VINOBA BHAVE OU L'ILLUSTRATION DE L'INTRUSION DU CHAMP RELIGIEUX DANS LE CHAMP POLITIQUE.

INTRODUCTION

« L'Inde est une anarchie qui fonctionne » selon John Galbraith… Pourtant elle se targue, depuis son indépendance en 1947, d'être la « plus grande démocratie du monde »… Dès lors, cette différence d'appréhension d'un même phénomène, selon que l'on soit occidental ou pas, est frappante.

En Occident, la Démocratie fascine et depuis son « invention » et surtout sa première mise en place réelle, elle est sûrement le sujet suscitant le plus d'interrogations, de questionnements, de mises en perspective. Toutefois, s'il n'y avait qu'un point consensuel à retenir, regroupant la majorité des penseurs et théoriciens de la démocratie, ce serait l'idée d'un nécessaire « désenchantement du monde » préalable à l'instauration du régime démocratique et de l'espace public citoyen. En effet, une des conditions *sine que none* de fonctionnement de la démocratie consiste en l'existence d'un espace public politisé, au sein duquel les citoyens, armés d'une culture politique plus ou moins savante –c'est-à-dire, plus ou moins dépourvue d'une dimension affective et d'une appréhension spontanée des problèmes politiques- participent aux débats et à la vie de la Cité, et par l'acte du vote, acceptent de déléguer aux organes représentatifs de la société et de l'intérêt général , une partie de leur pouvoir, dans le respect du fameux « contrat social » rousseauiste.

Cette capacité de « délégation » du pouvoir politique des citoyens aux représentants est donc considérée comme une des conditionnalités déterminant le bon fonctionnement de la démocratie ou non. La conception occidentale du mécanisme anthropologique de délégation de ce pouvoir le fait majoritairement reposer sur le degré de « désenchantement du monde » vécu dans la société. A la suite de Max Weber, il apparaît donc que cette «perte d'un sens unifié du cosmos»[1] est un des éléments expliquant le possible remplacement de l'explication religieuse du monde par une explication scientifique. Ainsi, le vide laissé par la remise en question toujours accrûe du fait religieux comme explication des choses a permis l'avènement, à sa place, du paradigme scientifique comme grille de lecture de la réalité terrestre ; laissant à Dieu la sphère céleste et spirituelle. Dans ce changement de valeur de référence, les Lumières et l'entrée dans la Modernité ont eu un rôle incontournable en Occident, jusqu'à l'aboutissement du « règne » de la science qu'a constitué le positivisme d'Auguste Comte. Cette lente évolution des mentalités, qui s'étale sur plusieurs siècles en Occident, a permis d'aboutir, entre autres, à la réduction du culte religieux et des croyances à la sphère purement privée ; la religion devient donc affaire d'individus, comme l'ont décrit Marcel Gauchet[2] et Max Weber et ne préside plus à la destinée de l'ensemble de la société. Dieu n'est plus l'unique source de salut dans l'existence des hommes, ce dernier peut–être

[1] Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* 1905.
[2] Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, 1985.

atteint par voie « humaine » ce qui s'apparente donc à la découverte des infinies potentialités contenues en germe dans l'action humaine ; devenant Démiurge, l'homme, par la science devient « maître et possesseur de la nature » par son seul biais et n'a donc plus besoin de Dieu pour ce faire.

Un autre effet à long terme de ce recul du religieux au profit de la science consiste en l'avènement de comportements politiques modernes, c'est-à-dire compatibles avec la démocratie car la rendant effective. Avec l'instauration du suffrage universel, l'homme va petit à petit prendre conscience de toutes les possibilités d'action sur la société qui sont en son pouvoir ; son propre vote lui permet d'intérioriser le fait que par sa seule action individuelle, le citoyen possède des leviers d'actions considérable sur la vie de la Cité, chose qui était historiquement insoupçonnée jusque là. Dès lors, la lente politisation des masses, conjuguée au recul du religieux, a pour conséquence la disparition progressive des attitudes politiques paroissiales ou de sujétion - pour reprendre la typologie d'Almond et Verba[1]. Si l'individu a désormais foi en l'homme pour régir sa condition par le biais de la politique, alors il ne peut plus accorder son vote et sa confiance politique à des hommes sous le seul effet de la dimension « providentielle » - et donc sacralisée- de ces derniers, ainsi qu'il était le cas sous le « règne des notables »[2], par le biais du clientélisme.

Enfin, la conquête de la science et le recul de la religion ont permis l'élaboration d'un lien social basé sur ce que Rousseau a qualifié de « religion civile », en lieu et place du lien religieux et sacral qui unissait les hommes par le passé. Les hommes ne sont plus liés par leur paroisse et par l'appartenance à une même religion, mais par la commune, en tant que découpage administratif du territoire, et par l'appartenance à une même Nation. Là encore, pour beaucoup de théoriciens occidentaux le passage de l'un à l'autre est impossible tant que le « désenchantement du monde » ne s'est pas effectué chez les citoyens ; leur dénominateur commun restera Dieu tant que ce dernier n'aura pas été scientifiquement déconstruit afin de laisser place à la foi en la Nation, définie comme « le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune » et le « plébiscite de tous les jours » par Ernest Renan[3]. Ce sentiment d'appartenance à une Nation commune n'induit pas automatiquement la mise en place d'un régime démocratique (il n'est pas rare de nos jours d'observer une nation, dans un contexte politique autoritaire) mais *a contrario*, la démocratie ne peut pas –ou en tous cas très mal- s'établir et s'inscrire dans la durée sans ce sentiment, comme l'illustre l'exemple tragique de l'ex-Yougoslavie.

---

[1] Gabriel ALMOND, Sidney VERBA, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, 1963.
[2] Alain GARRIGOU, *Histoire sociale du suffrage universel (1848-2000)*, 2002.
[3] Ernest RENAN, *Qu'est-ce qu'une Nation ?* Discours à la Sorbonne, 11 mars 1882.

D'un point de vue occidental, la « mort de Dieu » comme régisseur immanent de la vie humaine et l'avènement de la science comme moyen de domestiquer et organiser la société des hommes, sont deux éléments indispensables à l'élaboration et l'implantation durable du régime démocratique ; et d'un point de vue scientifico-historique, tous ces éléments se sont effectivement vérifiés dans l'histoire de l'Occident. Il n'est pas ou peu concevable, toujours d'un point de vue occidental, de vivre une « réelle » (si tant est que ce qualificatif ait un sens) démocratie, définie comme « le pouvoir du peuple, par le peuple et pour le peuple »[1] sans cette vision purement scientifique du monde, ayant restreint la religion à un domaine personnel minimum.

Et pourtant, paradoxalement, celle que l'on appelle « la plus grande démocratie du monde », l'Inde, se définit également comme l'un des pays les plus empreints de spiritualité et de religiosité au monde. En effet, le caractère très religieux de l'Inde est un fait couramment admis, et nombreux sont les Occidentaux à partir vers le sous-continent en quête, fondée ou non, de spiritualité et de découverte de soi. D'un point de vue plus scientifique, il semble, que la vie sociale si elle n'est pas « hindouisée », au sens extrémiste du terme, est pour autant entourée dans toutes ses dimensions, d'une sorte de halo spirituel hindou.

Cette spécificité de la vie indienne se ressent donc dans la vie quotidienne et au-delà, dans la vie politique; par exemple l'inauguration des bâtiments officiels est souvent l'occasion d'une « *puja* » (prière), dans la limite des dates dîtes de « bon augure » selon l'astrologie hindoue. Pour rester dans l'actualité contemporaine, le traitement dont a bénéficié Sonia Gandhi après avoir remporté les élections en 2004 à la tête du Parti du Congrès est également révélateur de cette dimension spirituelle et pseudo religieuse propre à la conception indienne de la politique. En effet, il aurait été complètement inconcevable pour un leader politique occidental de se voir dessiner un *tilak* sur le front, c'est-à-dire le point rouge caractéristique des hindous, sensé porter chance -entre autres significations- et représenter le troisième œil. De même, les images télévisées de Sonia Gandhi le jour de sa victoire la montre entourée d'une ferveur populaire qui s'apparente beaucoup à la ferveur religieuse, tandis que nombres de ses « dévots » la couvrent de couronnes de fleurs ou lui touchent les pieds, fort symbole de respect dans le culte hindouiste. Parallèlement à cet aspect pseudo religieux de la vie politique indienne qui, en Occident serait sûrement décriée comme incompatible avec le régime démocratique, d'autres éléments pourraient également obérer le bon fonctionnement du pays. Ainsi, le sous-continent indien se caractérise par de nombreux handicaps matériels, au regard des exigences qui semblent êtres celle de la démocratie occidentale. L'éclatement

[1] Abraham LINCOLN, *Adresse de Gettysburg*, 1863. C'est en ces termes que Lincoln a définit la particularité de la démocratie, au regard des autres régimes politiques.

géographique du pays, tant dans son étendue que dans sa toponymie avec des territoires très reculés comme ceux du nord-est, l'existence de multiples langues -dont 22 sont reconnues comme « schelduled languages » c'est-à-dire « langues classifiées » par le gouvernement central, en plus de l'anglais et l'hindi, langues officielles-, la mixité des communautés d'appartenance où, au-delà du clivage aryen/dravidien, chaque Etat revendique assez fortement son identité régionale, et enfin, l'alphabétisation moyenne du pays (68% pour les hommes et 45% pour les femmes[1]) sont donc autant de phénomènes susceptibles d'empêcher le bon fonctionnement d'un régime de type démocratique. Il serait facile de penser qu'un régime autoritaire serait plus à même de tenir ensemble cette mixité de cultures et de passer outre la mosaïque des langues par le biais d'un état centralisateur fort et tutélaire.

Ainsi malgré tous ces éléments qui, d'un point de vue occidental, pourraient apparaître comme autant de sources de blocage des rouages démocratiques du pays, au contraire, l'Inde se présente aujourd'hui comme la plus grande démocratie du monde, et ne vide pas le concept de son sens pour n'en garder que l'appellation. La démocratie indienne n'est pas qu'un label, elle est réelle et effective comme l'illustrent les taux de participation aux dernières élections générales de 2004 : 58,3%. De plus, outre ce résultat chiffré, le fond même des élections de 2004 et les résultats ont montré l'existence d'une véritable conscience politique indienne moderne, caractérisée par l'importance du facteur cognitif dans le choix du vote, et à rebours des comportements politiques paroissiaux ou de sujétion cités ci-dessus. En effet, les élections de 2004 ont vu la défaite du Bharatiya Janata Party, parti à la limite de la démocratie dans le sens où il prône un régime basé sur le concept de « l'hindouité », l'Hindutva, et qui correspond à une vision exclusiviste puisque ethnique, de la Nation, qui doit être uniquement composée d'hindous afin d'en maintenir la pureté. C'est également ce même parti qui, le 6 décembre 1992, avant d'arriver au pouvoir, avait « organisé » la destruction populaire de la mosquée Babri Masjid à Ayodhya, édifice saint pour les musulmans mais lieu supposé de la naissance du dieu Rama pour les hindous. Cet évènement, et les affrontements intercommunautaires très violents qui en ont découlés, ont beaucoup marqué les esprits de l'époque en tant que manifestations de l'ultra nationalisme hindou.

En évinçant ce parti du gouvernement, le peuple indien a donc fait preuve de sa capacité de remise en cause, en révoquant un gouvernement d'aspirations non démocratique ; l'intérêt général de la Nation indienne multiculturelle et multiconfessionnelle (environ 80 % d'hindous, 13% de musulmans et 2,5% de chrétiens) a été sauvegardé, par delà les intérêts ethniques, et donc particuliers, des hindous. Ce fait est corroboré par le retour aux affaires du parti du Congrès, avec, à sa tête Sonia Gandhi, épouse du défunt Rajiv et italienne de

[1] Chiffres pour 2002, source : Banque Mondiale

naissance. Si les pressions des hindous radicaux quant à sa naissance l'ont finalement contrainte à l'abandon du poste de premier ministre, la victoire de Sonia reflète tout de même un esprit démocratique puisqu'il place les compétences politiques au-dessus de considérations plus subjectives comme l'origine culturelle ; même si dans le cas de la victoire du Congrès, il ne faut pas nier l'influence de l'esprit dynastique qu'incarne désormais Sonia Gandhi et ses enfants.

Toutefois, dans l'ensemble, ce retour au pouvoir d'un parti pleinement démocratique constitue la preuve d'un bon huilage des rouages de la mécanique démocratique hindoue. Il semble donc que si pour l'Occident le religieux et le politique sont, peu ou prou, incompatibles, le régime démocratique de l'Union indienne en revanche, semble très bien s'accommoder de ce « mélange des genres ».

Au-delà de cette accommodation, on peut même se demander si l'interpénétration des champs politique et religieux n'est pas devenue la norme du fonctionnement démocratique indien, depuis l'indépendance du pays en 1947.

Cet état de fait s'illustre très bien dans l'exemple que constitue le personnage multi facettes de Vinoba Bhave. Ce dernier, leader spirituel autant que théoricien politique, est le disciple de Gandhi jusqu'à l'assassinat de ce dernier en 1948 ; puis sous son influence et surtout, selon ses propres convictions, il élabore une conception très particulière de la démocratie telle qu'à son sens, elle doit être en Inde. C'est par l'étude de cette dernière qu'apparaît de façon très saillante, la pénétration du champ politique par le champ religieux.

Vinoba Bhave naît en 1895 dans le Maharastra, au sein d'une famille de brahmanes. Il grandit dans un milieu familial relativement privilégié et éclairé à la lumière de ce qu'il définira plus tard lui-même comme les deux « ailes » de l'homme : la science et l'hindouisme, que Vinoba définit du terme plus large de « force spirituelle » ; ainsi « l'homme, comme l'oiseau a deux ailes –la science et la sagesse spirituelle- et il a besoin des deux, ensembles, pour son bonheur »[1].

Tout d'abord, l'impact de la religion est très fort sur le jeune Vinoba ; ceci en raison de sa mère, femme très pieuse et lui ayant transmis, plus qu'une culture des textes hindous, une façon de vivre son hindouisme pleinement et au quotidien. Ainsi, sa mère qu'il décrit comme « la dévote idéale »[2] est la personne ayant la plus forte influence sur la vie de Vinoba Bhave ; comme il le dit lui-même « rien ne peut égaler l'influence qui a été celle de ma mère dans la

[1] Vinoba BHAVE, *Third Power*, Varanasi, Sarva Seva Sangh, p. 47 : « Man, like a bird, has two wings –science and spiritual wisdom- and he needs both together for his happiness »
[2] KALINDI, *Moved By Love- The Memoirs of Vinoba Bhave*, Hyderabad, Sat Sahitya Sahayogi Sangh, 1985, p.33 : « The ideal devotee »

formation de mon esprit »[1]. Grâce à sa mère, Vinoba Bhave découvre dans l'hindouisme et ses textes les principes fondamentaux qui doivent donner un sens à la vie et orienter les rapports au sein de la société; les textes de la tradition hindoue (*Védas, Mahabharata, Ramayana, Bhâgavata Gîta etc.*) ont réellement une influence considérable dans la conceptualisation de la démocratie que l'on qualifiera de « bhavenne », en tant qu'ils sont autant de « guides de la vie » où il puise largement sa conception des rapports sociaux et politiques au sein de la société hindoue. Plus qu'une conversion ou qu'une révélation, l'influence maternelle aura eu pour rôle de faire découvrir à Vinoba ce qui sommeillait en lui : l'amour et la dévotion à l'égard des textes et du culte hindous ; à tel point que le 25 mars 1916, Vinoba quitte la maison familiale pour gagner l'ashram et suivre le chemin du *brammacharya*, encouragé par sa mère. L'aspect et l'influence religieuse au sein de la vie de Vinoba Bhave sont donc patents ; mais l'enjeu d'analyse du rapport du religieux au politique aurait été incomplet et impossible sans l'importance de la science dans la conception de la vie de Vinoba, car c'est cet aspect scientifique qui fait du religieux un homme moderne et à l'écoute de son temps, ne proposant pas des réponses purement théologiques aux problèmes de la société qui est la sienne. Le poids de l'influence religieuse sur la vie de Vinoba semble ainsi n'avoir d'égal que l'influence scientifique que connaît le jeune homme.

En effet, pendant de l'influence religieuse et spirituelle de sa mère, Vinoba Bhave baigne dans un environnement scientifique de par son père. Ce dernier fait montre d'un esprit très cartésien et éprouve le besoin permanent de vérifier et démontrer de manière scientifique chaque chose de la vie quotidienne ; par exemple dans *Moved by love*, Vinoba décrit la manière scientifique de son père de « tester » ses régimes en raison de son diabète : il va compter, réduire puis trier les aliments qu'il mange afin de découvrir lesquels lui sont favorables ou pas. Pour reprendre les mots de Vinoba, « [son] père était scientifique dans toutes les choses qu'il entreprenait »[2]. Cet environnement scientifique est très important pour comprendre dans quelle mesure Vinoba, outre son côté religieux, est également et parallèlement un homme extrêmement scientifique dans son appréhension et son analyse de la société indienne, des maux qui la traversent et des réponses à y apporter. Dans *Third power*, Vinoba Bhave se décrit d'ailleurs lui-même comme un scientifique, affirmant sa foi dans la science pure afin d'avoir la meilleure vie possible.

L'influence religieuse et l'influence scientifique sont donc deux éléments inextricables dans la formation de la personnalité de Vinoba Bhave ; lui-même l'affirme « ces deux sources

[1] *Moved by love*, *op. cit.* p. 33 : « There is nothing to equal the part my mother played in shaping my mind »
[2] *Ibid*, p. 43, « Father was scientific in everything he did ».

de connaissances, la scientifique et la spirituelle, se sont mélangées dans ma vie »[1]. L'éclairage sur l'éducation qu'a connue Vinoba Bhave dans son enfance permet de comprendre, pour partie, le personnage qu'il est devenu par la suite.

Il semblerait ainsi que ce mélange d'hindouisme et de science permette de comprendre pourquoi d'une part Vinoba Bhave a théorisé une certaine forme de démocratie pour l'Inde, le *sarvodaya*, traduit par les termes imparfaits d'«autogouvernement » et de décentralisation[2] et d'autre part de comprendre pourquoi elle repose fondamentalement sur l'action sociale. En effet, eu égard à son attachement incompressible à l'impératif scientifique dans la compréhension du monde et son action sur ce dernier, la réflexion politique apparaît logique. Quel autre moyen efficace que la politique pour agir sur la société ? De même, la religion, ici l'hindouisme, comme guide de vie n'explicite-t-il pas pleinement, en même temps qu'il le légitime, le recours à l'action sociale pour mettre en œuvre ce modèle politique ?

Ainsi, nous nous attacherons ici principalement à l'examen du travail politique de Vinoba Bhave pour tenter de répondre à ces questions (laissant de côté son œuvre purement philosophique et religieuse, celle-ci n'entrant pas exactement dans le cadre de notre démarche). Le parcours de Vinoba semble parfaitement illustrer l'intrusion du champ religieux dans le champ politique ; ce par de multiples aspects, tant idéologiques que factuels, de l'action de Vinoba en faveur d'un certain type de démocratie pour l'Union indienne, plus susceptible, à son sens, de répondre aux impératifs de la réalité quotidienne du pays. Toutefois, il ne faut perdre de vue que malgré ce très grand investissement dans la sphère idéologique politique, Vinoba n'est jamais réellement entré dans le jeu politique, au sens de compétition pour l'obtention d'un mandat. De même, la conception « bhavenne » de la démocratie, le *sarvodaya*, se conçoit également à l'aune d'un contexte historique donné, ce qui, sans remettre en cause l'analyse, permet de mieux la comprendre. Outre ce que l'on a appelé le « drame de l'indépendance », soit les affrontements interethniques et les tragiques transferts de populations entre l'Union indienne et le Pakistan, le contexte post-indépendance se caractérise, par l'avènement d'un Etat assez fortement centralisateur, inscrit dans la modernité dont la démocratie et l'industrialisation sont le reflet, mais d'affinité socialiste donc séculariste : l'état nehruiste. On peut supposer que le fait historique complète l'explication du souhait de décentralisation qu'incarne la démocratie bhavenne. Mais s'il souhaite un régime plus décentralisé, Vinoba ne le fait pas par pure opposition au régime de Nehru, motif qui serait politicien et donc à rebours de l'attitude de Vinoba Bhave ; au

---

[1] *Third power*, *op. cit.* p. 40, « Theses two streams of knowledge, the scientific and the spiritual, mingled together in my life ».

[2] Vinoba BHAVE, *Democratic Values*, Varanasi, Sarva Seva Sangh, 1962, p. 17, « *sarvodaya* […] it means freedom from government, it means decentralisation of power ».

contraire les deux hommes entretiennent de bons rapports. En fait, Vinoba Bhave exprime plutôt sa déception quant à la mollesse du peuple indien maintenant que l'indépendance est gagnée et la démocratie proclamée[1] car il lui semble que la population indienne s'enfonce dans un état de « servitude volontaire »[2] ; là encore cela constitue un éclairage historique complémentaire sur le rôle de l'action sociale et collective prônée par Vinoba afin de « réveiller » des masses endormies, s'en remettant totalement à l'Etat pour répondre à leurs besoins.

La théorie de Bhave constitue également un prolongement du modèle gandhien au sens où non seulement Vinoba a été l'un des disciples les plus fidèles et les plus doués de Gandhi, des aveux mêmes du « maître »[3]; mais au-delà, il a repris beaucoup d'idées directrices du modèle gandhien, telles que l'*ahimsa*, la non-violence, le *satyâgraha*, la résistance passive, l'importance des *panchâyats*, les conseils villageois, le rôle prépondérant des villages etc. Toutefois, il ne faut surtout pas penser que Vinoba est uniquement une sorte de « prolongement » de Gandhi, en moins charismatique. Tout d'abord, Gandhi désignait lui-même Vinoba Bhave comme quelqu'un d'extrêmement pur et en faisait régulièrement l'éloge[4]. De plus, au regard des écrits de cette époque, il apparaît que Vinoba a plus accompagné l'enseignement de Gandhi qu'il ne l'a suivi, tout en restant considéré, évidemment, comme l'un de ses fidèles. Par exemple, en 1940, Gandhi a lui-même « nommé » Vinoba pour être le premier à la tête du mouvement de *satyâgraha* face au Raj britannique[5].

Par ailleurs, les points de vue de Gandhi et Bhave divergeaient sur certains points ; ainsi Vinoba est contre le jeûne par exemple car il constitue pour lui un acte de violence fait à autrui, de par la pression morale qu'il exerce sur les autres ; il préfère que les hommes se rallient naturellement à ses idées, sans pression externe. De même, au regard de l'évolution historique de l'Inde, Vinoba n'est plus favorable à la forme de *satyâgraha* prônée par Gandhi au temps de la lutte pour l'indépendance ; il pense au contraire qu'il faut mettre en place une résistance non-violente plus active et surtout, plus constructive afin de répondre aux problèmes du pays.

Si, dans l'ensemble les deux hommes partagent les mêmes idées et les mêmes aspirations, les méthodes employées pour y parvenir sont différentes, Vinoba Bhave répugnant à une quelconque forme de violence qui pourrait être faîte à autrui et préférant laisser les gens se

---

[1] *Democratic values*, *op. cit*. p. 40- 42.
[2] *Ibid.* p. 89 "even after independence, we desire to remain in voluntary slavery?"
[3] *Moved by love*, *op. cit*. p. 81 "I would be satisfied if we devoted ourselves to *khadi* with a hundredth part of Vinoba's faith".
[4] *Ibid.* p. 108, "Your devotion and faith bring tears of joy to my eyes."
[5] *Ibid.* p. 92-93.

rallier d'eux-mêmes à sa cause ; au contraire de Gandhi qui n'a jamais hésité à faire pression sur les autres par sa propre personne. Par ailleurs, eu égard à sa fin tragique en janvier 1948, Gandhi n'a jamais eu l'occasion de se battre pour autre chose que pour l'indépendance et par là même, de théoriser sa pensée sur un autre sujet de réflexion politique. A l'inverse, Vinoba ayant vécu et observé la société qui l'entoure jusqu'en 1982, date de sa mort, il a naturellement eu le temps d'affiner et de pousser sa réflexion quant à la meilleure forme de démocratie -à son sens- pour l'Union indienne.

Enfin, Vinoba est vraiment le « prolongateur » de l'action de Gandhi dans le sens où, à la différence de ce dernier, il a réussi à inscrire le mouvement dans une logique plus vaste et plus tangible que son prédécesseur. Ceci s'explique pour partie par le fait que, Gandhi ayant été assassiné en janvier 1948, il n'a que très peu observé le fonctionnement de l'Inde indépendante et ses défaillances ; seul Vinoba a pu prolonger l'analyse politique antérieure au *swaraj* et conceptualiser un modèle politique démocratique en adéquation avec la nouvelle réalité de l'Union indienne Le mouvement qu'il lance en 1951, *gramdan* permet de collecter 2,5 millions d'acres de terres pour les redistribuer aux paysans sans terre, puis le mouvement *bhoodan*, qui l'a relayé au milieu des années 1950 a permis lui, d'établir la propriété collective dans 160 000 villages environ. Mais en réalité, les retombées matérielles effectives de ces mouvements sont à nuancer car non seulement la majorité des terres données par les propriétaires sont impropres à la culture, donc ne changent rien à la situation des démunis, mais en plus, dès le milieu des années 1970 le mouvement s'essouffle, certains propriétaires allant même jusqu'à revenir sur leur promesse et récupérer leurs terres. Les résultats du mouvement initié par Vinoba Bhave sont donc contestables (et ont d'ailleurs été contestés) ; mais au-delà de cet aspect matériel de l'action, il semble que le plus important soit non seulement l'écho rencontré par les démarches et la forme de démocratie prônée par Vinoba auprès de l'ensemble de la société ; mais également ce que le modèle démocratique bhaven peut enseigner sur la conception indienne du politique et de la démocratie.

En effet, ce mouvement a marqué les esprits, tant dans la société civile que dans le monde politique, comme nous le verrons plus en détails ci-après. Indira Gandhi, mais également son père, Jawaharlal Nehru ont été à l'écoute des principes spirituels avancés par Vinoba Bhave et devant sous-tendre l'action politique afin d'établir le *sarvodaya* ; eu égard aux impératifs de la politique politicienne, cette écoute n'a pas automatiquement été synonyme de réponse politique sur les bases proposées, mais force est de constater l'admiration de beaucoup d'hommes politiques pour l'action et la moralité prônées par Vinoba[1]. D'ailleurs, la

[1] *Third power*, *op. cit.* chapitre VIII, *« The Sarvodaya movement: a review »*, p. 122-131; Christophe JAFFRELOT, *L'Inde contemporaine*, Paris, Fayard, 1997, p. 459.

Constitution de l'Union Indienne, adoptée le 26 janvier 1950, fait également écho à un des principes de base de l'organisation sociétale telle que la conçoit Vinoba Bhave, c'est le rôle des *panchayats*. L'article 40 de la partie IV de la Constitution, consacrée aux principes généraux d'organisation politique de l'Etat, traite donc de « L'organisation des villages en *panchayats* » et stipule que « L'Etat devra prendre les mesures nécessaires afin d'organiser les *panchayats* dans les villages et les doter des pouvoirs et de l'autorité nécessaires afin de leur permettre de fonctionner comme des unités autogouvernées»[1].

