mère qui te transforme. Lorsque je suis arrivée, Mado donnait trois cours de hatha-yoga chaque soir, cinq soirs par semaine, un cours le dimanche matin et un avant la méditation du soir. D'autres personnes se sont jointes, telles que Guy Lafond qui a donné des cours au Centre pendant quelques années. Après les cours, nous aimions rester dans cette atmosphère et nous nous attardions. Mado était sensible à ce besoin. Un jour il y a eu une maison à vendre derrière le centre. Mado a finalement décidé de l'acheter : cela permettrait à une collectivité déjà existante de se concrétiser. C'était la réponse à un besoin de demeurer dans cette atmosphère de Mère et de Sri Aurobindo. C'était en 1974. Mado, toujours disponible, répondait de son mieux à tous ceux qui venaient, par sa présence, son écoute, son travail et ses cours de hatha-yoga.

Dans les débuts du Centre Sri Aurobindo de Montréal, Madeleine Gosselin a ainsi donné plus de quinze cours de hatha-yoga hebdomadaire et a acheté les biens de la communauté en son nom propre. La lettre de Madeleine Gosselin précédemment citée appuie le témoignage de Béatrice au sujet du nombre de cours de hatha-yoga donné au Centre à ses débuts et donne d'autres détails sur la relation de Madeleine à la Mère en tant qu'« instrument » et sur les doutes qui l'assaillaient à ce sujet :

Des gens m'appellent [...] pour des cours de hatha-yoga, [alors] je réponds à la demande, car j'étais déjà connue comme professeure. En peu de temps, sans publicité, j'avais suffisamment d'élèves pour donner trois cours par soir, sauf le samedi que je conservais aux enfants [...]. Peu à peu, je découvrais l'impact de mes cours. À travers moi, Mère touchait des gens. Ah non ! Mado, ça ne se peut pas, pour qui tu te prends Mado Gosselin ? Tu ne te prends pas trop au sérieux, dis ? Mais malgré moi, je devais admettre que Mère agissait à travers mes cours. Ça devenait de plus en plus évident en enseignant, j'apprenais plus que mes élèves. J'en étais gênée de me faire payer les cours que je leur donnais. Et puis revenaient les doutes, quand même, pourquoi toi ? La petite bonne femme du populo, pourquoi toi ? Tu t'auto-hypnoses, que de suffisance, se croire l'instrument de Mère. Tu joues au professeur, tu enseignes des choses que tu ne connais même pas, car mes cours prenaient une dimension que j'ignorais. Donc, j'ai fait venir des livres de Mère et de Sri Aurobindo que je lisais avidement et [...] je demeurais perplexe... Toute la journée je me questionnais, je remettais en doute mon enseignement, mais dès que je commençais un cours, je me ressentais l'instrument de Mère, et plus je le ressentais, plus les doutes étaient insistants. (Gosselin, 2016a)

Malgré ses doutes sur son habilité à représenter la Mère et l'enseignement de Sri Aurobindo, Madeleine Gosselin a demandé l'autorisation de la Mère à Pondichéry pour ouvrir le Centre Sri Aurobindo en 1965 et a écrit en septembre 1973 à André Morisset, secrétaire auprès de la Mère (qui est aussi sa mère), afin que le Centre soit officiellement et institutionnellement rattaché à l'Ashram de Pondichéry :

Cher Monsieur Morisset,

Le Centre Sri Aurobindo de Montréal voudrait légaliser devant notaire son statut social. [...] [À] cause d'activités accrues (tel le comptoir d'artisanat), il est devenu impérieux que nous obtenions une Charte auprès de notre gouvernement. Comme vous pouvez le constater par la copie de la lettre du notaire préposé à ces démarches, que nous joignons à la présente, il faut d'abord enregistrer auprès de notre gouvernement la Charte dite « de la maison-mère ». Or, comme le Centre de Montréal fut fondé sous l'approbation directe de Mère, et qu'un de ses buts primordiaux est de servir de lien entre ses membres et l'Ashram de Pondichéry, nous vous demandons, si c'est possible, de nous faire parvenir la Charte même de l'Ashram afin que nous puissions la déposer au bureau d'enregistrement de notre gouvernement. Nous [...] serions considérés comme affiliés directement à l'Ashram. Pourriez-vous, en plus, nous envoyer une lettre spécifiant que Mère a accepté que M<sup>me</sup> Gosselin ouvre un Centre Sri Aurobindo à Montréal? Le seul mot que nous ayons à cet effet est une lettre de Pavitra datant de 1965. (Gosselin, 1973)

Il est à noter qu'avant même le décès de Mère en novembre 1973, la fondatrice du Centre Sri Aurobindo de Montréal a effectué des démarches pour le rattacher légalement à l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry et de le faire reconnaître par les lois du Québec. En termes wébériens, on peut interpréter que Madeleine Gosselin a exercé une forme d'autorité charismatique personnelle, puis qu'elle a désiré inscrire le Centre Sri Aurobindo de Montréal dans le cadre institutionnel et légal du Québec en demandant la reconnaissance de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry en tant que « maison-mère ».

Cette demande correspondrait au désir de développer un « charisme de fonction » dans la perspective de Max Weber ou d'être « un instrument » dans les mots de Madeleine Gosselin. Cette deuxième phase de « charisme de fonction », selon

Max Weber, se conjoint inéluctablement à une dilution des autorités charismatiques initiales de la Mère et de celle de Madeleine Gosselin. Toutefois, cette interprétation wébérienne rend, à mon sens, insuffisamment compte de la dynamique collective qui a porté le Centre Sri Aurobindo depuis sa fondation.

Les activités de « comptoir d'artisanat » mentionnées par Madeleine Gosselin, la librairie et la cuisine collective mise en place après 1974, sont autant d'indications d'un « charisme communautaire » se construisant par le volontariat spontané des membres de la communauté, du moins tant que son inscription législative ne l'ait établi comme « corporation religieuse »<sup>212</sup>. Je rappelle en effet que ma définition du « charisme communautaire » reprend le cadre wébérien qui oppose l'autorité charismatique aux autorités traditionnelles et légales. Toutefois, dans le cas de Madeleine Gosselin, sa volonté de légaliser les statuts du Centre Sri Aurobindo indique aussi de mon point de vue son sens des responsabilités collectives : elle ne se prenait pas pour l'instrument de la Mère au point de vouloir s'arroger son autorité charismatique et elle entendait, au contraire, que soit posé un cadre légal délimitant les responsabilités du Centre Sri Aurobindo, et de ce fait les siennes, en tant que présidente du Centre. Le 22 septembre 1973, André Morisset, en tant que secrétaire de la Mère – et de sa mère –, répondit ainsi à sa lettre :

Si Mère vous a donné la permission d'ouvrir un centre à Montréal, cela ne veut pas dire que ce centre peut être considéré comme le prolongement de l'Ashram. L'Ashram n'a pas de succursales [...]. Cela n'empêche pas que votre centre puisse avoir une existence légale. (Morisset, 1973)

Ces démarches afin de faire reconnaître légalement le Centre Sri Aurobindo de Montréal aboutiront le 6 mars 1979 par des lettres de patente provenant du ministère québécois des Consommateurs, des Coopératives et des Institutions financières. Ces lettres de patente reconnaissent le Centre Sri Aurobindo en tant que corporation religieuse avec l'objet suivant :

---

<sup>212</sup> Je précise ce point à la page suivante.

Organiser, administrer et maintenir la congrégation et l'œuvre de Sri Aurobindo dont les fins sont la charité, l'enseignement, l'éducation, la religion et le bien-être. (Ministère québécois des Consommateurs, des Coopératives et des Institutions financières, 1979)

Quoique le terme « religion » soit généralement rejeté par les membres du Centre Sri Aurobindo pour ses connotations dogmatiques et historiques, ce cadre légal a été adopté par ces derniers, puisqu'il était le plus approprié à la situation du Centre Sri Aurobindo. En fonction de l'ensemble de ces informations, on peut considérer que la théorie wébérienne de l'autorité charismatique personnelle, avec sa résorption progressive dans un cadre appuyé par des autorités légales, s'appliquerait correctement à l'évolution du Centre Sri Aurobindo suite au décès de la Mère.

Toutefois, on peut aussi considérer qu'un « charisme communautaire » a vu le jour avec « une collectivité déjà existante »<sup>213</sup> pour laquelle Madeleine Gosselin aurait surtout répondu au « besoin de demeurer dans cette atmosphère de Mère et de Sri Aurobindo »<sup>214</sup>. Puisqu'elle a volontairement inscrit le Centre dans le cadre législatif québécois, elle n'a pas voulu en être l'autorité charismatique personnelle au sens de Max Weber, étant donné que ce type d'autorité s'affirme indépendamment de l'autorité légale<sup>215</sup>.

De plus, avant l'établissement de cette Charte du Centre Sri Aurobindo, son expansion communautaire s'est déployée dès la première maison acquise en 1974, de manière analogue au développement du Matrimandir et d'Auroville après 1973. Les trois conditions au développement du « charisme communautaire » étaient ainsi réunies :

---

<sup>213</sup> *Op. cit.*, Entrevue de Béatrice

<sup>214</sup> *Ibid.*

<sup>215</sup> Ce cadre législatif, comme les cadres associatifs, implique un conseil ou bureau décisionnaire renouvelé par assemblée générale annuelle. Il ya deux statuts possibles, soit celui de membre régulier, soit celui d'*ashramite*. Le statut d'*ashramite* est nécessaire pour être membre du bureau.

1. un rejet des autorités traditionnelles religieuses suite à la Révolution tranquille québécoise,
2. un développement en dehors d'une structure officielle légale jusqu'en 1979
3. une identité commune indiquée par le programme de « notre Matrimandir particulier » de Guy Lafond – qui sera détaillé ci-après – ainsi que la capacité collective de la communauté à s'approprier l'enseignement de la Mère et à le transformer en une source de légitimation pour sa cohésion et son action.

Guy Lafond a en effet donné un indice de ce que peut être le « Matrimandir » du Centre Sri Aurobindo et la manière de re-présenter collectivement le charisme de la Mère pour ses membres :

Le Centre Sri Aurobindo a été fondé, sous l'égide de la Mère, afin :

- De créer un lieu de silence où chacun, hors de toute sollicitation, peut se retrouver face à son aspiration la plus profonde.
- De créer un lien physique avec l'Ashram de Pondichéry.
- De diffuser la pensée de Sri Aurobindo, de Mère, du yoga intégral selon la demande.
- 

Ce programme constitue notre Matrimandir particulier. (Lafond, s.d.)

Je souligne les énoncés « créer un lieu de silence » et « diffuser la pensée de Sri Aurobindo, de Mère » qui constituent le programme du Centre Sri Aurobindo à Montréal. Ce programme fait écho à une présentation inaugurale écrite du Centre Sri Aurobindo par Madeleine Gosselin :

Nous voudrions que le Centre Sri Aurobindo à Montréal, soit, au sens le plus littéral du terme, un « centre » : c'est-à-dire, un endroit physique où se localise la Force et d'où Elle peut rayonner, selon la volonté de la Mère et sous la direction du Centre international à Pondichéry. Comme le premier pas à franchir dans l'expérience que nous offre Sri Aurobindo est d'entrer en contact avec son monde intérieur individuel, chacun à sa façon ; et comme cette entrée en soi s'effectue par et dans le Silence, l'activité

centrale du Centre Sri Aurobindo, et, pour débiter, la seule, sera une période de silence hebdomadaire. Tous ceux qui le veulent peuvent y participer. (Gosselin, s.d.-a)

D'après mon interprétation des données, les méditations collectives régulières silencieuses accomplissent la part du programme consistant à « créer un lieu de silence ». Quant à la dynamique de travail collectif au service de la diffusion des œuvres de la Mère et de Sri Aurobindo, elle est surtout manifeste par l'ouverture journalière de la librairie<sup>216</sup> depuis 1981 et le bénévolat en cuisine collective soutenant alimentaires les volontaires le jour de leur service. J'ai moi-même participé occasionnellement à cette activité, malgré mon peu de talents en la matière, ce qui m'a considérablement aidé à mieux comprendre le Centre Sri Aurobindo de l'intérieur et qui m'en a fait apprécier la tolérance. De plus, de 1974 à 1979, une autre forme de « charisme communautaire », lié à la rénovation de maisons pour fonder la communauté a vu le jour et s'est développée, comme le narre Béatrice :

Les premières personnes ont emménagé [dans la maison nouvellement acquise] vers juin 1974. Au cours des mois et des années suivantes, plusieurs autres maisons ont été achetées à très bas prix étant souvent dans un état déplorable : une, entre autres, dont les locataires étaient partis en laissant les robinets ouverts en plein hiver, ce qui en avait fait un château de glace. Nous étions jeunes, pleins d'énergie et avec une même « Aspiration » au fond du cœur, nous nous sommes attelés à la tâche : rénovations des maisons, cuisine et entretien des vêtements et des lieux. Il y avait beaucoup à faire.

Deux photos copiées des archives du Centre Sri Aurobindo reflètent en partie l'atmosphère présente dans cette communauté à cette époque des "seventies", près du coin formé par les rues Saint-Denis et Rachel.

Le chantier de rénovation sur la photo de droite est celui de l'ancienne maison qui avait l'air d'« un château de glace ». Contrairement à Auroville, où des règles

<sup>216</sup> 4125 rue Saint Denis, H2W 2M7, Montréal, QC. Dite « la boutique », ouverte depuis 1981, la librairie vend aussi de l'artisanat, qui était une des activités communautaires hebdomadaires à partir de 1974 afin de générer un support financier pour le Centre Sri Aurobindo. Actuellement, une part de l'artisanat vendu provient d'Auroville et de l'Inde en général.

d'un minimum de quatre heures de travail par jour avaient été adoptées, « la plupart des gens travaillaient beaucoup plus que quatre heures par jour » a dit Béatrice.

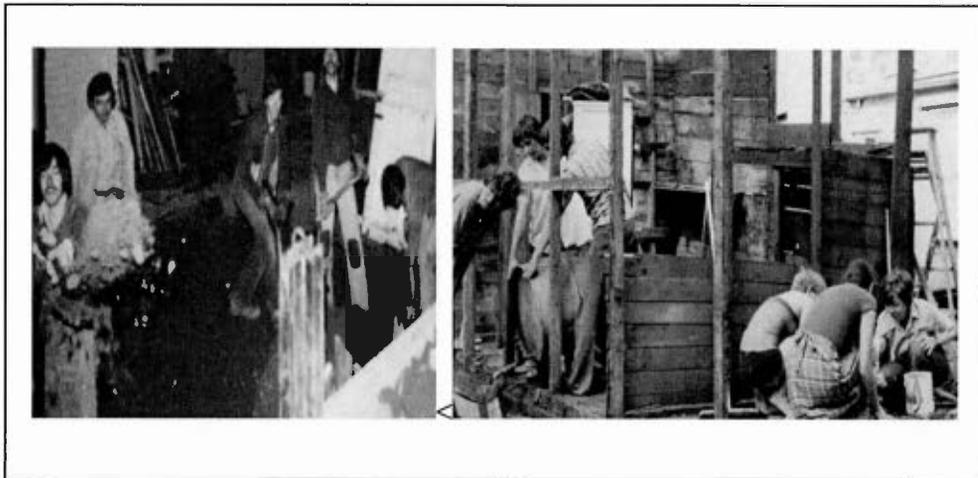


Figure 4.11 Des chantiers du Centre Sri Aurobindo entre 1974 et 1979

Je considère que ces aspects de la vie du Centre Sri Aurobindo de Montréal sont des conséquences indirectes de la Révolution tranquille québécoise durant laquelle les structures traditionnelles de cette société ont été rejetées, ayant ainsi suscité le besoin de recréer un horizon spirituel à partir de l'Inde, ou en l'occurrence de l'enseignement de la Mère et de Sri Aurobindo. Cette époque était aussi propice à la création de communautés, susceptible en retour de motiver

chaque individu par un effet d'« aspiration » collective. À la lecture de cette dernière interprétation, Béatrice a précisé :

Je pense plutôt que c'est cette Nouvelle Conscience qui se répand sur la terre qui a provoqué la Révolution tranquille et favorisé l'émergence d'une « Aspiration » déjà présente, ce qui a amené les gens au yoga de Sri Aurobindo. La vie en commun n'était pas l'objectif, mais la conséquence de notre besoin de vivre dans l'atmosphère de la Mère.

Quelle que soit la façon dont on interprète les événements de la Révolution tranquille et ce qui a conduit à la fondation du Centre Sri Aurobindo et de sa communauté, le lien entre ces événements est à souligner. Ainsi, même la volonté « de créer un lieu de silence [...] hors de toute sollicitation » peut s'entendre comme le besoin de remplacer, dans le contexte québécois, le vide créé par le rejet de la religion par une vie communautaire maintenant un espace de silence, comme la Mère le préconisait régulièrement dans *L'Agenda de Mère*, par exemple le 11 février 1972<sup>217</sup>. Tel est un des piliers de l'interprétation du message de la Mère pour comprendre ce qui a fondé la vie du Centre Sri Aurobindo.

La dynamique de son « charisme communautaire », selon la définition adoptée, n'excède pas 1979, mais, selon la théorie wébérienne, un charisme de fonction succède au « charisme communautaire » quand un groupe s'institutionnalise et d'après mes observations, ce charisme de fonction coopératif entre les membres perdure à ce jour, en continuité avec l'esprit initial de fondation du Centre, sachant que Madeleine Gosselin est décédée en 2014.

#### 4.5.3 Sous-conclusion

Avant de faire part de mes conclusions sur les expériences communautaires d'Auroville et du Centre Sri Aurobindo, j'insiste premièrement sur le fait que l'expérience communautaire de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry a été et

---

<sup>217</sup> « Seigneur Suprême, apprends-nous à être silencieux, afin que dans le silence nous puissions recevoir ta force et ta volonté. » (Satprem, 1982, 57)

est tout aussi importante que celles des sites d'Auroville et du Centre Sri Aurobindo de Montréal, même si je ne l'ai pas analysée pour des raisons méthodologiques<sup>218</sup>. Deuxièmement, je souligne que la vie communautaire constitue explicitement un des aspects du yoga préconisé par la Mère et Sri Aurobindo. Deux citations en anglais extraites du recueil *Collective Yoga*, l'une de Sri Aurobindo et l'autre de la Mère indiquent clairement la dimension et la nature collective de leur yoga :

Sri Aurobindo : *Therefore his Yoga has much more of the nature of a battle than others'; but it is not only an individual battle, it is a collective war waged over a considerable country. He has not only to conquer for himself the forces of egoistic falsehood and disorder, but to conquer them as representatives of the same adverse and inexhaustible forces in the world. [...]*

Disciple: *How should one proceed if the sadhana is not personal but collective?*

The Mother: *One must enlarge oneself. The work is more complicated, more complex, requiring a greater strength, a greater width, a greater patience, a greater tolerance and a greater endurance. Yet if each one does perfectly what he has to do, all together form but a single person doing the sadhana for everybody.* (Sri Aurobindo et The Mother, 1974, 18-19)

L'importance, pour les communautés, de représenter la Mère est donc d'autant plus fondamentale que l'idée d'une *sadhana* collective procède des écrits de Sri Aurobindo et de la Mère. Par exemple, lors de mon terrain à Auroville en 2013, il était possible de pratiquer une "*sadhana forest*". (Manier, 2015, 100-105) qui consistait à reboiser collectivement une zone aride d'Auroville.

La construction du Matrimandir par les Auroviliens narrée dans le livret *Retournements* a donné naissance à une représentation identitaire d'Auroville et

<sup>218</sup> La constitution administrative de l'Ashram en différents départements déjà très organisés au décès de la Mère, laissait à penser que l'autorité charismatique de cette dernière serait rapidement remplacée par un charisme de fonction des responsables des départements au sens wébérien, offrant moins d'espace à un « charisme communautaire ». Selon Satprem, certains membres de l'Ashram auraient même été impatients que la Mère meure ou soit mise hors d'état de diriger. (Satprem, 1982,132-432) Un roman en a été créé et adapté. (Clément, 2008)

de la Mère, unifiant les nations et les cultures. Toutefois, on peut remarquer que sur les vingt-huit entrevues de ce livret, une seule est accordée à un Tamoul, Mahalingam, un traducteur des écrits de la Mère et de Sri Aurobindo en tamoul. Sachant que la population tamoule est la seule native du lieu et qu'elle est celle qui a le plus contribué par sa force de travail à la réalisation du Matrimandir, on peut se demander dans quelle mesure l'idéal d'unité humaine représenté par le Matrimandir est effectif ou biaisé.

Selon un des répondants tamouls, la Mère continue à représenter une valeur transcendant le système des castes et peut-être des différents clivages internationaux et interrégionaux (entre les Tamouls et les Indiens du Nord notamment). C'est du moins ce que suggère Nanmoliyan : "*She used to say that all castes are equal. She further said that everyone should live together respecting each other as human beings*". L'emploi du passé figure aussi cet idéal comme s'il avait surtout été valable pendant que la Mère était vivante.

Petit à petit, les Auroviliens ont réussi à transformer Auroville en forêt avec l'aide des villageois tamouls qu'ils ont employés. Plus tard, certains Auroviliens ont bâti des maisons parfois très confortables avec des piscines. La relation d'égalité de départ, face à la rudesse des conditions climatiques et à l'exigence de l'idéal à accomplir, s'est un peu perdue dans la forêt pour certains. Un rapport de domination s'est parfois institué entre une part nantie de la population aurovilienne (originaire de l'Occident et de l'Inde du Nord) et une part des résidents plus pauvres dont les villageois tamouls, qui pour beaucoup, ne sont pas considérés comme Auroviliens. La Mère avait indiqué, en s'adressant aux pionniers européens, que les villageois étaient « chez eux et [que] vous êtes les visiteurs [...] [et que pour] la réalisation d'Auroville, le premier pas est d'établir une vraie fraternité humaine » (1991, 53). Ces conseils semblent difficiles à intégrer dans les représentations collectives comme le montre l'ethnographie de Jukkha Joukhi (2006), soulignant le clivage existant entre Auroville et le village de Kuilapalayam. J'ajoute qu'une part des Occidentaux sans autres revenus que

celui de maintenance et travaillant bénévolement pour les communautés d'Auroville et les villages tamouls environnants peuvent également se retrouver en situation précaire, étant économiquement isolés du reste du monde et légalement susceptibles d'avoir leur visa non renouvelé par l'État indien.

Néanmoins, dans le contexte de mon analyse empirique de la micro-communauté Aspiration, un certain nombre de facteurs ont favorisé la convivialité : un niveau de vie modeste avec peu de disparité entre les membres de la communauté, la cuisine et le partage quotidien de repas communautaires et une orientation collective visant à l'inclusivité. La seule distinction symbolique qui était faite au repas était entre résidents Auroviliens qui faisaient la ligne à gauche des plats pour prendre le repas et les visiteurs temporaires dont je faisais partie qui faisaient la ligne à droite des plats, mais il s'agissait des mêmes plats partagés.

L'effort commun déployé autour du Matrimandir, de la plantation forestière et d'autres projets sociaux partagés, y compris avec les villageois tamouls, a aussi démontré la capacité de la communauté aurovilienne à substituer le principe d'une autorité charismatique personnelle par le principe d'une autorité charismatique collective, ne serait-ce que de 1973 à 1989. Je n'aborde pas dans ces pages ces réalisations sociales, humanitaires, éducatives, écologiques, économiques et de développement humain<sup>219</sup>, dans la mesure où la représentation de la Mère n'y est présente qu'implicitement.

Les données recueillies par Stuart R. Leard (1993, 67-94) en 1989 montrent en effet que les décisions prises à l'unanimité par les assemblées des résidents<sup>220</sup> permettent de redéfinir à chaque étape de la vie aurovilienne les priorités et l'interprétation à donner au message de la Mère, ce qui peut être une autre

---

<sup>219</sup> À titre d'aperçu de la densité des projets auroviliens mis en œuvre, j'ai dressé une liste dans un tableau qui se trouve en Annexe 1.

<sup>220</sup> Cf. Annexe 4

manière de recréer sa représentation à l'image de ce qui importe pour la communauté. Ce mode de prise de décision collective est toujours d'actualité.

Toutefois, l'institution d'un « bureau du gouvernement »<sup>221</sup> après l'édiction de l'« Auroville Act » à la fin de 1989 laisse à penser que la théorie wébérienne de routinisation de l'autorité charismatique initiale demeure pertinente pour comprendre la dilution de « l'effet Mère » dans l'institutionnalisation du lieu après 1989.

La représentation de la Mère présente au sein de la communauté du Centre Sri Aurobindo est plus simple, car elle concerne moins de personnes. La représentation des membres qui ont connu la Mère de son vivant, comme c'est le cas de Madeleine Gosselin et de Guy Lafond, diffère, par exemple, de celle de ceux et celles qui ne l'ont jamais vue, comme c'est le cas de Luc, d'Auréale et de Lucie.

Pour ces derniers, la représentation de la Mère s'est beaucoup forgée en fonction de la lecture de ses œuvres et de celles de Sri Aurobindo et de Satprem. L'accent porté sur la lecture régulière et l'étude des œuvres des fondateurs est, en plus du silence et des activités communautaires, une des caractéristiques que l'ensemble des données recueillies sur ce site fait apparaître.

Au vu de l'âge des répondants, cette activité de lecture peut être mise en relation avec le paradigme social québécois développé au lendemain de la Révolution tranquille, qui a encouragé l'accès à l'éducation et notamment à la lecture. Les répondants québécois ont en effet rencontré le Mouvement Mère-Aurobindo par une lecture initiale et ont été motivés à persévérer dans leur cheminement et dans ce Mouvement par d'autres lectures. C'est moins le cas des répondants pondichériens ou auroviliens qui se sont souvent reliés par des relations personnelles à ce Mouvement. En même temps, la religion catholique et par

---

<sup>221</sup> Cf. Annexe 4

extension, les croyances religieuses traditionnelles, ont beaucoup été rejetées dans le contexte québécois de la Révolution tranquille, tandis qu'un foisonnement de spiritualités a vu le jour, dont la fondation du Centre Sri Aurobindo en 1965.

Ce peut aussi être l'une des autres raisons pour lesquelles le programme du Centre Sri Aurobindo de Montréal commence par la volonté d'établir une forme de silence méditatif convoquant chacun face à lui-même, plutôt que d'affirmer tel ou tel enseignement. Cette interprétation contient une part de spéculation étant donné la taille de mon échantillon.

Toutefois, mon observation participante de plus longue durée au Centre Sri Aurobindo de Montréal et les retours des répondants m'indiquent qu'elle est vraisemblable. De plus, la sous-section suivante tend à confirmer, pour un certain nombre de membres du Mouvement Mère-Aurobindo, la présence d'une forme de statu quo entre croyance et absence de croyance, scepticisme et idéalisme, silence et aspiration à une plus grande conscience.

#### 4.6 La « mère divine » entre silence et métaphysique

La majeure partie des répondants québécois et une minorité importante de répondants d'Auroville et de l'Ashram m'ont exprimé différentes formes d'embarras ou de silences en réponse à la question : « En quoi la Mère est-elle divine pour vous, si elle l'est ? »<sup>222</sup>.

Sachant que dans le contexte du Mouvement Mère-Aurobindo, la Mère est censée être une figure centrale en fonction de la littérature exposée au deuxième chapitre, ces embarras et ces silences apparaissent significatifs. En effet, certains répondants n'ont tout simplement pas répondu à cette question. L'absence de réponses peut s'interpréter de diverses manières. Par ailleurs, nombre de membres

---

<sup>222</sup> Question n°16, Annexe 2

du Mouvement Mère-Aurobindo ont répondu explicitement ne pas savoir en quoi la Mère est divine. Il faut ici à prendre en compte que la formulation de ma question laissait la place au doute ou à la suspension de jugement. En ce sens, j'ai pu en partie induire de telles réponses.

Toutefois, ces réponses se prolongent par d'autres contenus et montrent qu'il ne s'agit pas uniquement pour les répondants concernés de suspendre leur jugement. La plupart du temps, après avoir exprimé dans un premier temps leur ignorance ou leurs doutes, ces répondants développent des significations riches, diverses et parfois métaphysiques au sujet de « la mère divine ». Ainsi, certains de leurs propos rejoignent ceux d'autres répondants qui ont d'emblée qualifié « la mère divine » en des termes métaphysiques.

Certains répondants du site de Montréal expriment un aspect métaphysique de « la mère divine », après avoir préalablement fait part de leur ignorance ou de leurs doutes à ce sujet. Plusieurs répondants du site de Pondichéry partagent et mettent en relief l'aspect métaphysique de « la mère divine ». D'autres répondants d'Auroville apparaissent comme ceux qui s'abstiennent le plus d'aborder ce sujet relativement aux répondants des autres sites. Ces réponses peuvent correspondre à l'accent mis sur le *karma-yoga* à Auroville et au Centre Sri Aurobindo de Montréal, tandis que l'accent peut être plus mis sur le *bhakti-yoga* à l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry.

Les représentations d'avatar, de guide et de vécu mythique peuvent aussi être reliées de manière générale à l'aspect « métaphysique » de « la mère divine », mais j'explore dans cette sous-section davantage les formes discursives des énoncés des répondants utilisant du vocabulaire issu du discours théologique chrétien. Je propose d'examiner d'abord les assertions métaphysiques de quatre répondants au sujet de « la mère divine » et d'analyser ensuite les énoncés commençant par l'expression d'un doute ou d'une incertitude du « je-ne-sais-quoi » de « la mère divine ».

#### 4.6.1 La « métaphysique » de « la mère divine »

Arâvani, Aurovilienne dont la famille est implantée au Tamil Nadu depuis plus de trois siècles, m'a décrit « la mère divine » en ces termes :

*She's omnipresent and omnipotent. These descriptors are complex but ... how to say? She's always with me, she's within me, she's around me. Even in the form of you, even in the form of this table. So she's everything.*

Steeve, un *ashramite* de langue non indienne, utilise lui aussi le qualificatif d'omniscient au sujet de « la mère divine » : *"I believe that she has, let's say, a kind of omniscient consciousness"*. L'omniprésence, l'omnipotence et l'omniscience sont des attributs théologiques de Dieu au sein des religions monothéistes, telles que la tradition chrétienne. Par exemple, Leibniz, philosophe allemand et théologien, définit ainsi en 1710 l'omnipotence et l'omniscience dans ses *Essais de théodicée* :

L'omnipotence embrasse d'une part l'indépendance de Dieu à l'égard des autres choses, de l'autre la dépendance où toutes sont de lui [...] [et l'omniscience] embrasse toute idée et toute vérité, c'est-à-dire toutes choses, tant incomplexes que complexes. (Leibniz, 2008, 694-695)

Leibniz hérite de l'ensemble des théologiens scolastiques qui l'ont précédé dont Thomas d'Aquin, le théologien catholique probablement le plus important du haut Moyen-Âge. Sa pensée souligne l'importance de ce vocable théologique (d'omnipotence, d'omniprésence et d'omniscience) dans les traditions chrétiennes européennes qui l'ont précédé, du Moyen-Âge au siècle des Lumières. Ces termes peuvent certes aussi traduire les notions indoues (ici, en langue bengalie) de *sarbajñatā* (omniscience), *sarbaśaktimattā* (omnipotence) et *sarbabyāpitā* (omniprésence).