Dès lors, il semble que Vinoba Bhave a réellement réussi à rassembler et mobiliser les masses autour de son projet politique de *sarvodaya.* Comme nous l'avons vu précédemment, les résultats matériels médiocres ne signifient pas purement et simplement l'échec du mouvement car l'écoute, tant populaire que politique, démontre que, quoi que peut-être irréalisable car trop idéaliste, le *sarvodaya* est un concept qui « parle » à l'ensemble de la population indienne, qu'il lui est intelligible, nonobstant le niveau d'éducation générale ou politique des Indiens.

Ainsi, d'un point de vue occidental la première question venant à l'esprit est : comment des citoyens, des « animaux politiques » au sens aristotélicien, peuvent-ils être réceptifs à un modèle politique de démocratie qui semble s'appuyer sur les ressorts du religieux ? De même, comment l'influence hindoue permet-elle à Vinoba de proposer un modèle de démocratie non exclusiviste et basée sur l'égalité des hommes ? Eu égard à cette même influence spirituelle, comment ce modèle politique a-t-il pu avoir l'écoute d'hommes politiques tels que Nehru, laïc affirmé, dans le contexte d'une Inde indépendante, revendiquant un sécularisme étatique ?[2]

Dès lors, ne faut-il pas voir d'autres ressorts que celui purement religieux dans le cadre de cette mobilisation autour d'un modèle politique à résonance hindoue ? En effet, si l'on ne s'en tient qu'à la dimension purement religieuse de l'hindouisme, alors il semblerait qu'on aboutisse ou bien au paradoxe d'une Inde conçue comme un « régime théocratique sécularisé » ou bien à un régime ultra nationaliste et exclusif, ce qui n'est pas le cas comme nous l'avons précédemment explicité.

On peut ainsi penser que le ressort spirituel présent dans les citoyens indiens et auquel s'adresse Vinoba Bhave (et d'autres après lui) pour obtenir un écho au projet démocratique de *sarvodaya* qu'il propose, ne participe pas à l'hindouisme en tant que religion et faisceau de sacralité mais plutôt à l'hindouisme en tant que base culturel du berceau de civilisation de

[1] Constitution de l'Inde, Partie IV article 40, "Organisation of village panchayat", "The State shall take steps to organise village panchayats and endow them with such powers and authority as may be necessary to enable them to function as units of self-government Constitution of India".

[2] Constitution de l'Inde, préambule, "we, the people of India, having solemnly resolved to constitute India into a sovereign socialist secular democratic republic and to secure to all its citizens".

l'Inde. Par ce mécanisme, l'hindouisme n'est-il donc pas plus facteur d'unification culturelle du pays plutôt que pure religion ?

Le parcours et les actes de Vinoba Bhave vont donc nous aider à tenter de comprendre la plus grande démocratie du monde, en tant qu'il illustre l'intrusion du champ religieux dans le champ politique et que l'étude des modalités de ce « mélange des genres » permettra d'esquisser une ébauche du modèle d'anthropologie politique auquel répond l'Union indienne. Pour ce faire, il semble légitime d'étudier, dans un premier temps le discours politique de Vinoba Bhave, ainsi que le projet de société qu'il prône afin de mettre en exergue par quels mécanismes et dans quelle mesure ceux-ci s'inscrivent dans le champ religieux ; avant d'en venir, dans un second temps à la conception religieuse de « l'animal politique » que défend implicitement Vinoba.

Pour analyser le parcours de Vinoba Bhave, l'outil principal consiste en la lecture de ses ouvrages à résonance politique. Seuls ces derniers nous intéressent dans le sens où, d'une part l'étude des autres ouvrages aurait pu induire une dimension beaucoup trop philosophique ou religieuse au modèle démocratique bhaven, dimension qui aurait détourné le propos politique de Vinoba dans un sens que lui-même se défend de prendre. En effet, l'objet est de démontrer que si l'auteur propose le *sarvodaya*, ce modèle, bien qu'inspiré par la religion, reste conforme aux canons de la démocratie, notamment le saint triptyque français : « liberté, égalité, fraternité ». D'autre part, limitée dans le temps et le volume de la production, l'étude de ces textes annexes ne semblait pas des plus pertinents au regard de l'objet de la recherche qui est politique. Ces mêmes impératifs ont rendu impossible une comparaison plus poussée avec l'œuvre accomplie par le maître de Vinoba, Gandhi. Quoi qu'il eut été intéressant d'encore plus recadrer le travail de Vinoba par rapport à l'influence de Gandhi, cela n'a matériellement pas été possible et le seul ouvrage étudié en la matière est les *Lettres à l'ashram*. Les lectures se sont donc limitées à trois ouvrages de référence eu égard à la pensée politique de Vinoba : *Democratic values, Third power* et *Vinoba on Gandhi*. Toutefois, concernant l'étude des ces ouvrages, la difficulté réside dans le fait que ce ne sont pas, à proprement parler les écrits monolithiques de Vinoba, mais majoritairement, ou bien des discours retranscrits, ou bien des « pensées », plus ou moins disparates, compulsées dans des ouvrages par « affinités ». De plus, ces propos ont subi de multiples traductions, car premièrement, ils ont été traduits en anglais à partir de textes préparés en hindi mais qui étaient eux-mêmes, la transcription des propos marathi de Vinoba Bhave ; enfin je les ai moi-même retranscrits en français. Dès lors, la difficulté d'analyse est patente car ces pensées, aussi riches soient-elles, ne constituent pas un corpus homogène et linéaire, reflet d'une

pensée synthétisée avant de la retranscrire à l'écrit. Au contraire, l'étude de ces trois ouvrages a souvent posé le problème de la cohérence de l'ensemble, accentuée par les différentes époques auxquelles Vinoba a écrit et les difficultés de traduction, qu'il s'agisse de l'anglais, ou de l'hindi (d'où l'existence du glossaire en début de mémoire). Il a donc fallu s'attacher à faire ressortir un modèle démocratique cohérent d'un ensemble d'écrits variés au sein duquel ont parfois pointé des contradictions. L'écueil n'est donc pas dû à une quelconque confusion des propos de Vinoba, mais plutôt au manque de vue globale et synthétique par rapport au sujet. Cette difficulté est amplifiée par deux autres faits. D'une part, ce que l'on qualifie de « mémoires » de Vinoba Bhave ne sont pas le fruit de sa main ; Vinoba n'ayant jamais compris l'intérêt de faire un livre sur lui ! En réalité, Kalindi, une des disciples de Vinoba, l'a accompagné à partir de 1960, et au gré des pèlerinages, des meetings ou de ses conversations avec le maître, a tenté de reproduire, non pas, comme elle le dit elle-même, la totalité de la vie de Vinoba, mais plutôt de choisir quelques évènements marquants de sa vie et de les lier ensemble afin de retracer une vie de façon la plus cohérente possible. *Moved by love* est moins une biographie qu'un aperçu des lignes de force de la vie de Vinoba[1]. Ce n'est pas dans cet ouvrage que l'on peut trouver l'esprit de synthèse et d'analyse globale manquant aux ouvrages de Vinoba. D'autre part, eu égard au parcours et au travail accompli par Vinoba Bhave, il n'existe quasiment pas d'ouvrages de référence, pouvant eux aussi servir de matrice analytique de l'œuvre de Vinoba et ses implications au niveau politique ou anthropologique. L'absence d'ouvrage de référence proposant une vision synthétique de la pensée bhavenne accentue donc la difficulté de hiérarchiser les informations et d'avoir une vision synthétique et analytique des choses. Le seul ouvrage trouvé, entièrement consacré à Vinoba est celui de Lanza Del Vasto[2] et ce livre s'apparente plus à un « roman admiratif » qu'à une démarche réellement scientifique par rapport à l'action de Vinoba. Aussi ne constitue-t-il pas, à mon sens, une base d'analyse sérieuse quant aux implications du mouvement mené par Vinoba. L'ouvrage est intéressant d'un point de vue factuel, mais non analytique, et est donc utilisé comme tel.

Dès lors la mise en lumière des ressorts religieux du discours politique de Vinoba Bhave s'est principalement faite sur le mode de la confrontation entre les ouvrages de Vinoba[3] et des ouvrages généraux sur l'hindouisme[4] et sur le modèle politique que constitue la démocratie

---

[1] *Moved by love*, *op. cit*. p. 9-10, préface de Kalindi.
[2] Lanza DEL VASTO, *Vinôbâ ou le nouveau pèlerinage*, Paris, Denoël, 1954, 339pp.
[3] En incluant sa biographie.
[4] Principalement : Anne-Marie ESNOUL, Olivier LACOMBE, La Bhagavad-Gîtâ, Paris, Le Seuil, 1972, 183 pp ; Madeleine BIARDEAU, L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation, Paris, Flammarion, 1995, 312 pp et Max WEBER, Hindouisme et Bouddhisme, Paris, Flammarion, 2003, 636 pp.

indienne[1]. Toutefois, au regard des conditions de réalisation du mémoire, le nombre d'ouvrages constituant le corpus théorique a été restreint afin de ne pas courir le risque d'être submergée par les sources théoriques, ce qui risquerait de nuire à la compréhension du propos. En effet, n'ayant jamais suivi d'enseignement spécialisé sur les problématiques indiennes, il m'a semblé plus raisonnable de limiter mes sources à quelques ouvrages principaux, pour ne pas courir le risque de trop grands amalgames. Ce faisant, j'ai conscience d'encourir le risque de la simplification, mais au regard de la démarche scientifique demandée, cet écueil semble préférable à celui de la confusion. Au regard de l'étude de la société et la politique indiennes, quelques éléments théoriques ont donc volontairement été simplifiés. Premièrement, la notion d'individu et de son rapport au culte a été simplifiée, notamment lorsqu'il est fait état du rapport à la dévotion, en tant que fait social de groupe et non individuel. La chose est en réalité plus complexe car, après sa vie de famille, lorsque l'individu se retire de la société, il développe un rapport personnel au divin, par le biais du renoncement. Deuxièmement, le concept de caste est plus mobile et plus fluctuant qu'il pourrait y paraître, tel qu'il est exposé dans le développement qui va suivre. Dans un souci de clarté, les particularités de la caste n'ont été que survolées, notamment le concept de *jati* qui introduit la multiplicité des castes, passant de quatre castes à plusieurs milliers de *jati*. La caste n'est donc pas un élément rigide et statique, mais un élément mobile constitutif de l'organisation sociétale indienne. Ceci s'explique principalement car, pour une large part, la caste/*jati* se fonde dans son rapport aux autres castes et qu'en ce sens, les évolutions et les changements sont fréquents. Par ailleurs, le terme « d'individu » utilisé pour qualifier l'Homme indien est sujet à débat. Par exemple, Louis Dumont réfute son emploi pour qualifier l'Indien car, à ses yeux, celui-ci s'oppose à l'idée d'une quelconque individualité, au regard de la communauté. Ainsi, « l'individu » est employé ici au sens large, moins pour définir une individualité (sauf précision) qu'une personne indienne. Enfin, l'évocation simplifiée de l'hindouisme pourrait également faire craindre une appréhension monolithique de celui-ci. Au contraire, nous avons conscience que cette religion se caractérise par son absence d'orthodoxie, de laquelle découle, notamment, la différenciation entre l'hindouisme sanskritisé des castes de statut élevé, et l'hindouisme populaire des basses castes[2]. Si le support théorique a été volontairement simplifié par moments, cela n'est pas le fait d'une méconnaissance du sujet, mais au contraire, la volonté de clarifier le propos, au regard du cadre démonstratif accordé.

---

[1] Principalement : Christophe JAFFRELOT, *La démocratie en Inde. Religion, caste et politique*, Paris, Fayard, 1998, 321 pp. et Christophe JAFFRELOT dir. *L'Inde contemporaine*, Paris, Fayard, 1997, 742 pp.

[2] Sur ce point, voir Christophe JAFFRELOT, *Les nationalistes hindous*, Paris, Presses de la fondation nationale de sciences politiques, 1993, p.17- 24.

Par ailleurs, ma connaissance personnelle du sujet, acquise par la lecture de nombreux ouvrages et articles, m'a permis d'étayer cette confrontation entre champ politique et champ religieux au sein de la société indienne. Si toutes ces lectures ne figurent pas dans la bibliographie, c'est parce qu'elles n'ont pas directement œuvré à la compréhension du modèle que présente Vinoba, mais de l'hindouisme et de la civilisation indienne dans son ensemble. C'est donc par le biais de ce « regard croisé » qu'une tentative d'analyse scientifique du phénomène d'intrusion du champ religieux dans le champ politique a été ébauchée. Enfin, afin de mettre en lumière les spécificités du modèle démocratique indien, au regard du modèle occidental, il semblait incontournable d'étayer la démonstration par des comparaisons avec des ouvrages généraux de science politique et sociologie et avec la base cognitive issue des enseignements suivis à l'I.E.P de Toulouse durant quatre ans.

PREMIERE PARTIE

UN DISCOURS POLITIQUE ET UN PROJET DE SOCIETE ANCRES DANS LE CHAMP RELIGIEUX.

L'étude du discours de Vinoba Bhave ainsi que celle de ses actions permet d'une part, de mettre en lumière les déterminants culturels, et par là même sociétaux, ayant eu une influence sur la façon dont Vinoba conçoit le rôle de la politique dans la société indienne et d'autre part de déceler dans quelle mesure il inscrit son discours politique dans le champ religieux. L'objet de l'étude consiste donc à mettre en exergue les rouages par lesquels le discours politique de Vinoba Bhave s'inscrit naturellement, de façon implicite ou explicite, dans le champ de la religion et plus précisément dans le registre de l'hindouisme.

Toutefois, avant d'aller plus en avant, il paraît nécessaire de préciser un fait important pour l'analyse et de clarifier par là même, l'usage du terme « politique » pour qualifier l'action de Vinoba Bhave, alors même qu'il s'est toujours défendu d'investir ce champ, préférant le terme « de service social[1]». Force est de constater, comme il a été précisé en introduction, que Vinoba s'investit effectivement dans le champ politique, dans le sens du débat d'idées à mettre en œuvre pour le bien de la Cité, même s'il n'entre pas dans le combat politique à proprement parler, à l'instar des courses électorales par exemple.

Dès lors, deux raisons principales permettent de définir l'action et le discours de Vinoba Bhave de « politique ». D'une part, Vinoba propose des mesures et des actions assez profondes afin d'agir sur la société indienne. De ce point de vue, théoriser et proposer des moyens d'améliorer la vie de la Cité est ce que l'on appelle faire de la politique, même si Vinoba ne s'investit pas en tant qu'individu dans le combat politique afin d'obtenir les suffrages populaires pour mettre en place ses idées. D'autre part, Vinoba se contredit lui-même en postulant la non intervention politique alors que parallèlement, il dit appliquer la méthode scientifique à l'analyse de la société afin d'en mettre en lumière les principaux dysfonctionnements et d'y apporter des correctifs scientifiques. C'est aussi par cette volonté de changer les citoyens et les rapports au sein de l'Etat, qu'en 1921, Vinoba, suivant la demande de Gandhi a entrepris une campagne de recrutement de membres pour le Congrès, afin de promouvoir, au sein d'une arène politique institutionnalisée, l'indépendance. La contradiction est donc patente car lorsque Vinoba Bhave traite de la science appliquée à l'étude de la société, de son gouvernement, de l'Etat et des blocages fonctionnels inhérents au régime démocratique indien, il s'inscrit donc bel et bien dans le registre de la science politique, un des « avatars » du domaine très vaste de la politique.

Une fois cet éclairage apporté quant à la sémantique employée par Vinoba, qui s'inscrit de plein pied dans le champ politique, à son corps défendant, il s'agit désormais de mettre à nu les mécanismes par le biais desquels, Vinoba Bhave prône une méthode d'action politique très inspirée par le registre de l'hindouisme.

---

[1] *Democratic values*, *op. cit.*

CHAPITRE 1 :

UNE METHODE D'ACTION ET DE REFLEXION INSPIREE DE L'HINDOUISME

Section 1 – Les épopées indiennes comme modèles à l'action bhavenne.

A) La littérature spirituelle, comme guide de vie.

Comme il a été précisé en introduction, la lecture des textes sacrés de l'hindouisme (*Vedas*, *Upanisads*, *Ramayana, Mahabharata*…) constitue, avec la science, le deuxième aspect le plus important de l'éducation du jeune Vinoba. Dieu est réellement omniprésent dans sa vie, à tel point qu'il envisage un moment de devenir *saddhu*, et il s'en remet essentiellement aux commandements et aux perceptions du divin pour guider sa vie, comme nous le verrons ci-après. Très jeune, il se confronte à la richesse littéraire, spirituelle et religieuse des textes sacrés, ainsi qu'à l'importance qu'ils revêtent pour tout Hindou. D'ailleurs lorsque Vinoba est enfermé en prison, il s'étonne presque que les livres religieux soient autorisés, au contraire des ouvrages politiques, car à son sens ce sont eux qui constituent l'arme la plus subversive contre le régime britannique. Selon Vinoba, c'est au sein de ces ouvrages religieux, consacrés aux principes fondamentaux de la vie, que l'on trouve les forces « explosives » nécessaires à la destruction d'un régime tyrannique[1], en l'occurrence le *Raj* britannique.

Dans cette optique, le lancement du mouvement *bhoodan* en 1951 est présenté par Vinoba comme étant, non seulement le prolongement du « signe » envoyé par Dieu le 18 avril de la même année et, au-delà, le fruit d'une « discussion » entre Vinoba et le Divin, dans la nuit du 18 au 19 avril[2]. En effet, la biographie de Vinoba Bhave, en décrivant le premier don de terres d'un propriétaire foncier à des *harijans*, l'institue comme évènement fondateur du mouvement et insiste sur le côté mythique de cet acte ; effet encore renforcé par l'analogie de Vinoba à un « signe de Dieu »[3]. Quelques pages plus loin, Vinoba réaffirme la dimension divine de *bhoodan* puisque la nuit suivant ce geste fondateur, il raconte qu'au cours d'une « discussion » avec Dieu[4], celui-ci lui a intimé l'ordre de lancer le mouvement de collecte des terres à l'échelle nationale. Ceci s'apparente bel et bien à un commandement divin car si Vinoba refuse, c'est que sa foi en la non violence n'est pas assez forte et il doit tout de suite

[1] *Moved by love*, *op. cit*. p. 104, « Only those books which deal with the basic principles of life have the explosive force to destroy tyrannical power ».
[2] Ce passage sera approfondi dans le deuxième chapitre, section 2.
[3] *Ibidem*, *op. cit*. p. 129, "it must surely be a sign from God!"
[4] *Ibid. op. cit*. p. 228, " I had a direct talk with God, just as I might talk face to face with another human being"

renoncer à se présenter comme messager de l'*ahimsa*. La présentation de *bhoodan* comme un commandement du divin confère toute sa force et sa légitimité à l'action bhavenne, dans un premier temps, face à Vinoba lui-même puisque Dieu lui « parle » personnellement, ce qui est déjà un privilège pour un être humain et qu'au-delà, il affirme l'impératif pour Vinoba de se tenir à cet ordre, sous peine d'être indigne de ce à quoi il s'identifie, à savoir un porteur vivant de la non violence. D'un point de vue personnel, Vinoba se légitime ainsi l'action qu'il va mener, comme l'expression d'un ordre divin auquel il ne peut se soustraire.

Prolongement de cette « discussion divine », on peut également penser que c'est au sein des textes hindous, notamment les *darshana Shamkhya* et *Vedanta*, et par delà tout autre texte politique, que Vinoba Bhave puise sa conception de la société indienne. Dans une certaine mesure, il réinscrit dans la modernité de l'Inde indépendante, une organisation et une articulation de la société indienne fondées sur des principes ancestraux ; et il est clair, au regard de sa biographie et de l'ensemble de ses écrits, que cette société trouve ses bases éthiques et organisationnelle (concepts d'*ahimsa*[1] et des *panchâyats* notamment) dans les anciens textes hindous uniquement car bien que Vinoba ait lu les textes fondateurs des autres religions, et s'en inspire lorsqu'il prêche la tolérance et le respect de tous, à l'inverse, lorsqu'il évoque sa conception de la société et la politique à mettre en œuvre pour y parvenir en Inde, il ne fait référence, pour étayer ses propos, qu'aux textes issus de l'hindouisme.

Ainsi, l'*ahimsa*, qui est l'idéal de non violence auquel Vinoba souhaiterait parvenir grâce aux mouvements *bhoodan* et *gramdan* et par l'instauration du *sarvodaya*[2] est présenté dans *Third power*, comme découlant directement du *Vedanta*, cinquième *darshana* et texte fondateur du non dualisme hindou, dont Vinoba Bhave s'est tant imprégné au cours de son enfance. Vinoba présente bien le *Vedanta* comme concentrant l'ensemble des principes qui vont sous-tendre la mise en œuvre effective de l'*ahimsa* : « Le *Vedanta* est à la base de la conduite de la vie ; tandis que l'*ahimsa* est la maison bâtie sur cette fondation »[3].

Parallèlement à cette source d'inspiration sur les principes animant l'action de Vinoba en faveur du *sarvodaya*, c'est également à la lumière des textes hindous que Vinoba élabore la méthode qu'il emploie pour prôner son message politique ; tout comme c'est en eux qu'il puise la force morale et spirituelle nécessaire pour mener ce combat qui l'anime. Ainsi, *Third power* met en exergue un des principes fondamentaux de la vie aux yeux de Vinoba : l'apprentissage et la diffusion de son savoir[4], principe qu'il a incorporé à son existence suite à

---

[1] *Moved by love,* p. 110 « Serving peace in the name of God », montre que la non violence, et donc la paix, sont inspirées par Dieu, pour Vinoba Bhave.
[2] Points qui seront évoqués en détails par la suite.
[3] *Third power*, *op. cit*.p.51, "*Vedanta* is the basis for the practice of life; *ahimsa* is the house built on that foundation".
[4] *Third power*, *op. cit*. p. 88.

l'enseignement des *Upanishads*, comme il le souligne lui-même : « ainsi vient à mon esprit le passage des *Upanishads* qui résume ce que doit être le devoir d'un homme […] étudier et enseigner sont donc inséparables du devoir de l'homme[1] ». Cette règle de conduite s'illustre dans la vie de Vinoba car jamais il ne cherche à garder son action pour lui et à s'en présenter comme l'unique leader ; au contraire il œuvre à un «essaimage » du mouvement, à travers toute l'Inde. Comme nous le verrons par la suite, Vinoba s'efforce de former des « relais » dans la population civile, les *social workers*, afin de propager son mouvement de revendication démocratique et qu'au-delà, la société indienne se réapproprie le *sarvodaya*. A ses yeux, le seul moyen de lutter contre « l'endormissement » des masses cité ci-dessus, c'est que celles-ci fassent leur le concept de *sarvodaya*, par le biais des mouvements *bhoodan* et *gramdan* notamment. De la sorte, Vinoba s'inscrit donc bel et bien dans le précepte upanishadique d'apprentissage et de diffusion, donc de partage, des connaissances puisqu'il donne cette impulsion à « son » propre mouvement.

Eu égard à la ligne de conduite dont se réclame Vinoba Bhave, on peut penser qu'elle répond parfaitement à l'analyse sociologique que fait Max Weber quant à la portée du *Vedanta* sur la vie des hommes. En effet, ce dernier souligne que « la doctrine du *Vedanta*, […] a toujours estimé que les rites et les « œuvres », c'est-à-dire les obligations sociales traditionnelles, étaient précieuses pour l'aspiration à la délivrance »[2]. Dès lors, la conduite de Vinoba semble répondre à un intérêt personnel implicite, et sûrement inconscient, qui est celui du service et du devoir envers la société, en l'échange duquel l'individu accède, ou tout du moins se rapproche de la délivrance, la *moksa*, ce que nous verrons d'ailleurs plus avant lors de l'étude de l'impact de la *Bhâgavata* sur Vinoba. On peut également penser que ce mode de conduite et d'action inspiré par les textes hindous peut servir de base et de fondement à une action politique raisonnée dans le sens où d'une part les préceptes du *Vedanta* incitent les hommes à l'action mondaine; *id est* à agir au sein de la société et non se replier sur soi, dans le renoncement, comme y incitaient les préceptes du brahmanisme. D'autre part, le *Vedanta* induit l'idée de transmission et de partage des savoirs, idée que l'on peut rapprocher des concepts inhérents à la démocratie, notamment au regard de l'égalité. En effet, si l'on considère que les connaissances, actions, savoirs *etc*. doivent être relayés et transmis aux autres membres de la population, cela postule *de facto*, l'idée qu'aucun homme n'est suffisamment « au dessus de la mêlée » pour se revendiquer chef de l'action ou supérieur aux autres, et donc que les hommes sont, dans une certaine mesure, égaux.

---

[1] *Idem*, p. 88, " there came to my mind the passage in the *Upanishads* which summarises the whole duty of man […] study and teaching are linked with every duty "
[2] WEBER Max, *Hindouisme et bouddhisme*, *op.cit.* p. 312.

Les textes hindous, en tant qu'ils sont un corpus de textes fondamentaux pour l'hindouisme, constituent la base théorique et scientifique du modèle politique prôné par Vinoba Bhave, le *sarvodaya*. En même temps, ils lui permettent de légitimer son action en l'inscrivant dans un cadre traditionnel et familier aux Indiens, donc rassurant car source de sécurité spirituelle et morale. D'ailleurs, parallèlement à ce qu'expose Madeleine Biardeau[1] quant à l'univers de la *bhakti*, on peut penser que par ses considérations sur la dégénérescence de son époque, caractérisée par la molle faiblesse du peuple indien et par l'omnipotence de l'état, Vinoba Bhave apparente cette période à l'âge de *kali*, tel qu'il est décrit dans les *puranas*, c'est-à-dire la période de dégradation de l'ordre du monde, le *dharma*.Dans cette optique, le seul moyen de restaurer le *dharma* est de s'en remettre aux préceptes de l'hindouisme qui eux, ne peuvent pas, par essence même, œuvrer à une quelconque dégradation morale de la société. C'est d'ailleurs peut-être pour cette raison, conceptualisée ou non dans l'esprit de Vinoba Bhave, qu'il rejette avec force la « dévotion » accordée par la société aux lois régissant l'organisation de l'Etat[2]. Cette attention accordée aux lois et au maintien de l'ordre contribue pour Vinoba à perdre de vue la vraie finalité de l'action sociétale et politique, quoi qu'il se défende de définir son mouvement par ce terme. Cette finalité doit être l'homme et non la loi qui est un pur instrument déshumanisé. Cette assertion peut sembler étonnante en Occident où il est normal et légitime d'établir la loi par-dessus tout le reste : c'est le fondement même de l'Etat de droit occidental, en tant qu'il permet de dépasser les antagonismes individuels et les régler par la voie légale, la seule qui, en théorie, dépasse et annihile les différences personnelles, culturelles, *etc*. Au contraire, Vinoba Bhave se positionne contre ce qui lui semble être un vice de notre système ou tout du moins, un élément qui n'est pas applicable à la culture et la société indienne. Il ressort de l'étude des écrits de Vinoba que ce sont ces lois et cette organisation étatique qui, allant à rebours des principes de vie naturels qui devraient être ceux des Indiens (et qu'il souhaite restaurer en tant que règles de vie sociétales), les poussent à l'anomie et à l'impureté morale, en introduisant d'une part des concepts occidentaux importés et néfastes pour l'Inde, et d'autre part en minorant l'importance de l'investissement personnel et de la moralité des individus dans la société, concepts culturels issus de l'hindouisme, au profit d'un Etat tutélaire qui aurait pour vocation de répondre à tous les besoins individuels.