Que l'usage de ces termes provienne de la culture occidentale dans le cas de Steeve qui a fait des études supérieures aux États-Unis, ou d'une culture anglo-indienne traduisant un fond indou dans le cas d'Arâvani (ses parents étant indous), leur mise en jeu pour représenter « la mère divine » contient une ironie révélatrice

du processus d'hybridation culturelle propre à l'émergence d'une nouvelle forme culturelle, spirituelle ou religieuse. L'emprunt au vocable d'une tradition reconnue édifie la nouvelle croyance en la rendant apparemment reconnaissable, tandis qu'elle est censée être en rupture par rapport aux croyances présentes et passées.

Pour autant, ces termes empruntés puisent principalement leur signification dans la perception subjective qu'ils revêtent pour les répondants.

Par exemple, la table qu'Arâvani désignait en me parlant suggère que son propos est « métaphysique » et vécu. Selon elle, « la mère divine » est la totalité à la fois intérieure et extérieure à elle. « La mère divine » n'est pas pour Arâvani une figure historique abstraite, elle est une réalité physique et « métaphysique » qu'elle dit vivre au présent. Son témoignage relève donc à la fois d'une définition théologique de « la mère divine » qui serait omnipotente et omnisciente et d'une définition implicite a-théologique de « la mère divine » en tant qu'expérience vécue d'une présence participante de la catégorie du « vécu mythique ». Je développerai l'analyse de ce « vécu mythique » dans la dernière sous-section de ce chapitre.

Un répondant montréalais d'Auroville Canada, Arnaud, explicite de manière parallèle le sens à donner à « la mère divine » :

Le nom de la Mère, cela signifie vraiment le sens de la médiatrice, de l'accès au divin. « La mère divine », c'est elle qui fait le lien de l'immanent au transcendant. Et on la sent aussi très proche ; elle se manifeste à chacun d'une certaine façon, d'une façon unique.

« La mère divine » et « Mère » désignent dans cette citation le même être, mais avec une fonction plus spécifique pour « la mère divine ». On remarque que la définition de « la mère divine » est similaire à celle donnée par Arâvani. Des termes appartenant traditionnellement au champ discursif de la « métaphysique »,

tels qu'immanent et transcendant, sont utilisés par Arnaud, au même titre qu'omnipotent et omniscient le sont par Arâvani. Puis, ces deux répondants soulignent une dimension vivante et perceptive de la Mère venant équilibrer le poids de sa définition « métaphysique ». Arnaud attribue en plus une fonction de « médiatrice » à « la mère divine », ce qui fait écho au rôle de Marie dans la tradition catholique lorsque, « dans *Redemptoris Mater*, le pape Jean-Paul II développe le terme de médiatrice à propos de Marie » (Jean Paul II, 1987 ; Souletie, 2012). Un échange ultérieur<sup>223</sup> avec lui à ce sujet m'a confirmé un entrelacs dans son parcours de vie de la culture catholique héritée de sa mère, qui priait Marie, et des enseignements de la Mère qu'il suit. L'abandon et la dévotion avec lesquels sa mère s'adressait à Marie s'apparentaient à la confiance et l'amour imprégnant sa relation à la Mère, m'a-t-il dit. Comme je l'ai indiqué, la Mère avait d'ailleurs elle-même écrit, que celle « qu'on appelle dans l'Inde la Mère Divine, pour les catholiques c'est la Vierge Marie » (Satprem, 1978a, 20). Elle traduisait ainsi en termes catholiques la vision aurobindienne de « la mère divine ».

Anicham, ancienne étudiante de Future School, une école secondaire de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry, fait écho à cette vision omnisciente de « la mère divine » de manière plus concise : "*She is everywhere which makes her divine for me.*" La brièveté de cette réponse tient peut-être à la difficulté de définir l'aspect « divin » de la mère, qui est aussitôt relativisé par l'affirmation subjective « pour moi ». Une réponse brève et synthétique est celle de Françoise, également ancienne étudiante de Future School : « elle est divine parce qu'elle représente le divin, le Seigneur ». Je rappelle que le terme « Seigneur », avant de connoter la tradition chrétienne, fut abondamment utilisé par la Mère en un sens inclusif dans ses *Prières et Méditations* (2008) qui sont étudiées par les élèves de cette école qui le souhaitent.

---

<sup>223</sup> Le 29 mars 2017, Montréal.

Cependant, cette conception de « la mère divine » n'est pas propre à certains étudiants de *Future School*. Par exemple, John, en visite à Pondichéry et n'ayant jamais fréquenté les écoles de l'Ashram de Sri Aurobindo –, mais connaissant les écrits de la Mère –, affirmait que « la mère divine » était « absolue, au-delà du monde manifesté, hors de la création, plus grande que toute chose ». Le superlatif et l'hyperbole sont les moyens rhétoriques qui demeurent quand l'explicitation fait défaut, mais là encore, l'usage du terme « création », par exemple, renvoie au paradigme d'un Dieu créateur en conformité avec les racines chrétiennes des parents de John, tandis que cette notion de création est discutable dans un contexte indien indou. Néanmoins, le manque d'explicitation au sujet de « la mère divine » se fait davantage ressentir, lorsque des répondants affirment d'emblée ne pas savoir qu'en dire.

#### 4.6.2 Le « je-ne-sais-quoi » de « la mère divine »

Beaucoup de répondants du Mouvement Mère-Aurobindo ont d'abord dit ne pas savoir ce qu'est « la mère divine »... pour ensuite affirmer ce qu'elle leur semblait être. Par exemple, Radha, visiteuse d'Auroville, traduit en une phrase cette hésitation en disant : « Je ne sais pas si je la considère comme divine... Je pense qu'on peut la considérer comme divine, parce qu'elle a quand même réalisé Auroville, malgré les difficultés ». Cette réponse peut être une forme d'effort d'adaptation à une de mes questions qui a pu la surprendre, sachant que cette personne venait pour la première fois à Auroville. Il est aussi possible que le rejet des pratiques religieuses à Auroville suivant la prescription de la Mère aille de pair avec la méfiance du qualificatif « divine » connotant les religions. Ainsi, Arul affirme :

*So I cannot say that she is God. God means there is a huge gap. God means a historical period where you have to go back to Hindu Muslim or*

*in Christianity or Islam. All are in a historical time period. But Mother is still living and [...] I don't want to compare her with God. God [to me] means [...] discrimination where you have to pray to him before having something in return. With the Mother you don't have to go to Samadhi. If I am sitting here, I have to think of her -just think-and meditate.*

Il s'agit, selon Arul, de démasquer des idoles de Dieu construites par les religions pour affirmer le principe vivant de la Mère. La Mère n'est pas divine pour Arul, mais elle est « métaphysique », car plus divine que Dieu. Arul le dira ainsi: "*God we say is somewhere in heaven or in a facsimile, whereas Mother is always with us. Thus she is more than divine, even more so than God.*"

Ce rejet des termes « divine » et « God » ne peut toutefois se réduire à la spécificité culturelle antireligieuse d'Auroville issue des années soixante-dix. L'hésitation entre répondre « je ne sais pas » à une question évoquant « la mère divine » et développer un aspect ou une coloration « métaphysique » pour la qualifier se réitère à l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry. L'*ashramite* Ahalya affirme par exemple :

*There are many people in the Ashram and other people elsewhere that call her the « the Divine Mother ». As for me I really don't know anything about divinity but I only know that she's a wonderful being. My relation with her is different from most others in that my relationship with her is very personal, even if I can't say she is divine or not. I've nothing to say because I don't know what is divinity but I know she is Mother, light full Mother.*

Il y a un contraste entre "*I don't know what is divinity*" et "*she is Mother, light full Mother*" : d'un côté est affirmé « je ne sais » ce qu'est le divin et de l'autre est affirmée la Mère « pleine de lumière ».

Ce type d'hésitation survient aussi sur le site de Montréal. Ainsi Gabriel dit : « je ne pense pas que je peux considérer la mère comme divine ». Puis, il nuance dans la phrase suivante : « dans une certaine mesure, elle s'en va vers le divin ». Une

forme de réticence semble plus précisément être liée à l'usage du qualificatif de divin. Gabriel ajoute ainsi : « Divin, divin, on en est loin, je crois ».

Un autre répondant, Luc, parle clairement de la gêne que suscite pour lui ce terme : « J'ai bien de la misère avec le terme "la mère divine". Juste le mot, la Mère c'est déjà comme vaporeux, alors si tu rajoutes divine, c'est comme ouh ! ». Il explique en partie pourquoi ce terme le gêne en disant que « c'est tellement vaste que t'oses pas l'analyser ou le regarder ». Le « je ne sais » ce qu'est le divin va pour lui de pair avec un refus modeste de le regarder ou de l'analyser. Par contre, Luc use dans la phrase suivante d'une métaphore pour en rendre compte : « T'en as une intuition, mais c'est comme dans une tempête, t'as un rayon de soleil qui passe et bien il est passé, il est fini, là ». La catégorie « je-ne-sais-pas » pourrait<sup>224</sup> ici être symbolisée par une tempête et l'aspect « métaphysique » imagé par un rayon de soleil, qui a l'avantage d'apparaître et de disparaître... Toutefois, Luc paraît utiliser cette métaphore pour souligner la fragilité de ces intuitions : il pleuvait des cordes ce jour-là à Montréal et l'entretien, du fait du caractère bruyant d'un café, a en partie eu lieu sous des parapluies !

Arnaud marque aussi son hésitation et sa réticence sur le terme divin, avant de donner sa réponse sur le sens de « la mère divine » :

Divin, c'est juste long. La lecture qu'on a faite de *la Synthèse des Yogas* parlait de l'infini ; c'est quelque chose qui m'a toujours parlé, le sens de l'infini. C'est juste un mot, divin, et la réalité, la seule réalité qui existe, c'est la présence... Le divin, ça veut dire vraiment toute la création, et au-delà de la création, tout ce qui existe, tout ce qui est. C'est pour cela que, si divin veut dire ça, je me demandais quel sens cela avait, associé au terme « mère » ?

---

<sup>224</sup> Le répondant a approuvé cette interprétation.

Je souligne aussi dans cette citation le contraste entre la tendance à réduire la portée du terme divin, car « c'est juste long [...] juste un mot » et la tendance à en faire un tout, car le « divin, ça veut dire vraiment toute la création et au-delà de la création, tout ce qui existe, tout ce qui est ». La question ouverte d'Arnaud qui s'ensuit montre bien l'écart potentiel entre un aspect « métaphysique » universel et la particularité de la Mère, ce qui explicite la difficulté de savoir ce qu'est « la mère divine ».

Ainsi, ces répondants qui affirment au départ ne pas savoir ce qu'est « la mère divine » ou qui critiquent la pertinence de l'usage de ce terme en viennent par la suite à affirmer un contenu positif superlatif à « la mère divine », que ce soit par des métaphores ou par d'autres procédés stylistiques, tels que l'hyperbole.

Il serait donc erroné de dire que tous les participants du Mouvement Mère-Aurobindo croient à « la mère divine » ou lui donnent un sens assuré, puisque nombre d'entre eux ont hésité à répondre à ce sujet, mais il serait aussi faux d'affirmer que « la mère divine » ne revêt pas une grande importance pour beaucoup des répondants sélectionnés, renforçant et reconfigurant un mythe fondateur de ce mouvement. Je propose maintenant d'explicitier cette dimension mythique en étudiant la narration des vécus de certains répondants.

#### 4.7 Des « vécus mythiques » de « la mère divine »

Parmi les narrations de répondants exprimant un « vécu mythique »<sup>225</sup> de « la mère divine », j'ai privilégié l'étude de deux entretiens témoignant de « vécus mythiques » qui ont eu une valeur fondatrice pour la vie de ces deux personnes

---

<sup>225</sup> Cf. Chapitre I, 1.2.5

d'après leur témoignage. De plus, ces deux entretiens s'étant déroulés en français, cela a facilité l'approfondissement de l'échange.

Mon jugement d'une intensité expressive d'un répondant et du caractère mythique de son « vécu » m'appartient, mais cette expression et sa signification ne peuvent être développées que par le répondant, si c'est son souhait et en ce sens, cela lui appartient. Je ne peux pas expliciter moi-même un « vécu mythique », mais je peux en repérer l'importance expressive par les modes de communication choisis, que ceux-ci soient émotionnels, imagés, verbaux ou non verbaux.

J'ai donc demandé à des répondants, afin de comprendre certains passages d'entrevue me semblant être l'expression d'un « vécu mythique », de prolonger les entretiens effectués. Deux répondantes ont accepté. Leurs réponses positives se sont manifestées par un échange épistolaire de sept courriels afin que puissent être davantage explicités leurs « vécus mythiques fondateurs ». Il ne m'a pas été possible, pour des questions de compétence linguistique, de limitation de temps et de disponibilité des autres répondants concernés par le « vécu mythique », de prolonger chacun de leur entretien.

Je présenterai d'abord quelques caractéristiques générales de « vécus mythiques » permettant de préciser ce qui est entendu par une dimension « mythique » du vécu dans le cadre de cette thèse, puis j'explorerai avec deux répondantes, Isa et Amanda, leurs « vécus mythiques fondateurs » de « la mère divine ».

#### 4.7.1 Des « vécus mythiques »

Selon Michel Boccara, un « vécu mythique » s'exprime d'abord par des affects, puis par des images, bien avant d'être énoncé par une parole. Cette prédominance des affects se retrouve souvent dans le discours sous des formes qui peuvent

toutefois être voilées. Par exemple, j'ai déjà cité Arâvani au sujet de « la mère divine » : *"She's always with me, within me, and around me. Even in your guise, even in the form of this table. So she's in everything"*. En associant « la mère divine » à ce qui l'entoure, à ce qui est en elle, puis à moi-même et à la table, Arâvani donne à « la mère divine » un caractère totalisant irreprésentable. Ceci peut être une manière voilée d'indiquer l'importance de ses affects à ce sujet, au point que rien d'autre n'existe en dehors de « la mère divine ».

Pugalhangaï affirme de son côté :

*Yes in the quietest of moments, when I close my eyes and feel her in my heart, it really has a major impact on me. I can't accurately define it but I feel an extremely powerful force which we occasionally feel in extreme joy, in extreme quietude or even in extreme depression. I have felt an overwhelming force in these three sentiments in my heart. I experience a gash force of intense feeling even but for two or three seconds.*

Pugalhangaï distingue trois formes de sentiments extrêmes permettant d'accéder à « la mère divine » : la joie extrême, la paix suprême et l'état dépressif extrême. Les sentiments extrêmes – positifs comme négatifs – constituent donc un préalable à sa perception de « la mère divine ».

Ce que dit Jean-Daniel Causse au sujet de l'expérience mystique peut illustrer l'expression des sentiments de Pugalhangaï : « il est l'intime de l'intime et en même temps, en devenant le lieu d'habitation d'un Autre, il se trouve dans une extériorité à soi » (Causse, 2014). Le sentiment extrême de Pugalhangaï se mue en effet en une perception, qui se manifeste comme une force, *"a gash force"*. Ce témoignage rend d'abord compte d'une pratique dévotionnelle se consacrant à « la mère divine ». En effet, un aller-retour existe pour Pugalhangaï entre elle et sa perception de « la mère divine », dans une pratique qui s'apparente à une *bhakti*, ce que j'expliquerai plus tard.

En écoutant leurs expressions émotionnelles, j'interprète que les témoignages de Pugalnangaï et d'Arâvani relèvent d'un « vécu mythique » (Boccaro, 2002, 66) par leur utilisation d'images qui décrivent « la mère divine » et par leur perception de cette dernière comme une présence transcendant la temporalité et la spatialité de l'existence.

Leurs vécus éclairent en partie ce que veut dire « la mère divine » en tant qu'« être mythique », soit une présence immanente selon Arâvani et une grande force selon Pugalnangaï, mais voile sa signification, car le mythe « ne peut se dire que par défaut [puisqu'] il est d'abord mutique » (Boccaro, 2002, 66).

Le vécu d'Arâvani donne l'impression que la perception de l'espace se métamorphose en une présence de « la mère divine », qui occupe tout l'espace intérieur et extérieur ("*with me*", "*within me*", "*around me*", "*in your guise*", "*in the form of this table*", "*in everything*"). Le vécu de Pugalnangaï suggère que sa perception du temps est transcendée par « la mère divine », car deux ou trois secondes de sa "*gash force*" suffisent à guider sa vie pour un certain temps. Ces « vécus mythiques » de Pugalnangaï et Arâvani contiendraient le paradoxe de (vouloir ?) transcender le fil des jours et de s'intégrer en même temps dans une quotidienneté bien temporelle.

Cette présence de « la mère divine », perçue par Pugalnangaï, s'accompagne d'une étude constante des livres de la Mère et de Sri Aurobindo et d'un rituel quotidien d'offrandes de fleurs.

Arâvani perçoit de son côté « la mère divine » dans son bureau en développant une attention soutenue à ce qu'elle ressent intérieurement et en pratiquant une forme de *karma-yoga*, de dédicace de ses actions à « la mère divine ».

Ainsi, la force du sentiment vécu de « la mère divine » ne prend ici sens que dans l'accomplissement d'un ensemble d'actions orientées et dédiées à la Mère : Arâvani travaille bénévolement tous les jours dans un centre d'Auroville, dont la fonction est de mettre en valeur les œuvres de Sri Aurobindo et de la Mère, tandis que Pugalhnangaï enseigne la littérature de Sri Aurobindo à l'institut de recherche S.A.C.A.R de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry. Le fait que ces personnes soient très impliquées dans la transmission de l'œuvre de la Mère peut inversement être un indice de l'intensité de leur dévotion, favorisant leur « vécu mythique » de « la mère divine ».

En effet, les perceptions de « la mère divine » résultent parfois d'une forte dévotion envers « la mère divine » et sont exprimées par des images empruntant aux cinq sens. Ainsi, l'Aurovilienne Anbumani, de langue tamoule, croit entendre la Mère de manière posthume lui dire : *"yes, I'm always with you, if you call me"*. L'audition de la voix de la Mère est un « vécu mythique » d'Anbumani. Je rappelle que, selon ma définition indiquée à la fin de la section 1.3.4 : un « vécu mythique [est] une rencontre ou [...] une vision intérieure de “ la mère divine □ ». Or l'audition est une forme de rencontre de « la mère divine » vécue par la répondante, c'est pourquoi je le qualifie de vécu mythique.

De manière analogue, une autre répondante de l'Ashram, Ahalya, énonce *"I don't know what is divinity, but I know she is Mother, light full Mother"*. La perception visuelle subtile de la luminosité fait partie d'un « vécu mythique » s'il s'agit d'une vision ou d'une rencontre vécue de « la mère divine », quoique son discours puisse aussi être interprété en tant que simple symbolique de la lumière sans lien au sens visuel physique ou subtil.

D'autres perceptions peuvent être plus tactiles, telles que celle de Ranjita disant au sujet de « la mère divine » : « c'est l'absolu et en même temps très intime, très proche ; à chaque fois que l'on a besoin de l'aide, il faut l'appeler, c'est tout. Il

faut l'appeler et sentir – et on peut sentir –, vraiment qu'on est dans ses bras. C'est aussi physique que ça ». Elle précise à un autre moment qu'il y a une odeur particulière et propre à la Mère qui lui permet de reconnaître sa présence. Ranjita perçoit donc bien de façon tactile et olfactive la Mère qui est pour elle synonyme de « la mère divine ». Ranjita fait partie des *ashramites* qui ont connu la Mère de son vivant et, comme je l'indiquais, sa perception de « la mère divine » se produit donc en prolongation à cette relation vécue.

Quel que soit le mode explicatif de ces perceptions, elles correspondent à la définition d'un « vécu mythique » au sens de la rencontre d'un « être mythique », dont il existe par ailleurs des formes d'expression collectives. Parmi ces formes d'expression, la méditation journalière près du *Samadhi* de la Mère et Sri Aurobindo est un des rituels suivis par de nombreux *ashramites*. Une pratique dévotionnelle de Ranjita consiste plus spécifiquement à se lever avant l'aube pour fleurir la tombe de la Mère autour de laquelle l'ensemble des *ashramites* et des visiteurs méditent durant la journée.

C'est la pratique de la *bhakti* qui, dans la culture indienne, définit le mieux le scénario général dans lequel s'inscrivent ces « vécus mythiques » quotidiens dont ont témoigné mes répondants de langue indienne, pour la plupart des *ashramites* de l'Ashram de Sri Aurobindo. Deux répondantes occidentales en ont aussi témoigné et j'ai saisi l'occasion de pouvoir échanger davantage avec elles en français pour développer, à la section suivante, un approfondissement du thème du « vécu mythique ».

La *bhakti* est en même temps très proche d'un *karma yoga*<sup>226</sup>, car la motivation est dévotionnelle, mais le moyen d'exprimer cette dévotion est l'action consacrée à l'intention de la Mère, de Sri Aurobindo et de leur enseignement. La *bhakti* est

---

<sup>226</sup> Le *karma yoga* peut se définir, à l'instar des prescriptions de la *Bhagavad-Gītā*, d'agir selon le devoir de sa condition, de son *dharma*, de façon désintéressée. Les livres de Sri Aurobindo commentant la *Bhagavad-Gītā* et le *Karmayogin* développent ce sujet. (Sri Aurobindo, 1972b)

une pratique dévotionnelle dédiée à un gourou, à une divinité, ou à un autre objet symbolique, dans le but d'intégrer et de réaliser l'enseignement ou le message symbolique dont cet objet ou ce sujet est porteur. La *bhakti* est plus précisément, selon Karen Pechilis (1999), une voie de dévotion qui participe à une vision personnifiée du sacré. La définition de la *bhakti* de Karen Pechilisa été construite dans un contexte indou tamoul, mais elle s'applique aussi correctement au site de l'Ashram de Sri Aurobindo.

Par exemple, dans ce contexte particulier, la dévotion des *ashramites* s'y exprime entre autres par l'accomplissement de leurs tâches (du vivant de la Mère, ces tâches étaient attribuées par elle, comme en témoigne Nirodabran (1978, 37)) et leur participation à des méditations au *Samadhi* et au *Playground*, un lieu près du gymnase où la Mère donnait des enseignements aux enfants de l'École et aux membres de l'Ashram qui se joignaient à « la classe »<sup>227</sup>. Ces participations aux méditations collectives sont libres, en fonction des aspirations et des tempéraments de chacun.

Cela signifie, en ce qui concerne Ranjita, que la *bhakti* est d'abord une action consacrée à incarner une vision « idéale » de la réalité. Ainsi, Ranjita se lève chaque jour avant l'aurore pour fleurir le *Samadhi*, préparant ainsi le lieu de recueillement pour les *ashramites* et le public souhaitant y méditer. Elle effectue ensuite sa fonction journalière de directrice et de professeure d'une école de l'Ashram. Comme tous les *ashramites*, elle est nourrie, logée et dispose du nécessaire pour sa subsistance, mais pas davantage : elle ne reçoit pas de rémunération.

La pratique du *bhakti-yoga* concerne non seulement les répondantes indiennes Pugalhngai, Arâvani, Anbumani, Ahalya et Ranjita, mais également au

---

<sup>227</sup> Certains de ces enseignements sont consignés dans *Les Entretiens* de la Mère en six volumes. (La Mère, 1994)

moins Isa et Amanda, pour qui la dévotion apparaît de manière flagrante dans leur cheminement.

Je présente maintenant le cheminement de ces dernières répondantes, en mettant en lumière des « vécus mythiques fondateurs » qu'elles m'ont partagés et qui ont marqué un tournant dans leur existence.

#### 4.7.2 Deux dialogues sur des « vécus mythiques fondateurs »

Isa est une répondante de culture à la fois aurovilienne et québécoise, en lien avec deux de mes sites. Elle est classée dans l'échantillon du site de Montréal en fonction du lieu de l'entretien.

*Le premier entretien* avec Isa fait part d'une expérience de « la mère divine » vécue à la fin de 1974 :

Maintenant je vais te dire quelque chose. Connaitre la Mère mentalement, avec des lectures, c'est une chose. Mais la connaître intérieurement ou dans une expérience, ou dans un rêve, là ça commence à être sérieux et à être différent.

Je pense que j'ai commencé à comprendre ce que voulait dire la Mère, quand je suis allée à Pondichéry. Mais quand je suis allée à Pondi après, j'ai eu une rencontre – pas sur le plan physique, la nuit –, mais qui n'était pas tout à fait un rêve, mais plutôt une vision nocturne si tu veux. J'ai rencontré Sri Aurobindo et j'ai rencontré la Mère sur un autre plan de conscience, sur des aspects de « la mère divine » en fait. T'as vraiment l'impression de rencontrer la Mère. Pour moi, c'est ça, parce que la Mère je ne l'ai pas rencontrée physiquement.

[...] Quand je te parlais tout à l'heure de cette force lumineuse que je recevais, j'appelais Mère, je me mettais comme un enfant dans ses bras et ce que je recevais, c'est un océan de lumière. Et c'est ça, la Mère. Tu vois, j'ai compris que c'était ça : « la mère divine ». [...] Et c'est ça que j'exprime le plus, tu vois.

[...] Mais on a des trucs comme ça, mais je l'ai vu sous deux aspects vraiment. La première fois que je suis allé à Pondi, je me suis réveillée dans un espace tout blanc. Je ne sais pas si c'était le nirvana ou je ne sais

pas quoi, mais... J'ai pris conscience d'un espace blanc et à un moment donné, j'ai vu comme une figure qui se détachait de cet espace blanc et là, devant moi, j'ai vu une figure de femme. Et je me souviens que cette figure de femme avait dans ses yeux toute la joie du monde. C'était la joie incarnée, mais une joie incroyable. Et ses lèvres ressemblaient beaucoup à l'expression du Bouddha. C'était la paix totale.

Il y avait comme cette joie et cette paix qui étaient inscrites sur ce visage et après c'est comme si je me détachais, je m'éloignais, comme un plan dont tu t'éloignes progressivement en photographie ou au cinéma. Et là je voyais apparaître le corps de cette femme qui était l'univers. Et moi je devenais toute petite, toute petite comme un petit bout noir comme ça, un pouce de haut, quelques centimètres de haut, et je n'étais plus capable de supporter ce regard, et me tournais. Je me suis réveillée à ce moment-là. Et là, je me suis dit, My God, je viens de voir « la mère divine ». C'est la paix et la joie ensemble, tu sais. C'était si beau, si merveilleux... [...] Là, il est tombé sur moi une lumière dorée incroyable, de la lumière blanche, de la lumière bleue, ça, c'est... J'ai dit, c'est ça, [c'est la] Mère sur un plan impersonnel et sur un plan avec une figure humaine qui est tout l'univers. Donc voilà mes rencontres avec la Mère.

Si j'analyse les significations explicites données à « la mère divine », exprimée trois fois dans la narration d'Isa et citée ci-dessus, je peux distinguer trois phases.

1. Elle annonce d'abord qu'elle a « rencontré la Mère sur un autre plan de conscience, sur des aspects de “la mère divine” en fait ». « La mère divine » correspondrait ici pour elle à une conscience « métaphysique » et la Mère à l'avatar de cette conscience. Toutefois, cela n'est pas si clair, car peu après les expressions « la Mère » et « la mère divine » sont presque confondues quand Isa dit que « c'est ça la Mère, tu vois, j'ai compris que c'était ça “la mère divine” ». La présence de la forme humaine et divine de la Mère vue par Isa peut être mise en parallèle avec une voie indoue comme le *Dvaita Vedānta*, qui se définit par une conception dualiste de la divinité et de l'âme humaine et où une *bhakti* d'une divinité avec forme – celle de *Viṣṇu* dans le cadre du fondateur Madhva (1238-1317) de cette voie – est pratiquée.

2. Une deuxième phase est l'inventaire des occurrences où Isa parle de la Mère. Il y a le sentiment de protection émanant de la Mère, évoqué au début de l'entretien, puis la vision nocturne de « la mère divine » sur « un autre plan de conscience » associée à une représentation d'elle-même en tant qu'enfant, suivi de l'aspect impersonnel de « la mère divine » avec la lumière dorée et bleue et son aspect plus personnel avec sa figure humaine. L'aspect impersonnel de « la mère divine », avec l'indifférenciation qui en découle entre l'essence individuelle (*jīvātman*) et la totalité (*Brahman* et en l'occurrence « la mère divine » sous son aspect impersonnel) peut remémorer la voie de l'*Advaita Vedānta*, qui préconise de se détacher de toute forme pour réaliser la libération, la *mokṣa*, l'union de l'*atman* au *Brahman*. (C'est ce qu'aurait réalisé Ramakrishna en s'appuyant d'abord sur le *Dvaita Vedānta* et finalement, sur l'*Advaita Vedānta*.)
3. Enfin, la vision d'une figure de femme au sourire de Bouddha sur fond blanc lumineux est une troisième phase qui peut être mise en lien avec les *Commentaires sur le Dhammapada* (La Mère, 1960), soit les enseignements du Bouddha qu'a écrit la Mère. J'ai également observé dans la galerie de peinture de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry le tableau d'un bouddha rayonnant d'or que la Mère avait peint, ce qui reflète son importance pour elle.

Néanmoins, en procédant à cette analyse distinguant trois phases de « la mère divine » dans la narration d'Isa, je ne fais peut-être alors rien d'autre que de « connaître la Mère mentalement, avec des lectures » comme elle le suggérait et d'extrapoler la signification de sa vision partagée en entretien. En effet, il ne faudrait pas oublier cette parole introductive d'Isa : « Connaître la Mère mentalement avec des lectures, c'est une chose. Mais la connaître intérieurement ou dans une expérience ou dans un rêve, là ça commence à être sérieux et à être différent ». Qu'est-ce qui fait cette différence de connaissance ?

C'est d'abord, à mon sens, qu'il est différent de connaître un sujet par une représentation générale sans grande implication subjective ou d'en prendre connaissance « intérieurement ou dans une expérience ou dans un rêve » par un « vécu mythique » qui est une rencontre avec un « être mythique ». Deuxièmement, rencontrer une personne qui narre son vécu et le commenter engage directement mon appréciation subjective du caractère « mythique » de sa narration. Mon appréciation implique donc que je reconnaisse en moi-même et pour moi-même la part mythique évoquée par mon interlocutrice. Michel Boccarra assume cette position de recherche équivoque en se définissant « comme un scientifique (docteur en ethnologie, sociologue au CNRS [...]) et comme un mythique partageant la vie des Mayas du Yucatán » (Boccarra, 2002, 4e page de couverture). De manière analogue, parallèlement à mon désir et mon effort de comprendre rationnellement mon objet de recherche, j'ai aussi le désir de pouvoir accueillir la sensibilité de l'autre et de la mienne, en pouvant également rendre compte du « vécu mythique » d'une autre personne et de la perception que j'en ai, laquelle, bien évidemment, sur un plan scientifique, n'engage que moi. Il s'agit alors d'une co-naissance avec un seul n.