Vinoba Bhave affirme avec force le rôle de la religion. Mieux que la politique pure et la loi, celle-ci induit la moralité indispensable au peuple indien, et aux *social workers*, afin d'accomplir des progrès sociaux, et donc de répondre aux besoins de la population de l'Union

[1] BIARDEAU Madeleine, *L'hindouisme, anthropologie d'une civilisation*, p.166-169.
[2] *Democratic values*, *op. cit*. p. 107 "law and order are the ultimate gods of today".

indienne : « au regard de l'histoire de l'Inde, il apparaît que c'est à l'influence des hommes saints que l'on doit les progrès sociaux[1]». Là encore ce cheminement intellectuel est à rapprocher de ce à quoi incitent les épopées hindoues, à savoir le devoir impératif de chacun d'œuvrer au sein de la société, selon la place qui est la sienne (rôle des castes) afin de maintenir le *dharma*, qui s'apparente d'ailleurs à la notion d'intérêt général. Cette idée se retrouve notamment dans la *Bhâgavata gîta*, à travers le concept de *svadharma*, soit le devoir propre à chacun, selon sa caste.

B) L'impact considérable de la Bhâgavata Gîta et de la philosophie de la *bhakti*.

Très tôt, la vie de Vinoba est marquée de l'empreinte spirituelle et religieuse de la *Bhâgavata* : son premier exemplaire lui est offert par son père tandis que sa mère lui prodigue une éducation baignée de cette philosophie, car elle voue à l'épopée un véritable culte ; c'est d'ailleurs elle qui incite Vinoba à écrire sa propre traduction du texte lorsqu'il est encore adolescent. Il ne faut donc pas sous-estimer l'attachement sentimental de Vinoba Bhave à la *Bhâgavata*, en parallèle avec son attachement spirituel et religieux au « Chant du Bienheureux[2] ». De ces considérations ressortent donc de façon patente le rôle et l'influence de l'épopée d'Arjuna et Krisna sur Vinoba Bhave.

La *Bhâgavata* relate le dialogue entre Arjuna, de la caste des *ksatriysas* et Krisna, dieu et avatar de Vishnou, et qui est ici le conducteur de son char. Selon sa caste, Arjuna est un guerrier et son rôle est de faire la guerre. Dans le cas présent, il doit affronter une partie de sa famille. Or, face à cette situation, il est plongé dans les atermoiements du dilemme moral que représente la situation : ou bien il accomplit son devoir de caste en menant le combat contre sa propre famille, ou bien il garde la vie sauve à cette dernière et n'accomplit pas un acte qu'il considère comme infâme, mais ne remplit pas le rôle qui est le sien, eu égard à sa caste. Il ne faut pas oublier que dans la sotériologie hindoue, les actes sont sensés être ce qui éloigne l'homme de la *moksa* dans le sens où, par son action, l'homme produit du *karman*, phénomène qui l'ancre encore plus dans un attachement matériel alors même que c'est ce dernier qui l'empêche de se détacher du monde empirique et d'accéder à la délivrance. Ce dilemme est donc très important dans la théologie hindoue au sein de laquelle la casuistique est omniprésente. Ici le delta existant entre devoir de caste et impératifs moraux individuels est résolu par Krisna qui s'adresse à Arjuna en ces termes : « et considère aussi ton devoir d'Etat : tu ne saurais t'écarter en tremblant, car, pour l'homme de guerre, selon la loi sacrée

[1] *Democratic values*, *op. cit*. p.26 « it is clear from a study of the history of India that social progress has been due to the influence of saintly men ».
[2] Traduction des termes de *bhâgavata gîta*.

de son Etat, il n'est pas de bien supérieur à la bataille.[1] ». Arjuna doit donc se tenir à son devoir de caste, le *svadharma*, car, poursuit Krisna, le maintien du *dharma* dépend de cette obéissance de chacun au devoir de la caste qui est la sienne. En outre, eu égard à la théorie de la transmigration de l'âme, le *samsara*, Krisna ajoute que de toutes façons, la mort n'est pas une fin en soi, hormis pour le corps car l'âme elle, perdure ; ainsi l'homme qui croit à la mort et à la finitude est dans l'illusion, dans le monde de la *maya*. Arjuna doit donc exécuter ce qui est sa tâche car quoi qu'il en soit, ne pas agir est également une action et selon Krisna, le seul moyen d'empêcher qu'un acte, quel qu'il soit, produise du *karman*, c'est d'en être détacher mentalement. C'est-à-dire qu'Arjuna doit accomplir sa tâche, combattre sa famille, mais s'il parvient à se détacher de tout intérêt par rapport à cette action, alors non seulement il ne produit pas de *karman* mais en plus, il se rapproche de la délivrance, de « l'extinction en Brahman[2] », soit l'âme universelle dont chaque individu porte en lui une partie : « l'homme qui, abandonnant tous ses désirs, va et vient, libre d'attachements, ne dit plus 'c'est à moi' ni 'je' ; celui-là accède à la paix [3]». Dès lors, au regard de ce rapide exposé des théories comprises dans la *Bhâgavata*, il apparaît que Vinoba a fait sien plusieurs principes, qu'il s'agisse des fondements sous tendant son action, comme de la manière dont il envisage cette dernière.

Le premier enseignement que Vinoba Bhave tire de la *Bhâgavata* est la notion hindoue de *svadharma*, c'est-à-dire, à l'image d'Arjuna, le devoir qui incombe à chacun, selon sa caste. Vinoba insiste sur le fait qu'en menant ce mouvement pour l'avènement du *sarvodaya*, il ne fait que remplir la tâche qui est la sienne, au regard des « canons » de l'hindouisme. Remplissant sa fonction sociale, que l'on pourrait imparfaitement qualifier de « destin », Vinoba œuvre par là même à la préservation du *dharma*, à l'image d'Arjuna. Cette idée est d'ailleurs renforcée par le sentiment qu'a Vinoba de Dieu qui parle en lui et par lui[4], deuxième point sur lequel nous reviendrons ci-après. En outre, la sensation éprouvée par Vinoba de Dieu lui insufflant les actions à mener, confère à ces dernières une légitimité indéfectible, en tant qu'elle est issue de l'hindouisme même, aux yeux d'une population très croyante comme celle de l'Inde. Le concept de *svadharma* est également évoqué par Max Weber[5], car il a grandement influencé l'organisation de la société, voire même, comme c'est le cas ici, les aspirations politiques concernant la démocratie indienne. Ainsi Vinoba conçoit réellement son rôle social, et donc politique, d'après la grille de lecture qu'en offre la *Bhâgavata*. Le *svadharma* de Vinoba comme *fatum divinum* s'accompagne également du

[1] A-M. ESNOUL, O. LACOMBE, *La Bhâgavata Gîta*, Chant II, verset 31, Paris, Le Seuil, 1972, p. 34
[2] *Ibidem*, Chant II, verset 72.
[3] *Ibid*, Chant II, verset 71.
[4] *Moved by love*, *op. cit*. p.180 « I felt myself to have received a divine command ».
[5] Max WEBER, *Hindouisme et bouddhisme*, p. 315- 321.

« devoir » de non attachement à ses actes, dans la continuité de l'enseignement de Krishna. Vinoba lui-même souligne dans l'ensemble de ses ouvrages l'impératif qui est le sien de ne pas porter d'intérêt et de ne pas s'attacher à ses propres actes, producteurs de *karman* qui éloigne de la libération. Il faut agir en « abandonnant tout attachement au fruit de l'acte[1]». Ce principe de vie trouve sa confirmation dans la vie de Vinoba car après avoir affirmé qu'il « n'est pas bien qu'un même individu doive passer sa vie entière à accomplir la même tâche »[2], il décide en 1970, de se retirer de la sphère publique et politique pour s'adonner à la méditation durant les dernières années de sa vie. *A fortiori*, le fait de changer de rôle et de statut social est un phénomène ancré dans l'histoire indienne puisque la tradition hindou fait écho des quatre *ashrama* dans la vie d'un *brahman* ; l'avant dernier de ces stades, étant, à l'image de la vie menée par Vinoba, le *vanaprashta*. Cette étape de la vie implique un renoncement à la vie en société afin de se retirer au sein d'un *ashram* (anciennement dans la forêt) où l'individu consacre sa vie à la méditation afin d'approcher l'union avec le divin, le *Brahman* suprême. En vertu des préceptes issus de la *Bhâgavata*, Vinoba s'efforce donc de se détacher de son action, quoi que celle-ci lui tienne énormément à cœur. Ainsi, dans *Democratic values*, il assimile l'action politique et le service social qu'il entreprend à des actes de renoncement ; renoncement dans lequel, selon Vinoba, l'homme tire sa force: «la politique donne [aux hommes] l'opportunité du renoncement, et c'est dans ce renoncement que sont contenues les forces [de l'individu] ». Il est à noter que, quoi que Vinoba induise une dichotomie entre « l'action politique » telle qu'elle était menée au cours de la lutte pour l'indépendance et « le service social » qui doit être mené maintenant que le *swaraj* est devenu réalité, il s'agit peu ou prou de la même méthode, la seule différence résidant dans le combat politique afin d'obtenir une Inde libre et indépendante. Il est d'ailleurs révélateur de souligner cette différence d'appréhension d'un même phénomène. Cela met en exergue le fait que si, comme il le souligne dans ces pages, l'action politique dans l'Inde indépendante est synonyme de soif du pouvoir, et qu'elle doit être remplacée par le service social, en réalité il s'agit de la même chose dans le sens où indépendance ou pas, Vinoba continue de se battre pour une organisation différente de l'Etat et de la société civile, ainsi que des valeurs qui les sous-tendent. Pour Vinoba, politique et service social doivent donc être menés comme l'ascète mène sa quête de renonciation au monde puisque ils induisent d'une part le sacrifice de l'intérêt individuel à l'intérêt général, et d'autre part, l'impératif de n'accorder aucun attachement positif ou négatif à ses actes. La *Bhâgavata* s'inscrit dans la tradition hindoue de la *bhakti*, autrement appelée courant de la dévotion, et qui résume l'éthique de vie qui doit

[1] A-M. ESNOUL, O. LACOMBE, *La Bhâgavata Gîta*, Chant IV, verset 20, Paris, Le Seuil, 1972, p. 55.
[2] *Moved by love*, *op. cit*. p.86 « it is not right that one individual should spend his whole life in one kind of work ».

être celle de l'aspirant à la *moksa* : obligation d'agir selon son *svadharma* et acte sans désir. Madeleine Biardeau le résume en ces termes : «la *bhakti* [ramène] l'attention des dévots sur ce monde […] si dans l'acte, c'est le désir qui est mauvais et aliénant, c'est lui qu'il faut supprimer plutôt que l'acte[1]». Dans ce sens, Madeleine Biardeau souligne d'ailleurs que la *bhakti*, et principalement la *Bhâgavata*, constitue le seul corpus doctrinal conciliant une éthique religieuse et les impératifs du quotidien pour qui n'est pas ascète ; en ce sens, la libération est donc présentée comme accessible à tous. C'est peut-être pour ces raisons que Vinoba Bhave vénère tant « sa » *gîta*, c'est que non seulement elle permet à tous, quelque soit sa caste, d'approcher la délivrance, principe d'égalité cher à Vinoba, et au-delà, la *Bhâgavata* semble concilier les deux aspects de sa personnalité : l'homme scientifique désireux d'agir sur le monde, et l'homme religieux, attiré par les voix de l'ascétisme.

L'apport de la *Bhâgavata* est également considérable quant aux principes originels présidant à l'action de Vinoba Bhave, telle que lui-même la conçoit. En effet, à l'image de Krisna qui, pour résumer, est la voix par laquelle s'exprime le *Brahman* suprême, Vinoba a lui aussi le sentiment d'accomplir une mission « divine » pourrait-on dire, car à son sens, c'est Dieu qui place les mots dans sa bouche ou qui lui insuffle les actions à entreprendre. Au-delà même de l'idée d'action désintéressée que nous venons d'évoquer, Vinoba se considère donc comme « l'agent » de Dieu ; sans toutefois tomber dans l'écueil de l'Homme providentiel. Ce rapport à Dieu éclaire la mesure avec laquelle Vinoba fait de la poursuite de sa mission un impératif, étant donné que « Dieu a mis les mots dans [sa] bouche[2] » et qu'Il a également «placé sur [ses] frêles épaules le même type de devoir qu'il l'avait fait avec Buddha[3] ». Ainsi, Vinoba collecte les terres non pour l'aumône mais à la demande impérieuse de *Daridra-Narayan*, une des incarnations du principe divin. Ce faisant, il ne fait que se soumettre à la loi divine[4], sur laquelle, devrait être fondée, selon lui, la démocratie indienne, comme nous le verrons-ci après. Autre apport de la *Gîta* pour Vinoba quant à sa façon d'agir, c'est le rôle qui doit être celui du *guru* vis-à-vis de son disciple, à l'aune du comportement de Krishna avec Arjuna : le *guru* doit montrer le chemin à son disciple. Il doit l'aider à se débarrasser de son amour du pouvoir, qui n'est qu'une illusion entretenue par la *maya*, et l'inscrire dans la dialectique de la *moksa*, en lui éclairant la voie de la vertu; c'est pourquoi Vinoba considère que les fautes commises par le disciple sont du ressort du *guru* qui doit l'aider à se corriger[5]. Toutefois, cette assertion de Vinoba doit être comprise avec précaution car elle ne fait pas du

---

[1] Madeleine BIARDEAU, *L'hindouisme, anthropologie d'une civilisation*, p. 183.
[2] *Moved by love*, *op. cit*.p. 119: « God has put hte words into my mouth ».
[3] Ibidem, .p. 135: "God has placed on my weak shoulders the same kind of work as he commited to the Lord Buddha".
[4] Ibid. 135.
[5] *Democratic values*, *op. cit*. p. 68 et 112-114.

guru un être despotique avec son disciple. Au contraire, c'est pour ne pas que la démocratie indienne sombre dans ce vice que Vinoba est contre l'imposition d'un quelconque leader politique à la tête du pays. De même, il refuse de se présenter lui-même comme le chef de file du mouvement *bhoodan*, ou plus tard lors des évènements de 1974, il laisse cette place à JP. Narayan[1]. En effet, Vinoba Bhave considère que la figure du leader ne peut que nuire à l'autosatisfaction et la prise en charge des citoyens par eux-mêmes, dans le sens où, dès lors qu'un leader est institutionnalisé, tout acte, positif comme négatif, est imputé à ce dernier et non à la base citoyenne qui en est la cause[2]. C'est pour cette raison que, quoique l'emploi du terme « disciple » pour qualifier les individus gagnés à la cause de Vinoba se légitime, de part leur fascination pour le personnage, il est toutefois employé entre guillemets, soulignant le fait que ce n'est pas de la sorte que Vinoba semble considérer les *social workers* et les autres personnes l'accompagnant.

Force est de constater que la *Bhâgavata gîta*, et plus largement, l'ensemble des textes hindous, ont très largement inspiré et influencé Vinoba Bhave, en pensée comme en actes. De même, ces textes constituent la source de foi en laquelle puise Vinoba pour avoir la force de mener à bien son action[3]. Ainsi, au regard du capital culturel personnel de Vinoba Bhave, l'intrusion du religieux dans le politique est patente puisque le modèle de société qu'il prône trouve son fondement, son organisation et sa légitimité aux sources de l'hindouisme, sans pour autant sombrer dans la théocratie, comme nous le verrons ci-après.

Section 2 – L'inscription dans l'héritage traditionnel hindou : la logique de l'historicité mythifiant et légitimant l'action.

A) Vinoba Bhave, un « saint en politique[4] »: la mythification de l'ashramite.

La déconstruction du personnage public qu'est Vinoba (au-delà même de son rôle religieux ou politique) met en exergue les mécanismes par lesquels Vinoba Bhave rempli pleinement les critères archétypaux du « saint en politique ». En effet, si la rhétorique hindoue permet à Vinoba de légitimer le modèle de société qu'il propose, comme nous le verrons ci-après, parallèlement, cet ancrage dans la tradition indienne, et par delà, hindoue, renforce la légitimité du personnage même de Vinoba Bhave, en même temps qu'il semble désamorcer d'emblée les critiques à l'encontre de son mouvement. Comment Vinoba pourrait-il s'inscrire

[1] Christophe JAFFRELOT, *L'Inde contemporaine*, Paris, Fayard, 1997, p. 55-57 : « Le mouvement JP et le regroupement de l'opposition ».
[2] *Democratic values*, *op. cit*.p.147.
[3] *Moved by love*, *op. cit*.p. 125-126.
[4] Christophe JAFFRELOT, *La démocratie en Inde. Religion, caste et politique*, Paris, Fayard, 1998, 321 pp.

en faux au regard de la société indienne, alors même qu'il en reprend les canons traditionnels à son compte ?

Tout d'abord, il faut préciser qu'on ne peut taxer Vinoba d'utiliser de façon fallacieuse sa vie d'ashramite et sa qualité sociale de *brahman* car l'étude de son discours montre qu'il n'instrumentalise pas ces dernières ; lorsqu'il fait référence à l'ashram, voire au mythe de l'ermitage en forêt, c'est toujours dans le dessein d'illustrer son propos. Pourtant, même s'il ne fait rien pour se présenter comme un leader, comme nous l'avons vu précédemment, force est de constater que « le charme » opère de lui-même. Il semble en effet que le fait d'être un brahman ashramite, quasiment ascète, est suffisant pour produire la légitimité nécessaire aux yeux de la population indienne qui institue naturellement Vinoba Bhave en véritable « leader charismatique », du simple fait de sa qualité de religieux. S'il n'est point d'assertion particulière dans le discours de Vinoba qui permette de mettre en lumière cette légitimité découlant naturellement de son statut de religieux, c'est justement parce que Vinoba Bhave n'a jamais voulu se poser en leader, même charismatique, du mouvement en faveur du sarvodaya. Toutefois, par un regard croisé entre, d'une part la masse des auditeurs présents à ses « meetings » et d'autre part, la symbolique inhérent aux religieux en Inde, il en découle naturellement la mesure de sa popularité, pour l'unique raison, dans un premier temps, qu'il est ashramite et consacre sa vie à Dieu[1]. Nonobstant un bilan matériel médiocre de *bhoodan* et *gramdan*, l'impact et la force mobilisatrice qui ont été ceux de Vinoba s'expliquent donc largement par son rôle social de *brahman* religieux au sein de la société indienne. Les fondements historiques de l'organisation politique et sociétale de l'Inde font écho à ce rôle du religieux perçu par la société comme une position de prestige. On retrouve cela dans la figure des *brahmans* d'antan, conseillers des rois-*ksatryias*, et sans lesquels le royaume ne pouvait fonctionner d'un point de vue moral, car les *brahmans*, en tant qu'incarnation du *dharma* doivent guider l'action du roi, dans le sens d'une protection impérative de cet « ordre du monde ». Sans tomber dans l'écueil d'un *brahman* omnipotent au regard du roi[2], il n'en reste pas moins que « le *ksatryia*, pour asseoir sa légitimité doit être associé aux *brahmans* qui incarnent le *dharma* »[3]. On comprend donc pourquoi, les caractéristiques sociales de Vinoba Bhave font mécaniquement de lui, une personne reconnue et digne de confiance aux yeux de la population. D'une part sa qualité naturelle d'être né dans une des castes des « deux fois

[1] L'importance de sa proximité avec Gandhi n'est également pas à minorer ; mais elle n'est pas essentielle car Gandhi est mort en 1948 et Vinoba n'a lancé *bhoodan* qu'en 1951 et a poursuivi son combat jusqu'en 1970.
[2] Ce qui n'est pas possible car le *brahman* incarnant le *dharma*, de fait il est une figure transcendant le monde humain. Ce dernier étant incarné par la figure du *ksatryia*, il ne peut donc « naturellement » pas se soumettre entièrement à l'autorité du *brahman*. Sur ce point voire *La démocratie en Inde*, *op.cit.*
[3] Christophe JAFFRELOT, *La démocratie en Inde. Religion, caste et politique*, *op.cit.*p. 95 « La différenciation des sphères politique et religieuse ».

nés », *a fortiori* au sein de la caste la plus élevée, celle des *brahmans*, « galvanise » et rassemble les foules, en raison du crédit social inhérent à cette position prestigieuse dans la hiérarchie de la société indienne et hindoue. D'autre part, le fait d'être ashramite renforce encore ce postulat naturel. En Inde, la symbolique de l'*ashram*, prolongement de la tradition ancestrale de l'ermitage en forêt, est très importante dans l'imaginaire collectif. A l'image du *Monastère de la Félicité*[1], le monastère en forêt, puis, selon l'évolution historique, l'ashram, sont souvent présentés, à mon sens, comme des lieux utopiques de quiétude et de béatitude (« *ânanda* ») aux portes desquels la violence du monde s'arrête, laissant la possibilité d'un règlement pacifique des conflits. En outre, les *sannyasins* ou les ashramites qui habitent ces lieux y sont pour remplir une mission divine de service à Dieu (oeuvrant eux aussi à la préservation du *dharma*), et là encore, eu égard à l'importance de la religion en Inde, on prend la mesure du respect, à la limite de la dévotion, dont bénéficient ces religieux. Ainsi, Vinoba, afin de légitimer le *sarvodaya* et le rôle qui doit être celui des professeurs (« *acharya* »), présente cela comme découlant naturellement de la culture indienne, qui est la « culture de la forêt[2] ». En effet, cette dernière est présentée comme le lieu où les sages se sont installés et y ont découvert la sagesse avant d'aller la transmettre aux populations villageoises, comme doivent désormais le faire les *acharya*. L'inscription mythique en actes et en paroles de Vinoba participe à sa légitimation aux yeux de la population ; le recours au passé, présenté comme un âge d'or -à rebours du *kaliyuga* actuel- induit *de facto* une raison d'être indéfectible au mouvement dans le sens où ce que prône Vinoba ne peut être mauvais pour la société indienne, étant la continuation légitime de l'organisation sociale d'antan, avant la colonisation britannique. Ce faisant, on peut penser que Vinoba est perçu par la population comme reprenant le fil de l'histoire indienne là où il s'est brisé, par la conquête britannique et ce qui a été vécu dans l'imaginaire collectif comme la dépossession du *Bhârat* aux indiens par les colons. Enfin, Vinoba reprend à son compte l'image du *sannyasin*[3] de façon visuelle et concrète en préférant les longues marches à pied à travers toute l'Inde, afin de rencontrer la population, au dépend des transports en commun. Cette image très forte du saint homme voyageant à pied participe aussi largement, à mon sens, à la reconnaissance dont bénéficie Vinoba, avant même qu'il n'ait exposé son message ; point sur lequel nous reviendrons longuement dans le paragraphe suivant.

B) Les mythes et la rhétorique hindoue comme moyens de propagation du mouvement.

[1] Chandra Bankim CHATTERJI, *Le Monastère de la Félicité*, Paris, Le Serpent à Plumes, 2003, 215 pp.
[2] *Third power*, *op. cit*. p.97 « our culture is neither a city-culture nor a village-culture but a forest-culture ».
[3] Les *sannyasins* voyagent à pied de monastère en monastère, afin de propager le message de Dieu en rencontrant la population, et de mener la quête -alimentaire ou financière- nécessaire à leur vie.

Parallèlement à l'image mythifiée et légitimante dont bénéficie la figure de l'ashramite, l'utilisation de la rhétorique hindoue est une des constantes majeures que l'on relève à la lecture des ouvrages de Vinoba Bhave. Ce dernier illustre ainsi très souvent ses propos par des mythes hindous ; par exemple lorsqu'il présente sa volonté de collecter les terres, il agit comme Dieu, lorsqu'il s'est incarné dans le nain Vamana pour demander des terres au roi Bali[1]. De même, pour expliquer son projet de société, le *sarvodaya*, il se réfère à l'organisation de la société indienne d'antan. Les discours de Vinoba Bhave se caractérisent donc par la quasi omniprésence de la rhétorique religieuse -sans obérer la justification scientifique de ces mêmes propos- et par l'utilisation ludique et didactique des dieux et mythes afin de faire comprendre et passer son message, ainsi qu'il l'exprime lui-même « j'ai appelé ce mouvement de don de la terre un ' *yajna*' c'est-à-dire une offrande à Dieu[2] ». Il est par là même impossible de répertorier toutes les allusions aux thèmes ou mythes fondateurs de l'hindouisme tant celles-ci sont innombrables dans les discours de Vinoba mais l'idée force à en retenir est que, par le passé, qu'il soit historique ou mythique (règne des dieux), la société était mieux organisée et donc fonctionnait mieux, dans une certaine mesure. Ce propos est à nuancer car Vinoba, comme nous l'avons vu, est résolument un scientifique et ne tombe pas dans l'écueil du passéisme, comme l'illustre, entre autres, son souhait que l'Inde aille encore plus avant dans l'ère scientifique, notamment dans les technologies atomiques[3]. Par l'utilisation du passé et sa, peu ou prou, glorification, Vinoba souhaite mettre en exergue le fait que le pays doit certes continuer sa modernisation, mais ne doit pas nier ses fondements ancestraux (exemple des *panchayats*) où l'organisation sociale de la Cité et des liens entre la population étaient moins anomique et plus en phase avec la culture indienne et ses valeurs.

D'après la typologie des comportements politiques de G.Almond et S.Verba[4], il semble que, communicant grâce aux outils fournis par l'hindouisme, Vinoba ne s'adresse qu'à la dimension affective des attitudes politiques des Indiens, au dépend de celle cognitive. Toujours, d'après cette typologie, les citoyens sensibles à ce genre d'arguments auraient tendance à délaisser la vie nationale, au profit de leur communauté la plus restreinte, le village par exemple. Toutefois, au regard du taux de participation aux élections générales de 1952[5] qui s'élève à 61.3%, malgré de très forts taux d'analphabétisme, on peut penser que ce n'est pas du tout le cas. Ainsi, il semblerait qu'à rebours de nos pays occidentaux, en Inde, parler

---

[1] *Moved by love*, *op. cit*.p.130 "I got the idea of acting the part of Vamana, and asking, as he did for a gift of land."
[2] *Ibidem.* " I have called this land-gift movement a *yajna*, an offering to God".
[3] *Third power*, *op. cit*. p. 44.
[4] Gabriel ALMOND, Sidney VERBA, *ibidem*.
[5] Les premières postérieures à la proclamation de l'Indépendance en 1947.

de politique par la voie de la religion n'est pas un frein (et ne contribue pas) à la perpétuation d'une conscience politique « immature » *id est* difficilement conciliable avec la démocratie, celle-ci reposant sur la participation de la société civile à la vie nationale.

Dès lors, il est nécessaire de s'interroger sur les raisons poussant Vinoba à utiliser le registre religieux pour faire passer un message politique. Tout d'abord, les taux d'alphabétisation et de scolarisation de l'Inde des années 1950-1960 étant très bas, l'illustration par les mythes et la rhétorique hindous a pour vocation pédagogique de faire comprendre à la population qui n'est pas rompue aux rouages de la démocratie, des messages politiques complexes. Par ailleurs, Vinoba Bhave s'adresse à des populations hétérogènes en même temps qu'elles sont marquées par des identités régionales très fortes, dont résultent parfois des clivages identitaires assez forts : exemple du Cachemire, de l'Assam, du Bihar ou encore du Tamil Nadu où les revendications autonomistes sont vivaces. Ce postulat étant établi, on peut supposer que l'utilisation des mythes et valeurs issues de l'hindouisme rend les propos de Vinoba Bhave intelligibles à l'ensemble de la population, quelle que soit son origine géographique et sociale ; étant reconnu que l'ensemble de la population -y compris non hindoue- connaît ces textes et les idées qui y sont sous-jacentes, ceux-ci participant au « passé commun » mythique propre à chaque Nation. Par l'utilisation de ces références culturelles communes portées par l'hindouisme, Vinoba utilise donc une sorte de « référentiel général », pour reprendre les termes de B.Jobert et P.Muller[1], applicable à l'échelle du sous-continent et permettant à l'ensemble de la population de comprendre, analyser et concevoir ce à quoi appelle Vinoba Bhave. Ainsi on peut supposer qu'ici, le référentiel culturel de l'hindouisme a valeur d'unificateur de la Nation.

Dans un premier temps, l'ancrage dans l'historicité de l'Inde, mythifiée ou non, permet donc à Vinoba de faire passer l'idée à son auditoire que cette façon de concevoir la société est légitime et valable, en tant qu'elle participe à la vision indienne traditionnelle de la vie sociétale, comme nous l'avons vu ci-dessus. Mais il faut tout de même souligner que cette « instrumentalisation » du religieux ne semble pas du tout intentionnelle du côté de Vinoba Bhave ; on peut très légitimement supputer qu'étant un religieux lui-même, cette rhétorique lui est quotidienne, au même titre qu'évoquer sa vie d'ashramite. Ainsi, tous ces mécanismes n'apparaissent qu'à la déconstruction méthodologique du personnage et des ses actes, Vinoba ne les utilisant pas volontairement afin de « vendre » son mouvement. *A contrario*, l'utilisation de l'hindouisme comme facteur d'unification prend toute sa valeur, face à une population marquée par le drame de la Partition et les conflits identitaires voire irrédents.

[1] Bruno JOBERT et Pierre MULLER., L'Etat en action, Paris, PUF, 1987.

Section 3 –Les pèlerinages comme inscription effective du mouvement dans les territoires et les mentalités de l'Inde.

A) La marche, pour entrer en contact avec la population et amorcer la « révolution » des mentalités.

L'idée force de l'action de Vinoba est que l'inscription au local de son mouvement est incontournable afin d'enclencher un fort mouvement d'adhésion populaire, condition *sine qua none* du succès du *sarvodaya*. Partant de ce postulat, Vinoba se lance dans une vaste et longue campagne de pèlerinages à travers tout le sous-continent indien[1], pour deux raisons principales. Tout d'abord, cette façon d'agir est à ses yeux, la seule qui soit en adéquation avec ses principes de vie personnels. Il affirme dans sa biographie que ce que le sens commun nomme pèlerinage, est en réalité pour lui un véritable acte de prière et de dévotion[2]. Cette conception du pèlerinage, en tant qu'acte religieux dévotionnel participe pleinement à la philosophie du renoncement qui est celle de Vinoba. Ici apparaît l'idée que les pèlerinages, et les rencontres avec la population, concomitantes de ces derniers, ne sont pas un acte personnel mais uniquement le moyen mis en œuvre par Vinoba afin de répondre à la mission que Dieu lui a confiée. Cette dimension sacrificielle -en quelques sortes- des pèlerinages est d'autant renforcée que la santé de Vinoba n'a jamais été bonne[3] et ces longues marches l'épuisent physiquement, jusqu'à en tomber malade ; pourtant il n'a tout de même jamais voulu prendre le train, malgré les recommandations de son entourage personnel ou médical. Dès lors, les notions de sacrifice et de don de soi inhérentes aux pèlerinages pour Vinoba Bhave, sont patentes.

Parallèlement à cette mission spirituelle et personnelle des pèlerinages, le but premier et fondamental reste, pour Vinoba, l'inscription au local du mouvement *bhoodan* et de la promotion du *sarvodaya*. Aussi fait-il état d'un impératif absolu pour lui et ceux qui partagent son combat, de voyager à pied, infatigablement, de village en village, afin d'entrer en contact avec la population, comme il le souligne lui-même : « [notre] tâche est de voyager, sous le soleil ou sous la pluie, été comme hiver, afin d'atteindre le plus petit village et d'y discuter avec ses habitants, de délivrer [notre] message, encore et encore[4] ». Cette façon de se déplacer et de propager un message est encore un emprunt à la tradition de l'hindouisme ancien, puisqu'à cette époque -et encore aujourd'hui- les religieux se déplaçaient à pied, de village en village pour quêter leur nourriture quotidienne et propager les enseignements des textes

[1] Pour la carte des pèlerinages de Vinoba, voire en fin de mémoire, annexe n° 2.
[2] *Moved by love*, *op. cit.* p. 143 "I answered that what he called travelling was for me a prayer".
[3] *Moved by love*, *op. cit.* et Lanza DEL VASTO, *Vinôbâ ou le nouveau pèlerinage*, Paris, Denoël, 1954, 339pp.
[4] *Democratic values*, *op. cit.* p.147 « your task is to go out, in sun or rain, in summer or winter, to reach the smallest village, to talk with the people, to deliver your message time and time again".

hindous. Encore une fois, la référence à une coutume passée, bien qu'involontaire tel qu'elle apparaît dans les ouvrages, ne peut naturellement que servir la cause du *sarvodaya* puisque en reprenant une méthode de communication traditionnelle, Vinoba se place dans le cadre habituel de pensée et d'action de la société indienne. Ce faisant il est rassurant avec la population, car il ne propose pas un message dont la méthode même de communication leur serait étrangère, donc ils sont logiquement plus disposés à écouter le message délivré par Vinoba, ce dernier s'inscrivant par nature dans leurs canons culturels de « l'agir ». Ainsi renforcé par cet ancrage historique, le voyage à pied est présenté comme un impératif absolu de « campagne » politique en quelques sortes, puisqu'à l'image des politiciens, Vinoba Bhave et les *social workers* pérégrinent de village en village, afin de promouvoir *bhoodan* et *sarvodaya* et entamer ce qu'il nomme la « révolution pacifique », c'est-à-dire un changement des mentalités. Ce que l'on qualifiera de « pèlerinage politique » constitue l'un des rouages essentiels du dispositif mis en place par Vinoba afin de mener « sa révolution ». Le but est double : il s'agit d'une part d'entrer en contact avec la population, principalement les populations pauvres, et d'autre part de tenter de « corriger » l'esprit des gens de leur penchant individualiste et égocentrique. Tout d'abord, Vinoba Bhave prône le pèlerinage politique car c'est le meilleur moyen de nouer un contact spontané avec la population ; il n'est point besoin pour cette dernière de faire la démarche d'aller à un meeting ou à une réunion, puisque ce sont Vinoba et les *social workers* eux-mêmes qui viennent à la rencontre de la population. L'enjeu de la démarche présente une originalité significative, puisque Vinoba estime que ce n'est pas à la population de faire l'effort de s'intéresser à son message mais le contraire, comme il l'illustre à travers l'image de la mère et de son enfant : lorsque ce dernier pleure, c'est la mère qui se penche sur lui, elle n'attend pas que l'enfant lui saute dans les bras[1]. Telle doit être, selon Vinoba, la ligne de conduite de ses « partisans ». De ce point de vue, Vinoba emploie un mode d'action à l'exacte opposé de celui des leaders politiques traditionnels. Si lui vise la proximité physique avec la population, afin que celle-ci soit à même de vouloir écouter son message, au contraire la classe politique réclame les suffrages tout en attendant que les électeurs viennent aux meetings. Deux attitudes opposées sont en présence, l'une active et compréhensive, l'autre plus passive et doucement tyrannique puisque pour Vinoba, elle endort la population dans l'indolence. Il pense qu'il est bien plus souhaitable d'aller à la découverte de la population, de ses souffrances, de ses aspirations *etc.* plutôt qu'être dans une attitude d'attente vis-à-vis de celle-ci, ou de protection sociale à outrance annihilant toute volonté individuelle. Pour Vinoba, le meilleur moyen de découvrir la réalité de la vie des Indiens est d'y prendre part. Il prône pour cela la coopération par la participation aux travaux

[1] *Democratic values*, *op. cit*. p.87.

des villages, notamment les travaux de filage au rouet, et le développement de relations amicales avec la population; cette proximité dans le travail et dans les rapports humains est le meilleure moyen de gagner le cœur de la population[1]. Mais cette œuvre sociale n'a pour but qu'une meilleure appréhension de la population et ses problèmes afin d'y apporter les solutions les meilleures qui soient ; ce n'est en rien une entreprise de propagande, même si elle pourrait parfois en avoir les accents. En effet, la méthode d'action qu'il propose n'a qu'un but pédagogique, et si pour l'Occident elle peut avoir des excès paternalistes, le but de Vinoba semble bien éloigné de ce genre d'attitude. A son sens les hommes politiques et leurs propos sont beaucoup trop abscons et éloignés de la population indienne, dès lors, ne comprenant pas vraiment l'enjeux de ses souffrances, ils prônent des mesures de protection sociale sans s'attaquer à la racine du problème, précisément ce à quoi Vinoba tente de remédier. Selon lui, les problèmes de la société indienne sont dus à une attitude passive et égoïste de la population, donc les pèlerinages et les discussions populaires sont le meilleur moyen de « corriger » l'esprit des gens et de leur rappeler les valeurs culturelles qui sont les leurs et qui ont fait leur force. Vinoba l'exprime lui-même : « pour corriger les pensées erronées de la population, le meilleur moyen est de voyager à pied[2] » ; d'ailleurs il légitime également cette méthode en la comparant à celle employée par des personnages célèbres de l'Inde ancienne, pour propager leur message religieux[3] à l'image de Shankaracharya[4]. De plus, Vinoba prône par-dessus tout une démarche didactique, c'est-à-dire qu'il ne veut pas que la population adhère à son mouvement sur le simple fait de son charisme ou de sa condition de *brahman* ; au contraire il souhaite que la population soit gagnée de l'intérieur par les idées qu'il prône pour une réelle révolution des mentalités. Le rôle qu'il s'attribue, ainsi qu'aux *social workers*, est donc d'accompagner la réflexion citoyenne de la population, qui doit être aux fondements de leur adhésion, ou non, au *sarvodaya* ; car « les gens ne doivent pas souscrire, même à une autorité morale, sans avoir réfléchi au préalable à ce qu'ils peuvent en retirer pour eux-mêmes[5] ».

Les pèlerinages sont donc parties prenantes de l'action spirituelle et politique de Vinoba puisqu'ils rentrent dans le cadre de ce double objectif. Mais le rôle de ces marches est également de former des individus afin qu'ils deviennent des relais à l'action de Vinoba.

B) La marche, pour instaurer des « relais » au mouvement au sein de la population.

---

[1] *Democratic values*, *op. cit*. p.84-87, "The community development programme".
[2] *Moved by love*, *op. cit*. p. 127, "to correct people's mistaken ideas, and the best way to do that is to go on foot".
[3] *Moved by love*, *op. cit*. p. 125-127.
[4] Shankaracharya ou Shankara (environ 788- 820) est considéré comme le plus grand philosophe de l'Inde brahmanique.
[5] *Democratic values*, *op. cit*. p. 126 " people should not submit even to moral authority without thinking out the matter for themselves" ; voire p.101.

Un des buts des innombrables pèlerinages de Vinoba est de former des relais du *sarvodaya* dans la population. L'une des raisons de ce souhait d'essaimage du mouvement est qu'il a toujours refusé de s'en présenter comme le leader, préférant le précepte upanishadique de transmission du savoir, comme nous l'avons vu précédemment. Alors qu'il prône un retour aux valeurs culturelles fondamentales de l'Inde, il est logique que Vinoba œuvre à la formation de personnes qui vont s'adonner au service des autres puisque d'une part, il veut combattre la racine de l'égocentrisme présent dans l'individu de nos jours, et d'autre part, le travail social est pour lui un acte de renoncement comme nous l'avons vu dans le premier paragraphe, donc le retour aux valeurs de la *bhakti* ne peut lui apparaître que comme une excellente chose. Encore une fois le poids des valeurs hindoues est patent.

Vinoba a une très haute estime de la mission qui est celle des *social workers*. Le statut social qu'il leur attribue est particulier puisqu'ils ne doivent s'identifier ni à la force gouvernementale, ni à la société civile : ils doivent se positionner comme une entité en marge de la société, chargé du contrôle de ses valeurs. Les *sarvodaya workers*[1] doivent constituer des interfaces entre l'administrateur et l'administré, mettant en exergue les erreurs des deux ; ils doivent également stimuler la confiance et la compréhension mutuelle afin de développer une réelle force populaire. Cette neutralité est le noyau de l'action des *social workers*, leur permettant de rendre un réel service aux deux parties en mettant à nu les fautes et les vertus de chacun[2]. Ils ont donc une fonction centrale dans l'organisation sociétale de Vinoba Bhave en tant qu'ils se positionnent comme une sorte de conscience de la Nation. Afin d'acquérir les qualités morales nécessaires à ce rôle, Vinoba pense que les *sarvodaya workers* doivent être formés au sein des ashrams ; c'est pourquoi il en a fondé six à travers tout le pays[3], « tous ayant le même but central, l'éducations des '*workers*'[4] ». L'ashram est un lieu de retraite loin de l'agitation sociétale afin de prier pour se rapprocher du *Brahman* suprême et de s'éduquer aux grands principes de la religion, ils sont donc le lieu idéal pour former des individus qui vont consacrer leur vie à servir les autres et à contrôler le respect des valeurs de la société indienne[5], dans l'esprit de Vinoba. Concomitant de celui des *social workers*, le rôle des ashrams est incontournable pour Vinoba Bhave dans le sens où ils constituent des moyens de renforcer le pouvoir spirituel du territoire sur lequel ils sont implantés[6]. Eu égard à la population peuplant ces ashrams, leur force morale doit infiltrer l'ensemble de la société -

[1] Autre appellation des *social workers.*
[2] *Democratic values*, *op. cit*. p.134.
[3] Voire en fin de mémoire la carte des ashrams fondés par Vinoba, annexe n° 2.
[4] *Moved by love*, *op. cit*. p.177, "all of which had the same central purpose, the education of workers".
[5] Sur ces points, voire chap. I, section 2, p.23-27.
[6] *Moved by love*, *op. cit*. p. 194, traduction imparfaite du terme de "power-houses": "our ashrams must serve as power-houses for the areas in which they are placed".

notamment les villages- proche de leur implantation, afin de bâtir la société du *sarvodaya*. Leur « principale tâche est la création d'une société humaine pleinement non-violente[1] ». La mission des ashramites est de transmettre aux villageois cette conception des rapports sociaux, notamment par l'organisation des villages autour du principe du *bhoodan*, comme nous le verrons ci-après. Si le succès du *sarvodaya* dépend donc beaucoup des *sarvodaya workers* et de la façon dont ils vont transmettre le message aux villageois, de même le succès de cette entreprise pédagogique d'éducation à l'*ahimsa* dépend « de la pureté et de l'intégrité de [leurs] comportements individuels[2] » comme le met en lumière Vinoba. Etant donné le rôle des *social workers* qui est d'éduquer la population, ou plutôt, de la rééduquer si l'on considère que le modèle de société prônée par Vinoba est dans le prolongement de ce qu'il caractérise comme les valeurs de l'Inde ancienne, parmi lesquelles le *sarvodaya* et l'*ahimsa*, alors naturellement, Vinoba exige des promoteurs de ce mouvement qu'ils soient d'une pureté identique aux sages d'antan, les *rishis*.

Le deuxième groupe social sur lequel Vinoba Bhave fait reposer le succès de son entreprise est celui des enseignants, les *acharyas* (il leur consacre d'ailleurs plus de trente pages dans son ouvrage *Third Power*). Tout d'abord, il est contre la soumission actuelle de l'Education à l'Etat étant entendu que les enseignants sont les porteurs du savoir, et que cette mission est essentielle au sein de la société. Les *acharyas* devraient être indépendants de l'Etat aux yeux de Vinoba, dans le sens où leur savoir, leurs connaissances et leurs compétences ne doivent pas être tributaires des intérêts de la sphère étatique ; ils doivent éclairer la conduite des affaires du pays de par leur connaissance objective et indépendante. Selon Vinoba, les enseignants ne doivent pas considérer que leur travail commence aux portes de la classe et s'achève dès qu'ils en sont sortis ; au contraire l'enseignement est une mission de tous les instants, à l'image, peut-on imaginer, de la dimension dévotionnelle du travail social[3]. C'est une pure conception du service public puisque l'enseignement doit avoir pour but d'éduquer des citoyens à la vie en société, de façon permanente, et dans le but ultime de servir les affaires du pays, *id est* l'intérêt général. Les enseignants doivent être en permanence « en contact avec la population[4] » pour que le *sarvodaya* ait une chance d'être effectif. Pour Vinoba, la meilleure arme contre la violence étant l'éducation[5], il est logique que les professeurs soient institués comme les fers de lance de la révolution des mentalités. Les enseignants doivent donc être des « guides pour le population » qui doit avoir confiance dans

---

[1] *Moved by love*, *op. cit*. p. 194, "our chief task is the creation of a whole non-violent human society".
[2] *Democratic values*, *op. cit*. p. 146, "the success of our work depends on the purity and integrity of our individual work".
[3] *Third power*, *op. cit*. p.108.
[4] *Third power*, *op. cit*. p.108 « you must get into touch with the people ».
[5] *Third power*, *op. cit*. p.98.

les *acharyas* pour ne proposer que des solutions après avoir étudié le problème de façon objective et sans interférence passionnelle. Vinoba va même jusqu'à affirmer dans sa biographie que « les affaires de l'ensemble du pays devraient être aux mains de ses *acharyas*, ses professeurs[1] ». On retrouve ici un principe pleinement républicain, à l'image de ce qui a été le rôle des « hussards de la République » en France, sous la Troisième République. Cette analogie avec la conception occidentale du rôle de l'enseignement au sein de la République semble donc corroborer l'idée que Vinoba Bhave utilise les ressorts de l'hindouisme dans de nombreux domaines, afin de promouvoir sa conception politique de la Démocratie en tant que *Sarvodaya*. Néanmoins, parallèlement, il ne prône pas un régime théocratique car il s'appuie sur les professeurs pour relayer son action et non sur les religieux en tant que gardiens du dogme hindou.

Il ressort donc de l'étude du discours et des méthodes mises en place ou suggérées par Vinoba, que son faisceau actionnel repose sur l'hindouisme. Outre les principes sous tendant son action, *id est* le type de société qu'il veut (r)établir en Inde, les méthodes employées sont de pleins pieds dans le registre hindou, à commencer par le besoin d'agir sur la société par l'action sociale et/ou la politique, deux idées que Vinoba a tiré de l'hindouisme comme nous l'avons vu ci-dessus. Au-delà de l'aspect purement religieux des préceptes hindous, Vinoba se base sur eux pour élaborer les moyens d'arriver au *sarvodaya* ; modèle de société lui aussi issu de l'appréhension politique de l'hindouisme qui est celle de Vinoba Bhave.

CHAPITRE 2 :

LA PROMOTION D'UNE DEMOCRATIE SECULARISTE FONDEE SUR DES CONCEPTS HINDOUS

Avant de défendre le modèle de démocratie qui, à son sens, devrait être celui de l'Inde dans laquelle il vit, Vinoba Bhave met en exergue les raisons fondamentales pour lesquelles, selon lui, le modèle démocratique occidental ne convient pas aux réalités culturelles et politiques de l'Inde. Pour Vinoba, les démocraties occidentales sont l'expression d'un régime de peur et d'envie vis-à-vis de ses voisins[2]. Cet « esclavage de la peur » a entraîné les pays à dépenser toujours plus dans la construction d'armes de destruction, et à élaborer une philosophie exaltant les vertus de la violence afin de sous-tendre et de légitimer cet état de

[1] *Moved by love*, *op. cit*. p. 180, "the affairs of the whole country ought to be in the hands of its *acharyas*, its teachers".
[2] Il ne faut pas oublier, ici, le rôle du contexte géostratégique de guerre froide.

fait[1]. Quoique Vinoba ne soit pas contre la technologie moderne, il est même favorable à l'énergie nucléaire[2], il est totalement contre cette idéologie de la peur qui caractérise nos régimes. Cette façon de concevoir la démocratie a des impacts négatifs sur l'organisation quotidienne du régime, que ce soit en Occident ou en Inde où ce système a été transplanté, sans adaptation à la philosophie indienne. Le système occidental met en avant l'impératif du respect du bien-être général, soit du plus grand nombre d'humains, ce qui pour Vinoba, induit nécessairement une « démocratie de délégation, non pas une démocratie de participation »[3] qui amène les hommes politiques à réfléchir uniquement en termes de minorités et de majorités. Ceci conduit à l'exacerbation des tensions communautaires et à la négation des potentialités individuelles, au profit de l'Etat tutélaire. Plaquée à l'Inde, cette organisation politique, notamment le système des partis, a eu pour conséquence principale d'encourager les divisions religieuses (le communautarisme) et la captation des votes sur la base religieuse[4]. Alors qu'il y avait déjà des problèmes de ce type en Inde, pour Vinoba, l'introduction de la démocratie à l'occidentale n'a fait qu'encourager ces vices, dans le sens où le système n'est pas respectueux des principes traditionnels de base définissant la société indienne car « [il faut] admettre que la sociologie occidentale manque des spécificités qui font la sociologie indienne[5] ». C'est pour ces raisons que Vinoba revendique le fait que « [la] structure sociale doit être bâtie sur [leurs] propres principes », et pour que la paix soit effective, il faut une structure sociale qui l'y incite[6]. Vinoba Bhave se positionne donc en faveur d'un « Etat séculier », basé sur le respect du *dharma*[7] ; ce que l'on pourrait interpréter comme l'adaptation des grands principes de l'hindouisme à l'idéal démocratique, au premier rang duquel, le sécularisme d'état, tel qu'il est affirmé dans la Constitution indienne[8].

Section 1 –Une forme de démocratie : le sarvodaya

Vinoba Bhave se positionne contre la forme prise par le gouvernement de l'Inde des années 1950-1960, car les vices sus mentionnés de la démocratie amènent les citoyens à être dépossédés des gouvernements qu'ils ont élus. Si ces derniers arrivent aux affaires grâce aux élections, par la suite ils ne sont plus commandés par l'opinion publique, au contraire ils nient

---

[1] *Democratic values*, *op. cit*. chap.5, paragraphe 3, p. 93-95, "The slavery of fear".
[2] *Vinoba on Gandhi*, Varanasi, Sarva Seva Sangh, 1973, p. 105.
[3] *Third power*, *op. cit*. p. 108, "we have a delegated democracy, not a participating democracy".
[4] Sur les défauts de la démocratie occidentale, voir *Moved by love*, *op. cit*. p. 164 ,*Third power*, *op. cit*. p.61-62 et *Democratic values*, *op. cit*. p.62.
[5] *Democratic values*, *op. cit*. p. 36, "we must admit that western sociology lacks the special features which mark the sociology of India".
[6] *Democratic values*, *op. cit*. p. 37, "our social structure must be built on our own principles"; *etc.*
[7] *Democratic values*, *op. cit*. p. 37-40, chap.2, paragraphe 2, "A secular state".
[8] Constitution de l'Inde, préambule, *op. cit*.

le pouvoir de cette dernière, d'où l'idée d'une démocratie de délégation[1]. Ce phénomène enclenche une sorte de cercle vicieux car de la sorte, le citoyen indien est « endormi » par le gouvernement, considérant que par l'acte de voter il remplit l'intégralité de son devoir de citoyen. Cette attitude passive l'incite à se tourner vers l'Etat afin de répondre à tous ses besoins, sans tenter d'y répondre de façon autonome, c'est-à-dire par lui-même. Ainsi, le citoyen est plus ou moins « dépossédé » de lui-même. Les responsables de cela sont l'individu même et l'Etat, et cette situation le rabaisse à une condition d'esclave, dans la dépendance d'un tiers pour régler ses propres affaires. C'est pourquoi Vinoba compare les hommes d'Etats indiens à des « rois modernes ». En effet, les hommes politiques sont des sortes de despotes faisant croire aux citoyens que, par la « farce du vote », ceux-ci contrôlent les affaires du pays alors que ces dernières restent concentrées dans les mains de l'oligarchie au pouvoir. Pour Vinoba, l'Inde ne peut être qualifiée de démocratie tant que le pouvoir reste centralisé à New Delhi et tant qu'au nom de la représentativité et de la majorité, le gouvernement applique des lois de plus en plus tutélaires par rapport à la vie personnelle. Afin de répondre aux critiques qu'il formule à l'égard de la démocratie occidentale transplantée en Inde, Vinoba souhaite établir une forme de démocratie propre à l'Inde, c'est-à-dire obéissant à la Loi du Dharma, tout en respectant la sécularité affirmée de la Nation indienne. De plus, il ne faut pas perdre de vue que les vives critiques à l'encontre des défaillances de la démocratie, ne sont pas uniquement le fait du gouvernement, loin s'en faut[2]. Vinoba ne cesse de mettre en exergue la responsabilité des citoyens dans cet état de fait, ceux-là mêmes qui après s'être battus pour l'Indépendance se sont endormis sur leurs acquis. La révolution du *sarvodaya* doit donc autant toucher les dirigeants et leur façon de concevoir la politique, que la société civile. C'est également la raison pour laquelle, à la différence de Gandhi, Vinoba ne prône pas un régime anétatique[3], mais plutôt un recul de ce qu'il considère comme l'omnipotence de l'Etat. Ce dernier doit prendre les décisions concernant le pays avec un souci de réelle concertation avec la société civile, tandis que sa mission principale reste le maintien des liens entre les villages, devenus des sortes de communautés autonomes. Ici apparaît peut-être un problème dans le modèle de Vinoba, car comment lutter contre l'anomie des villages entre eux, ainsi que leurs potentielles revendications autonomistes, si les communautés villageoises sont pleinement autonomes ? Nonobstant ce problème qu'il ne semble pas craindre puisqu'il ne l'évoque pas, Vinoba Bhave propose le *sarvodaya*[4], « le

---

[1] *Democratic values*, *op. cit*. p.50-52.
[2] Vinoba était d'ailleurs assez proche de l'ensemble des hommes politiques, notamment ceux du Congrès ; et il a souvent été reçu par Jawaharlal Nehru et Indira Gandhi avec lesquels il avait développé de franches relations amicales.
[3] JAFFRELOT Christophe, *La démocratie en Inde*, *op. cit*. p.101-112, « Des saints en politique contre l'Etat ».
[4] A dessein, il fonde le *sarvodaya samaj* en 1948.

service de tous », pour répondre à ces vices car celui-ci a comme loi fondamentale, le *dharma* et repose sur un pouvoir effectif des citoyens.