Je définis la co-naissance comme un processus par lequel la rencontre de l'autre qui s'inscrit dans une mutuelle reconnaissance d'espaces symboliques distincts – celui d'un cadre de recherche doctorale pour ce qui me concerne ou du cadre aurovilien pour ce qui concerne Isa –, permet de dépasser les méconnaissances respectives de l'un et de l'autre, par une reconnaissance réciproque de la pertinence de la perspective de l'autre. Ce qui semble « sérieux » et « différent » à Isa est son « vécu mythique » de « la mère divine » sous le mode d'une rencontre intérieure, plus important qu'une connaissance livresque. Toutefois, la co-naissance que nous avons partagée lui fera dépasser son apriori sur la superficialité qui serait intrinsèque aux écrits en prenant le temps, et en partie le goût de lire des esquisses de ma thèse, en commentant les points la concernant. Ce qui me semble à priori « sérieux » est ce qui s'énonce de manière

raisonnée et ce qui est en relation à la réalité commune, mais la co-naissance que nous avons partagée m'a permis de remettre en cause l'excès de valeur que j'accorde, en tant que chercheur en sciences des religions héritant de cinq ans d'études philosophiques, aux rationalisations si elles coupent de la réalité sensible, pour redonner davantage de valeur à l'appréciation sensible et poétique<sup>228</sup> de l'existence.

Une double hybridation culturelle se crée alors entre moi qui suis un chercheur français au Québec et Isa qui est, dans ce contexte, une répondante aurovillienne québécoise : j'apprends, par l'écoute de sa parole en partie mythique, à me défaire de l'étude des représentations et à entrer en relation avec mon vécu propre. De son côté, elle découvre, par la lecture de parties de ma thèse, en quoi son vécu se relie à d'autres narrations subjectives, mythiques et sociologiques. Cette interprétation de l'échange avec Isa ne limite pas les significations que l'on peut donner à un « vécu mythique », mais offre au moins l'intérêt d'accorder la primauté de la valeur à une relation, plutôt qu'à une représentation.

Isa, lors de nos échanges par courriel, m'a proposé de réécrire son vécu pour le rendre plus clair et plus cohérent. J'ai ainsi appris d'autres éléments qui n'étaient pas présents dans le premier entretien : elle a d'abord précisé que ce qu'elle avait vécu était dans un rêve spécial, puis a expliqué ce qu'elle entendait par « vision nocturne » et a traduit cette expression par « expérience nocturne » :

Il y a plusieurs sortes de rêves. Celui-ci appartient définitivement à ce que j'appellerais des expériences nocturnes, moments où l'on devient conscient ailleurs que dans le monde physique et/ou même dans un autre temps – on pourrait peut-être dire un autre espace-temps.

La définition qu'elle donne de son expérience entre dans mon cadre conceptuel du « vécu mythique », se caractérisant par la présence d'« une dimension

---

<sup>228</sup> J'emploie le qualificatif de poétique en un sens plus large que les écrits littéraires de ce genre, poétique vient en effet du grec « poieîn » qui veut dire créer, faire.

symbolique vécue hors du temps et de l'espace ». Isa a ensuite reformulé la vision qu'elle a eue, en y ajoutant des éléments nouveaux :

J'ai pris conscience dans ce que j'ai perçu comme un infini de paix blanche. Me détachant alors doucement de mon propre visage, j'ai vu apparaître devant moi, un très beau visage de femme, dont les yeux verts étaient remplis de joie. En fait, je devrais dire dont les yeux étaient la Joie incarnée et les lèvres légèrement souriantes, la Paix. De l'œil droit est sorti un rayon qui a formé une bulle et dans la bulle j'ai reconnu la forme d'un nouveau-né. Mon visage et le visage de femme s'éloignaient de plus en plus l'un de l'autre et bientôt j'ai vu que le corps de cette femme était le corps de l'univers contenant tous les êtres. Au fur et à mesure que je m'éloignais, je rapetissais et le regard de la femme devenait de plus en plus difficile à soutenir. Devenue un petit fétu obscur, j'étais incapable de supporter [ce regard] et je me suis retournée pour l'éviter. Au même moment je me suis réveillée... dans mon lit.

Cette vision de « la mère divine » comme « Mère de l'univers » correspond très exactement à l'image employée dans *L'Agenda de Mère* par Mirra Alfassa pour désigner le principe de « la Mère » – d'elle-même, donc -. Mirra Alfassa emploie en effet dans ce livre le terme de « Mère de l'univers », mais presque jamais celui de « la mère divine » qu'emploie par contre souvent Sri Aurobindo pour la désigner (« the Divine Mother »). Sri Aurobindo en fait une distinction subtile pour caractériser « trois manières d'être de la Mère », selon lui perceptibles :

Il y a trois manières d'être de la Mère que vous pouvez percevoir quand vous vous identifiez avec la Conscience-Force qui nous soutient, nous et l'univers.

La Transcendante, la suprême *Shakti* originelle, qui se tient au-dessus des mondes et sert de trait d'union entre la création et le mystère toujours non manifesté du Suprême.

L'Universelle, la *Mahâshakti* cosmique, qui crée tous les êtres et contient, pénètre, supporte et dirige les millions de procédés et de forces. L'Individuelle, qui personnifie le pouvoir des deux plus vastes aspects de son existence, les rend vivants et proches de nous et s'entremet entre la personnalité humaine et la Nature divine. (Sri Aurobindo, 1928/1980, 16)

J'interprète donc que ce « vécu mythique » d'Isa percevant « la mère divine » s'inscrit dans l'enseignement de Sri Aurobindo indiquant cette possibilité de percevoir la Mère de différentes manières, dans la mesure où Isa signifie que « connaître intérieurement [la mère divine] dans une expérience ou dans un rêve [...] [devient] sérieux et [...] différent ».

*Le deuxième entretien* au sujet d'un « vécu mythique fondateur » de « la Mère Divine<sup>229</sup> » est celui d'Amanda, Française résidant à Auroville. Elle m'a témoigné à ce propos :

Cela m'était complètement égal au début de mon arrivée ici, mais ça m'a été révélé au cours d'une expérience massive (ouf !) Tu vois ce que je veux dire ? Donc j'ai compris pourquoi Sri Aurobindo l'a appelé la Mère : parce qu'elle était l'incarnation de ce qu'on appelle « la Mère Divine ». J'en ai fait l'expérience une fois arrivée en Inde.

Je qualifie ce vécu de mythique et de fondateur, car Amanda a utilisé les expressions « m'a été révélé » et « une expérience massive ». L'intonation employée pour exprimer le qualificatif de « massive » a été quasiment dramatique. De plus, les récurrences des exclamations et du terme « expérience » sans description de celle-cisuggèrent une signification plus implicite qu'explicite. Par ailleurs, Amanda m'a interpellé ainsi : « Tu vois ce que je veux dire ? » Elle me faisait le complice potentiel de son expérience, comme si j'avais pu l'éprouver. Enfin, Amanda a fait à nouveau référence à cette expérience en répondant à la question « Pourquoi venir vers la Mère plutôt qu'un/une autre sage ? »

Une fois arrivée ici, que mon âme est vraiment arrivée sur le devant de la scène et a « Prooh ! Wow/Pow » reconnu le divin dans justement « la Mère » et de manière absolument inattendue de mon mental et tout. Cela a été « Pouh ! », un « Pfouff ! » Rires.

---

<sup>229</sup> J'écris ici « la Mère Divine » avec des majuscules pour respecter la manière dont la répondante souhaite que cette expression soit transcrite.

La transcription de ces expressions m'a semblé indiquer l'intensité vécue de cette reconnaissance du « divin dans justement "la Mère" et de manière absolument inattendue ». Ainsi, c'est pour traduire analogiquement la surprise par le son prononcé par Amanda que j'ai indiqué « wow/pow ». Le détail de ces interjections apparaît peut-être peu signifiant à l'écrit, mais prenait tout son relief à l'oral en manifestant, de mon point de vue, une forte implication émotionnelle, que les rires finaux tentaient d'évacuer. L'importance de sa rencontre avec « la Mère Divine », puisqu'elle est peu explicitée par des mots, implique davantage mon jugement interprétatif des émotions manifestées.

J'ai interprété l'importance de ce vécu d'Amanda, lorsqu'elle a fait silence en réponse à ma demande de le narrer, puis quand elle a dit que cela demanderait d'en reparler à un autre moment. Alors, je lui ai fait la requête de m'en reparler, ce qu'elle a accepté, à la condition de ne pas être enregistrée. Puis, j'ai échangé par courriel avec elle sept fois. Je lui ai au départ abruptement demandé d'explicitier son expérience. Elle ne m'a pas répondu.

Au lieu de rester dans une position ressemblant à celle d'un « enquêteur », je lui ai alors fait part de certaines des motivations qui m'avaient conduit à choisir ce sujet de thèse et de ma manière d'appliquer dans ma vie simplement ces motivations, hors du cadre de ma thèse. En lui faisant part de mon vécu, je lui ai rappelé mon intérêt pour la narration du sien. C'est ainsi que, de fil en aiguille, elle m'a communiqué le récit suivant, dont j'ai dû voiler une partie importante, car il aurait mis fin à l'anonymat de la répondante. Je souligne en italique les éléments que j'analyserai :

*En même temps que je percevais cette incroyable toute-puissance dans le Corps infini de l'Être éternel dont j'étais enfin consciente de faire partie, j'entendais d'énormes cloches cosmiques sonner joyeusement à toute volée, comme pour célébrer une immense Victoire remportée.*

Ce « détail » a pris tout son sens pour moi seulement quelques années après, à la parution en 1976 du troisième et dernier livre de la Trilogie écrite par Satprem en tant que sa biographie de Mère : [...]

Plus je lisais, plus je me rendais compte, abasourdie et pleine d'une émotion folle, que nos *deux expériences vécues ainsi indépendamment, mais presque simultanément, avaient été extrêmement similaires !...* La différence majeure, c'était que moi, arrivée à Auroville depuis seulement un an et demi, ne sachant à l'époque presque rien de la dimension véritable de Mère ni de ce qu'elle avait vécu au niveau cellulaire, je n'avais eu que le choc magnifiquement transformateur de découvrir tout cela grâce aux deux « darśan » successifs dont elle m'avait fait bénéficier de manière incroyable ce jour-là ; alors que lui [...] il avait été frappé avec un maximum de brutalité par la nouvelle, totalement inattendue pour lui, de sa soi-disant mort, qui lui semblait un mauvais rêve invraisemblable, horriblement absurde, et comme l'impossible négation de tout ce qui avait été accompli pour l'évolution vers le corps futur. Heureusement pour lui, Mère lui avait fait à lui aussi un merveilleux cadeau, qui l'a sauvé en cette heure terrible. Je copie ici son récit, soit les deux premières pages du passage, dans cet ultime chapitre, qu'il a intitulé – et c'est tout dire – « Le plus beau conte de fées » (les deux parenthèses explicatives étant ajoutées par [Amanda] pour plus de clarté, en l'absence du reste du livre qui donne ces précisions) :

« Et le dernier fait, le voici. Au milieu de cette incroyable mascarade, le 18 novembre, tandis que nous étions parmi cette foule (des dignitaires de l'Ashram et autres VIPs [...]) à regarder et regarder sans comprendre cette petite forme blanche dans le bourdonnement des ventilateurs, nous avons eu la plus puissante expérience de notre vie. Nous étions incapables de n'avoir aucune expérience, nous étions là comme un caillou stupéfait avec un mal de tête à nous fendre le crâne en deux. Simplement nous regardions, sans même une prière dans le cœur, sans rien. Elle se serait levée pour sortir de tout ce fourbi invraisemblable que cela nous aurait paru la seule chose sensée. Elle ne s'est pas levée, mais tout d'un coup quelque chose s'est emparé de nous, nous a littéralement tiré au-dessus de ce mal de tête et de cette foule de rêve, et puis... ça a été un déferlement. La Puissance, nous la connaissions, ce n'est pas en vain que Mère prenait notre main pour nous tirer dans l'expérience (au cours des nombreux moments passés ensemble au fil des années pour "L'Agenda de Mère"). Mais là, ce n'était pas une personne qui avait "une expérience", ça se passait comme en dehors de nous, nous n'étions personne, simplement nous étions présents à un fait.



Nous trempions dans *un formidable déferlement de Puissance qui était comme fait d'allégresse* – peut-être de l'amour, mais c'était de l'amour qui était de l'allégresse – une allégresse comme une cataracte, ininterrompue, sans un trou, et ça carillonnait : un formidable carillon à toute volée sur l'univers. Toutes les écluses du monde ouvertes. Et ça disait, ça carillonnait à nos oreilles et comme sur le monde entier, une voix formidable, mais comme sans voix : PAS D'OBSTACLE... RIEN N'EMPÊCHE...PAS D'OBSTACLE... RIEN N'EMPÊCHE... Et ça se répétait, se répétait, chaque mot comme si on sonnait toutes les cloches du monde ensemble dans un seul formidable roulement de bronze : PAS D'OBSTACLE... RIEN N'EMPÊCHE...PAS D'OBSTACLE... et une joie là-dedans, un triomphe, oh! Quelque chose qui riait si splendidement, mais si formidablement, et qui emportait tout devant soi, renversait les murs, défonçait les écluses – rien n'empêche... pas d'obstacle. Impérieux comme un Jugement dernier. Un cataclysme de joie.

Nous avons tenu un quart d'heure, et puis nous sommes sortis dans la rue sinon nous allions craquer. Et ça carillonnait encore. Nous avons marché jusqu'à la mer, le corps en tremblait. Puis ça s'est calmé. Et il n'y avait pas de "Mère" là-dedans ni de "moi" ni d'expérience même – ou bien c'était le monde qui avait l'expérience. Oui, en fait c'était comme la première manifestation de "quelque chose" sur le monde. On peut mettre des étiquettes, mais ça se moque de toutes les étiquettes. C'était un formidable Fait. Ce 18 novembre, il s'est passé quelque chose. »

Voilà, c'est la conclusion à laquelle la lecture de ces lignes par Satprem m'a fait arriver moi aussi. *Je n'avais jamais parlé de mon expérience à personne, et voilà qu'elle était soudainement confirmée par ce récit étonnamment similaire et pas de n'importe qui, mais du disciple qui était devenu le confident de Mère dans son aventure évolutive cellulaire « pour la Terre et les hommes »* [le récit de Satprem ressemblait à celui de] [...] cette autre Incarnation de la Mère Divine, Savitri, dans l'immense poème du même nom par Sri Aurobindo, décrivant à travers l'histoire et la Victoire personnelle de Savitri contre la Mort, les grandes victoires promises par l'Évolution, révélée comme « l'Aventure de la Conscience et de la Joie ».

Oui, ce 18 novembre il s'était passé quelque chose d'énorme pour l'évolution terrestre, c'était maintenant évident. *C'est ce qui m'a finalement décidée à ne plus taire mon propre témoignage, mais à l'ajouter à celui de Satprem*, car [nos] deux témoignages totalement indépendants et pourtant presque identiques convergeaient magnifiquement pour montrer du doigt le nouveau Fait évolutif décrit

La narration de ce « vécu mythique » ancre sa dimension mythique par les énormes cloches cosmiques ou les carillons qui en constituent l'expérience première pour Amanda comme pour Satprem. Il est ici important de souligner avec Michel Boccara « le caractère sonore de l'univers mythique dans la plupart des pays du monde, les endroits habités par des ancêtres mythiques sont sonores. On entend le plus souvent des bruits étranges, des rires, des voix, même si on ne distingue rien » (Boccara, 2002, 26). Ainsi, Satprem entend une voix de la Mère qui lui dit « Rien n'empêche, pas d'obstacle » (1982, 432).

Le récit d'Amanda est dans une relation interdiscursive particulière au récit de Satprem : ils décrivent une réaction à un même événement, celui du décès de la Mère, qui se traduit pour eux deux par une perception extraordinaire le 18 novembre 1973. Amanda voit « le Corps infini de l'Être éternel » et Satprem « un formidable déferlement de Puissance qui était comme fait d'allégresse ». Cette intertextualité particulière le jour de la mise au tombeau de la Mère, qui narre la certitude d'un dépassement de la mort de la Mère par la perception d'une joie transcendante, est en même temps ce qui a décidé la répondante « à ne plus taire [son] propre témoignage » et à m'en faire part.

Le porteur ou la porteuse de mythe est souvent celui ou celle qui fait le lien entre les vivants et les morts, entre la vie et la mort, en recueillant dans son expérience ces deux aspects. Si la dévotion à la Mère est une forme de sacralisation d'une personne à laquelle est prêtée un certain nombre de qualités charismatiques dont celle de transcender la mort, la souffrance et le temps, alors le vécu mythique sous-jacent à cette dimension du sacré peut consister à vivre, comme Amanda, ce qu'elle nomme le « Corps infini de l'Être éternel », même de façon éphémère.

Dire ou écrire ce qui tient à cœur dépend du facteur déterminant d'une qualité interrelationnelle et notamment de la confiance accordée à l'autre. Ces conditions sont nécessaires à la plupart des partages intentionnels d'expressions

émotionnelles. Dans le cas d'un partage d'un « vécu mythique », une dimension mutique ou indicible de la profondeur du vécu n'autorise pas complètement son expression verbale ou non verbale. Un recours pour pouvoir exprimer ce type de vécu par écrit peut alors être, comme celui dont Amanda a fait l'usage, de référer à une autre narration de « vécu mythique » plus reconnu.

Par exemple, celui de Satprem n'était pas de « n'importe qui, mais du disciple qui était devenu le confident de Mère dans son aventure évolutive cellulaire 'pour la Terre et les hommes' ». Amanda insiste ainsi sur la contiguïté de son vécu avec celui de Satprem qui a publié *L'Agenda de Mère* : « deux expériences vécues ainsi indépendamment, mais presque simultanément, avaient été extrêmement similaires ! » dit Amanda.

Un autre recours pour narrer et intégrer un « vécu mythique », généralement bouleversant, est de le rattacher non plus à un autre récit procédant d'un « vécu mythique » de quelqu'un d'autre, mais à un vécu collectif ritualisé, où la dimension mythique est éprouvée.

Le *darśan* est ainsi un rituel qui a lieu quatre fois par an à l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry, rituel durant lequel la foule de disciples était regardée et silencieusement bénie du regard de la Mère se présentant au balcon. Évoquer les *darśan* de la Mère, dans le texte d'Amanda<sup>230</sup> afin d'expliquer son « vécu mythique », peut donc être à la fois un moyen de rendre compréhensible et fondateur, un évènement intérieur ayant profondément touché Amanda et un moyen de le réguler symboliquement, en référant à un rituel reconnu du Mouvement Mère-Aurobindo.

Il est à noter que le moment de ce « vécu mythique » intervient précisément lorsque la Mère décède, ou cède la place au « vécu mythique » de « la Mère

---

<sup>230</sup> Amanda : « grâce aux deux "*darśan* □ successifs dont [la Mère] m'avait fait bénéficier ce jour »

Divine » d'Amanda et de Satprem. Autrement dit, l'intensité d'un « vécu mythique » se mesurerait, outre ses aspects émotionnels, sensationnels et sa narration éventuellement dramaturgique, à la réponse vivante qu'il donne à la mort. Selon Michel Boccara, « du point de vue du mythe, la question fondamentale se pose en ces termes : qu'est-ce que la mort ? » (Boccara, 2002, 87).

Ni la raison, ni la ritualisation, ne répondant à cette question, un « vécu mythique » peut-il y répondre intérieurement étant donné que les notions de temps et de spatialité ordinaires semblent suspendues quand il est éprouvé<sup>231</sup> ou s'agit-il d'une simple conjuration ou d'une sublimation du temps ?

Selon que l'on regarde les causes qui ont généré un « vécu mythique », par exemple de « la mère divine » ou que l'on regarde ce que montre ce vécu, on pourra le considérer soit comme une résultante sublimée de causes ou de pulsions ignorées, soit comme un sommet sublime appelant à d'autres ascensions, qu'elles soient raisonnées ou non.

Par ailleurs, une des particularités du « vécu mythique » d'Amanda est qu'il soit intervenu, presque comme celui d'Isa, alors qu'elles étaient arrivées depuis peu de temps en Inde. Un « vécu mythique » survenant lors d'une installation dans un nouveau pays<sup>232</sup> peut avoir un caractère fondateur, car les points de repère usuels

<sup>231</sup> Michel Boccara suggère, en s'inspirant de la théorisation freudienne du couple des pulsions de vie – pulsions de mort, qu'on peut « considérer les pulsions comme des “êtres mythiques” » (2002, 89). Le « vécu mythique » est alors comme un « boomerang envoyé par le vivant vers la mort », en fonction de ce couple de l'inconscient, théorisé en tant que pulsion de vie – pulsion de mort (Boccara, 2002, 91).

<sup>232</sup> Je me permets à cette occasion de prendre pour exemple explicatif du qualificatif « fondateur », mon propre vécu d'étudiant arrivant au Québec en 2010. Quoique je n'aie pas éprouvé de « vécu mythique » en arrivant, j'ai par contre été marqué par un passage à la frontière, éprouvant du fait que j'avais mon Certificat d'Acceptation du Québec, mais non mon permis d'études canadien, qui n'était pas encore prêt. Les autorités canadiennes m'ont fait patienter deux heures à la douane pour m'indiquer si je pourrais fouler le sol québécois ou si j'aurais à reprendre le premier avion pour la France. Ces deux heures que j'ai passées en silence ont constitué un vécu « fondateur » pour moi, ancrant une attitude de suspension de jugement vis-à-vis de mes études et de rappel au silence dans le bruit des pensées.

manquent dans ce nouvel environnement et dès lors, il importe de trouver de nouvelles fondations, tant extérieurement que dans son vécu intérieur. À fortiori, quand l'intensité d'un vécu est non seulement liée à un nouveau pays, mais aussi à une expérience intérieure ravissante ou extraordinaire comme le narrent Amanda et Isa, alors ces vécus ont de grandes chances de devenir des « vécus mythiques fondateurs » pour ces personnes, en colorant leurs perceptions ultérieures de ce pays.

Ces deux « vécus mythiques fondateurs » mettent en scène une rencontre avec « la mère divine » et coïncident par le changement de lieu et de vie de ces deux femmes. En effet, ces deux personnes ont depuis investi leur existence à Auroville, en ayant le sentiment de répondre ainsi à l'appel de « la mère divine » manifestée sous la forme de « la Mère ». Je qualifie leurs vécus de « mythiques fondateurs », car elles expriment toutes deux une rencontre avec « la mère divine » dans leur récit, tout en étant en lien avec d'autres expressions collectives<sup>233</sup> telles que des récits de « la mère divine ». En effet, elles s'inscrivent dans une quête au cours de laquelle des lectures préalables de Sri Aurobindo avaient été faites dans les années soixante-dix : la première lecture d'Amanda avait été *La Vie Divine* de Sri Aurobindo six mois avant de venir à Auroville et *Le Guide du Yoga* concernant Isa dans les mêmes années.

Parmi l'ensemble des « vécus mythiques » de « la mère divine » mis à jour, beaucoup interviennent dans la vie de membres de l'Ashram de Sri Aurobindo ou d'Auroville sous la forme de perceptions d'une présence posthume de « la Mère ». La vue, l'ouïe, le sens kinesthésique et même l'odorat sont sollicités pour exprimer ces perceptions de « la mère divine ».

---

<sup>233</sup> Un vécu mythique est une rencontre entre un être mythique et un membre vivant du groupe, dont il existe par ailleurs des formes d'expression (récits, scénarios, rituels, graphismes, danses...) indépendantes d'une expérience personnelle. (Boccaro, 2002, 66)

Toutefois, il ne s'agit pas de perceptions physiques, mais de perceptions subtiles ou psychiques, très souvent évoquées comme participant d'une « physiologie subtile », au sens où l'emploie souvent Sri Aurobindo, ce que signalait déjà Michaël Stoeber : *"In line with Tantric theory, [Sri Aurobindo] postulated a subtle body underlying and supporting the embodied person"* (2009, 307). André Padoux critique l'usage de l'expression « corps subtil », en lui préférant les expressions de « corps yogique » ou de « corps imaginal » (2010, 126).

Quels que soient les termes employés et les postulats épistémologiques implicites qui leur sont propres – selon que l'on postule que les perceptions proviennent du corps humain, du yogi ou d'ailleurs<sup>234</sup> –, leur usage s'accompagne souvent de la mise en jeu métaphorique des cinq sens physiologiques auxquels sont attribués des facultés nouvelles ou approfondies, nommées parfois en sanscrit *indriya*, par exemple dans la tradition du *haṭha yoga*. Si les impressions des répondants peuvent simplement exprimer leur dévotion en des termes imagés, il convient de souligner que leur énonciation s'inscrit de manière interdiscursive avec le discours de Sri Aurobindo et de la Mère.

De plus, ces « vécus mythiques » de « la mère divine » pour les personnes concernées montrent en général, l'importance de la construction de la figure de « la mère divine » qui émerge souvent d'abord dans une relation personnelle entre un individu et la Mère, vivante ou décédée, dans le contexte du Mouvement Mère-Aurobindo. Ce n'est que dans un second temps que cette relation à la Mère devient parfois un « vécu mythique » ou est interprétée comme se reliant à l'absolu, au divin ou à une figure archétypale du féminin. Il y a toutefois des exceptions, telle celle d'Amanda qui a d'abord expérimenté un « vécu mythique »

---

<sup>234</sup> L'imaginal est une notion complexe, plus proche de l'archétype jungien et de l'Idée platonicienne que de la corporéité, élaborée initialement par Henry Corbin pour désigner un monde « réel » invisible et incommensurable dans le cadre de l'Islam soufi iranien. (Delaunay, 2017)

de « la mère divine » avant d'avoir lu *L'Agenda* et d'avoir développé une relation à la Mère.

#### 4.8 Conclusion du chapitre

L'ensemble des représentations de « la mère divine », qui s'expriment par un caractère « métaphysique » ou par un « je-ne-sais-quoi », permettent de questionner ou de poser l'horizon de sens de cet « être mythique ». Un « vécu mythique » permet de vivre cet horizon de sens au présent et de renouveler l'appropriation des récits fondateurs. Un « vécu mythique » peut faire partie d'une forme de charisme communautaire si son appropriation est collective, suivie d'actions et si la communauté est dégagée d'une forme d'assujettissement aux dominations traditionnelles (religieuses, légales et bureaucratiques selon Max Weber).

Par exemple, il m'a été rapporté par plusieurs répondants du Centre Sri Aurobindo que Madeleine Gosselin avait vu en rêve que la Mère lui donnait un château de glace. Peu après, un propriétaire était venu lui proposer à un prix très modique une maison désertée par ses locataires qui avaient laissé les robinets ouverts en plein hiver. Cela faisait de belles cascades de glace dans cette maison, correspondant en partie à son rêve... Ce « vécu mythique » a pu être l'occasion d'une transformation par un « charisme communautaire », une fois l'ensemble de la maison mise hors gel et rénovée de fond en comble par et pour la communauté. Si ce récit mythique m'a été collectivement rapporté, ce n'est pas simplement pour un aspect apparemment prémonitoire du rêve, mais c'est parce que son sens a concerné l'ensemble de la communauté qui a dû mobiliser ses efforts cet hiver-là (1974) et que des répondants se souviennent de ce fait comme si c'était hier.

La figure de « la mère divine » ne s'associe à un sens sociologique de « charisme communautaire » que si un nombre suffisant de personnes choisissent de le vivre, en montrant leur aptitude à résister à la routinisation, à la bureaucratisation et à la logique de la marchandisation humaine. C'est, entre autres choses, ce que se sont efforcés de me communiquer certains répondants dédiés à la Mère et à son enseignement.

La Mère porte des qualités spécifiques, qui sont la clairvoyance, la protection et le don de guérison. Ces qualités charismatiques caractérisent personnellement la Mère, en reprenant le concept de charisme personnel à Max Weber. La Mère est aussi un modèle féminin d'émancipation pour des femmes et a favorisé la construction de cadres sociaux où celles-ci peuvent gagner en reconnaissance et en liberté. La Mère et « la mère divine » sont représentées en tant que guide pour des répondants des trois sites et en tant qu'avatar principalement pour des répondants de langue maternelle européenne. Les catégories de représentations propres à « la mère divine » sont le « vécu mythique », « le je-ne-sais-quoi » et « la métaphysique », catégories se situant souvent hors des limitations du temps et de l'espace. La figure de « la mère divine » s'inscrit auprès des répondants dans des significations variées : elle peut être « métaphysique » pour des répondants éduqués de toute origine, complètement indicible pour certains – dont notamment des Québécois –, momentanément indicible pour d'autres et elle se présente comme un « vécu mythique » sublimant des catégories spatiotemporelles, en offrant aux répondants concernés un espace de sens, qui transcende le caractère mortel de l'existence, notamment aux yeux d'Amanda.

Par ailleurs, collectivement, la figure de « la mère divine » est un vecteur identitaire symbolique capable de réunir sous sa bannière un ensemble pluriculturel d'aspirations parfois contradictoires.

À Auroville, la construction collective du Matrimandir représentant « la mère divine » a donné une unité symbolique à l'ensemble des micro-communautés éparpillées sur dix kilomètres carrés et a contribué à l'établissement d'une dynamique charismatique communautaire aurovilienne, au moins de 1969 à 1989.

Au Centre Sri Aurobindo de Montréal, un charisme communautaire dédié à la Mère s'est aussi déployé entre 1973 et 1979 (par la suite aussi, mais en se routinisant) en se concrétisant notamment par la rénovation collective et bénévole d'habitations pour la communauté, ainsi que la tenue d'une librairie diffusant les enseignements de Sri Aurobindo et de la Mère et d'un centre de méditation gratuit ouvert à tous.

Beaucoup de membres enquêtés de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry et certains du Centre Sri Aurobindo de Montréal et d'Auroville s'inscrivent dans une pratique de la *bhakti*, susceptible de générer des perceptions extraordinaires de la Mère, des « vécus mythiques », dans une quotidienneté de service actif et méditatif.

Je me suis efforcé de synthétiser et de représenter dans ce chapitre, les représentations de la Mère et de « la mère divine » de vingt-huit répondants du Mouvement Mère-Aurobindo recueillies au printemps 2013, en étant conscient de la gageüre que constitue la volonté de faire valoir la représentativité de mon échantillon et de ce que j'ai sélectionné dans les propos de mes répondants. Cette conscience des limitations de cette recherche ouvre ma réflexion à la discussion critique qui constitue le dernier chapitre conclusif.

## CHAPITRE V

### DISCUSSION CRITIQUE

Lors de ce dernier chapitre, je propose d'ouvrir une réflexion critique sur ma recherche. Lorsqu'une recherche est à la fois située dans une approche spécifique comme celle de Homi K. Bhabha, que le thème est choisi par le chercheur et qu'en plus, est choisi un terrain court, trois conditions sont réunies pour que la thèse produite soit le fruit de la réflexion du chercheur, plutôt que la résultante empirique d'un terrain donné. Dès lors, le viatique offert au chercheur est de multiplier les allers-retours entre son terrain, les échanges avec les chercheurs et les chercheuses travaillant sur son terrain et de développer un sens critique lucide sur sa propre recherche. C'est la raison pour laquelle je discuterai certains de mes choix théoriques et méthodologiques, après les avoir résumés au préalable. Ce bilan effectué, je répondrai à la question de recherche.