A) Le dharma comme loi de l'Etat.

La lecture de l'ensemble des ouvrages de Vinoba souligne le fait que pour lui, le *dharma* ne peut qu'exalter la vertu des hommes, en tant qu'il est une loi divine, produit du *Brahman* suprême, naturellement parfaite pour les hommes, par essence même. Ainsi Vinoba affirme qu'il est prêt à se soumettre à l'impératif de la loi, à condition qu'elle ne soit pas d'émanation humaine mais divine ; la loi des hommes n'étant, à son sens, que purement coercitive et violente : elle ne peut donc pas réformer mais uniquement punir. A l'inverse, la loi de Dieu est l'instrument par lequel une révolution des cœurs, des habitudes de vies et des structures sociales est possible, dans la mesure où elle prône la non-violence[1]. Vinoba pense que tout en étant séculier, l'Etat doit puiser son fondement dans le *dharma* dont se font l'écho les Lois de Manu. En effet, Vinoba insiste sur le fait que ces commandements divins sont naturellement à la base de tout gouvernement d'humains : est-ce parce que l'Etat se réclame de la sécularité qu'il ne doit pas prôner ces valeurs ? Vinoba prend l'exemple d'un des dix commandements du *dharma* qui est l'*asteya*, soit l'interdiction de voler. Il est patent que quoi qu'issue de l'hindouisme, cette règle de vie doit être observée par tous afin de vivre dans une réelle démocratie et non un régime de terreur. Dès lors, il est évident pour Vinoba que la valorisation du *dharma* comme guide de vie ne peut être que salutaire à la démocratie indienne, au contraire de la loi en tant qu'émanation humaine. Cette dernière courra toujours le risque de ne satisfaire que la majorité au dépend des minorités, ou de servir un groupe d'intérêts égoïstes -car humains- en lieu et place du bien-être de tous[2]. C'est pourquoi, de l'avis de Vinoba la loi humaine n'est faite que pour les faibles, ceux qui sont « moralement faibles » et ne savent plus comment agir en société. Au contraire, exaltant la vertu dont chaque homme est porteur, le *dharma* rend possible le *sarvodaya*, régime basé sur la vertu des hommes, puisqu' il prône leur autonomie par rapport à l'Etat, de même que leur autogestion. D'où la place incontournable de la loi du *dharma*, condition *sine qua none* de l'avènement effectif du « self government », d'un point de vue humain et sociétal. Par le truchement du *dharma*, trois préceptes supplémentaires viennent compléter l'idée occidentale de « bien-être du plus grand nombre », et c'est pour cela que la loi du *dharma* convient à la démocratie indienne, à l'inverse du credo monolithique de l'Etat de droit. Ces trois principes sont : *bhuta daya*, la compassion envers l'ensemble des vivants, *sarva bhuta hite rataha*, le bien-être de tous les vivants, et *sarva manava daya*, le bien-être de tous les hommes. Découlant du

[1] *Moved by love*, *op. cit*. p. 134-135.
[2] *Democratic values*, *op. cit*. chap. 6, paragraphe 1, "The limits of law", p. 107-110.

dharma, la conception indienne de l'humanité est beaucoup plus vaste que la conception occidentale, englobant l'ensemble des êtres vivants, par delà les seuls hommes[1] ; le modèle démocratique doit donc être plus large, à l'instar de la protection des vaches[2]. De façon générale, le *dharma* œuvre au développement de la compassion entre les hommes et de ces derniers envers l'ensemble de l'humanité. Pour Vinoba, c'est cette compassion qui pourra d'une part réformer les hommes et leurs rapports au sein de la société et d'autre part, empêcher la violence, au niveau national, voire international.

Le *dharma*, en tant qu'expression naturelle de la vertu enfouie en chaque homme, « doit prendre une forme sociale et doit devenir la base de la vie sociale », puisque c'est une « profonde illusion que de penser qu'un ordre social peut être bâti sur la force », dont la loi humaine est l'outil principal.

Malgré les critiques dont il sait être l'objet, Vinoba maintient son idée selon laquelle il ne fait pas l'apologie d'un régime uniquement applicable à une société idéale. Il sait qu'il s'agit d'une entreprise de très longue haleine mais déjà, il voit poindre des actions qui vont dans le sens d'une société indienne fondée sur le *dharma*. Par exemple, les citoyens ne commettent pas certains actes, à l'instar de l'*aparigraha*, le vol, non pour l'unique raison qu'ils sont proscrits par la loi étatique mais parce que de toutes façons, ce sont des actes immoraux. La moralité de la société humaine n'a donc pas totalement disparu, et pour Vinoba, il « suffit » juste de faire rejaillir cette moralité, enfouie par l'endormissement démocratique dans lequel se laissent sombrer les citoyens. Ainsi Vinoba Bhave souhaite restaurer la loi du *dharma* comme loi des hommes, afin que, concomitante, la vertu humaine reparaisse. De plus, la vertu des citoyens est ce à l'aune de quoi la force d'un pays se mesure, aux yeux de Vinoba, tout comme les progrès de ce pays dépendent de l'amélioration des qualités humaines de la population. Afin d'établir une Nation sûre d'elle, la vertu doit remplacer les principes politiques actuels ; ainsi il n'est pas nécessaire au gouvernement de développer une armée, il faut lui préférer le courage, de même, ce ne sont ni des universités ni des hôpitaux qu'il faut bâtir, mais bien plus l'envie d'apprendre et la compassion envers son prochain. A rebours de la situation actuelle, pour Vinoba, « la démocratie réelle signifie que chaque citoyen est responsable du bien-être de la société, et que toutes les qualités des citoyens doivent y être développées et utilisées[3] ».

---

[1] *Democratic values*, *op. cit*. p. 36.

[2] Le caractère sacré de la vache est sujet à de vifs débats, beaucoup affirmant que l'origine de ce précepte est essentiellement économique ; aucun temple n'est en effet dédié à la vache. Toutefois des *dharmasatras* plus tardifs érigeraient tout de même la vache au rang d'animal sacré, d'un point de vue purement religieux.

[3] *Democratic values*, *op. cit*. p.128 "a real democracy means that every citizen is responsible for the welfare of society, and that's every citizen's talents are being developed and used".

Établissant les rapports entre les hommes, le *dharma* définit par là même l'articulation des fonctions sociales entre elles, au regard du concept purement indien qu'est celui de la caste. Dans tous ses ouvrages, Vinoba Bhave met en exergue l'idée d'égalité entre tous les hommes. Cette égalité n'est pas uniquement valable pour les hindous, mais plus largement pour tous, sans distinction de religion. Elle repose sur une des appréhensions hindoues du rapport entre *Brahman* suprême et *atman* appelée *advaïta*, la non dualité. On retrouve cette conception dans la *bhakti*, qui met en exergue l'égalité des hommes, en tant qu'ils sont tous porteurs d'une partie du *Brahman*. Malgré cette égalité naturelle à laquelle Vinoba est profondément attaché, il accepte tout de même, dans une certaine mesure, la notion de caste, ou plus précisément, de *varnas*, en tant qu'elle répartit les tâches au sein de la société, selon les compétences de chacun. Cette conception des rapports sociétaux, dont Gandhi se fait également l'écho, est assez complexe à envisager d'un point de vue occidental car elle est toute en nuance. Vinoba s'oppose fermement à l'inégalité de la société indienne telle qu'elle se vit à son époque et il souligne l'inégalité profonde des hommes qui sont tous, pour reprendre les mots de Gandhi, des *harijans*. Par là même, il s'insurge contre la légitimation de la situation sociale d'intouchable par les principes hindous des Lois de Manu. Cela revient, pour lui, à interpréter littéralement de textes, écrits à une époque antérieure, en conséquence de quoi, ils ne sont plus en totale adéquation avec la période contemporaine[1]. En ce sens, Vinoba prône bien une démocratie égalitaire, affirmant son respect du principe « un homme, une voix » ; ce dernier étant le reflet de l'idéal des *Vedantas* et de l'idéal démocratique. Néanmoins, il reconnaît également que « chacun sait que Dieu n'a pas crée les hommes avec une sorte d'égalité qui justifierait qu'on donne une égale importance à toute opinion humaine[2] ». Pour Vinoba, la conception de l'égalité prend donc une résonance particulière car tous les hommes sont naturellement égaux, puisqu'ils sont tous des enfants de Dieu ; il n'y a donc pas de « sous homme » et chacun mérite le droit de s'exprimer et donner son opinion. Toutefois, ce droit ne se légitime aucunement par une égalité de discernement, en tous cas dans le domaine politique. Vinoba a conscience de cette « inégalité » en quelques sortes, et pourtant, quoi que lui-même exprime sa difficulté à l'expliquer il est résolument favorable au scrutin universel, car cela œuvre à l'unité des citoyens de l'Inde[3]. De plus, lorsque Vinoba expose la conception gandhienne de la société, selon laquelle le *Mahatma* est contre la discrimination sociale[4] il montre aussi dans quelle mesure ce dernier est favorable à la

---

[1] *Moved by love*, *op. cit*. p. 188-189.
[2] *Democratic values*, *op. cit*. p. 61, "everyone knows that God has not created men with the kind of equality which would justify our giving equal weight to every man's opinion".
[3] *Democratic values*, *op. cit*. p. 61.
[4] Gandhi fut un des plus fervent défenseur de la cause des intouchables, partageant leur quotidien afin de montrer qu'ils n'étaient pas impurs et « dangereux » pour les castes supérieures.

répartition des tâches selon les *varnas*, au sein de la société indienne ; cette occupation héréditaire des emplois étant, à son sens, gardienne d'un ordre social non violent. L'égalité réside dans le fait qu'à travail égal, chacun doit percevoir une rémunération égale et avoir l'accès à l'éducation qui exploitera ses compétences professionnelles héréditaires. Vinoba se positionne en parfait accord avec cette conception de l'égalité au sein de la société indienne car « Dieu a distribué à chacune de ses créatures une part d'intelligence. Chacun s'est vu attribué sa part […] ; certains en ont moins, d'autres en ont plus […] mais Dieu leur a commandé à tous de gérer leur propre vie selon leurs propres [capacités] »[1]. Dès lors, l'adaptation de l'idéal démocratique aux réalités culturelles de l'Inde, notamment issues de l'hindouisme, est patente. Si Vinoba répète à l'envi sa foi en l'égalité profonde des hommes et le respect impérieux de l'opinion de tous, néanmoins, il ne nie pas, et au-delà même, il met en exergue le rôle des *varnas*, comme division logique des tâches au sein de la société afin de pérenniser un ordre social basé sur l'*ahimsa*.

B) Le « gouvernement par le peuple ».

Outre l'établissement du *dharma* comme loi des hommes, le *sarvodaya* implique l'effectivité du gouvernement par le peuple, *id est*, le « self-government ». Dans *Democratic values*, Vinoba affirme ainsi que « le meilleure type de gouvernement est celui où il est possible de douter de l'existence du gouvernement[2]», avant de comparer l'activité du gouvernement à celle de Dieu. Pour les hindous, ce dernier ne produit aucune activité pour gouverner le monde, il leur apparaît comme « endormi » dans le *Kshir-sagar* : pour Vinoba le vrai gouvernement n'est donc pas l'activité mais la pensée. A l'image de Dieu, le meilleur gouvernement est celui qui laisse les gens libres de gérer leur propre vie, tout en leur insufflant les principes moraux devant guider cette dernière. On peut également penser que cette conception de l'organisation démocratique s'inspire de l'organisation du culte hindou où d'une part il n'y a pas d'Eglise dogmatique, à rebours de l'autorité du Vatican sur le catholicisme par exemple, et d'autre part, les sectes[3] sont très nombreuses et laissées à leur autonomie. Pour Vinoba, le combat à gagner pour la liberté n'est plus celui du *swaraj* puisque les colons sont partis, mais bien celui de l'affranchissement du gouvernement en vigueur, sous lequel il ne peut y avoir de liberté et d'*ahimsa* effectives, tant que les institutions

[1] *Third power*, *op. cit.* p.11 et p. 30, "God has distributed to each of his creatures a share of intelligence. Everyone has been given his portion […] some creatures has less and some more […] but God commanded them to manage their own lives by their own intelligence".
[2] *Democratic values*, *op. cit.* p. 24, "the best kind of government is one where it is possible to doubt whether any government exists at all".
[3] Dans l'hindouisme, ce terme désigne tout simplement les différents courants, selon la divinité principale par exemple.

imposent leur joug aux individus et nient leur capacité d'autonomie. Vinoba Bhave se positionne contre le principe du gouvernement, même s'il s'agit d'un « bon » gouvernement. Etant tutélaire dans sa configuration actuelle, il maintient les hommes dans un état de servitude, que l'on pourrait qualifier de volontaire étant donné que les citoyens l'acceptent volontiers ; ceux-ci en attendant plus de leur gouvernement que de Dieu[1], comme nous l'avons vu ci-dessus. Vinoba légitime son opposition à la forme actuelle du gouvernement car à son sens, ce n'est pas le peuple qui tire sa force du gouvernement mais l'inverse ; tout comme le peuple n'a rien à apprendre du gouvernement mais le contraire[2]. Se trouve réaffirmée ici l'idée démocratique selon laquelle la force d'un pays réside dans son peuple et non dans son gouvernement, celui-ci n'étant que « l'instrument » aux mains du peuple rendant effectif son « règne ». Contrecarrant les vices dénoncés par Vinoba, le *sarvodaya* vise à « bâtir une nouvelle société sur un fondement nouveau [3]» ; le qualificatif « nouveau » peut sembler paradoxal étant donné que Vinoba prône le retour à ce qui était, à ses yeux, l'organisation de l'Inde d'antan - sans plus de précision historique d'ailleurs. *Sarvodaya* signifie donc affranchissement du gouvernement et décentralisation, afin de substituer le pouvoir du peuple, *lok nitti*, au pouvoir du roi[4], *raj nitti*. Le *lok nitti* est basé sur des valeurs d'amour, de compassion et d'égalité et les décisions qu'il prend sont le reflet, non de la majorité, mais de l'unanimité. Cette dernière est rendue possible par l'union des individus au sein des villages, puis de l'union des villages au sein de l'Etat[5]. L'autogestion des villages et l'éducation à de nouvelles valeurs semblent être les maîtres mots du *sarvodaya*. Ces deux aspects, l'un organisationnel et l'autre spirituel, en tant qu'il met à nu l'idéologie sous-jacente au *sarvodaya*, révèlent bien un modèle spécifique de démocratie « à l'indienne », aux fondements différents de ceux sur lesquels reposent nos démocraties occidentales. Cette forme de démocratie, basée sur une très forte décentralisation de l'administration et de l'autorité au profit des villages, va à rebours de la logique actuelle du système des partis, sensé diviser l'opinion publique[6], alors que Vinoba s'est toujours battu pour l'unité de l'Inde, absolument fondamentale à ses yeux. Le *sarvodaya* doit amener les hommes à élargir leur cœur, considérant l'ensemble de leur village comme leur propre famille, et la décentralisation est le moyen pour les citoyens de se réapproprier leur pays par l'inscription au local des institutions, laissant à Delhi le rôle d'une autorité purement morale[7]. Dans une optique de

---

[1] *Democratic values*, *op. cit*. p. 22-24, 50-52, 71 et 120-122.
[2] *Democratic values*, *op. cit*. p.147 et *Third power*, *op. cit*. p. 121.
[3] *Moved by love*, *op. cit*. p.155, "to build a new society on a new foundation"
[4] Il faut l'envisager ici comme le pouvoir de l'Etat et du gouvernement, en opposition à la société civile.
[5] *Democratic values*, *op. cit*. p.17.
[6] Sur ce point, voire l'en-tête du chapitre 2.
[7] *Democratic values*, *op. cit*. p. 32 et *Third power*, *op. cit*. p. 128.

science politique, le *sarvodaya* de Vinoba est bien un modèle particulier de démocratie, puisqu'il en reprend les caractéristiques fondamentales[1], en les appuyant sur les ressorts traditionnels, mythiques -voire fantasmés- de l'Inde, tout en y mêlant la modernité caractéristique de Vinoba Bhave. Enfin, on retrouve le thème du renoncement, car aux yeux de Vinoba et au regard des valeurs mises en place par le *sarvodaya*, « [il] montre le chemin de la délivrance[2] ».

Section 2 – La méthode pour y parvenir : *bhoodan* et *gramdan*.

Afin d'atteindre l'objectif du *sarvodaya*, Vinoba propose une méthode particulière, basée sur la collecte des terres et la mutualisation des villages : il s'agit des mouvements *bhoodan* et *gramdan*. Vinoba Bhave reconnaît pourtant qu'il doit à Gandhi et à l'héritage culturel indien traditionnel l'inspiration de ces mouvements, et que c'est également grâce à ces deux éléments qu'ils ont rencontré la coopération de la population[3]. Concernant l'impact de la culture indienne, Vinoba fait naturellement référence à la *Gîta* dans laquelle il est fait état de l'unité de la forme universelle[4]. Les villages doivent donc s'organiser à cette image, sur la base de l'unité fondamentale des hommes au sein de leur (nouvelle) famille qu'est le village. Toutefois Louis Dumont souligne que le village de l'Inde ancienne est souvent idéalisé. Dans l'imaginaire collectif, voire savant, le village d'antan est conçu, à tort, comme un lieu exemplaire d'égalité sociale (donc de partage du pouvoir) et d'autonomie politique au regard du pouvoir central. Cette imagerie collective est fausse pour partie, car « l'idéalisation se voit au fait que le lien du village avec le pouvoir central est minimisé[5] » ; tandis que l'égalité sociale exaltée n'est la réalité que pour la caste dominante. Malgré ces inexactitudes, les prénotions culturelles indiennes perpétuent l'image du village conçu comme « une petite république qui se suffit à elle-même[4] ». Par ailleurs, les nombreux voyages de Vinoba ont été pour lui l'occasion de constater que le salut ne peut venir que des villages. Le problème majeur de l'époque étant la pauvreté extrême des villageois, il est nécessaire, pour un réel développement rural, de mettre en place des industries villageoises : illustrations en même temps que symboles de l'autogestion des villages, ce qui est le but affiché du *gramdan*. Dans la continuité de la « mythification » gandhienne de l'organisation sociale centrée sur le village[6], Vinoba met en exergue les qualités particulières des villageois, qui semblent

---

[1] Par exemple, si l'on se base sur le triptyque français « liberté, égalité, fraternité », on retrouve ces trois éléments dans le modèle de Vinoba Bhave.
[2] *Vinoba on Gandhi*, *op. cit*. p. 110, "sarvodaya points the way to deliverance".
[3] *Moved by love*, *op. cit*. p.134.
[4] *Democratic values*, *op. cit*. p. 71. Il est fait référence ici au concept d'*advaïta*, déjà évoqué ci-dessus.
[5] Louis DUMONT, *L'Homo hierarchicus,* Paris, Gallimard, 1966, p. 202-209.
[6] Christophe JAFFRELOT, *La démocratie en Inde*, *op. cit*. p.108.

moralement plus disposés à la réalisation du *sarvodaya* passant par *gramdan* et *bhoodan*. On peut trouver à cette pensée des accents passéistes dans le sens où Vinoba souligne la vivacité d'esprit des villageois par rapport aux citadins, peut-être déjà trop « gangrenés » par la « dégénérescence » morale et spirituelle dont il fait état ; la ville étant conçu comme le lieu privilégié du vice, au contraire de la pure campagne où la nature a encore voix au chapitre. Par ailleurs, quoi qu'il ait été fréquemment taxé d'idéalisme, Vinoba maintient que *gramdan* et *bhoodan* sont réalisables car malgré les différences inhérentes aux hommes, ceux-ci ont en commun l'intelligence de la vie en société et le discernement nécessaire au jugement[1]. Dès lors, la mutualisation des villages et des ressources est possible puisque chacun sait ce qui est bon pour sa communauté, sa « famille ». Afin de prendre la mesure de cette dernière, Vinoba met en lumière les bienfaits de l'organisation autonome des villages. En effet, si *gramdan* et *bhoodan* signifient littéralement don de terre et don de villages, la visée de ces mouvements va bien au-delà puisqu'ils ont pour but d'apprendre aux citoyens le partage des ressources et de leur gestion, ferments du *sarvodaya*.

A) L'organisation autocentrée du village, nouvelle « famille » du citoyen indien.

Il est nécessaire de préciser ici comment est venue à Vinoba Bhave l'idée du *bhoodan*. En 1951, de graves troubles éclatent dans le district du Telangana[2] : schématiquement, les communistes incitent les paysans sans terre à se révolter contre les propriétaires terriens, qui les exploitent et les dépossèdent de la terre. C'est donc bien autour de la redistribution de cette dernière que se nouent tous les enjeux. Le 18 avril 1951, soucieux de calmer cette violence, Vinoba se rend au village de Pochampalli, afin de discuter avec les communistes et répandre l'idée de l'*ahimsa*. Sur place, nombre d'*harijans* viennent le voir, lui expliquant qu'avec seulement 80 acres de terres, ils pourraient cultiver de quoi se nourrir et vivre correctement. C'est à ce moment qu'un propriétaire, présent dans l'assistance, propose 100 acres de ses terres aux *harijans*, afin de subvenir à leurs besoins. Cette date marque le début officiel du mouvement, car subséquemment, Vinoba décide d'étendre cette initiative à l'ensemble de l'Inde. Petit à petit *bhoodan* revêt une double mission : résoudre le problème de la pauvreté tout en oeuvrant à l'établissement du *sarvodaya*, expression politique de la non-violence comme nous le verrons ci-après.

Il faut préciser que dans l'esprit de Vinoba, le *bhoodan* est l'antichambre du *gramdan*, ce dernier correspondant à une mutualisation des terres au niveau de l'ensemble du village. L'autonomisation des villages est également fonction de l'autosuffisance économique, pour

[1] *Democratic values*, *op. cit*. p.81.
[2] Un district de l'Andhra Pradesh, anciennement rattaché à la ville d'Hyderabad. Vinoba s'était rendu dans un village proche de cette ville afin d'assister à la conférence annuelle sur le *sarvodaya*.

laquelle il faut développer des industries locales, susceptibles de répondre aux besoins de la population. Outre l'agriculture, la première industrie dont Vinoba souligne le rôle incontournable pour l'autonomisation des villages, est le *khadi*[1]. Après avoir été le symbole de la lutte pour l'Indépendance, cette étoffe tissée manuellement à l'aide du rouet doit être l'instrument de la liberté effective des citoyens indiens. Le *khadi* est présenté par Vinoba comme le ressort fondamental de l'autonomie du village, allant même jusqu'à dire à Nehru qu'apprendre à tisser devrait être élevé au même rang qu'apprendre à lire[2]. C'est pour lui une chose fondamentale, en tant que c'est un garant de la liberté individuelle, et par là même, collective. De plus, le *khadi* en tant qu'il permet à chaque individu de produire de façon autonome ce dont il a besoin (et uniquement ce dont il a besoin) est un moyen supplémentaire de rendre l'*ahimsa* effective : l'envie, et la colère qui en découle, disparaissant sous l'action des individus. Aux yeux de Vinoba et par le truchement du rouet, la non violence est entre les mains des indiens. Avec le *khadi*, Vinoba Bhave met en lumière la possibilité d'une autosuffisance des villages, à la condition *sine qua none* que les villageois ne développent pas des velléités consuméristes plus élaborées.

Une fois établie la « propriété collective » des terres et développées les activités économiques nécessaires à la population, il découle logiquement une gestion collective de ces activités[3]. C'est pourquoi le village doit se doter des institutions *ad hoc* pour remplir cette tâche. A cette fin, Vinoba Bhave pense que l'activité du village doit être régulée par le *panchâyat*, à l'image de ce qui était en vigueur avant. Il faut préciser ici que, de tous temps, le *panchâyat* a eu un rôle dans l'organisation étatique de l'Inde, et que, depuis 1965 ce principe organisationnel est inscrit dans la Constitution. Aux yeux de la société civile, comme de l'opinion savante, le *panchâyat* jouit donc d'un très grand prestige, que celui-ci soit légitime ou fantasmé. Comme le souligne Louis Dumont, le *panchâyat* est considéré comme étant l'une des expressions les plus anciennes du potentiel démocratique de l'Inde ancienne, et dans l'imaginaire collectif, il est très fortement associé au village, en tant qu'il en est son organe principal. C'est pourquoi, village et *panchâyat* se trouvent au centre du même halo mythique entourant les racines démocratiques de l'Inde. L'un et l'autre participent de « l'image exaltante d'une démocratie villageoise qui n'aurait sombré qu'à l'époque moderne[4] ». Vinoba Bhave n'échappant pas à cette « fascination », il érige le *panchâyat* au rang d'institution suprêmement démocratique, au sein de laquelle est prise l'ensemble des décisions concernant les affaires importantes du village. Cette institution politique est tellement prestigieuse et

[1] Voir la signification et la symbolique de ce terme dans le lexique en fin d'ouvrage.
[2] *Third power*, *op. cit*. p. 25.
[3] Il ne faut surtout pas voir ici dans l'analogie avec les termes, une analogie avec les méthodes communistes.
[4] Louis DUMONT, *op. cit*. p. 219.

incontournable aux yeux de Vinoba qu'il ne prend pas même la peine de la décrire, autrement que sommairement, dans ses ouvrages. Officiellement le *panchâyat* regroupe les représentants de cinq villages, qui prennent collectivement les décisions quant à la vie de leur propre village. Il est le corps élu de ces villages, faisant le lien entre le gouvernement local et les citoyens. Globalement, les décisions sont prises à la majorité et généralement bien accueillie par les citoyens, ce système leur garantissant théoriquement une arène pour faire entendre leur voix. Toutefois, on peut légitimement s'interroger, à la suite de Louis Dumont sur les réalités de cette institution vertueuse. En effet, il est fait état dans l'*Homo hierarchicus* du caractère restrictif de ce que Vinoba considère comme « l'unanimité » dans le processus de prise de décision : dans les faits, celle-ci ne semble être la réalité que pour la majorité de la caste dominante au sein du village. De même, l'autonomie si souvent mise en avant des villages et des *panchâyats* au regard du pouvoir central est également remise en question comme étant moins absolue que ce que l'imaginaire en a retenu. Aussi peut-on se demander si c'est exactement ainsi que Vinoba envisage les *panchâyats*. En effet, il s'oppose au règne de la majorité, en l'espèce la caste dominante, dénonçant le caractère oppressant vis-à-vis des minorités, et lui préfère largement le principe de l'unanimité. D'ailleurs Vinoba affirme l'impératif de prendre les décisions à l'unanimité[1], même au sein des *panchâyats*. C'est pourquoi on peut penser que par *panchâyat*, Vinoba conçoit l'institution villageoise comme pure expression de la « démocratie directe[2] », à la limite de la mythification. Cette idée est confirmée par la réaffirmation, dans *Democratic values*, de l'idée « magique » selon laquelle, dans ces conseils, « Dieu parle à travers 'les cinq'[3] ». Cette image est assez connue en Inde, et renforce le caractère prestigieux et sacré des *panchâyats*, en tant qu'ils sont sensés représenter la démocratie parfaite, perfection corroborée, en même temps qu'activée, par l'image de Dieu parlant aux villageois à travers leurs conseillers. C'est naturellement que, dans l'esprit de Vinoba, le lien se fait entre sa conception de ce que devrait être l'Etat indien et le *panchâyat* mythifié, comme expression de la pure démocratie, respectueuse des avis individuels. Vinoba oeuvrant au partage des ressources afin de développer compassion et amour de l'autre, il est logique qu'il souhaite l'avènement d'une institution politique reflétant ce principe économique.

Ainsi, les mouvements *gramdan* et *bhoodan* parviennent à redistribuer la propriété des terres entre les individus, par le mécanisme de la propriété collective. Les villages doivent donc élaborer des institutions adéquates pour la gestion collective des terres et des activités

---

[1] *Democratic values*, *op. cit.* p.78.
[2] Une fois encore, malgré la résonance communiste de ce terme, il ne faut pas y voir d'analogie ; pour ce point voire la deuxième partie.
[3] *Democratic values*, *op. cit.* p.77, "God speak through the fives".

économiques, et la plus symbolique d'entre elles est le *panchâyat*. Pour Vinoba, la décentralisation du pouvoir revient à distribuer à ces nombreux *panchâyats* le pouvoir détenu dans les mains du gouvernement central ; le rôle de ce dernier étant de superviser l'ensemble de ces autonomies. S'il est nécessaire de préciser ici que les retombées matérielles du mouvement n'ont pas été aussi importantes que ce que l'on pourrait croire de prime abord, eu égard au charisme de Vinoba, il est tout de même à signaler que l'Etat du Bihar s'est autoproclamé « *Bihardan* » en octobre 1969. Mais au-delà de ce résultat factuel de collecte (ou non) des terres et d'autonomisation (ou non) des villages, le but ultime de *gramdan* et *bhoodan* est de mener à ce que Vinoba qualifie de triple révolution : la révolution des cœurs, et la révolution des habitudes de vie dont découlera naturellement la révolution de la structure sociétale.

B) Le *gramdan* pour enclencher la « révolution pacifique[1] ».

De l'aveux même de Vinoba, moult fois répété au cours de ses ouvrages, *bhoodan* n'est qu'un prétexte afin de mener à bien un combat sous-jacent beaucoup plus profond puisque « l'union des cœurs est le but premier de *bhoodan*[2]». Ainsi avec *bhoodan*, premier stade du mouvement, les citoyens vont développer leur compassion, comprenant l'enjeu du partage des biens avec ceux qui en sont dépourvus ; poursuivant le mouvement, *gramdan*, a pour objectif d'apprendre aux villageois la coopération, par le biais de l'autonomie du village et ce qu'elle implique en terme d'activités économiques et d'institutions, comme nous l'avons exposé ci-dessus. Ces deux éléments conjugués, on aperçoit ce que veut dire Vinoba lorsqu'il parle de « révolution pacifique» qui se résume dans le *sarvodoya* et dont *bhoodan* et *gramdan* sont le bras armé: il souhaite que les citoyens arrêtent de raisonner en terme de possession ou de non possession et qu'abandonnant leur attachement matériel à leur propriété, ils développent leur attachement humain et filial à leur « famille » élargie à la dimension du village. Vinoba prône cette révolution, en partie aussi pour pallier aux problèmes actuels de la Nation indienne, qui, à son sens, a perdu son sentiment d'appartenance à une entité commune, par delà les clivages ethniques et religieux. Deux raisons principales sont à dégager afin d'expliquer ce phénomène : d'une part la tragédie et les affrontements liés à la Partition, et d'autre part, le régime des partis qui, selon Vinoba, a complètement divisé la population selon des intérêts partisans. C'est pourquoi il proclame, qu' « il ne doit y avoir qu'un seul parti, le parti du village[3] », mettant en exergue l'impératif de retrouver un sentiment d'appartenance à une entité, une « famille » commune. Il faut donc bien comprendre ici que *bhoodan* et *gramdan* doivent amener les individus non

[1] *Moved by love*, *op. cit.* p.77: Vinoba nomme ainsi le changement de valeurs que doivent effectuer les indiens.
[2] *Third power*, *op. cit.* p. 37, "the union of hearts is the chief aim of *bhoodan*".
[3] *Democratic values*, *op. cit.* p. 51 "there must be only one party, the village party".

pas à se sentir simples membres du village, mais considérer réellement et profondément l'ensemble de la communauté villageoise avec autant d'importance et d'amour que leur propre famille, tout comme le bien être de la communauté, aussi précieux que le leur. Pour Vinoba, les mécanismes à l'œuvre dans le partage des terres et la coopération doivent amener l'individu à faire passer son intérêt personnel au second plan afin de laisser place à « un esprit commun de la société[1] ». Dans cette volonté d'effacer le « moi » pour le remplacer par le « nous », Vinoba fait de nouveau l'analogie avec les préceptes de l'hindouisme, selon lesquels il faut parvenir à une incorporation, une disparition du principe individuel dans l'immensité du *Brahman* suprême.

Cette prise de conscience de l'universalité entourant l'individu et par rapport à laquelle l'attachement à sa propre personne est inutile, doit permettre à l'homme de se libérer de l'esclavage auquel l'enchaînent de telles considérations. Sur ce point Vinoba évoque l'impératif de gagner sa liberté d'un point de vue spirituel[2], en développant ses qualités morales, et d'un point de vue matériel (*bhoodan* et *gramdan*), fourrier de la spiritualité à son sens. Dans cette optique, le rôle des villages autonomes prend tout son sens. Ceux-ci n'étant pas encore autogouvernés, ils ne peuvent, pour le moment, permettre à l'individu de gagner sa liberté, mais une fois qu'ils seront devenus autonomes et autosuffisants, ils rendront effective ce que l'on appelle la liberté, une des caractéristiques principales de la démocratie, bien que nulle part en vigueur. En effet, pour Vinoba Bhave, un des buts de *gramdan* et de *bhoodan* est de rendre les citoyens réellement responsables de leur vie, en leur restituant la production et la gestion des ressources dont ils ont besoin pour vivre ; par ce mécanisme, les individus deviennent (ou redeviennent) maîtres de leur propre vie, puisqu'ils en contrôlent tous les aspects. Ils sortent donc de l'état d'esclavage dans lequel la démocratie indienne de délégation les plonge, aux yeux de Vinoba. A travers *gramdan* et *bhoodan*, le rôle du village devient incontournable, comme garantie tant de la moralité que de la liberté des villageois. De plus, l'institution qu'est le *panchâyat* permet la mise en vigueur de la réelle égalité. Au-delà de l'application réelle de l'unanimité, cette arène politique révèle une égalité effective des individus, car si chacun a droit de s'exprimer et de participer à l'élaboration des décisions, c'est que l'on considère que chaque opinion est tout aussi valable que celle d'un autre : expression réelle de l'égalité inhérente à la nature humaine que revendique Vinoba. De la sorte, ce mécanisme combat la violence faite par la majorité à la (les) minorité (s), et au-delà, combat la violence en général. En extrapolant, Vinoba Bhave affirme que le village œuvre au maintien de la paix civile entre les hommes, en y maintenant la liberté et l'égalité des

[1] *Democratic values*, *op. cit.* p. 81 "a common mind of our society".
[2] *Third power*, *op. cit.* p. 57.

hommes[1]. Vinoba Bhave veut montrer à travers cela que pour une vie plus juste et plus égale, pour tous les hommes « il faut renoncer à la possession[2] », dans le sens de possession individuelle, au profit de la communauté.

Par ailleurs, comme nous l'avons vu, Vinoba Bhave met en avant le rôle des enseignants pour mener à bien cette « révolution pacifiste » et il reprend également le mode d'éducation prôné par Gandhi, le *nai talim*. Cette « nouvelle éducation » se veut profondément ancrée dans la base culturelle indienne ; culture qui, selon Gandhi est prédominée par l'importance du village[3]. Le but de *nai talim* est de parvenir à l'équilibre du corps, de l'esprit et de la spiritualité de l'homme, en s'appuyant sur l'éducation à travers les travaux manuels. C'est la seule façon pour Gandhi d'apprendre aux élèves que la vérité et l'amour résident aussi dans chaque activité humaine et *de facto* aucune action n'est possible sans cela. Outre l'incorporation par l'élève de ces valeurs suprêmes, matériellement parlant le but ultime de *nai talim* est de donner à l'élève indépendance et autonomie au niveau de son travail comme au niveau de son esprit. Ceci afin de lutter notamment contre le phénomène du chômage, chacun ayant développé sa propre méthode d'allocation des ressources.En ce sens *nai talim* est un nouvel instrument aux mains des villageois pour gagner leur indépendance, notamment économique, vis-à-vis de New Delhi. On retrouve ici un thème récurrent chez Vinoba, à savoir l'autonomie et l'autogestion de l'élève, corollaire d'ailleurs de celle de l'enseignant, et dans une plus marge mesure, de celle du village tout entier. De plus, si Gandhi reconnaît des accents religieux à cette éducation, il insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas, à son sens, de préceptes issus d'une religion particulière, mais au contraire qu'il s'agit de la religion universelle[4]. A l'exposé succinct de ce que recouvre le terme de *nai talim* on comprend donc dans quelle mesure Vinoba Bhave peut être séduit par un tel programme car il correspond exactement à ce à quoi il aspire pour les nouveaux citoyens du *sarvodaya*. Ainsi Vinoba souhaite que chaque village développe ce mode d'éducation basé sur le travail autonome tout en étant coopératif (à l'échelle du village). Le bras armé de *nai talim* est le corps enseignant et c'est pour permettre l'avènement de cette nouvelle éducation que Vinoba souhaite l'autonomie de l'éducation évoquée par ailleurs. Au sein des villages regroupés grâce à *bhoodan*, voire *gramdan*, les enseignants, en tant que relais du projet démocratique du *sarvodaya*, doivent promouvoir cette façon d'éduquer la jeunesse afin de développer en elle les valeurs d'amour, de compassion, de coopération, *etc*. indispensables à la démocratie indienne, telle que la conçoit Vinoba.

---

[1] *Democratic values*, *op. cit.* p. 78-79.
[2] *Moved by love*, *op. cit.* p. 113, "to renounce possessiveness".
[3] Comme évoqué précédemment, on retrouve encore l'idée du village mythifié.
[4] http://www.mkgandhi.org, Gandhi's philosophy, Gandhi's quotations.

En effet, pour Vinoba, les mouvements de *bhoodan* et *gramdan* ne sont que des prétextes à l'avènement, dans la modernité indienne, d'une valeur bien plus noble sur laquelle doit nécessairement être basée la démocratie de l'Inde si elle veut être réellement efficace et effective : il s'agit de l'*ahimsa*. A cette fin les mouvements de collecte des terres n'apparaissent que comme des prétextes, des éléments déclencheurs, car « pour ce travail de mise à nu de l'esprit de non-violence, le terrain a été trouvé : il s'agit de *bhoodan*[1] ». Pour Vinoba, le réel enjeu de cette « révolution pacifique » semble bien être le remplacement des « mauvais fondements[2] » de la démocratie de l'Union indienne, par des valeurs spirituelles en harmonie avec le fondement et l'héritage culturels de l'Inde.

Section 3 – Un idéal à atteindre : l'*ahimsa*.

A) L'*ahimsa*, valeur traditionnelle et fondamentale de l'hindouisme.

Comme nous l'avons vu, l'*ahimsa* est un principe hindou issu du *Vedanta*[3]. Ce concept se base sur l'idée que la force de l'esprit est supérieure à la force du corps puisqu'à la mort, l'enveloppe charnelle disparaît mais la force spirituelle, elle, perdure : c'est le fondement de la théorie hindoue de la transmigration des âmes. La *Bhâgavata gîta* reprend ce raisonnement, en soulignant le détachement qui doit être celui de l'individu face à son acte, ce dernier passant au second plan au regard de la pensée de l'individu agissant : le concept de l'Idée supérieure à l'Acte est patent. Ainsi, avant même d'avoir réfléchi ce concept, il est logique que Vinoba y adhère, eu égard aux lectures inspirant son action.

L'importance de l'*ahimsa* comme guide de vie se retrouve également dans l'histoire indienne car dans l'Inde ancienne, ce précepte devait guider la vie des *brahmans*[4]. En effet, la violence, outre celle liée au *svadharma*, génère nécessairement de l'impureté au sujet agissant ; les Indiens étant extrêmement attachés à la pureté de l'individu[5], il est logique qu'ils le soient tout autant au respect de l'*ahimsa*, en tant que, bannissant la violence, il est une garantie contre la production de l'impureté[6]. Face à toutes ces constatations, il apparaît à Vinoba, à la suite de Gandhi[7], que la vraie force, c'est dire non à l'oppression de façon pacifiste et au risque de perdre sa propre vie. Ce faisant, l'individu montre qu'il a pris conscience de l'inanité de l'attachement au corps, celui-ci n'étant qu'une « farce » de la *maya*,

---

[1] *Moved by love*, *op. cit.* p. 153 "for this work of revealing the spirit of non-violence the field or base has been found; it is *bhoodan*".
[2] Au-delà de leur nature même, ces fondements sont mauvais car ils ne sont pas ceux de la culture indienne ; le modèle démocratique occidental ayant été importé, sans être adapté, en Inde ce que dénonce Vinoba Bhave.
[3] Sur ce point, voir le chapitre premier, section première, p.15-23.
[4] Ce qui les amena d'ailleurs à renoncer aux sacrifices d'animaux, issus de la tradition védique de l'hindouisme.
[5] La notion de caste se fonde d'ailleurs principalement sur le degré de pureté sensé être celui de l'individu ; plus la caste est élevée plus la pureté l'est aussi.
[6] Sur ce point, voir M. BIARDEAU, *L'hindouisme, anthropologie d'une civilisation*, *op. cit.* p. 55.
[7] Dans *Vinoba on Gandhi*, *op. cit.* p.84, Vinoba met en lumière le fait que selon lui, c'est Gandhi le théoricien moderne de la non-violence, comme moyen de lutter contre l'Empire britannique.

et que l'on peut être prêt à sacrifier cette enveloppe corporelle plutôt que de commettre un acte violent à l'encontre d'autrui. D'une part, réagir par la violence ne permet pas à l'ennemi de se rallier à la vérité, car la coercition n'est pas un outil oeuvrant à la compréhension mutuelle ; contrainte et coercition ne pouvant entraîner que la haine en retour. D'autre part, cela dessert l'individu agissant car, par un acte violent, il produit du *karman* qui l'écarte de la délivrance et c'est un acte purement idiot étant donné que la mort n'est pas à redouter car elle n'amène pas la finitude, uniquement la disparition du corps, l'*atman* survivant de toutes façons. Le courage et la vertu c'est donc la force de dire « non » à un acte violent et de se soustraire à un ordre tel, au risque d'y perdre sa vie, car « si la mort doit être la conséquence, alors qu'il en soit ainsi. Il ne faut pas avoir peur de mourir. L'*atman* est impérissable donc [les hindous] ne peuvent pas mourir[1] ». Toutefois, Vinoba ne conçoit absolument pas cette non violence comme un acte passif. La réelle *ahimsa* ne consiste pas à rester enfermé chez soi afin d'éviter toute tentation de violence. Au contraire la non violence consiste à affronter activement les agressions, en y répondant par l'*ahimsa*, et donc sans avoir peur de la mort. La non violence effective c'est dire « 'je suis prêt à me faire tuer, mais je ne tuerai pas'. Là réside la force de la non violence. [2]». D'ailleurs, à travers ses ouvrages, Vinoba fait souvent état de cette non violence, ou tout du moins, de ce rejet de la violence, par l'ensemble des religions ; il apparaît donc que cette idée est universellement partagée, même si seule l'Inde l'a aussi profondément théorisé.

Comme nous l'avons mentionné ci-dessus, *bhoodan* et *gramdan* ne sont que des prétextes à établir le *sarvodaya*, c'est-à-dire instaurer l'idéal de *l'ahimsa* comme le fondement et le moteur de ce modèle démocratique. Par la redistribution des terres se développe l'idée d'une affection commune pour l'ensemble des villageois, affection commune qui est le ferment même de l'*ahimsa*. De même, pour Vinoba, les villageois doivent se rendre compte que le *khadi* est le plus petit dénominateur commun à la non violence. Chacun produisant lui-même ce dont il a besoin, l'envie disparaît et les relations sociales se pacifient. Enfin, puisqu'« un ordre social non violent peut uniquement être établi sur la base d'unités villageoises autonomes et auto-suffisantes[3] », Vinoba mène le combat du *bhoodan* et du *gramdan*, afin d'instituer le *sarvodaya*, seule configuration démocratique à même d'établir « une structure sociale qui amène à la paix[4] ».

---

[1] *Vinoba on Gandhi*, *op. cit.* p.85, « if we have to die as a consequence, so be it. We must not be afraid of dying. The *atman* is imperishable, so we cannot die".

[2] *Vinoba on Gandhi*, *op. cit.* p.85, "'I am ready to be killed, but I will not kill'. This is the strength of non-violence".

[3] *Vinoba on Gandhi*, *op. cit.* p.110, "a non violent social order could be established only on the foundation of self-sufficient and self-reliant village units".

[4] *Democratic values*, *op. cit.* p.37, "a social structure which is conducive to peace".

B) Une valeur sur laquelle doit se fonder la démocratie indienne.

Comme nous l'avons vu précédemment, le but ultime de Vinoba est la création d'une société humaine entièrement non violente[1], car à ses yeux, l'observance de l'*ahimsa* est l'unique moyen de régler les problèmes et « en utilisant des moyens non violents, […] plus aucun problème ne perdurera[2]». Ainsi, il apparaît à Vinoba que si l'on prône la démocratie comme étant le régime où les rapports sociaux sont pacifiés par le biais de la politique, alors la seule vraie démocratie qui répond à cela est la *sarvodaya*, en tant qu'elle repose sur l'*ahimsa*. A l'heure actuelle, la démocratie n'est donc qu'un simulacre de sa définition puisque dans sa pratique, nulle part elle n'est synonyme de non violence. Il existe une sorte de consensus mensonger car «de pair avec la démocratie [la société] accepte également des principes qui sont totalement à l'opposé de [l'idéal démocratique][3] ». Dans le cas de l'Inde, nous avons vu que le gouvernement actuel est une forme de violence faite à la société civile étant donné qu'il ne respecte ni sa liberté ni son autonomie. La vraie non violence réside donc bien dans le *sarvodaya* car afin de rendre la démocratie effective, l'enjeu est d'adopter l'*ahimsa* comme valeur fondamentale à celle-ci. En effet, Vinoba met en avant les bienfaits de ce qu'il qualifie de « troisième pouvoir », seul moyen de résoudre les problèmes de la société après l'échec à cette fin de la loi humaine[4] et de la coercition. Vinoba constate un développement toujours plus fort de la violence étatique, comme réponse aux actes violents de certains éléments de la société civile ; pourtant cette violence est toujours incapable de résoudre les causes humaines et sociétales de la violence, donc pourquoi poursuivre dans cette voie ? Au contraire, l'*ahimsa*, en tant qu'elle œuvre à faire ressortir chez l'homme sa « troisième force », la force de son cœur et de son esprit, est à même de combattre la violence à sa racine la plus profonde soit dans l'homme. C'est pourquoi elle doit être reconnue comme le fondement de la démocratie indienne : la non violence est le seul moyen de combattre activement la violence. Vinoba est donc absolument opposé à l'usage de la violence, *a fortiori* dans les sociétés démocratiques se targuant de leurs vertus pacificatrices des rapports sociaux. Il est à ce point viscéralement opposé à la violence qu'il prône même la mise en place d'une armée de la paix afin de protéger l'*ahimsa* et empêcher le recours à la violence : il s'agit de la *Shanti Sena*. Cette armée doit être établie dans chaque village et composée de ses habitants, des « dévots de la paix[5] », dans le but de régler pacifiquement les conflits inhérents à la vie en

[1] Sur ce point, voir le chapitre premier, section 3, paragraphe B.
[2] *Moved by love*, *op. cit.* p.194, "if we use non violent means to solve our problems, there will be no problems left".
[3] *Democratic values*, *op. cit.* p.115, "along with democracy we accept also principles which are completely opposed to it".
[4] Nous avons vu précédemment ce en quoi les lois humaines sont mauvaises pour les hommes ; voire chapitre deux, section un, paragraphe A.
[5] *Moved by love*, *op. cit.* p. 149, "devotees of peace".

société. La *Shanti Sena* constitue en quelques sortes le pouvoir judiciaire et repose sur le consensus du village par rapport aux valeurs qui l'animent et qui constituent son fondement. Vinoba considère que ces « soldats de la paix » sont au service de la société, puisqu'ils oeuvrent à en préserver la pureté et l'observance effective de l'*ahimsa.* C'est pour cette raison que les frais inhérents à cette armée doivent être supportés par l'ensemble du village sous forme de contribution volontaire, le *sammati*. A travers ce nouveau rôle qu'il confie à l'armée, il apparaît, à l'image de l'enseignement ou de la loi, que Vinoba une fois encore, reprend les rouages institutionnels de l'Etat démocratique pour les adapter à sa propre matrice de la démocratie qui est le *sarvodaya*. En ce sens, le modèle bhaven constitue bien un avatar indien de l'idéal démocratique.

L'exemple de Vinoba révèle bien une conception particulière de la démocratie selon laquelle le but fondamental est la mise en œuvre et la protection de l'*ahimsa*, en tant que c'est le bien suprême de la société indienne autour duquel doit se nouer le contrat social. Cela va à rebours de la conception occidentale de la démocratie où celle-ci doit protéger l'intérêt général, fruit des intérêts conjugués des individus. Au contraire, nous avons vu que Vinoba s'oppose à la conception libérale de l'intérêt de la Nation[1] puisque la loi de la majorité entraîne la violence, par l'oppression de la voix des minorités. Eu égard à ce vice patent des démocraties actuelles, Vinoba Bhave est confiant car il a « la foi que l'humanité choisira le chemin de la non violence, et non celui de son annihilation[2] ». A son sens, si l'humanité ne choisit pas la non violence, elle se nie elle-même en oeuvrant implacablement à sa propre perte selon les mécanismes sus-mentionnés ; *a fortiori* dans le contexte actuel de développement des armes de destruction massive. Toutefois l'*ahimsa* ne sera pas possible tant que la structure sociale ne sera pas bâtie pour être le reflet de ce précepte hindou. Il faut que les citoyens reconquièrent leur liberté et leur autonomie en établissant le *sarvodaya* par le truchement de *bhoodan* et *gramdan*, afin que la démocratie de l'Union indienne soit en adéquation avec les valeurs profondes qui sont celles de l'Inde. L'*ahimsa* n'est pas possible tant que la démocratie n'est pas le reflet de l'héritage culturel indien, donc tant qu'elle ne repose pas sur une conception spirituelle des valeurs citoyennes nécessaires à la démocratie.

Le double héritage scientifique et religieux dont peut se targuer Vinoba Bhave est évident. Dans ce sens, on ne peut accuser le modèle démocratique qu'il prône, d'obscurantisme car la confrontation scientifique de ses idéaux est un impératif auquel il se tient. Par exemple, à ses yeux le *khadi* n'est pas qu'un symbole passéiste, il est la solution

[1] Selon la conception libérale, la somme des intérêts particuliers amènent nécessairement à l'intérêt général.
[2] *Vinoba on Gandhi*, *op. cit.* p. 89, "[I have] the faith that mankind will choose the path of non violence and not that of annihilation".

économique aux problèmes du pays, selon un raisonnement implacable : si chacun produit ce dont sa famille a besoin, il n'y aura plus, à terme, de problèmes de pauvreté. De plus, l'imprégnation scientifique de Vinoba ne donne que plus de consistance à son choix d'une religion civile basée sur l'hindouisme[1] et non sur la rationalité. Ce n'est pas par méconnaissance que Vinoba Bhave choisit cette voie mais bien par affinité personnelle. Afin d'établir un état indien pleinement démocratique, la religion civique indienne doit s'enraciner dans le sentiment religieux inhérent à l'hindouisme, et non dans une foi en l'homme et la politique. En effet, cette voie occidentale est viciée et corollaire de nombreux troubles, comme nous l'avons détaillé au long de cette première partie. C'est donc bien dans la conception occidentale de la Démocratie que l'on voit poindre la violence destructrice de la société. Cette violence est double car d'une part, en exacerbant les clivages entre majorité et minorités, elle déchaîne une réelle violence physique. Par ailleurs, en endormant les masses sous son joug de velours, l'Etat violente également ses citoyens en niant le plein exercice de leur liberté et en les empêchant de gérer leur vie de façon autonome. Mais ce mécanisme n'est pas du seul fait de l'Etat car les individus acceptent pleinement cet état de fait ; pour paraphraser Claude Imbert[2], les citoyens se laissent prendre en charge dans « les couveuses de l'Etat Providence».

Afin de contrecarrer ces déviances qui mèneront les individus à leur perte, Vinoba Bhave prône pour l'Inde le retour à un modèle démocratique basé sur ses valeurs culturelles ancestrales. Pour Vinoba, l'*ahimsa* est donc la seule valeur sur laquelle la démocratie peut reposer pour être pleinement synonyme de liberté, d'égalité et de fraternité. Toutefois, la révolution pacifique que constitue l'adoption de l'ahimsa comme fondement de la démocratie doit passer par des éléments matériels beaucoup plus tangibles. A dessein, Vinoba Bhave lance donc la campagne de *bhoodan* et *gramdan* en 1951. Outre la redistribution des terres aux plus pauvres, le but ultime de ces mouvements est d'introduire une révolution dans l'esprit des indiens, par rapport à leur organisation sociale, entre eux et au regard de l'Etat. Cette « révolution pacifique » telle que la décrit Vinoba doit à terme mener à l'instauration du *sarvodaya* c'est-à-dire l'autogestion et l'autogouvernement des individus, à l'échelle du village. Vinoba ne prône pas là un concept vide de sens puisqu'il en définit précisément les modalités. Pour ce faire, il reprend les principaux rouages civils et institutionnels de l'appareil d'Etat démocratique et les adapte au tamis de l'hindouisme, comme nous l'avons illustré précédemment. Au niveau du village, le *panchâyat* devient l'organe exécutif, la *Shanti Sena* l'appareil judiciaire, tandis que le pouvoir législatif est logiquement diffusé à l'ensemble des

[1] Ce point sera nuancé et précisé dans la deuxième partie dont c'est l'objet.
[2] Claude IMBERT, ancien directeur du journal Le Point.

citoyens, en adéquation avec les principes d'unanimité et d'égalité, si chers à Vinoba. Cette structure sociale pacifiée doit œuvrer au changement du paradigme dominant les sociétés démocratiques, à savoir l'individualisme. Au contraire, Vinoba souhaite développer l'amour et la compassion dans le cœur et l'esprit des hommes afin de donner un nouveau fondement, et donc un nouveau visage, à la démocratie indienne. Le *sarvodaya* a pour but d'implanter l'*ahimsa* comme valeur fondamentale de l'Union Indienne, car c'est la seule porteuse d'avenir selon Vinoba et pour les raisons évoquées ci-dessus.