#### 5.1 Retour sur le thème de « la Mère » et la figure de « la mère divine »

La figure de « la mère divine » renvoie dans cette thèse à la fois à une vision élaborée par Sri Aurobindo d'après le tableau 0.2, à une performance de la Mère, à des représentations propres aux répondants, ainsi qu'à d'autres aspects littéraires, politiques et religieux analysés au deuxième chapitre. Pour plus de clarté, j'ai distingué d'une part l'élaboration aurobindienne de "*the Divine Mother*" et d'autre part la performance qu'a réalisée la Mère en tant que « la Mère universelle ». De plus, l'énoncé « la mère divine » a surtout désigné dans cette thèse un des thèmes décrivant une part des représentations des répondants. Je propose maintenant de synthétiser les représentations narratives qui ont contribué à l'édification de la Mère.

### 5.1.1 L'édification aurobindienne de "*The Divine Mother*"

L'ensemble des représentations empruntées au *Rg Veda*, au *Mahābhārata* et au *Devi-Mahātmya* par Sri Aurobindo afin de penser "*the Divine Mother*" peuvent s'interpréter comme une refonte nationaliste de traditions indoues. Sri Aurobindo a également réinterprété, à cette fin nationaliste, le message de Bankim Chatterji et l'enseignement de Ramakrishna, lequel conjugue des aspects liés à la *bhakti*, au yoga védantique (dit parfois néo-védantique) et à un culte de la *Śakti*.

En tant qu'écrivain politique, Sri Aurobindo s'est beaucoup impliqué dans le mouvement nationaliste et ce mouvement a édifié « la Mère Inde ». De plus, le mouvement de la *bhakti* a été essentiel, selon John Hawley<sup>235</sup>, à la construction émotionnelle de la nation indienne, afin que chaque Indien veuille s'y reconnaître. En tant que poète se faisant le chantre de "*the Divine Mother*", Sri Aurobindo a ainsi contribué à ce mouvement de *bhakti* utile, selon Hawley à l'intégration de l'unité de la nation indienne, même si la trame de son poème *Savitri* s'est éloignée d'objectifs strictement politiques pour embrasser une vision esthétique et eschatologique plus vaste.

En établissant le principe unique de « la mère divine » en symétrie et en subversion à la religion monothéiste patriarcale du colonisateur anglais, Sri Aurobindo s'est efforcé de mettre l'emphase sur le principe de la *Śakti*<sup>236</sup> et de

<sup>235</sup> "To see how this vast *bhakti* archive was specifically marshalled in the service of nation-building, we can do no better than to turn a moment of 1964 when Indira Gandhi, then the minister of information and broadcasting of the central government of India, called upon the great Sanskritist V. Raghavan to deliver the Sardar Vallabhai Patel Memorial Lectures in New Delhi. In these high-profile lectures, Raghavan took on the task of showing "the great role of consolidation □ that had been played over the course of centuries by India's poet-saints. [...] [These] agents and exemplars of the *bhakti* movement had been able to achieve the real integration – the emotional integration – upon which the territorial integration of India had relied and would continue to rely. ", (Hawley, 2015, 19-20)

<sup>236</sup> Quoique la *bhakti* réfère initialement au mouvement vaishnave et la *Śakti* au shivaïsme, les deux courants sont étroitement en relation depuis au moins le XVI<sup>e</sup> siècle, au sens où certaines de leurs pratiques s'interpénètrent, même si les ascètes de ces mouvements s'affichent distinctement. Sri Aurobindo, à l'instar de Ramakrishna, réfère à ces deux mouvements pour définir la Mère en tant que *Śakti* et prescrire une relation de *bhakti* à elle au disciple aspirant à suivre son yoga. (Sri Aurobindo, 1980)

quatre grandes déesses du *Devi-Mahātmya* qu'il a personnifiées par des qualités de sagesse, de force, d'harmonie et de perfection (1928/1980, 17) et de donner à la femme indienne indoue, par le personnage *Savitri*, une position de protagoniste qui peut s'entendre comme étant en partie un contre-modèle aux modèles féminins indous précédents. D'un autre côté, il s'est aussi inspiré de Sister Nivedita ayant écrit *Kālī the Mother*, de Bankim Chatterji et de Ramakrishna. La prise en compte de cette politique de mobilisation culturelle nationaliste est déterminante, de mon point de vue, pour comprendre l'histoire symbolique d'où procède "*the Divine Mother*" invoquée par Sri Aurobindo.

J'ai soutenu le point de vue selon lequel cette phase d'ancrage révolutionnaire de la Mère et de la Déesse *Kālī* dans les représentations identitaires de Sri Aurobindo a précédé une intériorisation yogique de la Mère et de la Déesse (Sri Aurobindo s'identifiait à *Kālī* comme le montre certaines de ses lettres signées par ce nom) et une reconnaissance publique de Mirra Alfassa en tant que la Mère, le conduisant, par la suite, à une vision plus vaste et plus sublime de l'existence.

J'en ai donné certains indices par la lecture du « chant de l'adoration de la Mère Divine » dans le poème épique *Savitri*. L'invocation de "*the Divine Mother Savitri*" par Sri Aurobindo est associée au soleil et à la lumière, soit au dieu *Sūrya* et à sa fille *Savitri*. En effet, la lumière – avec la coopération de la conscience humaine – joue un rôle symbolique et eschatologique, afin d'élever l'humanité hors de sa condition mortelle, de son ignorance et de sa souffrance et afin de la conduire au « supramental ».

Ainsi, le yoga de Sri Aurobindo<sup>237</sup> consiste tout d'abord en une élévation de la conscience des plans physiques, vitaux, psychiques et mentaux jusqu'au « supramental », puis en la descente de la conscience du « supramental » dans ces quatre plans. Michaël Stoeber (2009, 296-309) a raison de souligner les emprunts

<sup>237</sup> Une introduction au yoga de Sri Aurobindo en différenciation aux autres yogas est présentée en Annexe 6 en citant un extrait de Sri Aurobindo à ce sujet.

de Sri Aurobindo au vocabulaire tantrique et à une forme de culte de la *Śakti* (synonyme de « the Divine Mother » pour Sri Aurobindo). Ces emprunts, en plus de moyens que Sri Aurobindo a trouvés pour décrire son expérience propre de yoga, peuvent aussi s'expliquer par l'inspiration qu'il a puisée dans les enseignements de Ramakrishna. De surcroît, il faut aussi ajouter que la pensée de Sri Aurobindo est en lien avec de multiples horizons de pensée, étant donné sa maîtrise de l'anglais, du grec ancien, du latin et du français, en plus de sa connaissance du sanscrit, du bengali et du tamoul.

Je pense que la référence consciente à différents horizons culturels est un des éléments fondamentaux pour comprendre Sri Aurobindo et la figure de "*the Divine Mother*". Par exemple, la notion d'avatar qu'il utilise afin d'instituer Mirra Alfassa en tant que la Mère manifestant "*the Divine Mother*", est une hybridation culturelle de l'origine mythologique indoue de cette expression, de « la doctrine des avatars »<sup>238</sup> théosophique de Helena P. Blavatsky (2000) et de la théorie de l'évolution de Charles Darwin (van Wyhe, 2002).

La Mère étant considérée par Sri Aurobindo comme l'avatar de "*the Divine Mother*", sa signification et son système de légitimation réfèrent davantage à l'avenir qu'au passé. La narration de l'avatar est un récit évolutionniste qui provient d'une hybridation culturelle entre l'idée indoue des cycles temporels – les *yuga* avec un ou des avatars pour chaque cycle, le prochain avatar étant nommé Kalki – et des modes de pensée théosophique et se disant parfois scientifique. Ainsi, Sri Aurobindo a utilisé le même mode de raisonnement analogique que Charles Darwin au sujet de l'évolutionnisme. Par exemple, Charles Darwin a inféré par analogie dans un discours évolutionniste que l'humanité procédait d'une forme primordiale<sup>239</sup>, tandis que Sri Aurobindo a

---

<sup>238</sup> Cf. Paragraphe 2.4.3

<sup>239</sup> "I should infer from analogy that probably all organic being which have ever lived on this earth have descended from some one of the primordial form, into which life was first breathed." (van Wyhe, 2002).

inféré par un autre discours évolutionniste que l'humanité est un être de transition, qui évoluera vers une forme supramentale. L'édification de "*the Divine Mother*" par Sri Aurobindo est à comprendre comme une instance symbolique conductrice de cette évolution. Ainsi, Sri Aurobindo a considéré la Mère comme étant la réalisatrice à qui il a confié l'accomplissement de son dessein évolutif.

### 5.1.2 « La Mère Universelle » dans l'Agenda

Mirra Alfassa a tout d'abord contribué à l'évolution de la conception de « la mère divine » de Sri Aurobindo. Cette conception se déclinait de 1905 à 1914 principalement sous la forme d'une conception patriotique de la Mère Inde et a évolué vers une forme d'amour mystique de la femme divine qu'était à ses yeux Mirra Alfassa et qui représentait à la fois sa *Śakti* et « la mère divine ». Sri Aurobindo l'a figuré poétiquement par l'histoire de Satyavan et de Savitri, fille de "*the Divine Mother*".

Après le décès de Sri Aurobindo, Mirra a aussi développé, incarné et reconfiguré la figure de « la mère divine », qu'elle nommait plus volontiers « la Mère Universelle ». Elle s'est notamment donné comme devoir de concrétiser certains aspects de la vision de ce dernier. Ainsi, le 29 février 1956, la quête de la « vie divine » (1959) élaborée par Sri Aurobindo allait devenir, dans la narration de *L'Agenda de Mère*, la descente de « la lumière, la force et la conscience supramentale [...] en flots ininterrompus sur la terre » (Satprem, 1978a, 70).

Comme je l'ai expliqué dans la section sur « la Mère Universelle » de *L'Agenda de Mère*, le recours à des terminologies d'inspiration sanscrite – tel le mantra « *Om Namo Bhagavaté* » – et à des termes d'inspiration scientifique – telle l'insistance sur la supramentalisation de la cellule (la cellule venant d'être

découverte au XIX<sup>e</sup> siècle) (Satprem, 1978a, 71) – a favorisé la création d'un récit mythique dont la légitimation est à la fois traditionnelle et scientifique. Toutefois, la dynamique de légitimation de ce récit a été justifiée principalement par l'idéal d'un futur à réaliser, soit une divinisation ou une « supramentalisation » de la terre.

La Mère, contrairement à Sri Aurobindo, a rarement évoqué « la Mère divine » et a préféré l'expression « la Mère universelle » (cf. Tableau 0.2). Elle a réservé la dénomination « la Mère divine » pour son aspect *Ānanda*, c'est-à-dire la joie divine. Comme je l'ai indiqué à la fin du deuxième chapitre, la Mère a relaté dans *l'Agenda de Mère* que l'*Ānanda* de « la Mère divine » s'est présenté en 1954 selon son expérience intérieure, puis s'est retiré, dans l'attente des conditions requises à sa manifestation complète. Ainsi, en redéfinissant « la Mère divine » comme un horizon, Mirra Alfassa a redonné la responsabilité de l'accomplissement du dessein de Sri Aurobindo à l'ensemble des personnes réceptives à son enseignement. En ce sens spécifique, elle a aussi été la Mère de la communauté, générant un yoga collectif résolument tourné vers la construction d'un avenir qui permettrait à l'*Ānanda* de se manifester.

En lisant les livres à teneur hagiographique ou autobiographique de la Mère, j'ai distingué cinq manières de concevoir la figure de « la mère divine » en lien avec la narration hagiographique de Mirra Alfassa. La première conception est en rapport à une auto-perception d'elle-même de 1914, interprétée à partir d'un récit à teneur autobiographique ; la deuxième concerne la période de 1920 à 1926 ; la troisième rend compte de l'attribution officielle du nom de la Mère donnée par Sri Aurobindo en 1926 ; les deux dernières conceptions soulignent deux performances de la Mère en relation à la nation indienne pour la quatrième et en relation à ses disciples et au monde pour la cinquième. Ces deux dernières conceptions de la Mère concernent une période ultérieure au décès de Sri

Aurobindo en 1950 où la Mère est seule, mais ne se limitent pas aux dates clés spécifiées.

- La première conception que j'ai proposée a été de considérer que l'identification de Mirra Alfassa à la Mère est une auto-perception sacrificielle d'elle-même. En effet, selon le récit autobiographique de ses *Prières et Méditations* (2008, 260), peu après le début de la Première Guerre mondiale, le 4 août 1914, Mirra Alfassa se serait proposée en holocauste au « Seigneur » (2008, 235) pour qu'une transformation de la guerre et de la souffrance humaine ait lieu. Cette représentation d'elle-même aurait perduré jusqu'à ce que, le 31 août 1914, Mirra Alfassa ait invoqué la « Mère universelle », puis se soit perçue comme étant « la Mère ».
- Une deuxième façon de concevoir « la mère divine » au cours du cheminement de Mirra Alfassa a été de mettre en relief l'hybridité culturelle franco-indoue d'une « *mātājī* française », servant avec dévouement Sri Aurobindo de 1920 à 1926 et l'aidant discrètement, mais efficacement, dans sa situation de reclus politique<sup>240</sup>.
- Une troisième étape, décisive, est celle, en 1926, de sa reconnaissance publique par Sri Aurobindo en tant que la Mère et responsable de l'Ashram. En fait, elle est reconnue à partir du jour dit du « *Siddhi* » ou de la « Victoire » en tant qu'avatar de « la mère divine ». Le même jour, juste avant, elle aurait demandé au dieu Krishna de s'incarner en Sri Aurobindo, ce qui serait revenu à reconnaître simultanément Sri Aurobindo en tant qu'avatar de Sri Krishna (lui-même avatar de Vishnou, mais c'est une autre histoire).

---

<sup>240</sup> Cela a été possible notamment grâce à son frère Mattéo Alfassa en poste au Ministère des Colonies.

- Une quatrième façon de réfléchir au sens qu'a pu recouvrir la figure de « la mère divine » pour Mirra Alfassa a été de mettre en exergue sa performance par une photographie d'elle en tant que la « Mère Inde » prise lors de la visite de Nehru et d'Indira Gandhi. J'ai notamment souligné<sup>241</sup>, en relation avec cette performance, certains passages de *l'Agenda de Mère* référant à la guerre sino-indienne de 1962 qui mettent en scène un combat mythique de la Déesse contre un *āsurā*. Je l'ai fait afin de mettre en relief l'existence d'une certaine continuité entre « la mère divine » et des récits antérieurs de la Déesse, tel que celui du *Devī-Mahātīmya*.
- Enfin, une cinquième façon de concevoir la figure de « la mère divine » en lien avec Mirra Alfassa a été de souligner une fonction messianique du récit de *l'Agenda de Mère*. La Mère, avatar aux yeux de Sri Aurobindo et de ses disciples, aurait, selon ce récit, ouvert les portes « du supramental » à la terre en 1956 pour la diviniser, ce qui a alors, aux yeux de sa communauté, renforcé sa légitimité de la Mère, nom attribué à Mirra Alfassa trente ans auparavant. L'ensemble de ces représentations forment un récit de « la Mère Universelle » qui demeure en continuité avec les visées et la conception qu'a formulée Sri Aurobindo au sujet de "*the Divine Mother*". En même temps, l'ensemble des actes de paroles que « la Mère » a énoncés pour incarner « la mère divine » apparaissent inédits.

### 5.1.3 Des représentations de « la Mère » par des répondants

Mon analyse empirique a mis à jour l'importance des représentations charismatiques de la Mère, de la singularité des « vécus mythiques » de « la

---

<sup>241</sup> Cf. section 3.5.3

mère divine » et de la difficulté éprouvée par nombre de répondants pour représenter la Mère ou « la mère divine ».

En étant interviewés sur le sens de sa figure fondatrice, les répondants ont pu expliciter leur quête de sens en relation aux croyances du Mouvement Mère-Aurobindo. Ce faisant, le recoupement des données a permis de faire émerger le thème prédominant du charisme. De nombreux répondants ont notamment évoqué des pouvoirs charismatiques personnels de clairvoyance, de protection et de guérison de la Mère. J'ai ensuite considéré que cette dernière était reconnue non seulement pour ses qualités charismatiques personnelles – au sens wébérien –, mais aussi pour le charisme de fonction socioreligieuse qu'elle a déployé en tant que femme, guide et avatar.

Beaucoup de répondantes ont ainsi parlé<sup>242</sup> du rôle de « modèle féminin » de la Mère. J'ai souligné l'importance de la Mère pour elles, dans la mesure où les espaces communautaires qu'elle a fondés leur ont donné des moyens de conquérir une forme de liberté, une reconnaissance positive et un *empowerment* de leur identité féminine. De nombreux répondants de mon échantillon m'ont indiqué en quoi « la mère divine » et/ou la Mère ont guidé leur existence. Beaucoup d'Occidentaux l'ont considérée comme un(e) avatar. Ces deux dernières représentations de la Mère ont été analysées dans la perspective d'une hybridation culturelle entre des représentations traditionnelles indoues et des représentations culturelles occidentales, par exemple, en ce qui concerne la notion d'avatar.

D'après l'ensemble de ces représentations charismatiques de la Mère partagées par les répondants, la Mère entre en correspondance avec la définition wébérienne du charisme. Ses tendances mystiques et parfois prophétiques que j'ai esquissées d'elle d'après *L'Agenda de Mère* et sa position d'autorité religieuse locale à

---

<sup>242</sup> Mon genre masculin a limité un accès à des données plus développées sur ce thème.

Pondichéry – visible au fait qu'elle recevait Gouverneurs<sup>243</sup> et premier ministre – confirment son autorité charismatique personnelle au sens wébérien.

Or, selon la théorie wébérienne, le charisme que la Mère a déployé était voué à se dégrader, à se « routiniser » ou à se dissoudre après son décès. Toutefois, deux des sites que j'ai explorés ont connu une période florissante après le décès de la Mère en 1973, période qui a été propice à l'édification et au renforcement de l'image charismatique de leur fondatrice.

L'analyse des discours des répondants et des documents provenant de ces sites m'a incité à penser que la dimension charismatique de la Mère dépend surtout des communautés, qui se représentent « la mère divine » en fonction de leurs identités et de leurs objectifs respectifs. J'ai alors recherché, en fonction des données dont j'ai pu disposer, quel « charisme communautaire » a pu être à l'œuvre à Auroville et au Centre Sri Aurobindo de Montréal après 1973. Le Matrimandir d'Auroville et une salle de silence au Centre Sri Aurobindo de Montréal<sup>244</sup> font partie des représentations construites par ces collectivités pour symboliser matériellement « la mère divine ». Il s'agirait en ce cas de construire des espaces symboliques constituant des représentations de la Mère pour « dire » les significations qui leur sont implicitement conférés.

D'ailleurs, la difficulté d'énoncer « la mère divine » se retrouve explicitée par de nombreux répondants de chacun des sites, soit par des silences, soit par des hyperboles. Enfin, plusieurs répondants ont partagé leurs « vécus mythiques » de « la mère divine », en montrant qu'à l'écart des représentations communes et générales, il est aussi possible d'énoncer leurs vécus singuliers. J'ai notamment

---

<sup>243</sup> Des photographies sont en vente à l'Ashram de Sri Aurobindo de Pondichéry de Gouverneurs de Pondichéry venus au *Darśan* de la Mère, d'Indira Gandhi et de Nehru auprès de la Mère. Je ne les ai pas achetées et je n'en ai, de toute façon, pas le copyright pour les insérer.

<sup>244</sup> Le Centre Sri Aurobindo comporte une grande photographie de la Mère ressemblant à celle où elle est revêtue comme *Lakṣmī*, figure 2.16) aux côtés de Sri Aurobindo.

approfondi comment ces vécus se déploient pour une répondante du site d'Auroville et une du site de Montréal (également impliquée à Auroville), qui m'ont partagé l'intensité de leur expérience mythique. Il est délicat de théoriser ce que peut être l'intensité d'une expérience mythique, puisque mon jugement subjectif est en jeu dans cette évaluation. Néanmoins, la théorie de Michel Boccara (2002) qui conçoit l'expérience du mythe<sup>245</sup> comme fondatrice pour la constitution d'une collectivité donne une direction de réflexion intéressante pour prendre davantage en compte ces vécus singuliers pour une communauté donnée. En l'occurrence, le vécu mythique fondateur dont a témoigné Amanda, en résonance à celui de Satprem, a eu lieu juste après le décès de la Mère et intéresse bien, au-delà d'Amanda, la communauté d'Auroville et ses récits fondateurs.

## 5.2 Discussion de l'analyse empirique

Je propose de réfléchir, dans cette sous-section, à la pertinence de mon analyse empirique effectuée en 2013 en Inde et à Montréal et plus précisément, aux enjeux de la méthode de cueillette de données par entretiens semi-dirigés et aux limites de celle-ci. J'analyserai à cette fin certains « incidents » survenus de cette cueillette.

### 5.2.1 Un « effet miroir » de l'échantillon de l'Ashram

Au sujet de la collecte de données menée à l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry, j'ai été très surpris, en regardant un documentaire<sup>246</sup> réalisé au sujet de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry d'y voir des *ashramites* que j'avais déjà interviewés. Ainsi, j'ai été conduit à mener des entretiens auprès des mêmes personnes que les réalisateurs de ce documentaire. Ces répondants m'ont été recommandés et ils voulaient bien être interviewés : ils se sentaient en position de parler en tant qu'autorités symboliques représentatives du lieu.

---

<sup>245</sup> Cf. Figure 1.3

<sup>246</sup> Les références dudit documentaire ne sont pas indiquées pour préserver l'anonymat des répondants.

En effet, les autres personnes ont généralement refusé d'être interrogées et me renvoyaient assez systématiquement à ceux qui « savent ». Comme j'ai été dirigé vers ces personnes du fait de leur notoriété savante ou de leur connaissance de la Mère, elles pouvaient apparaître représentatives de l'autorité savante de la communauté. Certaines avaient connu la Mère de son vivant, tandis que d'autres étaient des professeurs des écoles de l'Ashram.

Mon choix d'échantillon, qui a découlé de ces recommandations, a donc inconsciemment privilégié une certaine catégorie de répondants *ashramites* au détriment des paroles des membres moins en vue de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry. De plus, cette sélection partielle a été combinée à l'exclusion inhérente au processus de la représentation écrite, bien soulignée par Edward Saïd :

Dans tout exemple de langue écrite [ou transcrite], pour le moins, il n'y a rien qui soit une présence donnée, mais tout y est re-présence, ou représentation. La valeur, l'efficacité, la force et la vérité apparente d'une assertion écrite sur l'Orient reposent très peu sur l'Orient en tant que tel [...]. Au contraire, l'assertion écrite est une présence pour le lecteur du fait qu'elle a exclu, déplacé, rendu superflu « l'Orient » comme chose réelle. (Saïd, 1978/2005, 60)

Ainsi, en mettant en valeur certaines représentations portées par des autorités savantes de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry et en les synthétisant pour produire un sens en corrélation à la littérature universitaire existante sur le thème choisi, j'ai pris inconsciemment le risque de reconduire l'auto-représentation de l'autorité savante de l'Ashram.

Il y a donc lieu de s'interroger sur la fonction de mon intervention et le biais qu'elle a pu prendre. Quelle fonction ai-je occupée pour ces personnes et comment analyser le message re-présenté qu'elles m'ont communiqué ?

Dans le cas du documentaire vidéo comme dans celui de mon analyse empirique, le réalisateur et le chercheur re-présentent un terrain. Or, ce terrain est *déjà* institué dans le contexte de l’Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry. La re-présentation par le vidéaste renforce alors la légitimité de ce terrain déjà institué aux yeux de ses membres et de ceux qui regardent le documentaire. Si le chercheur peut aussi être parfois vidéaste, il se doit par contre de réfléchir de façon critique aux représentations d’un message. Dans le cas de mon analyse empirique, la présence des mêmes interlocuteurs dans mon échantillon et dans le documentaire induit une sur-représentation de certains membres de l’Ashram qui comprend environ 2500 personnes<sup>247</sup>.

Cette sur-représentation, instituée par ceux<sup>248</sup> qui sont déjà reconnus pour leur habileté à communiquer et par ceux qui les reconnaissent, empêche la représentation de ceux qui « n’ont pas de mots ni de voix pour élaborer leur propre portrait ; ils sont réduits à être ceux “pour qui on parle” et pour qui parlent ceux qui possèdent le pouvoir et les moyens de parler » (Bahri, 2006, 308-309).

De manière significative, la plupart de mes répondants participent au système éducatif de l’Ashram. Parmi les répondants qui ne participent pas directement au système éducatif de l’Ashram, il y a un médecin, un musicien et une spécialiste en littérature. Tous les répondants que j’ai contactés ont donc un niveau d’éducation important par rapport à la moyenne pondichérienne : ils font tous *déjà* partie d’un des groupes sociaux appartenant au champ de l’éducation. Je reprends ici la notion de champ<sup>249</sup> à Pierre Bourdieu (1994), dont les analyses sociologiques ont souligné la reconduction sociale des pouvoirs, notamment dans le champ du

<sup>247</sup> Entre 1600 et 2000 repas sont servis par jour au *Dinning Hall* selon un des cuisiniers de l’Ashram.

<sup>248</sup> Les vidéastes, les ethnographes, les doctorants et les répondants porte-paroles.

<sup>249</sup> « Le champ se caractérise par son « autonomie relative ». Ses agents (prêtres, peintres, mathématiciens...) se définissent comme les individus qui, reconnus par leurs pairs, sont en mesure de se soustraire à des intérêts externes, d’apprécier la valeur d’enjeux internes, d’agir selon des normes, se distinguant de la sorte des profanes en vue de faire ce que, comme professionnels, ils sont les seuls capables de faire. Il existe donc des conditions plus ou moins formalisées pour entrer et exister dans un champ. » (Pinto, 2012)

savoir, en fonction de l'autorité symbolique mise en jeu par un usage sélectif de signes distinctifs. Ce concept de reconduction du champ du savoir énoncé dans *La distinction* (Bourdieu, 1979) m'est utile en tant qu'outil critique, puisqu'il permet de remettre en cause ma démarche de recherche et mon analyse empirique concernant le site de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry.

En effet, en tant qu'étudiant représentant un champ institutionnel du savoir, j'ai involontairement recueilli les paroles de répondants qui représentaient déjà, aux yeux de ceux qui me les ont recommandés, un message présentable à un chercheur universitaire. J'ai également recueilli des propos de trois visiteurs du site qui ne participaient pas au système éducatif de l'Ashram. Toutefois, leur regard externe à l'Ashram ne m'a pas permis d'avoir accès à beaucoup d'autres points de vue que ceux des *ashramites*. Ainsi, il est possible que ma position de chercheur universitaire instituant une forme d'autorité savante par un questionnaire en bonne et due forme, ait aussi créé une représentation biaisée de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry.

Des connaissances et des données ultérieures m'ont néanmoins permis de pondérer la part biaisée de ce premier échantillonnage, en recoupant mes informations recueillies, grâce à un *ashramite* informateur et grâce à des analyses de Patrick Beldio (2016), dont le terrain a été plus long que le mien à l'Ashram. L'histoire même de l'Ashram de Sri Aurobindo, comme je l'ai mentionné dans la présentation des sites au premier chapitre, se fonde initialement sur l'exil à Pondichéry de Bengalis lettrés, dont le gourou et poète indépendantiste est Sri Aurobindo. De plus, Mirra Alfassa, artiste peintre, a continué à vivre à travers la Mère et a eu à cœur en tant que directrice de l'Ashram de mettre l'accent sur l'éducation artistique de certaines de ses disciples, comme l'analyse minutieusement Patrick Beldio (2016). Enfin, Pavitra, un disciple ingénieur polytechnicien français proche de la Mère, a longtemps été responsable de l'école de l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry et a encouragé une orientation scientifique des programmes de l'école de l'Ashram.

Dès lors, l'importance des lettres, des arts, de la science et de l'éducation en général à l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry, n'est pas simplement dû à l'échantillon spécifique « biaisé » que j'ai analysé, mais fait partie des fondements sur lesquels s'est construite cette micro-société. En effet, officieusement, après 1945 et avec l'augmentation des familles réfugiées du Bengale et du Gujarat<sup>250</sup> à l'Ashram, la structure ascétique initiale, avec des *sadhak* ayant pris des vœux de célibat, s'est reconfigurée en une communauté plus composite, incluant des familles. Dans ce contexte, l'éducation, l'art et le travail sont devenus des pierres angulaires de son développement, comme l'a signalé la fondation du Centre International d'Éducation Sri Aurobindo en 1952, au point que Patrick Beldio a considéré dans sa thèse, en 2016, qu'on pouvait définir le yoga de la Mère comme un yoga créant de futurs artistes (Beldio, 2016, 272).

### 5.2.2 Questions de traduction et d'interprétation à Auroville

Autant la cueillette de données à l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry s'est caractérisée par une certaine difficulté à pouvoir effectuer des entrevues avec des répondants de différentes catégories sociales, autant la cueillette de données à Auroville a plutôt posé le problème de la difficulté de la sélection à cause de l'abondance des données. Auroville est un lieu hybride par définition, puisqu'il s'agit d'un projet de ville internationale qui se veut en Inde en interface entre l'Inde, l'Occident et le monde. C'est également un lieu propice à des études scientifiques et à des recherches anthropologiques ou ethnographiques, car il dispose de son propre centre de recherche : l'Auroville Center for Scientific Research (Aurovilian staff, 2014). D'ailleurs, cette communauté d'environ 2500 personnes fait régulièrement l'objet de reportages d'actualité, de mémoires, de thèses et d'articles universitaires. Ainsi, en 2016, un site Web de recherche d'Auroville (Aurovilian staff, s.d.) a publié 969 documents en 16 langues

---

<sup>250</sup> Le « Gujarat » – à l'époque le royaume du Maharadja de Baroda – et le Bengale sont les deux régions où Sri Aurobindo a vécu avant de s'exiler à Pondichéry.

différentes, dont 626 concernent des recherches dites en sciences sociales et 343 des recherches scientifiques, écologiques et architecturales. Parmi les recherches en sciences sociales, on décompte 74 thèses et 104 articles<sup>251</sup>.

L'une des difficultés des recherches effectuées en sciences sociales sur ce terrain est le nombre de langues qu'il faudrait parler et de codes sociaux qu'il faudrait connaître, pour pouvoir l'appréhender avec suffisamment de points de vue différenciés. Par exemple, des problèmes survenus lors de la traduction en tamoul du questionnaire ont indirectement dévoilé certains biais de ma recherche. Ces problèmes n'ont pas été évoqués dans le troisième chapitre, car le traducteur n'était pas un répondant. Or, ce dernier a posé des questions inédites directement en relation avec des problèmes de représentations de la Mère en tant qu'Occidentale. Ces questions me semblent très significatives pour donner un aperçu des problèmes de l'acceptabilité de l'hybridité culturelle de la Mère en Inde et des limitations du cadre d'interprétation induit par mon questionnaire.

Je connais le traducteur, à qui je donne le pseudonyme de Punidhan, depuis 2005 ; il parle couramment tamoul, tout en habitant un village rural du Karnataka. M'ayant entendu parler de mon projet de recherche à Auroville et étant particulièrement intéressé par la découverte de techniques agricoles écologiques vivrières qui y sont développées, il s'est porté volontaire pour m'accompagner et traduire mon questionnaire en tamoul. Nous avons convenu que je prenais en charge ses frais d'hébergement et de subsistance durant le mois de ma recherche sur le site. Il n'a pas voulu se faire dédommager davantage et j'ai dû insister pour faire un don à une association villageoise de développement agricole et éducatif qu'il a fondée et inaugurée en ma présence, un jour après mon arrivée en Inde.

Punidhan s'est montré particulièrement coopératif pour m'aider dans ma collecte de données, engageant la conversation avec plusieurs Tamouls auroviliens ne

---

<sup>251</sup> Ma recension de littérature universitaire ne réfère qu'à quelques-unes de ces recherches en relation avec mon thème ou indiquant des tendances de la recherche sur Auroville.

parlant ni anglais ni français, auxquels je n'aurais pu avoir accès sans son intervention déterminante. Toutefois, son engagement – comme le mien – a été coloré par ses préconceptions sur la Mère. Ainsi, il a ajouté et transformé quelques questions en traduisant mon questionnaire en tamoul. Voici ses interventions supplémentaires, que j'ai découvertes en les faisant traduire du tamoul à l'anglais à mon retour à Montréal par un traducteur certifié.

Punidhan, en s'adressant à une jeune répondante tamoule a transformé la question *"What does mean divine mother to you?"* en *"They say that Mother is divine, pure, etc. What is your opinion? What impact does that have on you?"*. Cette transformation de la question montre indirectement que mon propos apparaît exagéré à ses yeux. Punidhan prend une distanciation par rapport à la question initiale en anglais, signifiée par *"They say"*, dans la traduction canadienne du tamoul. En rédigeant mon questionnaire, dans lequel j'ai repris la terminologie *"Divine Mother"* de Sri Aurobindo, je n'ai pas imaginé que cette dernière pourrait ne pas avoir de sens pour mon traducteur ou pour des répondants des sites du Mouvement Mère-Aurobindo. J'ai anticipé dans ma question<sup>252</sup> des résistances occidentales au sujet de la croyance en « la mère divine », mais j'ai présumé que le thème serait tout à fait acceptable et reconnu du côté des Indiens. Cette distanciation de mon traducteur m'a montré que cela n'est pas le cas. De plus, le changement de la question sous-entendait une forme de croyance de ma part en « la mère divine » (*"They say that Mother is divine is pure, etc."*) et qu'il était bon de garder une distance vis-à-vis de cette croyance (*"They say"*, mais pas moi). Ce changement explique en partie la réponse ambiguë et prudente de la jeune femme répondante.

La transformation du questionnaire ne s'est pas arrêtée là. J'ai découvert que deux questions avaient été ajoutées par Punidhan à celles que j'avais indiquées : une question intercalée après la question modifiée sur le sens de « la mère divine » et

<sup>252</sup> Cf. Annexe 2, question 16 : « En quoi « la Mère » est-elle divine pour vous ? Et que veut donc dire « être divine » pour vous, si elle est ainsi considérée ? »

une avant cette question. Ces questions, répétées *plusieurs fois* en tamoul, sont les suivantes :

*How do you feel that Mother has been moving with other persons? People here must have told you about it?*  
*They must have told you that she used to move and mingle with people at large. What is your impression of this?*

Les sujets de ces phrases interrogatives, "*People*" et "*They*", représentent l'opinion populaire indienne, se fondant sur l'honneur et le respect que les membres de la famille, spécialement les femmes, se doivent de porter vis-à-vis de la société. Le traducteur a demandé à la répondante de se situer, non pas par rapport à elle-même, mais par rapport à un « on-dit » social, de l'ordre de la rumeur censée être déjà connue. De plus, "*people must have told you about it*" est répété *plusieurs fois* sous forme de questions – je ne les ai pas toutes citées –, selon la traduction du tamoul vers l'anglais effectuée par un traducteur officiel indo-canadien de Montréal.

Cette opinion ou cette rumeur semble faire allusion à une attitude de la Mère apparaissant inconvenante dans le contexte social de l'Inde du Sud. Une femme qui se « mélange » et « va »<sup>253</sup> avec d'autres personnes sans son mari et sa famille perd en crédibilité et en respectabilité sociale, contrairement à ce qu'induit le titre honorifique de "*Mother*". Ces questions ont construit une représentation indienne hybride de la Mère peu à son avantage et ont mis indirectement en cause la probité de la répondante Aurovilienne tamoule. Sa réponse à la question sur ses impressions à ce propos a éludé le jugement insistant porté par Punidhan et elle s'est distanciée de la rumeur invoquée : "*I have heard people saying that. I don't know much about it. So I don't have an opinion about it.*"

La mise en cause de la conduite de la Mère par Punidhan n'a toutefois pas été adressée uniquement à cette jeune femme tamoule. Un homme tamoul de plus de 40 ans a aussi eu droit à une question supplémentaire du même type, posée vers la

---

<sup>253</sup> "*She used to move and mix with the people*"

fin du questionnaire cette fois : *"It is said that she moves with people very well with kindness, have you heard anything like that?"*. La réponse de l'interlocuteur tamoul a bien confirmé l'intentionnalité de médisance contenue dans cette question, que j'interprète néanmoins comme une volonté de protection de la culture tamoule vis-à-vis des étrangers projetant leur culture sur un pays qui n'est pas le leur. L'interlocuteur tamoul a proposé deux appuis de personnes tamoules favorables à la Mère et opposées à l'opinion dépréciative de mon traducteur :

*There are many people who are saying evil things about her. To this extent I would refer to a Tamil teacher who was personally acquainted with the Mother and who lived in this region. He has written a book on his impressions of Mother. Finally then, there was also one Mr. Mahalingam who had an excellent knowledge of her.*

Monsieur Mahalingam, dont parle ce répondant, est le traducteur des œuvres de Sri Aurobindo et de la Mère en tamoul. J'ai déjà indiqué qu'il a été le seul Tamoul avec qui une entrevue a été réalisée dans le livret *Retournements* (Devin et al., 2009 : 52).

J'en déduis que la Mère, fondatrice d'Auroville, est l'enjeu d'un réel conflit d'interprétations pour certains Tamouls. Est-ce qu'il s'agit implicitement d'une opposition entre une représentation « modèle » traditionnelle de la mère et une représentation contemporaine d'une femme indienne plus émancipée, apte à sortir de son rôle de femme au foyer, pour fonder des relations sociales hors de la sphère sociofamiliale traditionnelle ?

J'ai en effet observé, au contact de certaines familles tamoules de classe moyenne en vacances proches de mon terrain, mais hors d'Auroville et de l'Ashram, ce phénomène actuel d'émancipation sociale de certaines femmes : j'ai notamment entendu une jeune femme revendiquant auprès de sa famille le droit d'étudier, avec les obstacles et discriminations que cela implique.

Les questions intrusives de Punidhan pourraient être liées à ce conflit de l'évolution actuelle de la condition féminine indienne dans certaines classes moyennes, mais cela reste une spéculation. Dans cette perspective, la Mère se retrouverait occasionnellement associée à l'image « occidentale hybride » d'une personne dérangeante, qui a notamment fondé les premières écoles de la région ouvertes aux filles. Quelles que soient les raisons ayant motivé mon traducteur, je lui suis d'abord reconnaissant de m'avoir fait prendre conscience de croyances convenues implicites contenues dans mon questionnaire.

### 5.2.3 Pertinence et limites de la méthode adoptée

La méthodologie choisie a été utile pour amener une distanciation critique vis-à-vis du terrain et de l'objet d'étude. Toutefois, comme toute méthode, celle-ci a aussi eu ses limites, ses angles morts et ses aspects réducteurs.

L'intérêt premier de la méthode de cueillette de données concernant les entretiens a été d'organiser rationnellement l'étude des représentations de la Mère et de « la mère divine », dans le respect d'un principe de parité entre les genres, les différents âges et les différentes langues natales des répondants, qui ont constitué trois critères exclusifs de l'échantillon.

Le critère de genre a favorisé l'émergence du thème d'analyse du « modèle féminin » et de perspectives spécifiquement féministes pour analyser les propos et les réactions de certaines répondantes.

Concernant le critère linguistique, des différenciations<sup>254</sup> ont davantage été perceptibles entre les répondants de langue indo-européenne et les répondants tamoulophones qu'entre les répondants de langue européenne et les répondants de langue indienne sans distinction. Cela m'a aussi permis de déterminer que la référence à la notion d'avatar est principalement provenue de répondants de langue maternelle européenne. La compréhension de la notion d'avatar comme un processus d'hybridation culturelle européen interpelle dans la mesure où la Mère est considérée comme l'avatar de « la mère divine » dans la pensée de Sri Aurobindo.

En ce sens, la méthode de cueillette concernant les entretiens a été appropriée en tant qu'outil euristique favorisant la découverte et l'analyse de certaines représentations de la Mère et de « la mère divine », ce qui était l'objectif de ma démarche exploratoire.

L'analyse des données a abouti à un résultat qui peut se synthétiser ainsi : la Mère et « la mère divine » sont des êtres charismatiques. J'ai théorisé en fonction de ce résultat empirique le concept de « charisme communautaire », en différenciation au concept d'autorité charismatique de Max Weber (1968, 18) et à titre de proposition explicative des modes de représentations collectives de la Mère après son décès. La méthode de cueillette employée a donc été très utile pour effectuer ce travail de recherche et fonder une part de sa théorisation.

Le choix d'une parité de nombre de répondants entre les sites a été dans l'ensemble pertinent, quoique le Centre Sri Aurobindo de Montréal ait une cinquantaine de membres, tandis qu'Auroville et l'Ashram de Sri Aurobindo à

---

<sup>254</sup> Toutefois, ces différenciations interviennent elles-mêmes davantage du fait du contexte social du site d'Auroville choisi à proximité d'un village rural tamoul que d'un fait linguistique avéré selon lequel l'hindi ou le bengali sont plus proches de la plupart des langues européennes que du tamoul. La culture villageoise rurale et la culture urbaine ont des disparités majeures en Inde et c'est le cas entre les petits villages aux abords d'Auroville et des villes telles que Pondichéry.

Pondichéry ont environ 2500 membres chacun. Cette surreprésentation privilégiant des données locales – soit ma réception des données au Québec – avait pour fonction de me donner des points de vue culturellement différenciés de ceux que je pouvais recueillir à Auroville et à l’Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry.

Cela a aussi été une belle occasion pour pouvoir rendre compte de son histoire locale en relation à Auroville et à l’Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry, étant donné la modestie de la taille de la micro-communauté montréalaise affiliée au Mouvement Mère-Aurobindo et l’absence de documentation universitaire en lien avec ce Centre, si l’on excepte une succincte fiche d’information de l’Université Laval en ligne maintenant indisponible (Centre de ressources et d’innovation religieuse de l’Université de Laval, 2014).

L’exigence de parité en fonction de l’âge lors de la sélection des répondants est apparue à posteriori peu utile pour trouver des « résultats », dans la mesure où la variabilité des réponses n’a pas été importante pour ce critère primaire. La distinction qui a été établie entre des répondants visiteurs et des répondants membres du Mouvement Mère-Aurobindo a été pertinente dans le cas du regard critique porté sur la Mère par Gabriel, visiteur régulier du Centre Sri Aurobindo, en contraste avec le regard des autres répondants.

Hormis ces résultats, cette méthodologie a eu l’inconvénient de reconduire des préconceptions « croyantes » en la Mère et en « la mère divine » provenant des écrits des fondateurs du Mouvement Mère-Aurobindo, ce qui est compréhensible. Interroger les représentations de la Mère et de « la mère divine » dans le Mouvement Mère-Aurobindo, tandis que ce sont des croyances centrales dans ce mouvement, fait prendre le risque de susciter des réponses stéréotypées répétant les discours des fondateurs de ce mouvement. Or, c’est loin d’être une évidence que les participants du Mouvement Mère-Aurobindo aient tous été motivés par la

Mère ou ses messages, comme me l'ont témoigné hors micro des personnes ayant refusé de répondre au questionnaire.

Par exemple, un architecte était intéressé par l'application créative possible de son art à Auroville, sans avoir le goût de lire l'œuvre de la Mère. D'autres y ont trouvé du travail et ont surtout été motivés par des facteurs économiques. Ainsi, en déclarant que mon questionnaire avait pour thème « la mère divine », des interlocuteurs dont l'intérêt pour la Mère était mitigé ou absent ont été plus enclins à refuser de faire un entretien, comme ceux ou celles portant une représentation négative de la Mère. Mon questionnaire a été, de ce point de vue, un obstacle à l'obtention de données rendant compte de représentations de la Mère et/ou de « la mère divine » qui étaient en désaccord avec les croyances dominantes des lieux investigués.

En outre, sur un plan terminologique, je soupçonne que l'usage des concepts de « répondant » et de méthode de « cueillette » ou de « récolte » favorise une relation instrumentale aux personnes interviewées, où le chercheur peut produire une analyse de données qui soit reconnue institutionnellement, mais dont les personnes concernées ne bénéficient guère. Ainsi, les entretiens semi-directifs excluent un peu vite les répondants du processus de théorisation sauf, jusqu'à un certain point, dans le cadre de démarches engagées collaboratives.

Par conséquent, j'ai trouvé plus intéressant de solliciter l'implication des personnes interviewées, en leur proposant de développer leur compréhension en fonction de leurs propres vécus et en leur donnant un droit de regard et de correction sur mes interprétations. J'ai notamment coopéré à cette fin avec deux répondantes, qui m'ont partagé leurs vécus, qu'en accord avec elles, j'ai qualifiés de « mythiques fondateurs » en lien avec leur cheminement. Ainsi, je suis passé d'une position d'observation participante, où le chercheur fait l'analyse et la synthèse des données, à une position engagée et coopérative, où des répondants

contribuent à l'analyse et à la synthèse de leurs données. C'est un moyen de relativiser l'autorité « savante » du chercheur et de mettre en valeur l'expertise du répondant. La parole du répondant a en effet au moins autant de valeur que celle du chercheur et souvent plus : dans le cas de cette étude, le répondant a souvent investi sa vie dans le Mouvement Mère-Aurobindo et le connaît de l'intérieur, tandis que je n'en sais que ce qu'il m'a été possible d'en apprendre lors de cette recherche.

### 5.3 Discussion critique des perspectives théoriques

Les critiques que j'ai formulées au sujet de ma posture initiale de recherche et de la méthode semi-directive adoptée initialement s'inscrivent dans ma démarche critique postcoloniale. En effet, un regard critique porté sur le lieu d'où s'énonce et sur la manière dont s'énonce un discours sur l'Orient est fondamental dans les études postcoloniales depuis Edward Saïd. Ma démarche d'ensemble s'inscrit dans les études postcoloniales, car elle s'appuie sur la théorisation postcoloniale Homi K. Bhabha dite postcoloniale, néanmoins cette démarche demeure critiquable selon le point de vue postcolonial adopté. Dans cette section, je discute de cette démarche et des différentes perspectives qui m'ont inspiré pour penser mon sujet d'étude.

#### 5.3.1 Discussion de l'approche postcoloniale

L'approche de Homi K. Bhabha, axée sur la perspective de l'hybridité culturelle m'a permis de situer différentes représentations de la Mère et pratiques culturelles de « la mère divine » avec un regard critique. Ainsi, j'ai pu tout d'abord présenter la culture bengalie comme s'hybridant avec le nationalisme et la pensée occidentale. Ensuite, j'ai pu retracer la catégorie conceptuelle d'« avatar », en suivant une réflexion ouverte par Brown Mc Kenzie (2007), comme provenant en

partie d'un imaginaire occidental s'appropriant la culture indienne. Finalement, j'ai exposé l'entrecroisement de la pensée de la Mère avec celle de Sri Aurobindo.

Une des idées générales de Homi K. Bhabha est que l'hybridité culturelle est « un problème de représentation coloniale et d'individuation qui inverse les effets du déni colonial, de sorte que d'autres savoirs "niés" se surimposent au discours dominant et éloignent le fondement de son autorité – ses règles de reconnaissance » (1994/2007, 187). La perspective de Homi K. Bhabha a été critiquée comme favorisant un point de vue néocolonial, sous couvert de créer des ponts interculturels. Son concept d'hybridité culturelle, qui insiste sur la capacité politiquement subversive et culturellement créatrice des peuples étiquetés comme « colonisés » a fortement marqué les études postcoloniales et a été vertement critiqué par des penseurs postcoloniaux tels que Canclini (2010), Chrisman (2006, 294-296), Ganguly (2006, 272-276), Parry (2006), Smith (2006, 374-375), Loomba et Kaul (2006, 147). En guise d'exemple, je cite la critique qu'adresse Andrew Smith à l'usage qui est parfois fait du concept de l'hybridité culturelle :

C'est comme si la célébration de l'hybridité radicale de la culture était aussi celle d'un décrochage vis-à-vis des contraintes exercées par les pratiques quotidiennes et les réseaux communs de signification. Tout comme le débat sur la migration, cette célébration peut donner le sentiment qu'une forme très privilégiée de mobilité est ainsi exaltée, tandis que demeure ignorée l'expérience ordinaire et principale des formes localisées de contrôle et de résistance. (Smith, 2006, 376)

J'ai cherché à comprendre pourquoi la pensée de Homi K. Bhabha est, comme ci-dessus, assimilée à une « célébration de l'hybridité », puis critiquée comme telle, alors que cet auteur conceptualise notamment l'hybridité culturelle comme fondée sur l'inversion stratégique d'un déni (Bhabha, 1994/2007, 184)<sup>255</sup>.

---

<sup>255</sup> L'hybridité culturelle « est le nom que prend l'inversion stratégique du processus de domination à travers le déni (qui est la production d'identités discriminatoires qui assurent l'identité « pure » et originale de l'autorité) ».

Il est vrai que la pensée de Homi K. Bhabha n'est pas évidente à appréhender, comme nombre de pensées cherchant à s'émanciper d'une compréhension binaire de la réalité ou de ses représentations. En effet, je pense que la joie subversive de Homi K. Bhabha ayant intégré dans sa réflexion les pensées de Derrida, de Lacan, de Foucault, de Fanon et d'Edward Saïd n'est guère accessible à ceux et à celles qui, subissant un rapport de domination coloniale ou néocoloniale, ou socioéconomique, sont plus souvent préoccupés de survie que de théoriser leur position sociale. Dès lors, il est possible de soupçonner que le concept d'hybridité culturelle puisse être un concept célébrant « l'interculturalité » afin que soit maintenu dans les faits le *statu quo*.

Cependant, l'intérêt de la perspective postcoloniale de Homi K. Bhabha est son insistance sur la capacité subversive que chaque minorité ou peuple colonisé peut avoir sur la narration historique dominante, de telle sorte qu'une réappropriation de leur narration historique soit possible et que le cours de la narration historique dominante soit infléchi ou changé. Le pouvoir des colonisés consiste notamment à transformer l'impact de la culture coloniale, en créant, par hybridation avec leur propre culture, un troisième espace : une culture et une force hybrides inquiétant le pouvoir colonial. Néanmoins, cela n'est pas toujours possible. Comme le dit Garcia Canclini, « une théorie non naïve de l'hybridation est inséparable d'une conscience critique de ses limites, de ce qui ne se laisse pas hybrider, ou qui ne veut pas ou ne peut pas l'être » (2010, 26). J'indique ci-après les critiques adressées à la conceptualisation de Homi K. Bhabha que je considère comme pertinentes.

Une première limite tient à un problème de formulation du concept d'hybridité, qui englobe plusieurs idées dans la pensée de Homi K. Bhabha : l'hybridité est en effet à la fois postulée comme étant au cœur de toutes les cultures et envisagée comme un processus croisé entre le pouvoir colonial et le pouvoir des colonisés. En caricaturant les conséquences de cette équivocité, il serait possible de dire que si l'hybridité culturelle est partout, elle n'est alors nulle part : dès lors, il n'y aurait

plus lieu de parler d'hybridité. Le postulat d'hybridité culturelle est donc intéressant, mais il peut devenir à son tour un abus de langage prétendant à l'universalité, en déniait des conditions spatiales et temporelles déterminées. À l'instar des critiques d'Andrew Smith (2006, 374) et de Keya Ganguli (2006, 274-275), c'est la principale critique que je formule à l'endroit de Homi K. Bhabha.

Si l'hybridité ne désigne pas un processus pseudo-universel, mais un moment particulier d'un processus d'hybridation entre deux ou plusieurs cultures, il serait bon que ce processus soit caractérisé selon certains critères. Par exemple, le terme « hybridité », en botanique, désigne une plante qui est un croisement de deux variétés. C'est la constance d'un croisement qui définit une plante hybride. Dans le cas d'une hybridité culturelle, où est la constance résultant du « croisement » ? Autrement dit, pour employer les termes de Homi K. Bhabha, à quel moment peut-on parler d'un « tiers espace » hybride ?

Dans un premier temps, en examinant la conceptualisation de Homi K. Bhabha, il est déjà utile de distinguer le processus d'hybridation du résultat de ce processus, qui est « le troisième espace ». Dans un deuxième temps, il est intéressant de distinguer le processus d'hybridation de la culture dominante intégrant la culture dominée, du processus d'hybridation de la culture dominée assimilant la culture dominante. Homi K. Bhabha appelle le processus d'assimilation de la culture dominante par la culture dominée "*mimicry*", soit le « mimétisme » :

L'autorité de ce mode de discours colonial que j'ai appelé mimétisme est donc frappée d'une indétermination : le mimétisme émerge comme la représentation d'une différence qui est elle-même un processus de déni. Le mimétisme est ainsi le signe d'une double articulation ; une stratégie complexe de réforme, de régulation et de discipline, qui « s'approprie » l'Autre au moment où elle visualise le pouvoir. (Bhabha, 1994/2007, 148)

Homi K. Bhabha utilise par contre le terme « hybridité » pour désigner à la fois ce processus de mimétisme et le processus d'hybridation de la culture coloniale par la culture colonisée, ce qui crée à mon sens une certaine confusion. Dans un troisième temps, il serait bienvenu de préciser à chaque fois le cadre historique et géographique où a lieu le processus d'hybridation étudié, en évitant de considérer à priori qu'il s'agit d'un même processus signifiant toutes les relations entre les cultures.

Ainsi, du fait de ces ambiguïtés conceptuelles de « l'hybridité culturelle », le recours au concept d'orientalisme d'Edward Saïd semble parfois plus efficace pour mettre en relief les logiques antagonistes traversant une situation sociale où un rapport de domination est présent. C'est tout au moins l'impression qui peut se dégager de la thèse de Joukhi (2006) sur Auroville, conduite avec le cadre théorique de Saïd. Cette thèse met à jour le gouffre qui sépare l'orientalisme aurovilien de l'occidentalisme autochtone, c'est-à-dire la représentation des Auroviliens par les villageois tamouls. L'occidentalisme, développé par Joukhi, est le pendant de l'orientalisme et semble autant aveugle à la réalité occidentale que l'orientalisme l'est à l'Orient.

La thèse de Joukhi démontre une fracture existante entre Tamouls et Auroviliens, dans le contexte d'Auroville et du village de Kuilapalayam, situé entre la communauté Aspiration et le centre d'Auroville : *"the most general imagined division exhibited in this thesis is the dichotomy of the East and the West"* (Joukhi, 2006, 220). Joukhi dresse notamment un portrait des rapports d'exploitation économique salariée orientant les relations entre Occidentaux et Tamouls et fondant leurs principales représentations orientalistes ou occidentalistes.

Son ethnographie repose sur plus de quarante entretiens informels recueillis en 2003 et de nombreux autres entretiens recueillis dans son journal de bord à partir de 1998. Suite à l'opposition entre Occidentaux et Tamouls que son cadre théorique mène à formuler, Joukhi nuance son analyse dans le cas des Tamouls

auroviliens et souligne que chaque population trouve son intérêt dans cette situation antagoniste.

Là est une part de la limite du cadre d'analyse d'Edward Saïd qui, en polarisant l'antagonisme, empêche de prendre pleinement en compte la possibilité même d'une logique réalisatrice interculturelle. Peter Heehs en note le paradoxe :

*The irony is that the Saidian analysis of Orientalist discourse is itself an Orientalist discourse—one that “sometimes appears to mimic the essentializing discourse it attacks”, as James Clifford puts it. This essentializing of Orientalist scholarship might be excused if it resulted in a transformed view of oriental and occidental societies. But to Said the Occident is always the dominant partner, determining the terms of the oriental response. As a result the very oriental who are meant to be the beneficiaries of the Saidian analysis are again denied agencies and voice.* (Heehs, 2003, 171)

Autrement dit, si le cadre théorique de Homi K. Bhabha apparaît plus complexe, il a le mérite de ne pas dénier la capacité des « agents colonisés » à redevenir sujets de leur histoire, tout en prenant en considération la violence de la domination coloniale ou néocoloniale. C'est la raison pour laquelle la compréhension déployée par Homi K. Bhabha au sujet du processus d'hybridation culturelle demeure importante et, à mon sens, pertinente, si on sait aussi déterminer les conflits que cela implique et ne pas confondre cette notion avec une réconciliation sociale générale. La conscience de la projection qu'un groupe de personnes construit sur un autre groupe social et la création d'un imaginaire « hybride » entre ces deux groupes est aussi ce qui peut permettre de s'ouvrir à l'altérité, c'est-à-dire à une réalité autre que celle qui était escomptée.

Ainsi, au-delà de l'intérêt mutuel présent entre Tamouls et Occidentaux auroviliens signalé par Joukhi, mon analyse empirique d'Auroville centrée sur la microcommunauté « Aspiration » et la construction du Matrimandir, indique qu'il se serait créé entre les différents membres de cette communauté un « troisième espace », une culture hybride spécifiquement aurovilienne. Il est vrai

que cette pluriculturalité communautaire est un défi spécifique que s'est donné la communauté Aspiration depuis 1970. Toutes les communautés auroviliennes ne partagent pas cette visée.

Les quelques Auroviliens qui apprennent le tamoul sont par exemple surtout des *overseas*<sup>256</sup> résidant dans des communautés agroforestières de la ceinture verte d'Auroville ou des Auroviliens bénévoles œuvrant dans des organismes auroviliens éducatifs, médicaux ou sanitaires aidant des villages tamouls. Les autres Auroviliens vivent souvent dans l'ignorance du tamoul, c'est-à-dire de la langue de leurs voisins. D'un autre côté, j'ai mentionné des violences qui sont parfois exercées sur des Tamouls auroviliens par certains villageois tamouls selon Joukhi (2006, 142). Ces violences sont un indice des conflits pouvant traverser la coexistence de cultures différentes.

La mise en relief d'un « espace tiers » où se construisent de nouvelles identités collectives par hybridation culturelle ne saurait donc effacer les rapports de force conflictuels soulignés par Joukhi, entre des identités culturelles qui se construisent en partie par la négation de l'autre ou sa réduction à une représentation. D'un autre côté, ni l'étude de Joukhi ni la mienne ne mettent en avant les efforts consentis par les Auroviliens afin de coopérer bénévolement avec les Tamouls par des organismes communautaires sur le plan éducatif, sanitaire et médical.

Il est parfois étrange de constater la parcellisation qu'opèrent des cadres théoriques sur une réalité donnée, jusqu'à empêcher de voir cette réalité dans son ensemble. Comme le dit Ramanan, un des répondants tamouls de Joukhi : *"Visitors perceived Auroville differently, and consequently published their distorted views"* (2006, 142).

---

<sup>256</sup> Terme désignant un étranger ayant traversé les eaux pour venir en Inde, ce qui était autrefois considéré comme une marque d'impureté dans un contexte indou orthodoxe.

Toutefois, la recherche ethnographique et ses exigences méthodologiques et éthiques permettent en partie de limiter ce risque d'« orienter » le sujet étudié vers une prise de position politique, philosophique ou religieuse appartenant plus au chercheur qu'à son terrain. Un travail anthropologique avec de longues périodes d'immersion en coopération avec les communautés existantes serait un des moyens requis pour éviter ce risque potentiel de distorsion susmentionné.

Je propose de rendre compte maintenant de l'utilisation que j'ai faite du concept wébérien de charisme et du concept de *charisme communautaire* que j'ai élaboré dans la section 1.3.2.

### 5.3.2 De l'utilisation de la notion de charisme de Max Weber

J'ai utilisé la notion de « charisme » de Max Weber sans utiliser sa méthodologie générale de construction d'un idéal-type. Un idéal-type est un indicateur de la finalité rationnelle de la croyance et de l'engagement d'un groupe de personnes, constitué en échantillon pour les besoins d'une recherche. À priori, je n'ai pas utilisé la notion de charisme comme l'indicateur d'une finalité rationnelle de l'engagement de mes répondants.

C'est à postériori que cette catégorie m'a paru utile pour rendre intelligible les représentations de mes répondants au sujet de la Mère. Je l'ai utilisée de façon critique, afin de départir le concept de charisme de la logique de domination, qui est pour Max Weber inhérente au principe d'autorité charismatique.

J'ai nommé « charisme communautaire » une forme de dynamique collective auto-instituante et j'ai utilisé ce concept pour rendre compte partiellement d'élan charismatiques qui ont traversé la vie collective d'Auroville et du Centre Sri Aurobindo de Montréal après 1973. Plutôt que d'insister sur l'autorité que confère le charisme, j'ai souligné la logique signifiante du don – charisme vient du grec *kharisma* (χαρισμα) qui veut dire don – d'une identité symbolique que la

collectivité s'octroierait à elle-même par sa consécration à un but apparemment désintéressé.

Toutefois, cette conceptualisation demeure une hypothèse explicative d'une réalité sociale trop complexe pour être ainsi circonscrite. Une Aurovillienne, Isa, qui a lu en mai 2016 le chapitre méthodologique de ma thèse me disait « à Auroville, tu as raison et Max Weber a aussi raison ». La théorisation de Max Weber demeure pertinente pour penser la dilution de l'autorité charismatique des fondateurs après leur décès. En même temps, Isa me donne aussi raison de penser qu'une communauté est capable de construire sa propre dynamique charismatique après le décès de son fondateur ou de sa fondatrice. Que l'on adopte l'une ou l'autre perspective, il est important de comprendre que la recherche d'une dimension charismatique peut être une motivation pour générer une cohésion et une identité collective pour un ensemble de personnes. À ce titre, l'étude du charisme intéresse la construction des communautés et du tissu social au-delà du cas d'études de ma recherche et indépendamment des qualités extraordinaires qu'une personne référente ou fondatrice pourrait manifester.