Malgré les forts accents religieux émaillant le projet démocratique de Vinoba Bhave, celui-ci ne peut toutefois pas être catalogué au rang des théocraties. Le modèle bhaven s'ancre dans les ressorts fondamentaux de la démocratie occidentale et les adapte à ce qui est, pour Vinoba, l'héritage culturel fondamental de son pays. Le discours politique de Vinoba Bhave n'est donc en rien révélateur d'un quelconque fanatisme religieux hindouiste, mais bien plus d'une conception particulière du citoyen, ancré dans le contexte culturel et historique singulier de l'Inde.

DEUXIEME PARTIE

UNE CONCEPTION RELIGIEUSE DE « L'ANIMAL POLITIQUE ».

Tout au long de la première partie, nous nous sommes attachés à démontrer dans quelle mesure Vinoba Bhave est baigné par l'hindouisme, et que cet ancrage à la religion se retrouve aussi bien dans ses propos que dans ses actes, de façon générale. De plus, le modèle de démocratie « à l'indienne » proposé par Vinoba est également empreint d'une dimension hindoue incontournable, qu'il s'agisse de l'organisation de l'Etat, comme des valeurs qui doivent être au fondement de la démocratie de l'Union indienne. Dès lors, face ces propositions politiques émises par Vinoba Bhave, il convient d'observer l'écho qui leur est fait, que ce soit parmi la société civile, comme parmi la classe dirigeante. En effet, eu égard à sa dimension religieuse et à l'impératif de moralité qu'induit cette dernière pour les citoyens, le modèle démocratique du *sarvodaya* pourrait apparaître comme la « lubie » d'un individu isolé, qui, s'il est respecté pour son charisme, ne l'est pas pour ses opinions politiques semblées sortir d'une autre époque. Pourtant, tout en sachant mesure garder, le *sarvodaya* de Vinoba Bhave rencontre l'écoute et l'appui de nombres de citoyens indiens et les méthodes bhavennes inspirent même les hommes politiques, au premier rang desquels le laïc Nehru. A l'instar des médiocres résultats matériels des mouvements, il ne s'agit pas de démontrer ici une adhésion massive et sans réserve de l'intégralité de la population, loin s'en faut. Mais force est de constater que le discours de Vinoba n'a pas laissé la société indifférente et que les propositions politiques ont été prises au sérieux, nonobstant leur dimension sacrée. N'est-ce pas d'ailleurs, précisément, cette dimension sacrée qui confère au modèle bhaven son influence ? Répondant à un ressort profond, car culturel et traditionnel, du citoyen indien, le *sarvodaya* semble avoir mobilisé la société, justement car ce modèle démocratique est le reflet des valeurs ancestrales animant l'Inde, que ce soit par le passé comme de nos jours. Ainsi, le modèle démocratique particulier qu'est le *sarvodaya* répondrait à une conception particulière du citoyen, dans laquelle l'hindouisme est peut-être moins un faisceau de sacralité qu'un lien culturel de la société indienne.

CHAPITRE 1 :

LE DISCOURS UNIVERSALISTE DE VINOBA BHAVE

Section 1 – Un projet qui séduit l'ensemble des acteurs sociaux.

Comme nous l'avons déjà précisé précédemment, l'enjeu ici n'est pas d'étudier le succès matériel de *bhoodan* et *gramdan*, mais dans quelle mesure le projet de société porté par Vinoba Bhave a rencontré le succès auprès des citoyens indiens. Tout d'abord, il est à préciser que l'utilisation par Vinoba du registre religieux, en tant qu'il en appelle aux

fondements de la civilisation indienne, apporte naturellement un certain charisme à Vinoba, au regard de ses auditeurs. En effet, si même dans nos sociétés occidentales, il est sociologiquement avéré que « ce qui subsiste dans le religieux […] c'est la persistance de l'effet charismatique[1]», il est facile d'imaginer le charisme que peut conférer la religion à un « saint » comme Vinoba Bhave, en tant qu'il est porteur et gardien de celle-ci.

A) L'influence de la pensée bhavenne sur la société civile.

Dans un premier temps, le *sarvodaya* a commencé par séduire la population. Ce « succès » s'illustre déjà dans l'évènement fondateur du mouvement, décrit ci-dessus. Vinoba n'a pas activement suscité le premier don de terre de la part de Sri Ramachandra Reddy, le propriétaire terrien du district de Pochampalli. C'est plutôt après avoir écouté le discours de Vinoba et entendu la souffrance des *harijans*, que le propriétaire a décidé de faire un effort. Si Vinoba Bhave n'a pas décidé, à proprement parler, de la mise en place du mouvement, tout au moins a-t-il fortement contribué à diffuser les germes moraux et spirituels de ce dernier, de part ses discours encourageant à l'amour, la compassion et l'effectivité de l'*ahimsa*, en tant qu'elle ne doit pas rester un pur idéal mais pénétrer la vie quotidienne des Indiens. Mais quoique Vinoba n'ait pas intentionnellement enclenché le mouvement, il n'en reste pas moins que ce sont ses discours et son charisme -inhérent au personnage religieux-, qui ont mobilisé la population de Pochampalli et lui ont donné envie d'agir. De plus, une fois le lancement de *bhoodan* et *gramdan* décidé, les discours et l'action de Vinoba Bhave ont conquis nombres d'individus, principalement des villageois, pauvres et riches, à travers toute l'Inde.

Tout d'abord, afin d'éluder rapidement la controverse[2] du succès matériel et factuel du mouvement, il faut préciser le bilan des terres collectées par Vinoba. Ce dernier constate donc, dans ses mémoires, les résultats, en terme d'âcres de terres collectés, de son mouvement, entre 1951 -année de lancement- et 1970 - date à laquelle il décide de se retirer de la sphère politique et sociale pour se consacrer à la méditation. En octobre 1951, Vinoba fait appel à la solidarité nationale des propriétaires terriens, quelle que soit la taille de leur exploitation, et demande, à l'échelle du sous-continent, le « don » de cinquante millions d'âcres de terres, d'ici à 1957, pour subvenir aux besoins des paysans sans terre. Six ans plus tard, Vinoba constate le don effectif de quatre millions d'âcres, mais comme il le souligne dans ses mémoires, c'est à dessein qu'il avait demandé l'énorme don de cinquante millions d'âcres. De la sorte, souligne-t-il, il était assuré d'avoir quasiment la quantité de terres réellement nécessaire, selon l'adage « demander le plus pour avoir le moins ». S'il n'avait

[1] Raymond BOUDON, François BOURRICAUD, *Dictionnaire critique de la Sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p.497.

[2] Beaucoup d'auteurs français ou indiens mettent en avant, à juste titre, les retombés extrêmement mitigées du mouvement de Vinoba. Toutefois, comme précisé en introduction, ce n'est pas ici, l'objet de notre étude.

demandé que quatre à cinq millions d'âcres, Vinoba insiste sur le fait qu'il n'en aurait eu qu'un ou deux ; au contraire en demandant cinquante millions, la population a fait acte de charité dans une plus large mesure[1]. En 1957, on constate donc le don le cinq millions d'âcres de terres, bien que la plupart de celles-ci soient impropres (ou difficilement) à la culture, de part leur aridité notamment. Par ailleurs, à cette date, on constate d'une part, la difficulté du mouvement à gagner les zones tribales du nord-est et d'autre part, l'essoufflement général de celui-ci, quoiqu'il se poursuive officiellement jusqu'en 1974[2]. Il est toutefois à noter des succès notables, révélant dans quelle mesure Vinoba Bhave est, sommes toutes, parvenu à ses fins, c'est-à-dire l'ancrage dans les mentalités indiennes d'une autre façon de réfléchir et concevoir la démocratie. Au premier rang de ces éléments, l'auto proclamation de l'Etat du Bihar en *Bihardan* en 1969. Cet évènement révèle que Vinoba a su « mutualiser » les cœurs, les esprits et les terres, à l'échelle d'un Etat entier, *a fortiori* alors qu'il ne s'agit pas de son Etat de naissance et qu'on ne peut donc pas prétendre à une quelconque solidarité de la part des Biharis envers un des leurs. De même, le succès remporté en Inde du Sud met en lumière les capacités mobilisatrices du modèle démocratique bhaven, en dépit du traditionnel clivage entre Indiens de culture aryenne, au nord, et Indiens de culture dravidienne, au sud. Nonobstant sa qualité d'Aryen, Vinoba Bhave a gagné à sa cause deux principaux Etats du Sud, le Kerala et le Tamil Nadu, au sein desquels il fait état de deux cents villages autoproclamés *gramdan*[3].

Plus individuellement, le *sarvodaya* et les mouvements concomitants ont également mobilisé les masses, comme l'illustrent certains évènement narrés dans les mémoires de Vinoba. Ainsi lors d'un meeting en octobre 1952, en pleine période de moussons, alors que lui et ses « disciples » ne peuvent pas même obtenir un repas de part les conditions climatiques extrêmes, Vinoba Bhave constate avec joie que cent à deux cents personnes sont venues à bord de minuscules embarcations afin de pouvoir assister au meeting du *sarvodaya*. De même en Orissa, des centaines de villages ont été « donné » sous l'impulsion du *gramdan* ; tandis qu'en Uttar Pradesh et en Andhra Pradesh, ce sont des centaines d'âcres de terres qui ont été donnés au nom du *bhoodan*. Eu égard aux mémoires de Vinoba Bhave[4], ainsi qu'aux sites web actuels consacrés au mouvement bhaven, il apparaît que du nord au sud, et dans une moindre mesure, de l'est[5] à l'ouest de l'Inde, peu de villages sont restés fermés aux idées proposées par Vinoba. Nous ne pouvons ici donner la mesure « morale » de

---

[1] *Moved by* love, *op. cit.* p.150.
[2] Source : www.mkgandhi.org
[3] *Moved by* love, *op. cit.* p.147.
[4] Mémoires qui, rappelons-le, n'ont pas été écrites de la main même de Vinoba.
[5] L'est du pays a moins été gagné par le projet de Vinoba, principalement en raison des conflits indépendantistes faisant rage à cet endroit.

cet engouement car de nos jours, les seules sources tangibles subsistant sont les résultats chiffrés des terres données, mais il ressort tout de même clairement une assez large adhésion populaire à la démocratie, telle qu'elle est prônée par Vinoba[1]. Cet élément se vérifie notamment par le nombre d'individus si profondément gagnés à la cause, qu'ils en sont devenus les fers de lance en prenant l'habit de *social workers*, répartis au sein des six ashrams fondés par Vinoba. Enfin, il est probable que la non entrée de Vinoba dans le champ politique, au sens plein de sa définition[2], soit le révélateur, en dernier ressort, de la sympathie de la population à son modèle politique. En effet, si Vinoba Bhave possède déjà le crédit populaire nécessaire afin de mener à bien l'avènement (ou tout au moins la diffusion et l'audience) de ses idées politiques, et qu'il n'est pas animé, comme nous l'avons vu, de velléités politiciennes, il n'a logiquement pas besoin de s'instituer leader politique, étant déjà, leader charismatique pour le bien de son œuvre politique.

B) L'impact des idées sociétales du « saint en politique » sur la classe dirigeante.

S'il est patent que Vinoba ait su rallier à son modèle démocratique des membres de la société civile, la question de l'impact sur la classe politique est fondamentale afin de mettre en lumière la mesure dans laquelle le modèle bhaven répond, par delà sa viabilité, à une conscience politique indienne spécifique. A l'étude de l'influence de Vinoba sur les hommes politiques, le première surprise vient de l'écoute et l'appui dont il a pu bénéficier de la part de l'homme d'Etat indien laïc par excellence : Jawaharlal Nehru[3]. Cette admiration pour le combat de Vinoba s'est traduite tant en paroles qu'en actes, toute proportion gardée. D'une part, Nehru a prononcé un certain nombre de discours à l'attention de Vinoba, dans lesquels il vantait les bienfaits de l'action bhavenne, pour l'ensemble de la population indienne. Dans l'un d'eux, daté de 1962, le Premier Ministre, évoquant la guerre contre la Chine, en cours à cette époque, souligne que ce n'est pas là le plus grand danger pour l'Inde, car « [la] vraie guerre à mener est celle de la pauvreté et elle constitue une lutte très dure. Mais Vinoba a offert [à l'Inde] l'arme la plus valeureuse pour mener à bien cette guerre : le *gramdan*.[4] ». Si l'on peut supposer que ces propos étaient également destinés à éloigner l'attention de la population sur le problème crucial du moment (la menace des frontières indiennes pas les forces chinoises) et ce que cela augurait de l'avenir politique du Premier Ministre, néanmoins on ne peut nier une certaine sincérité dans ces propos. Outre les discours, Nehru montre son

[1] Ce qui ne veut pas dire que certaines personnes n'ont pas adhéré au mouvement par opportunisme.
[2] C'est-à-dire en incluant ici, la notion de combat électoral et de recherche active d'un soutien affirmé de la population (financier ou non), dans le but de gagner des mandats.
[3] Eu égard à la personnalité de J. Nehru, on peut penser que celui-ci l'a toutefois considéré comme un homme aux idées nobles, mais peut-être trop idéalistes pour être mises en œuvre en l'état.
[4] *Third power*, *op. cit.* p. 127, « our real war is that on poverty and that is a hard struggle. But Vinoba has offered you a weapon of the greatest value in that war, that is *gramdan* ».

respect pour l'œuvre de Vinoba de façon tangible. Ainsi, dès 1951 le Pandit Nehru invite Vinoba Bhave à prendre part à la Commission au Plan, tandis qu'une dizaine d'années plus tard, il lui demande de se rendre en Assam pour constater et surtout, apaiser les tensions qui y règnent. D'autre part, le crédit porté par Nehru aux propositions de Vinoba a trouvé son expression dans la réalité politique du pays. Ainsi en 1959, la partie IX concernant le « *Panchâyat Raj* » est ajoutée à la Constitution. L'article 243 fait état de l'importance du *panchâyat* afin d'œuvrer à l'autogouvernement dans les zones rurale. Bien qu'on ne puisse pas affirmer que la paternité morale et spirituelle de cette réforme soit l'unique fait de Vinoba, on peut tout de même supposer son influence en la matière, quel qu'en soit le degré. Toutefois, le rôle et les pouvoirs de cette institution sont très flous, à tel point qu'un soixante-treizième amendement à été ajouté à la Constitution en 1992 afin de redonner vie à cette institution tombée en désuétude. Par ailleurs, la récente actualité politique de l'Inde a mis en lumière l'existence du Conseil consultatif national (le NAC), organe public chargé de veiller à l'application du programme gouvernemental[1]. Si ce dernier n'est pas directement inspiré par Vinoba, il en reprend pourtant une de ses idées forces, à savoir l'existence d'un organe indépendant, chargé de contrôler l'action des politiques, à l'image du rôle que Vinoba confie aux *acharyas*. Après Nehru, c'est sa fille Indira, Premier Ministre de 1966 à 1977 et de 1980 à 1984, qui a montré une réceptivité particulière aux propos de Vinoba[2]. Elle lui rendait souvent visite afin de prendre ses conseils, mais sans doute plus à titre de sage, que d'homme politique, ce qui valut à Vinoba d'être un temps considéré comme *sarkari guru*, guru du pouvoir[3]. Par ailleurs, outre le Congrès, le *sarvodaya* de Vinoba semble séduire les hommes politiques dans leur ensemble comme l'illustrent leurs venues, tous partis confondus, à la conférence pour le *gramdan* en 1957. Ils ont d'ailleurs salué à l'unisson la fin de cette dernière par ces mots : « Tous devraient encourager le *gramdan*, en tant qu'il apportera des progrès moraux, concomitants aux progrès matériels[4] ». De plus, en 1974 les violents évènements du Gujerat et du Bihar[5] conduisent au retour en politique de Jaya Prakash Narayan, surnommé « JP ». Ce retour se fait sur la base des idées sociétales et politiques de Vinoba, puisque que « JP » est membre du *Sarvodaya Samaj* depuis 1954 mais, en 1974, il se rallie à des mouvements plus actifs et politiquement plus virulents, trouvant celui de Vinoba

[1] Il est fait référence ici à la démission de Sonia Gandhi de son poste de présidente du NAC et de député à la Lok Sabha.
[2] Ce qui, d'ailleurs, a porté un certain discrédit sur Vinoba Bhave, étant donné qu'il aurait été la conscience légitimant la décision d'Indira d'instaurer l'état d'urgence en 1975.
[3] *L'Inde contemporaine*, *op. cit.* p. 459.
[4] *Moved by* love, *op. cit.* p.153, "all should encourage the idea of *gramdan* since it would lead to moral along with material progress".
[5] Agitation civile de très forte intensité ayant amener le gouvernement de ces Etats à démissionner, leur direction passant aux mains de l'Etat central. C'est suite à ces évènements qu'I. Gandhi proclame l'état d'urgence en 1975.

Bhave passif et timoré, car ce dernier se refuse à entrer dans la lutte politique. Enfin, ultime salut de la Nation à son « saint en politique », Vinoba s'est vu décoré, à titre posthume, de la *Bharat Ratna* en 1983. Cette médaille, dont le nom signifie littéralement « joyau de la Nation », est la plus haute distinction civile de l'Inde et récompense des acteurs majeurs de la société pour leurs services rendus à la Nation.

C) Le souhait d'un rayonnement international.

Concomitant à son audience nationale, il semble que le modèle démocratique de Vinoba attire, en même temps qu'il y aspire, une attention internationale. Ceci est à prendre avec discernement mais pour preuve de l'aura internationale que gagne peu à peu le *sarvodaya*, Marjorie Sykes, la traductrice des mémoires de Vinoba en anglais, et Lanza del Vasto, qui lui a consacré un ouvrage, sont tous deux d'anciens « disciples » de Vinoba Bhave, qui l'ont suivi dans quelques unes de ses pérégrinations. Outre ces faits isolés, Vinoba revendique lui-même les potentialités internationales du *sarvodaya*. Vinoba Bhave légitime cette vocation universelle par le fait que, comme évoqué précédemment, le but des mouvements *bhoodan* et *gramdan* devant mener à l'instauration du *sarvodaya*, est moins la collecte des terres que la « révolution pacifique » que constitue l'avènement des valeurs d'amour, de compassion et de non-violence, dans l'esprit du citoyen. Par delà la redistribution des terres qui est un impératif indien mais peut-être pas mondial, le but du modèle bhaven est la mise en place d'une « réelle » démocratie où l'amour du prochain et le bien-être de tous ont remplacé les valeurs individualistes au fondement des démocraties occidentales. Au regard des mouvements sociaux des années 1960 et 1970 en Occident, il est aisé de comprendre l'attrait que représente un tel projet de société ! De plus, Vinoba Bhave met en exergue le fait que, si l'Inde parvient à baser son régime démocratique sur la valeur fondamentale de l'*ahimsa*, alors elle n'en retirera que plus de prestige et de reconnaissance internationale, s'étant instituée comme une sorte de modèle de non violence. Etant donné que l'Inde n'a, selon Vinoba, rien à perdre en terme de terres puisque ni les Etats-Unis, ni la Russie ne semblent vouloir attaquer l'Union Indienne, alors autant s'armer de courage et choisir la voie du désarmement et de la non violence, afin d'être un pays libre[1] et l'instigateur d'un mouvement qui pourra être relayé par les pays tiers par la suite. Pour Vinoba c'est donc le devoir impérieux de l'Inde, à l'image de son propre devoir (*svadharma*) qui est la promotion du *sarvodaya*, que de promouvoir ce nouveau modèle politique et d'oser le mettre en place, afin de montrer au monde entier, qu'une autre forme de démocratie est possible[2]. Seule l'Inde

[1] Vinoba reprend ici la dialectique déjà évoquée, selon laquelle la peur entraîne l'asservissement. Dans le cas d'un pays, celui qui craint l'agression extérieure augmente ses moyens de défense, et par là même il devient esclave d'un impératif de défense sans cesse accrû.

[2] *Moved by love*, *op. cit.* p. 129-130, *Democratic values*, *op. cit.* p. 94 -95 et *Third power*, *op. cit.* p. 48-49.

paraît à même de mener à bien cette mission, étant donné que nombre de pays « semblent avoir perdu la tête », consacrant cerveaux et moyens à la production d'armes de destruction massive. Empêtrés dans l'impératif de défense, ils n'ont pas le courage nécessaire pour en sortir et c'est pourquoi l'Inde, de part ses valeurs fondamentales et sa situation géopolitique est seule en mesure d'ouvrir la voie de l'*ahimsa* ; telle est donc la « si grande responsabilité qui pèse sur [elle] [1]».

Toutefois, l'inconvénient de cette universalité postulée du mouvement bhaven réside dans le fait que ce dernier semble nier les différences culturelles inhérentes aux Nations. Dans la vocation du mouvement à « révolutionner la vie humaine et bâtir un nouveau monde[2] », Vinoba affiche la facilité avec laquelle les variables culturelles seront dépassées, pour le bien de l'humanité dans son ensemble. Mais la réalité fait souvent fi des idées à vocation universelle. De ce point de vue, il semblerait que Vinoba commette la même « erreur » que ce qu'il reproche aux démocraties occidentales, à savoir partir du postulat que toutes les démocraties répondent nécessairement au même modèle idéologique et/ou culturel. Néanmoins, cette pierre d'achoppement de la démocratie bhavenne ne remet pas en cause l'ouverture et l'éclectisme auxquelles postule le *sarvodaya* au niveau national.

Section 2 - Une conception non-exclusivsite de la Démocratie basée sur l'hindouisme.

Une des premières caractéristiques de la démocratie c'est qu'elle ne puise pas son fondement et son existence dans l'exclusion d'un groupe social donné, à rebours du rapport des régimes communistes à la classe dirigeante par exemple. De même, les régimes théocratiques se fondent, par essence, sur l'exclusion des autres religions. Ce postulat établi, l'étude du *sarvodaya* de Vinoba exprime de façon évidente qu'il est à rebours de ce type de régime, basé sur le rejet de l'altérité. Au contraire, quoique appuyé sur le rôle particulier qu'il attribue à l'hindouisme, dans son modèle politique, le *sarvodaya* est un régime ayant pour vocation d'embrasser l'intégralité de la population. Il est donc essentiel de s'arrêter sur la dimension universelle à laquelle postule le *sarvodaya*, afin de ne pas tomber dans l'écueil nationaliste ou communiste auquel pourrait faire croire la résonance de certains propos de Vinoba.

A) L'égalité, garantie de l'universalité.

D'un point de vue national, constater que le projet de Vinoba mobilise les foules à travers tout le territoire, c'est constater qu'il ne s'adresse pas, *de facto*, à l'unique frange hindoue de

[1] *Democratic values*, *op. cit.* p. 119-120, "many nations today seem to have lost their heads [...] and such great responsibility is laid upon us".
[2] *Third power*, *op. cit.* p. 72, "it aims to revolutionise the life of man and build a new world".

la population, quoique celle-ci soit largement majoritaire. Ainsi, la résonance hindouiste du *sarvodaya* n'est pas appréhendée, par les non hindous, comme étant corollaire à leur exclusion du modèle politique proposé. Le *sarvodaya* n'est pas l'exclusivité des hindous. Au contraire, comme nous l'avons vu en première partie, Vinoba croit fermement à l'égalité des hommes, égalité inhérente à l'homme, en tant qu'il est porteur d'une part du *Brahman* suprême. Cette foi en l'égalité humaine trouve sa pleine illustration dans la vie de Vinoba. D'une part, dès son départ à l'ashram en 1916, il commence l'étude des textes fondateurs des autres grandes[1] religions que sont le christianisme et l'islam, et auxquelles il a d'ailleurs consacré deux ouvrages, L'essence du Coran et L'essence de l'enseignement chrétien. D'autre part, cette ouverture d'esprit envers les pratiquants des autres religions n'est pas que pur discours et se concrétise dans les faits. Les mémoires de Vinoba font état de son refus d'entrer dans un temple si la personne qui l'accompagne ne le peut, en raison de sa confession ou de sa qualité d'intouchable. Ainsi, l'influence de l'hindouisme, et plus spécifiquement, de la *bhakti* porte Vinoba Bhave à croire profondément en une certaine forme d'égalité[2] de la nature humaine, égalité spécifique qui induit une division précise des tâches au sein de la société. Mais si elle propose une organisation sociétale *a priori*, de même, cette égalité singulière légitime la place de chacun au sein de la société, aux yeux de Vinoba. Si d'une certaine manière, elle hiérarchise les gens -ce que Vinoba ne conçoit d'ailleurs pas de la sorte- en même temps, et toujours selon la conception bhavenne, elle n'exclut personne. C'est pourquoi, l'influence de la *bhakti* sur le modèle bhaven entraîne logiquement son universalité. Parallèlement, cette universalité implique le choix laissé à l'individu de la libre adhésion ou pas à ce modèle. Si l'individu refuse d'adhérer à cette conception de la société établie *a priori*, alors il refuse *de facto* la démocratie bhavenne ; étant établi qu'aucune opinion n'est supérieure à une autre, l'usage d'une force de coercition afin d'obliger l'individu à partager ce projet commun démocratique est exclu. En ce sens, le caractère intrinsèquement démocratique du *sarvodaya* prôné par Vinoba Bhave est réaffirmé, son modèle politique instituant la liberté, l'égalité et la fraternité comme fondement du régime, afin de rendre effectif « le gouvernement du peuple, par le peuple, pour le peuple[3] ».

B) Le *sarvodaya*, à rebours des idéologies « excluantes ».

Les propos et propositions de Vinoba Bhave peuvent facilement être détournés de leur sens premier, *a fortiori* dans la pensée occidentale, assez hermétique aux concepts hindous évoqués en première partie[4]. C'est pourquoi il convient d'éclairer la mesure avec laquelle

[1] Au sens de leur rayonnement, et non d'un quelconque critère qualitatif.
[2] Il s'agit d'une égalité particulière au regard de la conception occidentale de l'égalité.
[3] Adresse de Gettysburg, *op. cit*.
[4] Sur ce point, voir la partie première, chapitre un, section une et le chapitre deux.

Vinoba Bhave est aux antipodes des pensées exclusives, à vocation totalitaire ; et par là même dans quelle mesure il s'oppose à la pensée communiste et nationaliste.