Isabelle Kalinowski et Roland Lardinois soulignent qu'il faut resituer la compréhension de Max Weber dans une forme de militance politique contre les dominations sociales :

La difficulté posée par l'érudition wébérienne réside beaucoup moins dans un archaïsme tout relatif que dans l'effet d'intimidation qu'elle peut produire sur le lecteur non-initié, alors même que le sociologue allemand livre ici comme ailleurs le modèle d'un savoir mis au service d'une interrogation à bien des égards plus politique qu'académique sur les modes de domination sociale [ en] l'occurrence, dans *Hindouisme et Bouddhisme*, une analyse des pouvoirs attachés à la possession du savoir. (2003, 10)

À cet égard, ma propre reconfiguration du concept de Max Weber s'inscrit comme une prolongation de sa réflexion critique. Par le développement du concept d'un « charisme communautaire », j'ai voulu mettre en exergue la possibilité d'un

mode de vie sociétal alternatif aux systèmes reconduisant les autorités savantes, économiques, bureaucratiques, politiques et religieuses traditionnelles. Je suis conscient de l'écart qu'il peut y avoir entre la conception d'un « charisme communautaire » et sa correspondance effective à une réalité sociale concrète, car ma démarche exploratoire n'a pu qu'esquisser la pertinence de ce concept. Inversement, ne pas penser d'alternative revient peut-être à se condamner à perpétuer un système d'autorité de domination pesant sur le plus grand nombre, y compris d'ailleurs sur ceux qui cherchent à le maintenir.

Le concept de « charisme communautaire » a le mérite, à l'instar des remarques d'Isabelle Kalinowski et de Roland Lardinois au sujet de la pensée de Max Weber, d'inciter à repenser la relation de la collectivité à l'autorité, en mettant en avant sa capacité à manifester sa propre autorité charismatique. Cette capacité peut, à mon sens, être d'autant plus être manifeste si la collectivité et les individus qui la composent sont à même d'articuler leurs vécus mythiques avec les mythes fondateurs du lieu où ils vivent. À ce sujet, je voudrais maintenant revenir sur l'utilisation spécifique que j'ai faite du concept de « vécu mythique » dans mon analyse empirique.

### 5.3.3 De l'utilisation du concept de « vécu mythique »

J'ai utilisé le concept de « vécu mythique » de Michel Boccara de façon restrictive se limitant à l'écoute de la parole des répondants et en rapport à des témoignages au sujet de « la mère divine », dont deux que j'ai considérés en tant que « vécus mythiques fondateurs ». Ces témoignages sont une tendance significative des réponses écoutées en entretien. Or, j'ai aussi rencontré un certain nombre de personnes qui voulaient me rencontrer par rapport à mon travail de recherche, mais qui ne souhaitaient pas répondre au questionnaire. Une personne m'a ainsi donné trois rendez-vous pour être présente dans cette recherche par son regard insistant, tout en déclinant systématiquement ma proposition d'entretien.

Une autre personne m'a accueilli dans son bureau, m'a écouté et a décliné poliment la proposition d'entretien que je lui ai faite. Un autre individu a refusé le principe d'un questionnaire, mais non l'entretien, en me décrivant avec une certaine emphase lyrique l'histoire de l'amour de Savitri et Satyavan comme le secret ultime de la manifestation de « la mère divine ». J'ai vu un répondant pleurer en parlant de sa dévotion à la Mère. J'ai entendu des silences.

L'ensemble de ces messages implicites peut se relier à ce que Michel Boccara appelle la dimension mutique (2002, 9-34) du mythe et du vécu mythique. La communication d'un « vécu mythique » ne vise pas seulement à dire l'histoire du mythe ou à évoquer son importance, mais aussi à ne pas le dire, à en voiler la profondeur (ou à le faire apparaître profond en montrant tout ce qui le voile...). À ce titre, des personnes qui ont décliné ma proposition d'entretien pourraient autant faire partie par leur absence de réponse à la thématique du « vécu mythique », que les répondants qui m'ont partagé plus explicitement leur expérience que j'ai interprétée comme relevant de cette catégorie.

Bien sûr, des personnes ont aussi refusé de participer à ma recherche pour d'autres motifs que celui de garder une réserve, notamment vis-à-vis de l'expression de leur éventuel « vécu mythique » à un chercheur universitaire inconnu. Parmi ces motifs, le déterminisme économique est spécifiquement important dans le contexte rural d'Auroville, où le travail est rare. Si j'ai pu parfois deviner les motifs d'un refus d'entretien, je me suis abstenu d'en faire part dans le troisième chapitre étant donné les complexités et les subtilités relationnelles mobilisées par cette recherche *in situ*, en sachant pertinemment que ce que je choisirais de souligner au-delà du contenu textuel des entretiens et de mon observation factuelle pourrait m'être imputé comme relevant de ma seule subjectivité.

#### 5.4 Retour sur la question de recherche

Ma question de recherche était : « comment se déploie l'hybridité culturelle<sup>257</sup> des représentations littéraires, politiques, sociales et mythiques<sup>258</sup> de la Mère entre 1878 et 2013, en prenant en compte, avec une approche postcoloniale, l'élaboration de "*The Divine Mother*" par Sri Aurobindo, la performance de « la Mère Universelle » par Mirra Alfassa et la réception de cette figure par leurs disciples ? ».

Une première réponse a consisté à établir une histoire de la représentation de la Mère à partir de la littérature de Sri Aurobindo et de celle de la Mère. J'ai notamment présenté l'interdiscursivité présente entre les écrits de Bankim Chatterji, de Ramakrishna, de Vivekananda, de Sister Nivedita et ceux de Sri Aurobindo et montré l'importance « matriotique »<sup>259</sup> de la Mère pour Sri Aurobindo de 1905 à 1914. J'ai ensuite montré son hybridation culturelle des sources textuelles du *Veda*, du *Mahābhārata* et du *Devi-Mahātmya*, afin d'édifier "*The Divine Mother*" et d'introniser Mirra Alfassa en tant que son avatar en la nommant la Mère. Suite à cela, l'étude interdiscursive de la littérature et du contexte de Mirra Alfassa m'ont permis d'indiquer les hybridations culturelles que cette dernière a élaborées dans sa représentation de la Mère et sa mise en jeu collective. J'ai ainsi souligné les étapes d'une performance de la Mère : l'« holocauste » de Mirra Alfassa en 1914, l'émergence d'une « *mātājī* française » de 1922 à 1926, la manifestation de la Mère de l'*Overmind* à l'occasion du jour du *siddhi* en 1926, l'évocation de l'*Ānanda* ou « la Mère divine » en 1954, la figuration de *Mother India* en 1955 et la proclamation de la Mère du « Supramental » à partir de 1956.

---

<sup>257</sup> L'hybridité culturelle réfère au concept postcolonial de Homi K. Bhabha qui est expliqué dans la section 1.2.2.

<sup>258</sup> Concernant ce qui est mythique, je me réfère à la définition de Michel Boccara développée dans la section 1.3.4 (Boccara, 2002, 35-67).

<sup>259</sup> Le terme « matriotique » est ici équivalent à patriotique, sauf que le nom de la Mère plutôt que celui du père.

Une seconde réponse à cette question est que la Mère est reconnue par des répondants comme une personne charismatique, douée de clairvoyance, de capacité de protection et de guérison, qui a marqué tous ceux qui l'ont connue. J'ai souligné que ce portrait constitué correspond à trois critères définissant un « être de puissance » (2009, 48-51) selon Orianne Aymard. La Mère correspond également, selon les propos des répondants, à tous les aspects de la définition d'Orianne Aymard énonçant le saint indou en tant que « libéré vivant », « être de folie et de paradoxes », « avatar et gourou » (Aymard, 2009, 46-48) et « être de puissance ». En effet, la Mère a été reconnue par les répondants comme guide et avatar, comme libérée (vivante et à titre posthume) des contingences du temps et de l'espace par la connaissance qu'elle en a<sup>260</sup> et une seule fois été considérée comme « contradictoire »<sup>261</sup>. Toutefois, elle a explicitement indiqué que le qualificatif de sainte n'était pas adéquat pour la définir. Au titre de ses qualités multiples et exceptionnelles, la Mère correspondrait davantage à la définition webérienne d'une porteuse de charisme personnel, même si Max Weber n'envisageait pas l'autorité charismatique en termes féminins.

D'autre part, la dimension charismatique de la Mère peut être interprétée comme une construction socioreligieuse des personnes qui se représentent la Mère comme une guide, un « modèle féminin » ou *une* avatar, féminisant ainsi ce nom, surtout masculin dans l'histoire indoue<sup>262</sup>. Dans cette forme de construction provenant de la représentation individuelle de répondants, la figuration symbolique de « la mère divine » peut devenir tout aussi importante que la représentation des qualités personnelles de la Mère. Cela a aussi été le cas quand des répondants ont figuré « la mère divine » comme étant « je-ne-sais-quoi » ou « métaphysique ». La Mère devient alors un référent symbolique commun aux communautés qui s'en réclament, interprété et modulé en fonction des aspirations,

<sup>260</sup> Cf. 4.6.1 La « métaphysique » de « la mère divine ».

<sup>261</sup> Cf. 4.2

<sup>262</sup> *Mohini* est la seule avatar féminin de Vishnou qui permet de baratter l'océan de lait au début des temps afin d'en faire surgir le monde dans un des mythes cosmologiques de l'hindouisme.

des cultures d'origine et des besoins de chacun. Dès lors, la Mère est nécessairement un énoncé culturellement hybride, tel que je l'ai montré à travers l'analyse des catégories de « guide », d'« avatar » et de « modèle féminin » ainsi qu'en examinant les termes « omnipotent », « omniscient » et "*supermental energy*".

Enfin, un « charisme communautaire » a pu se déployer suite au décès de la Mère, à Auroville et au Centre Sri Aurobindo de Montréal. Autrement dit, des représentations symboliques collectives de la Mère ont pu voir le jour en son absence et fonder l'identité des sites concernés. Ainsi, la construction du Matrimandir a contribué à forger l'identité d'Auroville et à figurer une forme collective de la représentation de la Mère en ce lieu. De manière analogue, quoique dans une mesure plus modeste, le Centre Sri Aurobindo, dédié à la diffusion des enseignements de la Mère et de Sri Aurobindo et à l'établissement d'un centre de silence, contribue aussi à présenter la Mère à Montréal. On peut par exemple souligner la traduction française de *Savitri* réalisée par Guy Lafond, ancien secrétaire du Centre.

L'hybridation culturelle en jeu constitue alors un espace tiers non exclusivement tributaire de cultures régionales, et serait plutôt une réalité collective en train de se forger avec ses propres mythes.

Toutefois, ce « charisme communautaire » est susceptible de se diluer avec le temps en ce que Max Weber a nommé un charisme de fonction, ce qui survient lorsque la routine de l'organisation quotidienne prend le pas sur la force des initiatives du groupe non soumises aux autorités traditionnelles religieuses, économiques, politiques ou bureaucratiques.

Une grande part du « charisme communautaire » est aussi susceptible de se construire davantage en fonction de données sociologiques et historiques locales

que du mythe fondateur de « la mère divine ». Par exemple, l'écologie<sup>263</sup>, l'humanitarisme, l'art (Beldio, 2016), l'éducation et l'édition à Auroville comme à l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry sont autant d'activités propices au développement de « charismes communautaires ». J'ai également souligné l'influence de la Révolution tranquille sur l'établissement du Centre Sri Aurobindo de Montréal<sup>264</sup>. Cependant, ces déterminations sociohistoriques demanderaient des recherches ethnologiques et anthropologiques plus approfondies, ce que d'autres chercheurs pourront réaliser dans d'autres thèses, publications ou recherches au sujet du Mouvement Mère-Aurobindo.

Une des conditions des hybridations culturelles construites en relation avec ce que symbolise la Mère pour les communautés concernées semble dépendre de la place collectivement accordée au « mythe » et à la liberté de pouvoir vivre ensemble ou individuellement, une dimension mythique. Plusieurs témoignages de répondants des trois sites manifestent que des « vécus mythiques » construisent quotidiennement – ou ont construit de façon fondatrice pour deux d'entre eux – le sens de leur engagement au sein du Mouvement Mère-Aurobindo. L'expression singulière de « vécus mythiques » a notamment l'intérêt de renouveler la relation à des mythes fondateurs ayant déjà eu une narration, ou de créer de nouveaux mythes. Ainsi, Sri Aurobindo narre *Savitri* ; Satprem nous transcrit *L'Agenda de Mère* ; Amanda, Isa et d'autres membres du Mouvement Mère-Aurobindo nous partagent leur réception, en narrant leur récit de « la mère divine ». Je ne suis moi-même pas exempt d'avoir suscité un autre récit érudit hybride de la figure de « la mère divine » dans le cadre de cette thèse.

---

<sup>263</sup> Les activités reliées à l'écologie représentent nombre des activités d'Auroville selon une classification à consulter en annexe 1. Or, même si des conseils de la Mère indiquent de ne pas utiliser de pesticides dans les fermes d'Auroville, cet écologisme provient surtout de la génération des jeunes Français issus de mai 1968 qui se sont installés à Auroville.

<sup>264</sup> Cf. paragraphe 4.5.2

Finalement, je rappelle que la démarche de cette thèse visait principalement à explorer un terrain méconnu, en interrogeant le déploiement de la figure de « la mère divine » en Inde entre la fin du XIX<sup>e</sup> et la fin du XX<sup>e</sup> siècle, dans le cadre du Mouvement Mère-Aurobindo, au regard des données empiriques contemporaines sur ce Mouvement. De ce fait, l'exploration des sources littéraires du second chapitre est une contribution importante qui permet de prendre conscience de la variété des hybridations culturelles et des interprétations possibles de cette figure, à partir du contexte de Sri Aurobindo et de Mirra Alfassa. Par ailleurs, la mise en relation des représentations de « la mère divine » entre les littératures présentées du siècle passé et les représentations des répondants du terrain effectué en 2013 montre la plasticité et l'évolution des représentations de « la mère divine » dans le contexte du Mouvement étudié et de ses « prédécesseurs ». En 1905, les représentations de « la mère divine » faisaient volontiers écho à l'émancipation de *Mother India* de la tutelle britannique. En 2013, elles sont en résonance avec une spiritualité transnationale se construisant en contexte mondialisé et laissant l'espace, dans le cadre des communautés étudiées, au déploiement d'une spiritualité dont les expressions culturelles collectives sont originales et ne réduisent pas l'être humain à un enjeu économique.

J'ai donc bien répondu à cet objectif général, mais la Mère, la figure de « la mère divine » et le terrain du Mouvement Mère-Aurobindo demeurent en grande partie inexplorés. D'autres chercheurs et chercheuses sauront compléter et approfondir l'étude de ce thème. Je souhaite que cette critique que j'ai formulée de ma recherche puisse leur être utile pour approfondir la leur.

## RÉFÉRENCES

- Altglas, V. 2005. *Le nouvel hindouisme occidental*. Paris : CNRS.
- Ambroise, B. 2005. « Les pouvoirs du langage □ : la contribution de J.L. Austin à une théorie contextualiste des actes de parole. » Thèse de doctorat, Nanterre : Université Paris Nanterre. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00338176>.
- Anadón, M. 2006. « La recherche dite « qualitative » : de la dynamique de son évolution aux acquis indéniables et aux questionnements présents ». *Recherches qualitatives* 26(1) : 5-31
- Archives Auroville.org. 2015. « Carte d'Auroville et villages voisins ». Auroville, site web officiel des archives 3e génération. Consulté le mars 6. [http://archive.auroville.org/tsunami/projects/sust\\_habitats.htm](http://archive.auroville.org/tsunami/projects/sust_habitats.htm).
- Arnabjdeka. 2012. « Photo du Matrimandir ». *Wikimedia.org*. <https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Matrimandir>.
- Arnaud-Duc, N. 1991. « Les contradictions du droit ». Dans *Histoire des femmes en Occident. Vol. 4 □ : Le XIXe siècle*, édité par Georges Duby et Michelle Perrot. Paris : Plon.
- Auroville Foundation. 2014a. « Census - Auroville population May 2013 ». <http://www.auroville.org/contents/3329>.
- . 2014b. « The galaxy concept of the city ». *Auroville*. <http://www.auroville.org/contents/691>.
- . 2015a. « Aspiration Community ». <http://www.auroville.org/contents/3524>.
- . 2015b. « The inauguration of Auroville ». <http://www.auroville.org/contents/537>.
- . 2016. « Statements of support - UNESCO ». *Auroville*. <http://www.auroville.org/contents/538>.
- Auroville International Canada. 2015. « Historique ». <http://aurovillecanada.org/association/historique/>.
- Austin, J. L. 1991. *Quand dire, c'est faire*. Paris : Seuil.

- Aymard, O. 2009. « Le culte post-mortem des saints dans la tradition hindoue : expérience et institutionnalisation du culte de Ma Anandamayi, 1896-1982 ». Thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal.
- . 2014. *When a goddess dies*. New York: Oxford University Press.
- Assayag, J. 2001. *L'Inde, désir de Nation*. Paris : Éditions Odile Jacob.
- Bacchetta, P. 2007. *Gender in the Hindu nation: RSS women as ideologues*. New Delhi: Women Unlimited.
- Bachofen, J. J. 1861. *Das Mutterrecht*. Stuttgart: Vorlag von Kraiss und Hoffmann.
- Banerjee, S. 2005. *Make me a man*. New York: State University of New York Press.
- Barbier Saint-Hilaire, P., et Pavrita. 1969. *Une causerie de Pavitra*. Pondichéry : Sri Aurobindo Ashram.
- . 1972. *Conversations avec Pavitra*. Pondichéry : Sri Aurobindo Ashram.
- Barlet, C et Thémanlys, L. 1901-1908. *La revue cosmique*. Paris : Librairie H. Chacornac.
- Baubérot, J. 2008. *Une laïcité interculturelle : le Québec, un modèle pour la France ?* Paris : Éditions de l'Aube.
- Beaud, S. et F. Weber. 2010. *Guide de l'enquête de terrain*. Paris : La Découverte.
- Beckerlegge, G. 2000. *The Ramakrishna Mission*. New York: Oxford University Press.
- Beddelem, M. 2010. « La vocation chez Max Weber : idéal type et type idéal de la personnalité éthique ». Sciences politiques, Montréal : Université du Québec à Montréal.
- Beldio, P. 2016. « Art and Beauty, Opposition and Growth in the Sri Aurobindo Ashram ». Faculty of the School of Theology and Religious Studies, Washington, D.C.: The Catholic University of America.
- Bergson, H. 1932. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Quadrige. Paris : PUF.

Bey, H. 1985. *T. A. Z. The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. New York: Autonomedia.

Bhabha, H. K. 1994/2007. *Les lieux de la culture*. Paris : Payot.

---. 2006. « Le tiers-espace ». *Multitudes* 26.

Bhatt, C. 2001. *Hindu nationalism, origins, ideologies and modern myths*. New York: Berg.

Bhattacharjee, A. N. 2017. “*Temple of my Heart*”: *Understanding Religious Space in Montreal's Hindu Bangladeshi Community*. Religious Studies Thesis. Montreal : McGill University.

Bhattacharya, F. 1993. *Indiennes en mouvement*. Paris : Éditions Des Femmes.

Bhattacharya, F. 1995. « Le shaktisme au Bengale ». Dans *Les ruses du salut Religion et politiques dans le monde indien*, édité par M. L. Reiniche et H. Stern, 139-157. Paris : EHESS.

Bhattacharya, S. 2013. « Kali's Child: Psychological And Hermeneutical Problems ». *InfinityFoundation.com*. Janvier 12. [http://www.infinityfoundation.com/mandala/s\\_rv/s\\_rv\\_bhatt\\_kali\\_frameset.htm](http://www.infinityfoundation.com/mandala/s_rv/s_rv_bhatt_kali_frameset.htm).

Blavatsky, H. P. 2000. *La doctrine secrète. Vol. 6*. Paris : Adyar.

---. 2001. *La voix du silence*. Paris : Adyar.

---. 2010. *Index de la doctrine secrète*. Paris : Adyar.

Boccaro, M. 1994. « Le trou noir du social : les fondements mythiques de la société ». Dans *La règle sociale et son au-delà inconscient. T.1 : Psychanalyse et pratiques sociales*, édité par P.-L. Assoun et M. Zafirooulos, 167-90. Paris : Anthropos.

---. 1997a. *Les labyrinthes sonores : encyclopédie de la mythologie maya yucatèque*. Paris : Ductus-URA 1478 – CNRS-Université de Picardie.

---. 1997b. « X-tabay, mère cosmique : mythologie de l'amour ». *Encyclopédie de la mythologie maya yucatèque*. Paris : Ductus.

---. 2002. *La part animale de l'homme*. Paris : Anthropos.

- . 2014. « Au pays des Mayas métis ». *Anthropologie et Sociétés* 38 (2) : 109-130.
- Boisvert, M. 1997. *Un monde de religions*. Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec.
- Bouez, S. 1992. *La déesse apaisée*. Paris : École des hautes études en sciences sociales.
- Bradley, M. 2007. *La transmission de l'identité religieuse dans un contexte d'immigration le cas de réfugiés tamouls indous d'origine sri-lankaise à Montréal*. Maîtrise en sciences des religions. Montréal : UQAM
- Brême, D. 2006. « Kabir et la philosophie ». Maîtrise en lecture textuelle, Reims : de philosophie de Reims.
- . 2016. « L'État indien et le statut "spirituel" d'Auroville ». *Revue Religiologique*, Intersection du Droit, de l'État et du religieux, n° 34. [www.religiologique.uqam.ca](http://www.religiologique.uqam.ca).
- Brown, C. M. 2007. « Colonial and post-colonial elaborations of avataric evolutionism ». *Zygon* 42 (2): 715-47
- Bruce, D. 1995. *De l'intertextualité à l'interdiscursivité*. Toronto: Paratexte.
- Bumiller, E. 1990. *May you be the mother of a hundred Sons*. New York: Library of Congress.
- Burnouf, E. 1844. *Bhāgavata-Purāna*. Tome 2. Paris: Imprimerie royale.
- Butler, E. 2005. *Trouble dans le genre*. Paris : La Découverte.
- Cavallaro, R. 2010. « Auroville, drôle d'endroit pour une visite ». *Le Monde.fr*, juin 22. [http://www.lemonde.fr/voyage/article/2008/02/01/auroville-drole-d-rsquo-endroit-pour-une-visite\\_1338024\\_3546.html](http://www.lemonde.fr/voyage/article/2008/02/01/auroville-drole-d-rsquo-endroit-pour-une-visite_1338024_3546.html).
- Centre de ressources et d'innovation religieuse de l'Université de Laval. 2014. « Fiche informative sur le Centre Sri Aurobindo de Montréal ». [http://www.croir.ulaval.ca/Fiches\\_Groupes\\_Religieux/Centre\\_de\\_Sri\\_Aurobindo.aspx](http://www.croir.ulaval.ca/Fiches_Groupes_Religieux/Centre_de_Sri_Aurobindo.aspx).
- Chakravarty, B. 1975. *Sister Nivedita*. New Delhi : National Book Trust.
- . 1976. *Pondichéry, dernier refuge*. Pondichéry : Sri Aurobindo Ashram.

- Champaklal, P. 1976. *Champaklal's treasures*. Pondichéry : Sri Aurobindo Ashram.
- Chandran, M. 2011. « The translator as ideal reader: variant readings of Ānandamaṭh ». *Translation Studies* 4 (3): 297-309.
- Chanel, C. 1994. « Max Théon et la philosophie cosmique ». Dans *Le défi magique : ésotérisme, occultisme, spiritisme*, 103-6. Lyon : Presses universitaires de Lyon.
- Charpentier, M. T. 2010. *India females gurus in contemporary Hinduism*. Stockholm : Abo Akademi University Press Painosalama Oy.
- Chasles, V. 2010. « Femmes en Inde ». *L'Information géographique* 72 (1): 57-69.
- Chatterji, B. 1882/2003. *Le monastère de la félicité*. Paris: Éditions du Serpent à Plumes.
- et Lipner. 1882/2005. *Ānandamaṭh or the sacred brotherhood*. New York: Oxford University Press.
- Chaudhuri, M. 1993. *Indian women's movements*. New Delhi: Radiant Publishers.
- . 2004. *Feminism in India*. New Delhi: Kali for Women.
- Chouraqui, A. 2014. « Corinthiens 1 et 2 ». *La Bible et le Coran d'André Chouraqui en ligne*. <http://nachouraqui.tripod.com/id56.htm>.
- Chowdhury, I. 1998. *The frail hero and virile history*. Delhi: Oxford University Press.
- Chrisman, L. 2006, « Nationalisme et études postcoloniales ». Dans *Penser le postcolonial*, édité par N. Lazarus. 281-300. Paris: Éditions Amsterdam.
- Clément, C., et S. Kakar. 1993. *La folle et le saint*. Paris: Seuil.
- Collaborateur P. J. 2017. « Le Centre Sri Aurobindo Montréal – Portrait de l'entreprise ». *PagesJaunes.ca*. Consulté le juin 15. <https://www.pagesjaunes.ca/bio/Quebec/Montreal/Le-Centre-Sri-Aurobindo/2170152.html>.
- Commission internationale de l'Histoire de l'humanité. 2000. *Histoire de l'humanité. Vol. VI□: 1789-1914*. Paris: UNESCO. <http://unesdoc.unesco.org/images/0017/001781/178113f.pdf>.

- Cornille, C. 2004. « Mother Meera: Avatar ». Dans *The graceful guru: Hindu female gurus in India and the United States*, édité par Karen Pechilis, 129- 48. New York: Oxford University Press.
- Cortright, B. 2007. *An integral psychology: yoga, growth and opening the heart*. New York: State University of New York Press.
- Dalton, D. G. 1982. *Indian idea of freedom: Political thought of Swami Vivekananda, Aurobindo Ghose, Mahatma Gandhi and Rabindranath Tagore*. Cambridge: The Academic Press.
- David, G. 2014. *Pondichéry, des comptoirs français à l'Inde d'aujourd'hui*. Paris: Éditions Kailash.
- David-Néel, A. 1951. *L'Inde où j'ai vécu*. Paris: Plon.
- . 2010. *Journal de voyage : lettres à son mari. T. 1*. Paris: Pocket.
- Dekeuwer-Défossez, F. 2010. *La séparation dans tous ses états : divorce, désunion*. Paris: Lamy.
- Derrida, J. 1994. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.
- Devin et al., Christine. 2009. *Retournements*. Auroville: Auroville Publications.
- Dharmik. 2014. « Bharat Mata ki jai et Narendra Modi ». octobre 31. <http://dharmik.in/blog/tag/bharat-mata-ki-jai/>.
- Dobia, B. 2000. « Seeking Ma, seeking me ». Dans *Is the Goddess a feminist ?*, édité par A. Hildebeitel et K. M. Erndl, 203-39. New York: New York University Press.
- Doniger, W. 2009. *The Hindus: An alternative history*. New York: Penguin Books.
- . 2017. « Veda ». *Encyclopædia Britannica*. Encyclopædia Britannica. <https://www.britannica.com/topic/Veda>.
- Dorient, S. 2016. « En Inde, des hindous aux pieds de Marie ». Site web catholique, page actualité. *Aleteia.org*. Février 28. <https://fr.aleteia.org/2016/02/18/en-inde-des-hindous-aux-pieds-de-marie/>.
- Dutoya, V. 2014. « Féminisme indien ou féminisme « tout court » ? Quelques remarques sur la spécificité de la pensée et la pratique féministe en Inde ». *Mouvements* 1 (77): 15-24.

- Dutt, A. C. 1972. *Light to superlight (unpublished letters from Sri Aurobindo)*. Calcutta: Prabartak.
- Eaton, Richard Maxwell. 1993. *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760*. Berkeley: University of California Press.
- Eck, D. 1998. *Darśan: Seeing the divine image in India*. New York: Columbia University Press.
- . 2012. *India: A sacred geography*. Harmony Books.
- Engels, F. 1950. *Socialisme utopique et socialisme scientifique*. Paris: Éditions sociales.
- Erndl, K. M. 1993. *Victory to the Mother: The Hindu goddess of North West India in myth, ritual and symbol*. New York: Oxford University Press.
- Fabish, R. 2007. « The political goddess: Aurobindo's use of Bengali *Śākta* Tantrism to justify political violence in the Indian anti-colonial movement ». *Journal of South Asian Studies* 30 (2): 269- 92.
- Faivre, A. 1986a. *Accès de l'ésotérisme occidental. Vol. 1*. Paris: Gallimard.
- . 1986b. *Accès de l'ésotérisme occidental. Vol. 2*. Paris: Gallimard.
- Fakir, R. 2007. *La Déesse et l'esclave*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Farrington, J et Lewis, D. 1993. *Non-Governmental Organizations and the State in Asia: Rethinking roles in sustainable agricultural development*. New York: Routledge.
- Fenotte, 2003. 2017. « Pondichéry ». *Voyages, voyages ! Bienvenue sur le carnet de voyage de Fenotte2003 !* Consulté le juin 14. <https://fenotte2003.sharepoint.com/Pages/Pondichery.aspx>.
- Feys, J. 1991. « Sri Aurobindo's image of the Mother ». *Studia Missionalia*. Rome:
- Gandhi, L. 2006. *Affective communities: Anticolonial thought, fin-de-siècle radicalism, and the politics of friendship*. Ch. 5, 115-142. Durham: Duke University Press.
- Genette, G. 1982. *Palimpseste*. Paris: Seuil.

- Gervais, A. 2009. « De l'intertextualité ». Dans *Intertextualité, interdiscursivité et intermédialité*, édité par L. Hébert et L. Guillemette. Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval.
- Gosselin, M. 1973. « Lettre à André Morisset (document non publié) ». Archives du Centre Sri Aurobindo de Montréal.
- . 2016a. « Lettre sur la fondation du Centre Sri Aurobindo (document non publié) ». Archives du Centre Sri Aurobindo de Montréal. Consulté le 8 novembre.
- . Archives du Centre Sri Aurobindo. 2016b. « Lettres et journal de voyage ». Consulté le 8 novembre.
- Goulet Trishia, N. 2010. « The lives of Sarada Devi: Gender, renunciation and Hindu politics in colonial India ». Thèse de doctorat, Université du Manitoba, Winnipeg.
- Graeber, D. 2006. *Pour une anthropologie anarchiste*. Montréal: Lux.
- . 2014. *Comme si nous étions déjà libres*. Montréal: Lux.
- Griffith, R. T. H. 1973. *The hymns of the Ṛg-Veda*. New Delhi: Motilal Barnasidass.
- Gunasekaran, S. 2005. « Presentation of the report on the socio-economic survey of Auroville employees–2000 ». Pondichéry: Pondicherry University–Department of Sociology.
- Gupta, N. K. 1977. *Sweet Mother*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- Hallström, L. 1999. *Mother of Bliss*. New York: Oxford University Press.
- . 2004. « Anandamayi Ma: The bliss-filled divine mother ». Dans *The graceful guru*. New York: Oxford University Press.
- Harper, K. 2002. « The warring Śaktis: A paradigm for Gupta conquests ». Dans *The roots of Tantra*, édité par K. Harper et R. L. Brown. 115-131. New York: State University of New York Press.
- Hasan, M. 2005. « The myth of unity ». Dans *Making India Hindu: Religion, community and the politics of democracy in India*, édité par D. Ludden, 2<sup>e</sup> éd. 185-210. New York: Oxford University Press.

- Hawley, J. C. 2015. *A Storm of songs: India and the odea of the Bhakti movement*. Cambridge: Harvard University Press.
- Heehs, P. 2003a. *La vie de Sri Aurobindo*. Du Rocher. Paris.
- . 2003b. « Les ombres de l'orientalisme : problèmes et paradoxes dans l'historiographie indienne ». *History and Theory* 42 (2): 169- 95.
- . 2005. *Nationalism, religion and beyond*. New Delhi: Paul's Press.
- . 2008a. « Nationalism ». Dans *Studying Hinduism: Key concepts and methods*, édité par S. Mittal et G. Thursby. 265-277. New York: Routledge.
- . 2008b. *The lives of Sri Aurobindo*. New York: Columbia University Press.
- . 2011. « The Kabbalah, the Philosophie Cosmique, and the Integral Yoga: A study in cross-cultural influence ». *Aries* 11 (2): 219- 47.
- Herbert. 1949. *L'enseignement de Ramakrishna*. Paris: Albin Michel.
- Hervieu-Léger, D. 1999. *Le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion.
- Higonnet, A. 1991. « Femmes et images ». Dans *Histoire des femmes en Occident. Vol. 4 □: Le XIXe siècle*, édité par Georges Duby et Michelle Perrot. 335-86. Paris: Plon.
- Hiltebeitel, A. 2011. *Reading the fifth Veda*. Boston: Brill.
- Hiranmayananda, Swami. 1992. « Significance of the Phalarini Kali Puja in the Ramakrishna Sangha ». *Ramakrishna Mission Delhi*. <http://www.rkmdelhi.org/articles/special-significance-of-phalarini-kali-puja-in-ramakrishna-sangha-by-sw-hiranmayananda/>.
- History.com Staff. 2009. « Jawaharlal Nehru ». *History.com*. A+E Networks. <http://www.history.com/topics/jawaharlal-nehru>.
- Holocauste. 1995. Dans *Le Petit Larousse*, 517. Paris: Larousse.
- Horassius, M. 2012. « Aire de recherche, ère de la quête du sens. Ethnographie d'une utopie □: l'exemple de la communauté internationale d'Auroville ». Mémoire de maitrise, Paris: École des hautes études en sciences sociales.
- Horassius, M., et K. Tall. 2017. « Analyse du phénomène de routinisation d'une figure charismatique à Auroville, Tamil Nadu, Inde », Conférence EHES, IMAF, 96 boulevard Raspail, Paris, mars 8.

- Houdart-Mérot, V. 2006. « L'intertextualité comme clé d'écriture littéraire ». *Le français aujourd'hui* 2 (153).
- Huffer, J. A. 2010. « Darshan in a hotel ballroom: Amritanandamayi Ma's (Amma's) communities of devotees in the United States ». Thèse de sciences des religions, Université de Chicago, Chicago.
- Hulin, M., et C. Maillard. 1996. « L'Inde comme lieu des figures de l'Autre ». Dans *L'Inde inspiratrice, réception de l'Inde en France et en Allemagne (XIXe-XXe siècles)*. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg.
- Irigaray, L. 1987. *Sexes et parentés*. Paris: Éditions de Minuit.
- Iyengar, K. R. 1994. *On the Mother*. Pondichéry: Sri Aurobindo International Centre of Education.
- Jaffrelot, C. 1993. *Les nationalistes hindous*. Paris: Presses de la fondation des sciences politiques.
- . 2001. « Guru et politique en Inde : des éminences grises à visage découvert ? » *Politix* 14 (54): 75-94.
- . 2006. *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*. Paris: Fayard.
- Jaïa, B. 2017. « La politique française de Nehru : la fin des comptoirs français en Inde (1947-1954) ». Consulté le juin 15. <http://www.jaia-bharati.org/livres/nehru-france/politiqu-france.htm>.
- Jarrettman. 2007. *A social gathering around the Matrimandir*. Own work. [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:India\\_166.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:India_166.jpg).
- Jauhar, T. 1999. *Growing up with the Mother*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- Jayawardena, K. 1995. *The White Woman's Other Burden: Western Women and South Asia During British Rule*. New York: Routledge.
- Joukhi, J. 2006. *Imagining the Other: Orientalism and Occidentalism in Tamil-European relations in South India*. University of Jyväskylä.
- Kakar, S. 1985. *Moksha. Le monde intérieur : enfance et société en Inde*. Paris: Les Belles lettres.

- Kalpagam, U. 2004. « Perspectives for a grassroots feminist theory ». Dans *Feminism in India*, édité par M. Chaudhuri. 334-348. New Delhi: Kali for Women.
- Kellens, M., et J. Defourny. 1968. *Célébration de la fidélité*. Paris: Robert Morel.
- Keller, Klaus. 2006. « File: Matrimandir.jpg ». *Wikimedia.org*. <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Matrimandir.jpg>.
- Kinsley, D. 1986. *Hindu goddesses*. Berkeley: University of California Press.
- Kishwar, M. 2004. « A horror of "isms": Why I do not call myself a feminist ». Dans *Feminism in India*, édité par M. Chaudhuri. 26-52. New Delhi: Kali for Women.
- Knibiehler, Y., et C. Fouquet. 1980. *L'histoire des mères du Moyen-Âge à nos jours*. Paris: Montalba.
- Kremer, M. 2009. « Is the guru a feminist? Charismatic female leaders and gender roles in India ». Mémoire de maîtrise, Université de Missouri-Columbia.
- Kripal, J. J. 1995. *Kālī's child*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2001. « Perfecting the Mother's silence ». Dans *Seeking Mahādevī*, édité par T. Pintchman. 171-198. New York: State University of New York Press.
- Kundoo, A. 2007. « Auroville: An architectural laboratory ». *Architectural Design Special Issue: Made in India* 77 (6): 50- 55.
- La Mère. 1962. *Bulletin of the Sri Aurobindo International Centre for Education*. Vol. 12. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 1975. *Truth cures*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 1983. *Paroles d'autrefois*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 1991. *La Mère parle d'Auroville*. Auropublication. Auroville.
- . 1994. *Entretiens. 1 vol.* Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 1998. *India the Mother*. New Delhi: The Mother's Institute of Research.
- . 2003. *Questions et réponses. 5 vol.* Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.

- . 2008a. *Éducation*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . (1932) 2008b. *Prières et méditation*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 2009a. *Notes sur le chemin*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 2009b. *Paroles de la Mère. 3 vol.* Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- La Mère et al. 1978. *The Mother's Birth Centenary 1878-1978 Sri Aurobindo, The Mother, their Manifestation and Symbols*. Bombay: Sri Aurobindo Ashram.
- La Mère et Sri Aurobindo. 1990. *La femme*. Montréal: Centre Sri Aurobindo.
- Lalande, A. 2006. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Quadrige. Paris: PUF.
- Landy, F. 1994. *Paysans de l'Inde du Sud*. Paris: Karthala – Institut français de Pondichéry.
- Langlais, E. 2013. « L'aurore aux doigts de santal : poétique comparée des modernités épiques en Inde et en France ». Thèse de doctorat, Nanterre: Université Paris Nanterre.
- Leard, S. 1993. « The international township of Auroville, Tamil Nadu, India: The routinization of charisma in a context of an inner-wordly mystical orientation ». Mémoire de maîtrise, Saskatoon: Université de la Saskatchewan.
- . 2011. « Negotiating modernity: Habermas and the international township of Auroville, India ». Thèse de doctorat, Saskatoon: Université de la Saskatchewan.
- Leccia, G. P. 2013. *Le grand récit de la théosophie*. Valence d'Albigeois: Éditions de la Hutte.
- Lejeune, D. 2007. *La France de la Belle Époque*. Paris: Armand Colin.
- Lerner, S. 2012. *Death and transformation in the integral yoga of Mirra Alfassa (1878–1973) of the Ashram Sri Aurobindo: A Jungian hermeneutic*. San Francisco: California Institute of Integral Studies.
- Lithman, A. S., et Savitra. 1974. *Auroville, the first six years 1968-1974*. Auroville: Auropublication.
- Llewellyn, B., et K. G. Zysk. 1991. *The origins and development of classical Hinduism*. New York: Oxford University Press.

- Lorcin, P. 2004. « Teaching women and gender in France d'Outre-Mer: Problems and strategies ». *French Historical Studies* 7 (2): 293-310.
- Lovett, V. 1964. *The Cambridge history of India*. Londre: Cambridge University Press.
- Lucia, A. J. 2014. *Reflections of Amma: Devotees in a global embrace*. Berkeley: University of California Press.
- Macrez-Maurel, J. 2004. *S'autoriser à cheminer vers soi*. Paris: Véga.
- Magli, Ida, et Ginevra Conti Odorisio. 1983. *Matriarcat et/ou pouvoir des femmes*. Des femmes.
- Maix, C. 1902/1996. *Les entretiens de Ramakrishna*. Paris: Cerf.
- Malhotra, S. L. 1970. *Social and political orientations of neo-Vedantism*. New Delhi: S. Chand and Co.
- Mandeen. 2011. *L'Esprit d'Auroville*. Auroville Publications.
- Mani, L. 1998. *Contentious traditions: The debate on sati in colonial India*. Berkeley: University of California Press.
- Marius, K. 2016. *Les inégalités de genre en Inde*. Paris: Karthala – Institut français de Pondichéry.
- Mārkaṇḍeya*. 1969a. *Mārkaṇḍeya Purāṇa, Devī-Māhātmya. Canto 92*. Indological Book House.
- . 1969b. *Mārkaṇḍeya Purāṇa: The Asiatic society of Bengal*. New Delhi.
- Marsh, R. 1959. *The concept of individuality in Sri Aurobindo and C. G. Jung*. San Francisco: American Academy of Asian Studies.
- Martel, P. 2011. *La corporation sans but lucratif au Québec □: aspects théoriques et pratiques*. Wilson & Lafleur, Martel ltée. Montréal: Université du Québec à Trois Rivières.
- Martin, D. 2006. « Le charisme conféré : retour sur Max Weber à la lumière d'Ambedkar, hommage à Guy Poitevin (1993-2004) ». *Anthropologie et Sociétés* 30 (2).
- Matchett, F. 1981. « The teaching of Ramakrishna in relation to the Hindu tradition and as interpreted by Vivekananda ». *Religion* 11 (2): 171- 84.

- Maurel, C. 2012. « Auroville, une cité utopique en Inde ». *M@gm@ [en ligne]* 10 (3). <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00930078>.
- McDaniel, J. 2004. *Offering flowers, feeding skulls*. New York: Oxford University Press.
- McDermott, R. F. 2011. *Revelry, rivalry, and longing for the goddesses of Bengal*. New York: Columbia University Press.
- McDermott, R. F., et J. J. Kripal, éd. 2003. *Encountering Kālī: In the margins, at the center, in the west*. Berkeley: University of California Press.
- McKean, L. 1996. *Divine enterprise: Gurus and the Hindu nationalist movement*. Chicago: University of Chicago Press.
- Meidani, A. 2007. *Les fabriques du corps*. Toulouse: Presses universitaires du Mirail.
- Meier, J. 2006. « Being Aurovilian: Constructions of self, spirituality and India in an international community ». *J@rgonia* 10: 1- 23.
- Menon, U. 2001. « Mahādevī as Mother ». Dans *Seeking Mahādevī*, édité par T. Pintchman. New York: State University of New York Press.
- Mère. 1995. Dans *Le Petit Larousse*, 648. Paris: Larousse.
- Ministère québécois des Consommateurs, des Coopératives et des Institutions financières. 1979. *Lettres de patentes*.
- Minor, R. 1999. *The religious, the spiritual, and the secular: Auroville and secular India*. New York: New York University Press.
- Monod-Herzen, G. 1972. *L'école du libre progrès*. Paris: Plon.
- Morisset, A. 1973. « Réponse épistolaire à Madeleine Gosselin (document non publié) ». Archives du Centre Aurobindo de Montréal.
- Mukherjee, P. 2000. *Sri Aurobindo*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Mukherjee, P. 2010. *Les racines intellectuelles du mouvement d'indépendance de l'Inde (1893-1918)*. Paris : éditions Codex
- Mukherji, S. L. 1971. *The philosophy of man-making*. Calcutta: New Central Book Agency.

- Müller, M. 1892. *Origine et développement de la religion à la lumière des religions de l'Inde*. Paris: Reinwald.
- Nahar, S. 1989a. *Les chroniques de Mère. 1 vol.* Paris: Éditions Buchet Chastel.
- . 1989b. *Les chroniques de Mère. 2 vol.* Paris: Éditions Buchet Chastel.
- . 1989c. *Les chroniques de Mère. 3 vol.* Paris: Éditions Buchet Chastel.
- Naipaul, V. S. 2014. *Les hommes de paille*. Paris: Grasset.
- Nandakumar, P. 1962. *A Study of Savitri*. Andhra, India: Andhra University.
- Neumann, E. 2015. *The great Mother: An analysis of the archetype*. Princeton: Princeton University Press.
- Nikhilananda, S. 1962. *Holy Mother*. New York: Library of Congress.
- Nirodbaran. 1976. *Douze ans avec Sri Aurobindo*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 1978. *Memorable contacts with the Mother*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- Noble, M. Nivedita. 1966. *Notes of some wanderings with the Swami Vivekananda*. Calcutta: Udbodhan Office.
- . 1967. *The Complete works of Sister Nivedita*. Calcutta: Ananda Publishers.
- . 1995. *Kali the Mother*. Calcutta: Advaita Ashrama.
- . 2011. *Thus spake the holy Mother*. Chennai: Sri Ramakrishna Math.
- Olson, C. 2007. *Hindu primary sources*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Ouedraogo, J. 1993. « La réception de la sociologie du charisme de Max Weber ». *Archives de sciences sociales des religions* 38 (83).
- Overmann, M. 2015. « Pondichéry aujourd'hui - la situation linguistique ». *Le site portail du professeur de FLE*. [http://portail-du-fle.info/index.php?option=com\\_content&view=article&id=133&Itemid=356](http://portail-du-fle.info/index.php?option=com_content&view=article&id=133&Itemid=356).
- Paden, W. 1994. *Religious worlds: The comparative study of religion*. Boston: Beacon Press.

- . 2003. *Interpreting the sacred: Ways of viewing religion*. Boston: Beacon Press.
- Padoux, A. 2000. « The tantric guru ». Dans *Tantra in practice*, édité par D. G. White. 41-51. Princeton: Princeton University Press.
- . 2002. « What do you mean by Tantrism? » Dans *Roots of Tantra*, édité par K. A. Harper et R. Brown. 17-24. New York: State University of New York Press.
- . 2010. *Comprendre le tantrisme*. Spiritualité vivante. Paris: Albin Michel.
- Paillé, P. 2003. *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris: Armand Colin.
- Parliament of India. 1950. « Constituent Assembly of India – Vol. XII ». <http://parliamentofindia.nic.in/ls/debates/vol12p1.htm>.
- Patanjali. 1991. *Yoga-sutras*. Paris: Albin Michel.
- . 2009. *Yoga-sutras*. Traduit par E. F. Bryant. New York: Library of Congress.
- Pechilis, K. 1999. *Embodiment of Bhakti*. New York: Oxford University Press.
- . 2004. *The graceful guru: Hindu female gurus in India and the United States*. New York: Oxford University Press.
- Penny, E. 2010. « A strategic sanctuary ». *International Journal of Postcolonial Studies* 12 (3): 356- 67.
- Pillai, S. 2005. *Auroville : Philosophy, Performance and Power in an International Utopian Community in South India*. Performance Studies Thesis. New York University.
- Pintchman, T. 2000. « Is the Hindu Goddess tradition a good resource for western feminism? » Dans *Is the Goddess a feminist ?*, édité par A. Hildebeitel et K. M. Erndl. New York: New York University Press.
- . 2001. « The Goddess as fount of the universe ». Dans *Seeking Mahādevī: Constructing the identities of the Hindu great Goddess*, édité par T. Pintchman. 77-93. New York: State University of New York Press.
- Puttick, E. 1997. *Women in new religions*. New York: St. Martin Press.

- Rabatel, A. 2013. « L'engagement du chercheur, entre "éthique d'objectivité" et "éthique de subjectivité" », *Argumentation, analyse du discours*. (11), octobre 15. Université de Tel-Aviv. <http://aad.revues.org/1526>.
- Radice, W. 1998. *Swami Vivekananda and the modernization of Hinduism*. Delhi: Oxford University Press.
- Rajagopal, S. 1979. *District forest officer on Auroville*. Auroville: Auropublication.
- Ramakrishna. 1902/1942. *The Gospel of Sri Ramakrishna*. 2 vol. Chennai: Sri Ramakrishna Math.
- Ramakrishna-Vivekananda Center of New York. 1996. « Swami Nikhilananda 1895-1973 ». <http://www.ramakrishna.org/sn.htm>.
- . 2013. « Ramakrishna – Vivekananda center of New York ». *A Vedanta temple for universal worship*. <http://www.ramakrishna.org/index.htm>.
- Ramaswamy, S. 2006. *The Goddess and the nation: Mapping Mother India*. Durham: Duke University Press.
- Rameshwar, G. 1969. *Eternity in Words (Mysticism in Indo-English Poetry with special reference to Sri Aurobindo's Savitri)*. Chetna Prakashan. Ludhiana, Punjab.
- Ravi, S. 2010. « Border zones in colonial spaces ». *International Journal of Postcolonial Studies* 12 (3): 383-95.
- Ray, S. 2000. *En-gendering India: Woman and Nation in Colonial and Postcolonial Narratives*. Duke University Press. Durham.
- Reddy, D. S. 2006. *Religious identity and political destiny*. Oxford: Alta Mira Press.
- Renou, L. 1967. *Le Veda*. Paris: Marabout Université.
- Renou, L., et J. Filliozat. 2013. *L'Inde classique*. T. 2. Paris: Jean Maisonneuve.
- Renou, L., N. Stchoupak, et L. Nitti. 1987. *Dictionnaire Sanskrit-Français*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient.
- Rhone, C. 2017. « Mirra Alfassa: Western occultist in India ». *New Moon Rising*. [http://nmrjournal.com/nmrj/index.php?option=com\\_content&view=article&id=148:mirra-alfassa-western-occultist-in-india&catid=108:the-missing-years&Itemid=85](http://nmrjournal.com/nmrj/index.php?option=com_content&view=article&id=148:mirra-alfassa-western-occultist-in-india&catid=108:the-missing-years&Itemid=85).

- Ross, C., L. Price. 2010. « Principles of cultural psychology and the Hindu avatar tradition: A study of Mother Meera through personal narratives ». *Culture and Religion* 11 (3): 195-211.
- Rosselli, J. 1978. « Sri Ramakrishna and the educated elite of late nineteenth century Bengal ». *Contributions to Indian Sociology* 12 (2): 195-212.
- Rudert, A. 2010. « Research on contemporary Indian gurus: What's new about New Age gurus? » *Religion Compass* 4 (10): 629- 42.
- Rushdie, S. 1983. *Les enfants de minuit*. Paris: Stock.
- Saglio-Yatzimirsky, M. C. 2015. « Kalapani : le trauma de la traversée dans la migration des demandeurs d'asile tamouls du Sri Lanka ». *Migration Société*.
- Saïd, E. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- . 1978/2005. *L'orientalisme*. Paris: Seuil.
- Sarkar, M. 1978. *Douce Mère, notes de lumière*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- Sarkar, T. 2005. « Imagining Hindurashtra: The Hindu and the Muslim in Bankim Chandra's writings ». Dans *Making India Hindu: Religion, community and the politics of democracy in India*, édité par D. Ludden, 2<sup>e</sup> éd. 162-83. New York: Oxford University Press.
- Satprem. 1978-1982. *L'Agenda de Mère. 13 vol.* Paris: Institut de recherche évolutive.
- . 1976. *Mère ou le matérialisme divin*. Paris: Robert Laffont.
- . 1978a. *L'Agenda de Mère. vol. 1*. Paris: Institut de recherche évolutive.
- . 1978b. *L'Agenda de Mère. vol. 2*. Paris: Institut de recherche évolutive.
- . 1979a. *L'Agenda de Mère. vol. 3*. Paris: Institut de recherche évolutive.
- . 1979b. *L'Agenda de Mère. vol. 4*. Paris: Institut de recherche évolutive.
- . 1979c. *L'Agenda de Mère. vol. 5*. Paris: Institut de recherche évolutive.
- . 1980a. *L'Agenda de Mère. vol. 6*. Paris: Institut de recherche évolutive.
- . 1980b. *L'Agenda de Mère. vol. 7*. Paris: Institut de recherche évolutive.

- . 1980c. *L'Agenda de Mère. vol. 8*. Paris: Institut de recherche évolutive.
- . 1981a. *L'Agenda de Mère. vol. 9*. Paris: Institut de recherche évolutive.
- . 1981b. *L'Agenda de Mère. vol. 10*. Paris: Institut de recherche évolutive.
- . 1981c. *L'Agenda de Mère. vol. 11*. Paris: Institut de recherche évolutive.
- . 1981d. *L'Agenda de Mère. vol. 12*. Paris: Institut de recherche évolutive.
- . 1982. *L'Agenda de Mère. vol. 13*. Paris: Institut de recherche évolutive.
- Schechner, R. 2004. *Performance*. Montreuil-Sous-Bois: Éditions théâtrales.
- Sen Ramprasad, 2016/1994, « Its Value Beyond Assessment by the Mind », traduit par Lex Hixon, consulté le 7 juillet 2016 sur <http://www.poemhunter.com/poem/its-value-beyond-assessment-by-the-mind/#content>
- Sengupta, N. 2001. *History of the Bengali-speaking people*. New Delhi: UBSPD.
- Sethna, K. D. 1977. *The Mother*. Pondichéry: Clear Ray Trust.
- Sharma, A. 2011. « Satī, Suttē and Sāvitrī ». Dans *Woman and Goddess in Hinduism*, édité par T. Pintchman et R. D. Sherma. 19-31. New York: Macmillan.
- Sharma, U. 2003. *Women in South Asia*. New Delhi: Authorpress.
- Sheth, N. 2002. « Hindu Avatāra and Christian incarnation: A comparison author(s) ». *Philosophy East and West* 52 (1): 98- 125.
- Shinn, L. 1984. « Auroville: visionary images and social consequences in a south indian utopian community ». *Religious Studies* 20 (2): 239- 53.
- Shiva, V., et M. Mies. 1998. *Écoféminisme*. Paris: L'Harmattan.
- Sil. 1997. « The Question of Ramakrishna's Homosexuality. » *The Statesman*, janvier 31.
- Silburn, L. 1983. *La Kuṇḍalinī*. Paris: Deux Océans.
- Simos, M., et Starhawk. 2015. *Rêver l'obscur, femmes, magie et politique*. Paris: Cambourakis.

- Singh, A. 2008. « Fiction ». Dans *Studying Hinduism: Key concepts and methods*, édité par S. Mittal et G. Thursby. 167-77. New York: Routledge.
- Singh R.P.B. et Singh R. S. 2010. « Sacred Places Of Goddesses In India: Spatiality and Symbolism ». *Sacred Geography of Goddesses in South Asia: Essays in memory of David Kinsley. Planet Earth & Cultural Understanding Series*, n°5. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, U.K.: 45-78.
- Singh, S. 2012. « Unraveling the enigma of Indira Gandhi's rise in Indian politics: a woman leader's quest for political legitimacy ». *Theoric Sociology*, n° 41: 479- 504.
- Singh, S. P. 1986. *Sri Aurobindo and Jung, a comparative study in yoga and depth psychology*. Université du Michigan: Madhucchandas Publications.
- Sinha, M. 2006. *Specters of Mother India*. Durham: Duke University Press.
- . 2012. « A global perspective on gender: What's South Asia got to do with It? » Dans *South Asian feminisms*, édité par A. Loomba et A. Lukose, 356-74. Durham: Duke University Press.
- Smith, A. 2006, « Migrance, hybridité et études littéraires postcoloniales ». Dans *Penser le postcolonial*, édité par N. Lazarus. 359-388. Paris: Éditions Amsterdam.
- Sokolov, M. 2016. « Le phénomène tantrique en Inde : définitions et difficultés à définir ». Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal.
- Spivak, G. 2009. *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Paris: Éditions Amsterdam.
- Sri Aurobindo. (1951) 2000. *Letters on Savitri*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 1905. « Bhawani Mandir ». *Bande Mataram: Political Writings and Speeches 1890-1908*.  
[https://www.aurobindo.ru/workings/sa/37\\_06\\_07/0020\\_e.htm](https://www.aurobindo.ru/workings/sa/37_06_07/0020_e.htm).
- . 1914a. « The Secret of the Veda ». *Arya* 1 (1): 21-28.
- . 1914b. « "Arya": Its significance ». *Arya* 16 (septembre).  
<http://intyoga.online.fr/signif.htm>.
- . 1932. *Haradhan Bakshi Papers*. Vol. 240. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.

- . 1959. *La vie divine*. Paris: Albin Michel.
- . 1970a. *Essay on the Gita*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 1970b. *Letters on Yoga*. Vol. 1. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 1970c. *Lettres sur le yoga*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 1970d. *The life divine*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 1970e. *The synthesis of Yoga*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 1971. *L'idéal de l'unité humaine*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 1972a. « On Himself ». Dans *Supplement*. Vol. 27. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 1972b. *Essays on the Gītā*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 1972c. *Hymns to the Mystic Fire*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 1972d. *Karmayogin*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 1972e. *Le cycle humain*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 1972f. *Letters on Yoga*. Vol. 1. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 1972g. *On himself*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 1972h. *The Secret of the Veda*. Sri Aurobindo Ashram. Pondichéry.
- . 1882/1972i. *Translation*. Sri Aurobindo Ashram. Pondichéry. 307-356
- . 1975. *Jours de prison*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 1976a. *La pratique du yoga intégral*. Paris: Albin Michel.
- . 1976b. *Pensées et aphorismes*. Vol. 2. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 1928/1980. *Sri Aurobindo parle de la Mère*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 1987. *Lettres à Mrinalini*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.

- . 1914/1989. *Le secret du Veda*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 2002. *Bande Mataram: Political writings and speeches 1898–1908*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 2005. *Savitri*. Montréal: Christian Feuillette.
- . 2006a. *Autobiographical notes*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 2006b. *Bankim-Tilak-Dayananda*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 2009. *Bankim Chandra Chatterji*. Sri Aurobindo Ashram.
- . 2011. *Letters on himself and the Ashram*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . (1928) 2000. *The Mother*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- . 2014. *Savitri*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- Sri Aurobindo Ashram Trust. 2015a. « Activities and Departments ». *Sri Aurobindo Ashram*.  
<http://www.sriurobindoashram.org/ashram/saa/departments.php>.
- . 2015b. « Introduction ». *Sri Aurobindo Ashram*.  
<http://www.sriurobindoashram.org/ashram/saa/index.php>.
- . 2015c. « Introduction ». *Sri Aurobindo International Centre of Education*.  
<http://www.sriurobindoashram.org/ashram/saice/index.php>.
- Sri Aurobindo, J. Herbert, et C. Rao. 1984. *Bhagavad-Gītā*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient.
- Sri Aurobindo, et The Mother. 1978. *On women*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- Starhawk et Simos, M. 2015. *Rêver l'obscur, femmes, magie et politique*. Paris: Éditions Cambourakis.
- St-Cyr, L. 2000. « La dimension spirituelle et religieuse chez Luce Irigaray ». *Religiologiques* 21. <http://www.religiologiques.uqam.ca/21/st-cyr.htm>.
- Stoeber, M. 2009. « Tantra and Saktism in the spirituality of Aurobindo Ghose ». *Studies in Religion* 38 :293-321.

- Strasser, U. et H. Tinsman. 2005. « Engendering world history ». *Radical History Review* 91: 151- 64.
- Sundar, S. 1986. *En route*. Pondichéry: Sri Aurobindo Ashram.
- Talageri, S. G. 2000. *The R̥g-Veda: A historical analysis*. New Delhi: Aditya Prakashan.
- Tardan-Masquelier, Y. 1991. *Le yoga □: du mythe à la réalité*. Paris: Droguet et Ardan.
- . 2005. *L'esprit du yoga*. Paris: Albin Michel.
- . 2007. *Un milliard d'hindous*. Paris : Albin Michel.
- Tawa Lama-Rewal, S. 2007. « Les femmes et le pouvoir exécutif en Inde ». *Histoire@Politique* 1 (1): 4.
- . 2010. « Le mouvement des femmes en Inde ». Dans *Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes*, édité par C. Verschuur, Cahiers genre et développement no 7:445-58. Paris: L'Harmattan.
- Teskey Denton, L. 2004. *Female ascetics in Hinduism*. New York: State University of New York Press.
- The Editors of Encyclopædia Britannica. 2015. « Savitri ». *Encyclopædia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/Savitri>.
- Timiri, H. 2008. « Le maternel/spirituel et la question de l'orientalisme dans trois romans québécois contemporains ». Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal.
- . 2016. *Graduate Student Profiles*. University of Minnesota. Octobre 18. [www.cehd.umn.edu/CIDE/TimiriH](http://www.cehd.umn.edu/CIDE/TimiriH)
- Trudel, L., C. Simard, et N. Vonarx. 2007. « La recherche qualitative est-elle nécessairement exploratoire ? » *Recherches qualitatives* Hors série (5): 38-45.
- Tyagananda et Vrajaprana. 2002. « Kali's Child Revisited or Didn't Anyone Check the Documentation? » *Forum on Indian Representations*. *InifinityFoundation.Com*.

[http://www.infinityfoundation.com/mandala/s\\_rv/s\\_rv\\_tyaga\\_kali\\_l\\_frameset.htm](http://www.infinityfoundation.com/mandala/s_rv/s_rv_tyaga_kali_l_frameset.htm).

Urban, H. B. 2003a. « India's darkest heart ». Dans *Encountering Kālī*, édité par R. F. McDermott et J. J. Kripal. Berkeley: University of California Press.

———. 2003b. *Sex, secrecy and scandal*. Berkeley: University of California Press.

———. 2003c. *Sex, secrecy, politics, and power in the study of religion*. Berkeley: University of California Press.

Vaitheespara, R. 2010. « Forging a Tamil caste: Maraimalai Adigal (1876–1950) and the discourse of caste and ritual in colonial Tamil Nadu ». *Ritual, Caste, and Religion in Colonial South India*. Edited by Michael Bergunder, Heiko Frese, and Ulrike Schröder. Germany, Franckesche Stiftungen zu Halle : 89-106

Vallaey, B. 2011. « À Auroville, l'utopie s'est couchée ». *Libération*, aout 16. [http://www.liberation.fr/planete/2011/08/16/auroville-l-utopie-s-est-couchee\\_755099](http://www.liberation.fr/planete/2011/08/16/auroville-l-utopie-s-est-couchee_755099).

Van Schendel, Willem. 2009. *A History of Bangladesh*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Varenne, J. 1975. *Célébration de la grande déesse □: Devī-Māhātmya*. Paris: Les Belles lettres.

Verdiani, A. 2008. « L'éducation à la joie : un exemple d'éducation intégrale dans les écoles d'Auroville (Inde) ». Thèse de doctorat, Université Paris 8.

Vishnudevananda, Swami. 2017. « Sivananda Yoga Montreal – L'ashram Sivananda ». Consulté le juillet 8. <http://www.sivananda.org/montreal/ashram-sivananda/>.

Vivekananda. 1963. *To the youth of India*. Calcutta: Advaita Ashrama.

———. 1982. *Jnana Yoga*. New York: Ramakrishna-Vivekananda Center.

———. 2000. *Our women*. Calcutta: Advaita Ashrama.

———. 2003. *Bhakti Yoga*. Calcutta: Advaita Ashrama.

———. 2011. *Awakening India*. New Delhi: Ramakrishna Mission.

———. 2012. *Chicago addresses*. Calcutta: Advaita Ashrama.

- . 2014. *Raja-Yoga*. New York: Ramakrishna-Vivekananda Center.
- Vrekhem, G. van. 2007. *La Mère, une biographie*. Paris: Les Belles lettres.
- Warrier, M. 2005. *Hindu selves in a modern world*. New York: Curzon.
- Weber, M. 1996. *Sociologie des religions*. Paris: Gallimard.
- . 2013. « La transformation du charisme et le charisme de fonction ». *Revue française de science politique* 63 (3).
- Weber, M., et S. N. Eisenstadt dir. 1968. *On charisma and institution building*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wessinger, C. 1993. « Woman guru, woman roshi: The legitimation of female religious leadership in Hindu and Buddhist groups in America. » Dans *Women's leadership in marginal religions: Explorations outside the mainstream*, 125- 46. Urbana: University of Illinois Press.
- Wilfried. 1990. *The Mother: A short biography*. Pondichéry: Sri Aurobindo Society.
- Zola, É. 1898. « J'accuse...! Lettre au président de la République ». *L'Aurore*, janvier 13.

## ANNEXE 1

### CLASSIFICATION 2013 DES CENTRES, DES SERVICES ET DES COMMUNAUTÉS D'AUROVILLE EN FONCTION DE LEURS OBJECTIFS PRINCIPAUX

Secteurs (en gras) et sous-secteurs	Quantité	% de l'ensemble des 269 centres et services
<i>Agroécologie</i>	Total : 45	Environ 17 %
Services aux animaux	4	
Service de distribution d'énergie	7	
Centres et services liés à la forêt et la flore	10	
Centres et services de maraichage	16	
Service de traitement des déchets	3	
Services de traitement de l'eau	5	
<i>Alimentation : transformation et distribution</i>	Total : 26	Environ 10 %
Aliments biologiques	8	
Boulangerie	2	
Coopérative d'alimentation	2	
Restaurants, cafétéria, cantines	14	
<i>Carrefours et centres intercommunautaires</i>	Total : 7	Environ 2,5 %
Points de rassemblement des Auroviliens	3	
Centres stratégiques d'Auroville	4	
<i>Centres de communication</i>	Total : 10	Environ 4 %
Publications	4	
Services multimédias	3	
Services postaux	2	
Radio	1	
<i>Commerces et entreprises (hors alimentation)</i>	Total : 47	Environ 17 %
Artisanat	11	
Commerces de vêtements et de bijoux	12	
Consultants en architecture	9	
Entreprises en électronique et ingénierie	8	
Librairie, presse et papier	4	
Service de réparation	1	
Service de traduction	2	
<i>Culture</i>	Total : 20	Environ 7 %
Centres d'Art	9	
Centres de ressources documentaires	11	
<i>Éducation et écoles</i>	Total : 29	Environ 11 %
Écoles et jardins d'enfants	17	
Éducation physique	3	
Instituts et formations adultes	9	
<i>Hébergements et urbanisme</i>	Total : 52	Environ 20 %
Développement urbain	1	
Guest houses	23	
Logements appartements	2	
Auberge de jeunesse	2	
Pavillons asiatiques	8	

Pavillons européens	11	
Pavillons américains	3	
Pavillons africains	1	
Pavillon russe	1	
<i>Transport et maréchaussée</i>	Total : 19	Environ 7 %
Location de cycles et moto	3	
Maintenance des cycles et moto	3	
Service de maréchaussée	1	
Services de transports collectifs	4	
Services de taxi et agence de voyages	8	
<i>Services médicaux et paramédicaux</i>	Total : 14	Environ 5 %
Centres médicaux et paramédicaux	9	
Ambulance	1	
Service aux personnes avec handicap	1	
Médecins et thérapeutes	3	

## ANNEXE 2

### QUESTIONNAIRE D'ENTRETIEN

\*Questionnaire de 24 questions en environ 45 minutes à 28 participants

1	Acceptez-vous d'être enregistré pour cet entretien qui demeurera anonyme, que vous pouvez interrompre à tout moment, dont vous pourrez disposer d'une copie retranscrite par écrit par courriel, et qui, si vous m'en donnez un, servira à ma recherche doctorale sur le sens de « la Mère divine » ?
2	Quelle est votre langue maternelle ? Avez-vous une langue seconde privilégiée ? Dans quelle langue souhaiteriez-vous faire l'entretien ? Si je ne suis pas capable de parler votre langue maternelle, accepteriez-vous de faire l'entretien dans une autre langue ?
3	Quelle est votre démarche en venant ici ?
4	Quel est votre lieu de naissance ?
5	Quel est votre genre ?
6	Quel est votre âge ?
7	Travaillez-vous de manière rémunérée, indemnisée ou de manière bénévole (si vous travaillez) ?
8	Quel est votre niveau d'études (secondaire, 1 <sup>er</sup> cycle, 2e et 3e cycle) ?
9	Quelle est la nationalité d'origine de vos parents ?
10	Quelle culture reconnaissez-vous d'abord comme étant la vôtre ?
11	Vous reconnaissez-vous une appartenance religieuse d'origine, si oui, laquelle ?
12	Comment avez-vous fait pour connaître « la Mère » ? Depuis quand ?

13	Quelles étaient vos attentes en venant à l'ashram pour la première fois que vous y êtes allés ? (question à supprimer si c'est la première fois)
14	Qui est « la Mère » pour vous ?
15	Quel sens pensez-vous qu'elle ait pour les autres ?
16	En quoi « la Mère » est-elle divine pour vous ? Et que veut donc dire « être divine » pour vous, si elle est ainsi considérée ?
17	Pourquoi venir vers « la Mère » plutôt qu'un/une autre « sage » ?
18	À quoi la Mère se relie-t-elle selon vous socialement ?
19	À quoi la Mère se relie-t-elle selon vous comme courant spirituel ou religieux ?
20	À qui la Mère se réfère-t-elle comme personnes connues ?
21	Faites-vous des pratiques en lien avec la mère et comment ce lien s'exprime-t-il dans ces pratiques ?
22	Comment vous sentez-vous après la méditation de groupe ?
23	Quelle est votre relation à « la Mère » ?
24	Quelles sont les effets de votre démarche dans votre vie ?

## ANNEXE 3

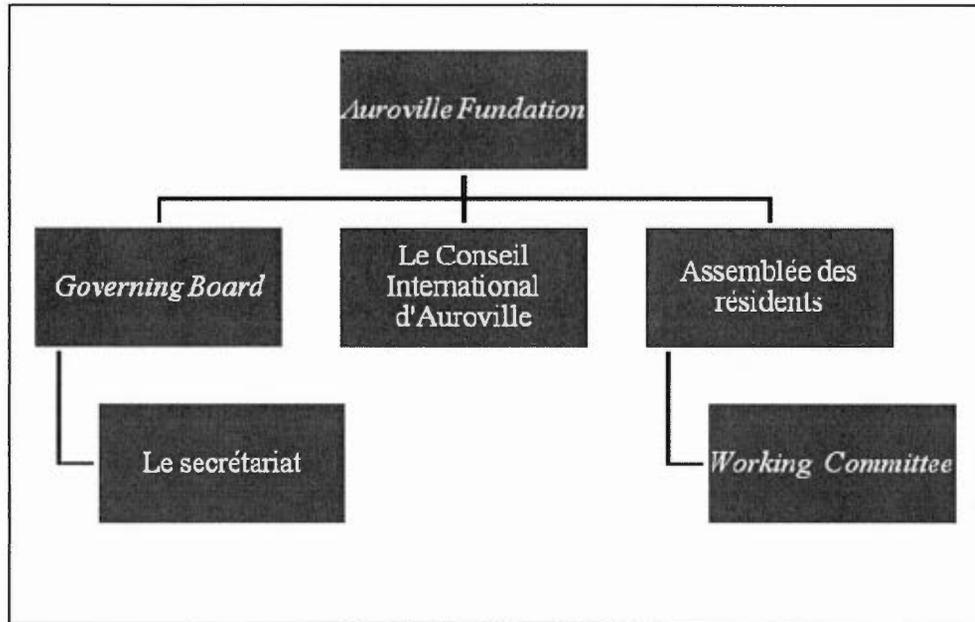
### CODIFICATION DES RÉPONDANTS ET DES PRÉNOMS UTILISÉS

La première lettre majuscule du code de l'entretien désigne le lieu (A pour Auroville, P pour Pondichéry, M pour Montréal). La seconde lettre majuscule du code de l'entretien désigne le genre (H pour homme, F pour femme, N pour ne répond pas). Le troisième ensemble de lettres majuscules désigne avec un I le répondant de langue maternelle indienne, avec E le répondant dont la langue maternelle est d'origine européenne et R quand cette langue est le russe. Le quatrième ensemble de majuscules désigne avec un J, le répondant qui a moins de 40 ans et avec un A, celui qui a plus de 40 ans. Enfin, un T final mentionnera si le répondant a comme langue indienne le tamoul et un F final si le répondant a pour langue maternelle le français pour mieux mettre en lumière la présence de ces deux populations dans la région de Pondichéry, suite à son histoire coloniale.

Si une répondante est une Française de moins de 40 ans, dont l'entretien a été réalisé à Auroville, son code sera AFNIJF. L'abstraction relative de cette codification permet de rendre anonymes les répondants tout en indiquant de manière synthétique les variables primaires en jeu. Cela répond au protocole éthique de la recherche devant préserver l'anonymat des personnes interviewées, dont certaines feront peut-être partie du lectorat de cette thèse. Afin de faciliter la lecture, des pseudonymes sont toutefois attribués aux répondants et les codes avec leurs variables sont indiqués entre parenthèses uniquement ci-après. Ces pseudonymes sont, par ordre alphabétique, les suivants : Ahalya (PFIA), Amanda (AFEAF), Amudha (AFIAT), Anbumani (AFIAT), Anicham (PFIJT), Arâvani (AFIAT), Arul (AHIJT), Auréale (MFEAF), Arnaud (MHEAF), Béatrice (MFEAF), Catherine (MFEAF), Colombe (PFEJ), Cyril (AHRA), Françoise (PFEJF), Gabriel (MHEF), Isa (MFEAF), Khadir (AHIJT), John (PHEJ), Luc (MHEF), Lucie (MFEAF), Michel (PHIA), Nanmoliyan (AHIAT), Nîdhi (AHIAT), Pugalhngai (PFIJ), Radha (AFEJF), Ranjita (PFIA), Steeve (PHEA)

## ANNEXE 4

### LA STRUCTURE D'AUROVILLE APRÈS L'AUROVILLE FOUNDATION ACT (1989)



\*Extrait du mémoire de Marie Horassius (2012, 86-91)

#### I. *The Governing Board*

*The Governing Board* ou le « bureau du gouvernement » (ou encore le « conseil d'administration ») situé dans le Town Hall, dans le centre administratif de la ville, représente le bureau du gouvernement chargé des implications légales de la ville et de la protection de la charte d'Auroville. Dans l'*Auroville Foundation Act*, chapitre 17, on retrouve ces fonctions en ces termes :

Les pouvoirs et les fonctions du « Bureau du gouvernement » seront :

(a) De promouvoir les idéaux d'Auroville et de coordonner les activités et les services d'Auroville en consultation avec l'Assemblée des Résidents, aux fins de cohésion et d'intégration d'Auroville.

(b) D'examiner les politiques de base et les programmes d'Auroville et donner les directives nécessaires pour le développement futur d'Auroville ; (c) D'accorder l'approbation des programmes d'Auroville établis par l'Assemblée des résidents ; (d) De surveiller et de contrôler les activités d'Auroville et d'assurer une bonne gestion des biens dévolus à la Fondation en vertu de l'article 6 et d'autres propriétés rattachables à Auroville ; (e) De préparer un plan-directeur (*Master Plan*) d'Auroville en consultation avec l'Assemblée des résidents et d'assurer le développement d'Auroville comme ci prévu ; (f) D'autoriser et de coordonner la collecte de fonds pour Auroville et de garantir des arrangements appropriés pour les recettes et les versements de fonds pour Auroville.

## II. Le conseil d'Auroville/Auroville Advisory Council

Dans L'Acte de la Fondation d'Auroville, on retrouve avec plus de précision (chapitre 21, *Auroville Foundation Act*), les charges et l'autorité du conseil d'Auroville. Ainsi :

Tel qu'approuvé lors de la Réunion de l'Assemblée des Résidents du 20 décembre 2004, le mandat du Conseil d'Auroville consiste à soutenir les membres de l'Assemblée des Résidents dans l'organisation de leurs activités comme suit :

- Maintenir et harmoniser les divers mandats des groupes de travail d'Auroville et s'assurer que les groupes de travail fonctionnent selon leurs mandats.
- Harmoniser l'interaction au sein des groupes de travail ainsi que les activités des Résidents d'Auroville.

- Coordonner un programme et un budget à court terme, en collaboration avec L'Avenir d'Auroville, SAIER (Institut International Sri Aurobindo de Recherche en Pédagogie), ABC (Chambre de commerce d'Auroville) et le CGFA, et d'autres groupes de travail afin de les présenter à l'Assemblée des Résidents pour une ratification annuelle.
- Encourager la création de programmes et de politiques pour la réalisation de ces objectifs.
- Surveiller l'observance des politiques et décisions approuvées par l'Assemblée des Résidents en collaboration avec le Comité de Travail et aborder toute non-conformité avec les politiques établies d'Auroville.
- Traiter les questions émergentes qui dépassent les attributions des autres groupes de travail.
- Établir et superviser des instances de contrôle et d'arbitrage si besoin.
- Faire un rapport régulier à l'Assemblée des Résidents sur ses activités.
- S'assurer que les principes de justice naturelle, comme par exemple prévenir les prises de décision arbitraire, soient respectés à Auroville.
- Convenir de Réunions Générales régulières.

(1) Le Conseil consultatif international Auroville est composé d'au plus cinq membres nommés par le gouvernement central. (2) Le Gouvernement central peut nommer les membres du Conseil parmi les personnes qui à son avis sont consacrés aux idéaux de l'unité humaine, de la paix et du progrès. (3) Le Conseil peut, de sa propre initiative ou sur une référence qui lui est faite par le Conseil d'administration (*Governing Board*), de conseiller le Conseil d'administration (*Governing Board*) sur toute question relative au développement et à la gestion d'Auroville. (4) En soumettant un conseil à la Direction générale, le Conseil s'efforce de garantir que : (a) les idéaux pour lesquels Auroville a été établi sont encouragés, et (b) les résidents d'Auroville ont la liberté de grandir et de développer des activités et des institutions pour la réalisation des « Aspiration » et des programmes envisagés dans ladite Charte d'Auroville. (5) Il y aura un président du Conseil qui sera élu par les membres du Conseil parmi eux. (6) La

durée du mandat, la manière à combler les sièges vacants, et les indemnités et autres rémunérations, s'il y a, doivent être tels qu'ils peuvent être déterminés par le gouvernement central. (7) Le Conseil a le pouvoir de régler sa propre procédure.

### III. L'assemblée des résidents

Les fonctions et la description de l'Assemblée des résidents sont décrites aux chapitres 18 et 19 de l'*Auroville Foundation Act* :

Chapitre 18. (1) L'Assemblée des Résidents doit consister en la totalité des résidents d'Auroville qui sont à ce jour inscrits dans le registre des résidents tenu sous cette section. (2) Le Secrétaire du Governing Board doit maintenir le registre des résidents selon les modalités qui sont prescrites, et tous ceux qui résident à Auroville et ont dix-huit ans et plus sont autorisés à avoir leurs noms inscrits dans le registre sur demande faite au Secrétaire selon les modalités. (3) Les noms de tous les résidents, qui sont contenus dans le registre tenu par l'Administrateur désigné sous la section 5 de l'Acte d'Auroville (Dispositions d'Urgence) de 1980, doivent être considérés comme inclus dans le registre tenu sous cette section.

Chapitre 19. (1) L'Assemblée des Résidents doit remplir les fonctions telles que requises par l'Acte et doit, par respect, informer le Conseil d'Administration de toutes les activités qui concernent les résidents d'Auroville ; (2) En particulier, et sans préjudice envers les pouvoirs précédents, l'Assemblée des Résidents doit : (a) autoriser l'admission ou procéder à l'exclusion de personnes du registre des résidents en accord avec les règlements précisés sous la section 32 ; (b) organiser diverses activités concernant Auroville ; (c) formuler le plan directeur d'Auroville et faire les recommandations nécessaires pour la reconnaissance des organisations engagées dans des activités en lien avec Auroville pour approbation par le Conseil d'Administration ; (d) recommander des propositions pour lever des fonds pour Auroville pour approbation par le Conseil d'Administration. (3) Dans le but de conduire ses fonctions, l'Assemblée des Résidents doit établir les

comités qu'elle considère nécessaires, qui devront le représenter en relation avec les fonctions à faire exécuter par le Conseil d'Administration.

ANNEXE 5

CHRONOLOGIE CONTEXTUALISÉE DU MOUVEMENT MÈRE-AUROBINDO

Dates	Histoire générale de l'Inde	Histoire propre au Mouvement Mère-Aurobindo	Éléments d'histoire occidentale anglaise, canadienne et française
2000-1500 av. E.C	Composition du <i>R̥gVeda</i>		
150-0 av. E.C	Composition du <i>Mahābhārata</i> (selon Hildebeitel)		
300-1400	Période Puranique. Composition des <i>Purāṇa</i>		
1600	La reine Élisabeth I donne le monopole du commerce britannique dans l'océan indien à la Compagnie britannique des Indes orientales (CBIO).		La reine Élisabeth I donne le monopole du commerce britannique dans l'océan indien à la Compagnie britannique des Indes orientales (CBIO)
1639	Fondation de Madras par la CBIO		Fondation de Madras par la CBIO
1664	Création de la Compagnie française des Indes orientales (CFIO)		Création de la Compagnie française des Indes orientales (CFIO)
1674	Ouverture du comptoir colonial de Pondichéry par la CFIO		Ouverture du comptoir colonial de Pondichéry par la CFIO
1688	Ouverture du comptoir colonial de Chandernagor par la CFIO		Ouverture du comptoir colonial de Chandernagor par la CFIO
1746	Prise de Madras par la France		Prise de Madras par la France
1748	Restitution de Madras au Royaume-Uni par le Traité d'Aix-la-Chapelle		Restitution de Madras au Royaume-Uni par le Traité d'Aix-la-Chapelle
1761	Destruction de Pondichéry par le Royaume-Uni		Destruction de Pondichéry par le Royaume-Uni
1763			Traité de Paris, cession du Canada à la Grande-Bretagne par le Royaume de France, restitution de Pondichéry au Français par les Britanniques. La France conserve cinq comptoirs en Inde (Chandernagor, Karikal, Mahé, Pondichéry)

			et Yanaon).
1769	Révolte des Sannyasins en Inde		
1828	Fondation du <i>Brahmo Samaj</i> par Rammohan Roy		
1829	Loi britannique abolissant le rituel de <i>Suttee</i> en Inde		Loi britannique abolissant le rituel de <i>Suttee</i> en Inde
1845		Naissance de Max Théon	
1853	Naissance de Sarada Devi		
1857	Insurrection des Cipayes, menée par la reine de Jhansi		
1858	Réorganisation du système colonial britannique : destitution du dernier empereur mogol, administration directe de Londres sur l'Inde, sauf sur 562 États princiers. Lord Mayo est nommé vice-roi des Indes.		Réorganisation du système colonial britannique : destitution du dernier empereur mogol, administration directe de Londres sur le pays, sauf sur 562 états princiers. Lord Mayo est nommé vice-roi des Indes.
1866	Suite à une scission du <i>Brahmo Samaj</i> dirigé par Keshab Chandra Sen, émerge le <i>Brahmo Samaj of India</i>		
1869	1.200.000 morts dus à la famine au nord-est de l'Inde		
1872	Assassinat du Vice-Roi, Lord Mayo		Assassinat du Vice-Roi, Lord Mayo
1872	Ramakrishna consacre Sarada Devi rituellement lors d'une <i>ṣoḍaśī pūjā</i> en incarnation de la « Divine Mère ».		
1872		Naissance de Sri Aurobindo	
1873	Plus de 800.000 morts de famine dans la région de Bombay		
1874	Dissolution de la CBIO		Dissolution de la CBIO
1875	Fondation du mouvement religieux Arya Samaj par Saraswati Dayananda (1824-1883)		
1876		Naissance du frère aîné de Mirra Alfassa	
1877	La reine d'Angleterre Victoria I est proclamée impératrice des Indes.		La reine d'Angleterre Victoria I est proclamée impératrice des Indes.
1878		Naissance de Mirra Alfassa	
1878	Plus de 800.000 morts de		

	famine dans la région de Madras		
1882	Publication de la nouvelle bengalie <i>Añanda Math</i> par Bankim Chatterji		Occupation de l'Égypte par l'Empire britannique
1884			Rétablissement du droit au divorce en France
1885	Fondation du Indian National Council (INC, Parti du Congrès)		
1886	Décès de Ramakrishna (1836-1886)		
1889		Blavatsky utilise l'expression « la Mère du monde » dans <i>La voix du silence</i> , éditions Adyar, après l'avoir utilisée dans <i>La Doctrine secrète</i>	
1893	Parlement mondial des Religions à Chicago. Discours de Vivekananda	Études des Beaux-Arts par Mirra Alfassa à l'Académie Julian de Paris.	Parlement mondial des Religions à Chicago. Discours de Vivekananda
1894-1906			Affaire Dreyfus en France
1896	Chant de <i>Vande Matarām</i> par Tagore lors d'une session du INC	Naissance de Ma Anandamoyi	
1897		Mariage de Mirra Alfassa avec Henri Morisset	
1898		Naissance d'André Morisset, fils de Mirra Alfassa	« J'accuse », article d'Émile Zola dénonçant l'État major français dans le cadre de l'affaire Dreyfus
1900	Publication à Londres par Sister Nivedita : <i>Kālī, the Mother</i>		Publication à Londres par Sister Nivedita : <i>Kālī, the Mother</i>
1901			Décès de la reine Victoria
1902	Décès de Vivekananda (1863-1902)	Première Rencontre de Sri Aurobindo et de Sister Nivedita	Décès d'Émile Zola.
1903-1906		Exposition d'œuvres picturales de Mirra Alfassa à la Société Nationale des Beaux-Arts à Paris	
1905	Déclaration de la partition du Bengale par Lord Cruzon.	Peinture de <i>Bhārat-Mātā</i> par Abrindanath Tagore	Déclaration de la partition du Bengale par Lord Cruzon.
1905-1908	Mouvement <i>Swadeshi</i> de boycottage des produits anglais. Sri Aurobindo		

	devient leadeur indépendantiste.		
1906		Premier voyage de Mirra Alfassa en Algérie, à Tlemcen	
1906	Début du journal indépendantiste <i>Bande Mataram</i> dont Sri Aurobindo devient le rédacteur en chef.		
1907		Deuxième voyage de Mirra Alfassa en Algérie, à Tlemcen	
1908	Emprisonnement de Sri Aurobindo à Alipore	Emprisonnement de Sri Aurobindo à Alipore Divorce de Mirra Alfassa avec Henri Morisset	
1909		Traduction d' <i>Añandamath</i> par Sri Aurobindo	
1910		Arrivée de Sri Aurobindo à Pondichéry. Rencontre avec Paul Richard	
1911		Mariage de Mirra Alfassa avec Paul Richard. Décès de Sister Nivedita, Margaret Elizabeth Noble (1867-1911)	
1914		Première rencontre de Mirra Alfassa et Sri Aurobindo	
1914-1918	1914-1918 Première Guerre mondiale, 1 700 000 Indiens combattent aux côtés des Britanniques.		1914-1918 Première Guerre mondiale, 1 700 000 Indiens combattent aux côtés des Britanniques.
1912-1919		Sri Aurobindo signe 18 lettres de l'acronyme K.	
1915		Mobilisation de Paul Richard et départ de Pondichéry de Paul et Mirra pour la France.	
1916-1920		Mission commerciale au Japon donnée à Paul Richard, départ de Paul et Mirra et séjour au Japon de 1916 à 1920	
1917	Fondation de « Women's Indian Association » par Annie Besant		Fondation de « Women's Indian Association » par Annie Besant
1918		Décès de Mirlina Devi, épouse de Sri Aurobindo	

1919	Gandhi prend la tête du mouvement pour l'indépendance de l'Inde, lancement du mouvement de non-coopération en 1920.		
1920	Décès de Tilak (1856-1920)	Décès de Sarada Devi. 24 avril, Installation de Mirra Alfassa à Pondichéry	
1923		Naissance de Bernard Enginger, dit Satprem	
1925	Fondation du National Council of Women. Création du Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) basé sur le concept d'hindutva.		
1926		Le 24 novembre : Le jour du « Siddhi » ou de la victoire, Mirra Alfassa nommée la Mère, fondation de l'Ashram de Sri Aurobindo dirigé par la Mère	
1927	À Poona, première tenue d'un rassemblement « féministe » indien lors de la « All India Women's Conference ».	Décès de Max Théon. Naissance de Madeleine Gosselin	
1928		Première publication de <i>The Mother</i> par Sri Aurobindo	
1936	Fondation du <i>Rashtra Sevika Samiti</i> (RSS au féminin fondé également sur le concept d'hindutva)		
1939-1945	Deuxième Guerre mondiale		Deuxième Guerre mondiale
1945	Le Congrès (l'INC) rejette la proposition britannique d'établir l'Inde en dominion, dans une autonomie relative à l'Empire britannique.		Le Congrès (l'INC) rejette la proposition britannique d'établir l'Inde en dominion à l'Empire britannique.
1946		Descente de l'aspect Ānanda de « la mère divine » selon Satprem, 1978, <i>L'Agenda de Mère</i> , vol. 1, p. 42	
1947	Indépendance de l'Inde et massacres de grande ampleur générés par la	Maurice Schumann visite Sri Aurobindo et la Mère et propose à Sri	

	partition de l'Inde et du Pakistan. Intégration du Cachemire à l'Inde : Première guerre indo-pakistanaise.	Aurobindo d'être à la tête d'un Institut culturel franco-indien.	
1948	Gandhi assassiné par un membre du RSS. Nehru déclare au Parlement indien : « <i>“Vande Matarām”</i> the national song <i>par excellence</i> in India, the national anthem tune should be that of <i>“Jana Gana Mana”</i> »		
1949	Rattachement de Chandernagor à l'Inde par référendum		Rattachement de Chandernagor à l'Inde par référendum
1950	Adoption de la Constitution nationale démocratique indienne par Nehru et Ambedkar	Décès de Sri Aurobindo Publication de <i>Savitri</i> de Sri Aurobindo	
1952		Fondation du Centre International d'Éducation Sri Aurobindo	
1953		Naissance de Mata Amrita Anandamayi dite Amma	
1954	Rattachement de facto de Pondichéry à l'Inde indépendante		Rattachement de facto de Pondichéry à l'Inde indépendante
1955		Première visite de Nehru et Indira Gandhi à la Mère	
1956 29.02		La Mère déclare la descente du « Supramental » sur la Terre.	
1959	Le Dalai-Lama et des Tibétains quittent le Tibet envahi par la Chine et se réfugient en Inde. Camps de réfugiés tibétains.		
1960		Naissance de Mère Meera	Jean Lesage élu premier ministre du Québec. Début de la Révolution tranquille
1961	L'Inde reprend Goa par les armes.		L'Inde reprend Goa par les armes.
1962	Guerre sino-indienne à la frontière himalayenne Rattachement <i>de jure</i> de Pondichéry à l'Inde indépendante	Rattachement <i>de jure</i> de Pondichéry à l'Inde indépendante	Rattachement <i>de jure</i> de Pondichéry à l'Inde indépendante
1963		Deuxième visite de	

		Nehru et Indira Gandhi à la Mère	
1965	Deuxième guerre entre l'Inde et le Pakistan au Cachemire	Fondation du Centre Sri Aurobindo de Montréal	
1966	Indira Gandhi devient Premier ministre de l'Inde		
1968		Fondation d'Auroville	Mai 1968 à Paris : mouvement de contestation social
1971	Crise du Pakistan oriental qui devient soutenu par l'Inde, le Bangladesh	Fondation de l'Association Auroville Canada	
1972		Début de la construction du Matrimandir	
1973		Décès de Mirra Alfassa	
1974	Rapport sur la condition féminine indienne de Vina Mazumdar « Towards Equality »		
1975-1977	L'État d'urgence est déclaré par Indira Gandhi suite à la contestation de son élection. Les opposants politiques sont emprisonnés.		
1976		Incarcération temporaire de huit Auroviliens à la suite d'une plainte de la Sri Aurobindo Society	
1977	Fin de l'État d'urgence et lancement de nouvelles élections : victoire politique de l'opposition à Indira Gandhi par la coalition du Janata Party.		
1978			Edward Saïd publie <i>Orientalism</i>
1979		Enregistrement du Centre Sri Aurobindo dans le registre des communautés religieuses québécoises	
1980	Indira Gandhi à nouveau Premier ministre. Création du <i>Bharatiya Janata Party</i> (BJP) opposé au parti du Congrès		
1982		Décès de Ma Anandamoyi	
1984	Opération militaire « Blue Star » ordonnée par Indira Gandhi au temple Sikh d'Amritsar. Assassinat		

	d'Indira Gandhi par un de ses gardes du corps Sikh. Répression des Sikhs en Inde. Rajiv Gandhi élu premier ministre.		
1987		Enchâssement d'un reliquaire de Sri Aurobindo au Centre Sri Aurobindo de Montréal	
1989		La loi « Auroville Act » votée à l'unanimité au Parlement indien	
1991	Assassinat de Rajiv Gandhi par un Tamoul apparenté au mouvement des « Tigres » du Sri Lanka		
1992	Pogrome de musulmans à Ayodhya		
1996		Mon premier voyage à Pondichéry et à Auroville	
2002	2002 Pogromes de musulmans au Gujarat		
2007		Décès de Satprem	
2008		Fin de la construction du Matrimandir	
2010		Préterrain à Auroville et Pondichéry	
2012			Mouvement de contestation étudiant et social au Québec
2013		Terrain d'avril à juillet	
2014	Élection du premier ministre Narendra Modi (BJP) en Inde	Décès de Madeleine Gosselin	
2017		Dépôt de cette thèse	