Concernant cette dernière, l'explication est assez rapide puisqu'elle réside, comme nous l'avons vu, dans l'universalité à laquelle prétend le *sarvodaya*. Dès lors le penchant nationaliste dont on pourrait accuser Vinoba par son usage répété d'idées et concepts hindous s'effondre quasiment d'elle-même. Le nationalisme ne résiste pas à la confrontation avec l'idée d'*ahimsa* si chère à Vinoba, et encore moins à sa conception égalitaire de l'individu. Aussi, Vinoba Bhave est-il radicalement opposé à l'idée d'une quelconque supériorité hindoue, et l'on peut imaginer le sort qu'il aurait fait au concept d'*hindutva* soutenu par le BJP, notamment.

L'accointance avec le communisme est beaucoup plus patente et Vinoba lui-même la souligne dans l'ensemble de ses ouvrages. D'ailleurs, Vinoba met en exergue la certaine sympathie qu'il éprouve envers les idées de Karl Marx qu'il qualifie de « grand penseur[1] ». Tous deux ont donc en commun de se battre pour l'avènement mondain d'une société plus juste et principalement fondée sur l'égalité des hommes. Néanmoins, concernant l'établissement de cette nouvelle société, la pomme de discorde réside dans le rapport à la violence, prônée par les communistes, selon l'adage trotskyste «la fin justifie les moyens », tandis qu'elle est viscéralement haïe et rejetée par Vinoba Bhave ; la racine du *sarvodaya* étant la non violence. Par ailleurs, l'autre point séparant de façon définitive et abyssale, les communistes et les partisans du *sarvodaya*, réside dans la conception de l'Homme. Alors que les communistes proclament une conception purement matérialiste de l'Homme, au contraire, pour Vinoba, et pour les hindous en général, l'Homme est un être spirituel voire même un pur esprit. Si la conception marxiste de l'humanité insiste sur sa dimension purement matérielle, niant le rôle de l'esprit, Vinoba proclame tout aussi fort le rôle de l'*atman*, en tant qu'il préside à la matière. Le modèle bhaven se positionne donc comme radicalement opposé aux communistes, Vinoba affirmant à ce sujet que « l'*atman* ne se retrouve nulle part dans le communisme et si quelqu'un essayait d'en prouver l'évidence à un communiste, celui-ci ne ferait que nier son existence[2] ». Cette non foi dans l'esprit explique d'ailleurs pourquoi les communistes ne croient qu'en la « révolution violente » pour faire changer la société. Au contraire, Vinoba prône la « révolution pacifique », légitimée par l'*ahimsa*, afin de faire d'abord naître dans les esprits et les cœurs, « sa » nouvelle société. Pour ces deux raisons principales que résument la violence et le matérialisme, Vinoba affirme qu'il « ne peut pas

[1] *Third power*, *op. cit*. p. 8, « the great thinker ».
[2] *Third power*, *op. cit*. p. 8, "This *atma* is nowhere to be found in communism, and if anyone were to put the evidence before a communist, he would simply deny its existence".

apporter son soutien au communisme[1] ». De plus, découlant de sa haute estime de l'égalité humaine, il semble que Vinoba ne puisse que s'opposer à la logique d'exclusion sur laquelle repose l'instauration du régime communiste. Le régime marxiste induisant une phase de dictature du prolétariat qui suppose l'extermination de la classe bourgeoise, Vinoba Bhave, qui lutte contre l'exclusion des Intouchables, ne peut être d'accord avec un régime qui, s'il n'exclut pas une caste[2], propose d'exclure une classe. Si, dans un cas la discrimination s'opère sur une base économique et dans l'autre, sur la logique de la pureté, on peut supposer que, pour Vinoba, le raisonnement est le même, la discrimination à l'égard d'un certain nombre d'individus, et qu'il y est complètement opposé. On peut également établir un parallèle avec la philosophie de la *bhakti*. Cette dernière met en exergue le fait que la libération est accessible à tous ; conséquemment, la révolution des mentalités n'est-elle pas, elle aussi, à la portée de tous ? Répondre par la négative reviendrait sûrement, pour Vinoba, à nier les potentialités de l'esprit humain et les changements que la « révolution pacifique », entreprise pédagogique s'il en est, pourrait entraîner.

C) L'hindouisme comme culture.

Il semble donc établi que si le modèle bhaven d'une part est qualifiable de « démocratique » et d'autre part, a séduit tant d'individus, classe politique comme société civile, c'est bien parce qu'il prône l'égalité des hommes, et par là même, se refuse à l'exclusion discriminatoire de tel ou tel groupe. Toutefois, la légitimation de cette égalité par le biais de l'hindouisme, et le fait que tous -toute proportion gardée- l'acceptent, sans la remettre en cause, peut susciter des interrogations, d'un point de vue occidental tout du moins. En effet, il peut sembler incompatible que le modèle bhaven prône la démocratie, régime à vocation universelle, en s'appuyant sur l'hindouisme, religion d'un groupe défini d'individus, et donc non universelle, par nature. Les propos d'Amartya Sen offrent un éclairage incontournable en la matière, qui permet de surpasser cette contradiction. Le professeur indien d'économie et de philosophie induit une différence fondamentale entre l'hindouisme, en tant que faisceau de croyances et de sacralité, et l'hindouisme, en tant que valeur culturelle de l'Inde, mélangée à ce titre, à d'autres éléments. Ainsi, « le terme même de 'hindou' s'emploie dans deux acceptions, l'une désignant le membre d'une communauté et l'autre, l'adepte d'une religion et d'un code de conduite.[3]». Dès lors, le fondement hindouiste que donne Vinoba à sa conception démocratique est moins le reflet d'une religion, au sens

[1] *Third power*, *op. cit.* p.7, "we cannot support communism".
[2] Quoi que, par définition, les Intouchables ne constituent pas une caste.
[3] Amartya SEN, « L'identité indienne » in la Revue des Deux Mondes, *L'Inde, une vision du XXIème siècle*, Paris, Septembre/Octobre 2001, p. 26-35.

premier du terme[1], que celui d'un ensemble de valeurs et de repères culturels fondant la Nation indienne et dans lesquels s'identifie la population, quelque soit sa confession.

Par conséquent, la conception indienne du citoyen semble être réellement singulière dans le sens où la mise en avant, comme fondement du régime, de valeurs culturelles très ancrées et centrées sur l'hindouisme, ne va pas à rebours d'un projet de société démocratique.

CHAPITRE 2 :

L'HOMME DEVIENT CITOYEN PAR L'EXALTATION DE SES VALEURS RELIGIEUSES.

La conception bhavenne de la démocratie semble s'appuyer sur une définition particulière du citoyen, mettant en avant l'importance des valeurs hindoues. Celles-ci constituent le terreau dans lequel s'enracineront les valeurs citoyennes afin de permettre l'établissement de la démocratie indienne, en tant qu'elle est l'apanage d'une société particulière dont elle reflète les valeurs fondamentales, et les traduit dans la sphère politique. Ainsi, l'emploi particulier de l'hindouisme, non comme religion mais comme berceau culturel du peuple indien, permet l'élaboration d'un modèle démocratique non exclusif. L'hindouisme n'est plus une religion qui exclut mais une culture qui rassemble les citoyens autour d'un modèle politique démocratique inscrit dans les valeurs et l'histoire de l'Union indienne. Ce mécanisme induit naturellement une conception particulière du citoyen : schématiquement, l'homme indien devient « animal politique » par le truchement de ses valeurs religieuses et non par le phénomène de désenchantement du monde[2].

Section 1 - Sarvodaya, régime « naturel » du citoyen indien.

Comme nous allons le voir ci-après, le *sarvodaya* est fondamentalement la seule forme de démocratie possible pour Vinoba Bhave, en tant qu'il est l'expression d'une culture particulière. Toutefois il convient de nuancer cette assertion dans le sens où Vinoba n'insinue pas que la démocratie indienne doive exactement s'exprimer tel que lui le préconise, mais que le régime doit s'appuyer sur les valeurs qu'il met en exergue. Celles-ci sont propres à la civilisation indienne, et ne cherchent pas à imiter le modèle occidental ; c'est en ce sens que le modèle du *sarvodaya* peut être qualifié de régime « naturel ». Par ailleurs, on peut penser que Vinoba prône ce modèle parce qu'il est fondamentalement convaincu que celui-ci est le

[1] Selon la définition du Petit Larousse de 2002, la religion est un « ensemble de croyances et de dogmes définissant le rapport de l'homme avec le sacré ; et un ensemble de pratiques et de rites propre à chacune des croyances ».
[2] Sur ce point, voire l'introduction.

régime politique *ad hoc* susceptible de répondre aux prétentions de l'Inde à s'instituer comme puissance démocratique, aux yeux de la région asiatique, comme du reste du monde. De même, il semble que le *sarvodaya* soit le seul régime apte à répondre aux impératifs de la société civile, afin de la constituer en Nation et en « communauté de valeurs », au lendemain de la tragédie de la Partition. En effet, Vinoba Bhave étant viscéralement opposé à la violence, on ne peut imaginer qu'il prône un régime politique issu d'une pure construction intellectuelle, à l'instar du modèle communiste, car celui-ci impliquerait une méthode violente de « conversion » des hommes à son modèle. Au contraire, le *sarvodaya* étant le régime « naturel » des hommes, une fois que ces derniers auront intériorisé ce paramètre, le régime démocratique se mettra en place de lui-même.

A) Le *sarvodaya*, expression d'une culture politico-religieuse ancestrale.

Le modèle démocratique bhaven insiste sur plusieurs dimensions fondamentales concernant l'organisation de l'Etat indien, et le rapport du citoyen au pouvoir central. Concernant l'éthique citoyenne, Vinoba place les valeurs de l'*ahimsa*, de la coopération/compassion et de l'interdépendance au cœur des impératifs civiques à réaliser. Parallèlement, Vinoba insiste sur l'impératif d'autogestion et de décentralisation, au centre des rouages de l'organisation étatique.

Ainsi, tous ces éléments semblent être l'expression d'une culture religieuse hindoue, passée au tamis de la politique, afin d'en ressortir le modèle démocratique qui devrait être celui de l'Inde, selon Vinoba Bhave. Il met donc en avant le fait que « le vieux concept de la *bhakti* doit être réinterprété par le biais du *sarvodaya*[1] », insinuant, par là même, que la *bhakti*, interprétation hindou du dogme et des rapports de l'homme au *Brahman* suprême, doit trouver son expression politique dans le modèle bhaven que constitue le *sarvodaya*. Vinoba souligne également le fait que le modèle politique qu'il prône n'est pas révolutionnaire, au sens où il ne vise qu'au respect du principe hindou fondamental qu'est le *dharma*. Emanation de ce dernier, Vinoba stipule, comme nous l'avons vu, que la poursuite individuelle du *svadharma* est nécessairement une bonne chose dans l'organisation de la société, chacun sachant quel est son rôle au regard de la communauté. Si l'on établit la démocratie indienne sur ce principe en l'exprimant par le *sarvodaya*, le régime politique indien ne pourra être que vertueux, puisqu'il reflète une conception ancestrale de la société, sur laquelle s'appuie la communauté humaine de l'Inde depuis des siècles. L'Indien est donc déterminé par son *dharma*, en conséquence de quoi il n'a que très peu de liberté individuelle face à la conduite de sa vie, celle-ci étant guidée par le destin. Dès lors, selon la tradition

[1] *Third power*, *op. cit*. p.65, "the old concept of *bhakti* should be reinterpreted as *sarvodaya*".

hindoue, plusieurs possibilités s'offrent à lui, dont le choix entre la renonciation[1], issue du védisme ou l'action mondaine, le *svadharma*, issue de la *bhakti*. Au regard de cette alternative, on peut penser que Vinoba, en faisant le choix de la *bhakti* et de l'application politique de ces préceptes, fait le choix de l'action dans le sens où de toutes façons, il n'y a que cela à faire. Tout étant déterminé par avance, autant faire le choix d'agir pour permettre à la société humaine de fonctionner, et tenter de sortir du *kaliyuga* actuel. Peut-être cela est-il vain ? Mais étant donné que l'individu n'aura jamais de réponse à cette question, l'action mondaine paraît être le seul moyen aux mains du citoyen indiens lambda[2] de donner un sens à sa vie. Outre qu'il s'appuie sur des valeurs ancestrales qu'il traduit dans le politique, le modèle bhaven du *sarvodaya* est également un modèle politique démocratique permettant à chacun de trouver sa place au sein de la société, en tant qu'il institue l'individu comme rouage organique et rouage fonctionnel au sein de la communauté des hommes. Cette conception organique de la société dont le *sarvodaya* se fait l'écho, reprend d'ailleurs le récit mythique de l'origine de la division de la société en castes. En effet, la cosmogonie hindoue se représente les quatre castes comme des émanations du corps du *Brahman* suprême, parties du corps variant en fonction du degré de pureté de la caste en question. De cette représentation ressort implicitement l'idée que la société ne peut fonctionner sans l'agrégation de ces quatre éléments, puisque le corps du *Brahman* n'est pas complet sans l'ensemble de ces castes. On peut penser que la conception sociétale de Vinoba Bhave reprend cette idée selon laquelle la société indienne ne peut être bonne sans la division en *varnas* d'une part et la répartition des tâches selon le *svadharma* d'autre part, ce que Vinoba transcrit ainsi : « chaque homme possède ses propres compétences, ses propres aptitudes au travail. Il n'y a pas deux hommes pareils. C'est ainsi que Dieu [les] a fait, donc [ils ne sont] complets que lorsqu'[ils travaillent] ensemble[3]». Le *sarvodaya* a donc pour vocation d'organiser politiquement la société selon le principe du *svadharma*, tout en n'oubliant pas que Vinoba est totalement opposé à la légitimation de l'exclusion d'un groupe social sur cette base, comme nous l'avons vu précédemment. Malgré son opposition au principe de l'intouchabilité, Vinoba pense que cette organisation sociétale basée sur le principe du *svadharma* est la garantie du développement des relations de compassion et de solidarité entre les citoyens indiens. Chacun ayant pris conscience que la société ne peut former un ensemble homogène sans inclure l'intégralité de la communauté indienne et que celle-ci ne peut fonctionner efficacement si chacun ne remplit pas un rôle défini, alors les citoyens développent nécessairement les valeurs humaines

[1] 3e et 4e *ashramas* de l'homme hindou qui s'effectuent après sa vie de famille.
[2] Par ce terme, on définit les Indiens qui ne sont pas religieux et ne peuvent passer leur vie retirés du monde.
[3] *Third power*, *op. cit*. p.131, "each man has his own skill, his own capacity for work. No two are alike. This is how God has made us, so that we are only complete when we work together.

nécessaires à cette organisation sociétale : la coopération, la bonté et la solidarité. Ce faisant, la société se pacifie, eu égard aux interdépendances organiques et fonctionnelles : comment s'opposer à son voisin, alors même que c'est de lui dont dépend une part de nos moyens de subsistance ? En conséquence, le *svadharma* se présente comme le système idéal pour développer l'*ahimsa* et les autres vertus politiques sur lesquelles doit se fonder le modèle démocratique qu'est le *sarvodaya*. Il est patent ici, que les valeurs religieuses deviennent le socle de la citoyenneté indienne.

De même, l'organisation de l'Etat démocratique indien tel que le souhaite Vinoba Bhave reflète ces valeurs religieuses ancestrales, qu'il s'agisse de la mutualisation des terres comme de l'autonomisation des villages vis-à-vis du pouvoir central. C'est par ce registre que Vinoba légitime notamment l'instauration de la propriété collective sur les terres, soulignant qu'il « est contraire au *dharma*, comme à la raison, que la terre puisse être une propriété privée[1] ». Par ailleurs, Vinoba Bhave insiste également sur le fait que l'unité villageoise doit être extrêmement indépendante au regard du gouvernement de Delhi. Ce principe trouve sa racine dans l'organisation du culte hindou, comme nous l'avons vu précédemment, et également dans l'organisation territoriale passée. D'une part, le culte hindou ne connaît ni dogme monolithique, ni chef spirituel institutionnalisé pour tous, ce qui laisse une large part d'autonomie et d'indépendance au groupe[2]. Aussi l'organisation même du culte hindou, par delà les valeurs qu'il véhicule, va-t-il lui-même dans le sens d'une autonomie du groupe vis-à-vis d'une autorité centrale qui n'a jamais existé. Dès lors, les modalités organisationnelles et fonctionnelles de l'hindouisme recèlent un caractère performatif évident, en tant qu'elles instituent, en même temps qu'elles font vivre l'émancipation de la communauté. D'autre part, l'historicité de l'agencement du territoire indien montre que le pays a été organisé en multiples royaumes, au sein desquels l'unité administrative et politique de référence était, *grosso modo*, la chefferie, soit une entité territoriale de petites dimensions. Au sein de celle-ci, il ne faut pas négliger l'importance de la caste dominante, en tant qu'autorité dominante, et les rapports sociaux élaborés entre *varnas*. Ainsi, l'organisation « étatique » se retrouve en miniature au sein de la chefferie, avec une autorité dominante, mais appartenant à la communauté et en partageant les valeurs, et un fonctionnement administratif et politique établi, relativement autonome au regard du détenteur du royaume. Les principes d'indépendance et de décentralisation semblent donc ancrés dans le fonctionnement du pays depuis fort longtemps. Mais on peut penser qu'encore une fois, cette organisation objective

[1] *Third power*, *op. cit*. p.36, "it is against both *dharma* and reason to think that land can be individual property".
[2] Précisons ici que la dévotion hindoue n'est pas uniquement le fait d'un individu mais peut être celui d'un groupe, formé sur la base de la caste ou de la géographie, et qui partage les mêmes valeurs, pouvant être différentes de celles du village voisin.

des choses reflète la conception hindoue de l'individu et de ses rapports à la société. Sur ce point, Madeleine Biardeau démontre dans quelle mesure l'homme est un être social organique et non un individu, au sens de l'individualisme méthodologique wébérien. Au regard de l'anthropologie indienne, il apparaît qu « aucune place n'est faite à l'individu en tant que tel[1] » et, au contraire, l'être social n'est qu'un élément du tout organique que forme la communauté. C'est ce même groupe qui détermine la position de l'homme au sein de la hiérarchie sociale et *de facto*, la relation qui sera la sienne avec les autres membres de la communauté, c'est-à-dire sa place dans la société. C'est de son groupe social que l'homme tire son rôle, son *svadharma*, eu égard à la hiérarchie des castes. L'importance de cette place sur l'échelle sociale semble d'ailleurs outrepasser ce que pourrait être l'homme en lui-même, c'est-à-dire à titre individuel. L'individu est nié au profit de la communauté dont il tire toute son existence et les modalités de celle-ci.

Les modalités du *sarvodaya* reprennent donc des éléments de la culture politico-religieuse hindoue. Par l'éclairage analytique apporté par Amartya Sen en la matière, il apparaît que ces paramètres s'incorporent à des données historiques et sociologiques concrètes pour façonner ce que l'on qualifie de « culture indienne ». Au sein de ces éléments, l'apport de l'hindouisme est probant et incontournable, au regard de tous les éléments religieux sus mentionnés et que nous retrouvons dans le projet politique et sociétal porté par Vinoba Bhave. Dès lors, et selon ce que nous venons d'exposer, si Vinoba met en avant l'impératif de proposer un modèle démocratique fondé sur la culture indienne, alors, *de facto*, ce modèle se fonde sur l'hindouisme, en tant que culture. Par là même, nous avons vu que celui-ci induit un « animal politique » particulier. Ainsi, dans cette conception singulière de la citoyenneté, on peut suggérer que la présence de l'*atman* au sein de chaque individu, fait de celui-ci un être naturellement bon ; donc pour devenir un citoyen et permettre l'effectivité de la démocratie propre à la culture indienne, on peut penser que si l'homme fait passer son sentiment religieux avant ses propres désirs, alors le *sarvodaya* se mettra naturellement en place. Ce passage au premier plan de la dimension religieuse du citoyen indien implique nécessairement la « révolution pacifique » dont parle Vinoba Bhave, car pour l'heure, la démocratie telle qu'elle existe en Inde met en exergue la dimension égoïste de l'homme et ne s'appuie pas sur la culture indienne, au grand dam de Vinoba. Ainsi, il est nécessaire que les valeurs religieuses de la culture indienne soient traduites en termes politiques, afin d'établir le *sarvodaya*, régime au sein duquel les citoyens seront définis par leur propre culture indienne et non par la culture occidentale.

B) Le prolongement politique de valeurs religieuses.

[1] Madeleine BIARDEAU, *Anthropologie d'une civilisation*, *op. cit*. p.195.

Le modèle proposé par Vinoba Bhave correspond, en fait, à la transcription des valeurs culturelles indiennes, issues de la religion, en termes politiques. Ceci induit le postulat que la culture indienne est, par aspects, naturellement démocratique, selon les mécanismes mis en lumière précédemment. Etant le prolongement politique de la culture indienne, le *sarvodaya* est bien le régime politique naturel de l'indien. Ceci révèle également à quel point la citoyenneté indienne semble déterminée par l'hindouisme, en tant que culture, comme mis en lumière par Amartya Sen. Dès lors, la concrétisation politique de cet héritage, que Vinoba conceptualise par le *sarvodaya*, trouverait, elle aussi, ses racines dans ce fond « commun » de la civilisation indienne et c'est d'ailleurs grâce à cet ancrage que le mouvement a rencontré « la coopération chaleureuse de la population[1] ». En effet, au regard des écrits de Vinoba, il semble que celui-ci conçoit *bhoodan* et *gramdan* comme des outils afin de faire se rappeler aux indiens quelles étaient leurs valeurs et leur code de conduite par le passé. Le *sarvodaya* n'est donc pas novateur puisqu'il s'inscrit dans l'historicité indienne et les mouvements de collecte de terres ont pour but de réapprendre à l'homme à se considérer comme un membre au sein d'une communauté sans laquelle il n'est rien. Il s'agit d'une sorte de maïeutique afin de faire « accoucher » l'homme des valeurs hindoues d'interdépendance et de compassion qu'il a enfouies en lui. De même, Vinoba insinue que si l'homme écoute la dimension religieuse inhérente à la culture indienne dont il est porteur, alors naturellement, il s'ouvrira à une conception plus large de son « entourage », au dépend de sa stricte famille et au profit de la communauté villageoise. L'établissement du *sarvodaya* en sera d'autant facilité, le village devenant l'élément de référence, signe que les valeurs humaines concomitantes à ce mouvement seront réapparues dans l'esprit et le cœur des Indiens. Par ailleurs, ce régime est naturellement bon pour l'homme puisqu'il répond à la volonté de Dieu, et au-delà, l'organisation étatique bhavenne est le reflet de l'organisation divine, selon Vinoba. C'est pourquoi les Indiens « [doivent] faire ce que fait Dieu ; Dieu pratique la décentralisation[2] » ; en conséquence de quoi, il est logique que la société humaine fasse de même.

D'un point de vue organisationnel pur, le modèle politique du *sarvodaya* est également le reflet de ce que l'on qualifiera de culture « indo-hindouiste ». L'égalité prônée par Vinoba, si elle est totale et sans discrimination aucune, se définit tout de même selon des modalités particulières, comme nous l'avons vu précédemment. De ce fait, l'égalité indienne se conçoit dans le cadre des *varnas*, c'est-à-dire en acceptant les différences humaines (en terme de capacité notamment) propres à chaque être. En aucun cas il ne s'agit d'une égalité totale, voire totalisante. Cette nuance établie, malgré tout, il n'est pas contradictoire que

[1] *Moved by* love, op. *cit*. p. 134, "the hearty co-operation of people".
[2] *Democratic values*, op. *cit*. p.74, "you must do as God does. God practises this decentralisation".

Vinoba prône le principe d'égalité des hommes face au vote. Si tous les citoyens n'ont pas les mêmes aptitudes en terme de travail ou de direction des affaires publiques, tous possèdent les capacités nécessaires afin de déterminer le gouvernement bon pour eux. Au demeurant, Vinoba signale que le principe « un homme, une voix » est pleinement légitime et naturel pour la société indienne car il est mis en exergue dans « [son] bien-aimé *Vedanta*[1] ». Enfin, d'un point de vue factuel, si l'Etat indien, à l'instar de tous les Etats du monde, aspire à la puissance et au courage[2], alors, au regard de sa culture, le seul moyen qu'il a de parvenir à cela, c'est l'adoption à grande échelle, de l'*ahimsa*, en tant que c'est un code de conduite propre à la civilisation indienne, depuis des siècles. Pour Vinoba Bhave, il semble que l'Etat n'ait pas d'autres leviers d'action que celui de la non violence car ceux qu'utilisent les Etats démocratiques tiers ne font pas partie de la culture indienne et ne sont donc pas adéquats au pays.

Face à la mise en place du modèle politique qu'est le *sarvodaya*, Vinoba Bhave est assez confiant, du fait même que ce régime est naturel pour le citoyen indien. En effet, le *sarvodaya* se présente comme la réponse *ad hoc* aux dispositions que doit prendre la démocratie en Inde et qui sont le reflet de la civilisation indienne et à sa culture indo-hindouiste. L'enjeu de la « révolution pacifique » est donc de faire changer les mentalités afin de les ramener à cette optique culturelle dans laquelle doit s'enraciner la démocratie. Elle ne doit pas consister en une importation occidentale mais prendre racine dans les fondements de l'Inde, tandis que le citoyen indien ne doit pas être le pâle reflet de son homologue occidental, mais se concevoir à l'aune des modalités culturelles de l'Inde. Vinoba souligne cette dimension, expliquant que « [les Indiens] croient en une chose mais sont forcés d'agir selon des principes différents[3] », c'est-à-dire qu'ils adhèrent aux valeurs indo-hindouistes précédemment mentionnées, mais, par la conjoncture actuelle, sont forcés d'agir selon les « diktats » occidentaux. Paradoxalement, c'est la raison même pour laquelle Vinoba pense que la mise en place du *sarvodaya* ne relève pas de l'impossible. Si les individus laissent parler leur cœur, alors, naturellement, le ressort religieux et sa cohorte de valeurs referont surface. Dès lors, le *sarvodaya* se mettra en place, quasiment de lui-même, pour paraphraser Vinoba Bhave. De plus, il pense que ce modèle sera d'autant plus rapidement mis en place en Inde, qu'il est pleinement démocratique et en ce sens, rencontrera une adhésion populaire qui oeuvrera à son effectivité. Il ressort que l'intégralité du peuple indien, classe politique comme société civile, a tout intérêt à œuvrer au changement du paradigme démocratique, par rapport

[1] *Democratic values*, op. *cit*. p.61, "my beloved *Vedanta*".
[2] Vinoba emploie effectivement le terme « *fearless* », de façon récurrente, à chaque fois qu'il parle des valeurs qui doivent être celles de l'Etat indien.
[3] *Democratic values*, op. *cit*. p.91, "we believe in one thing and are compelled to act on different principles".

à ce qu'il est actuellement en Inde. L'enjeu de l'établissement de cette nouvelle forme de démocratie n'est pas tant d'instituer une rupture avec l'Occident, dans le seul but du non alignement, mais bien plus d'élaborer un modèle démocratique qui soit l'expression logique de la culture politique indienne. Comme nous l'avons vu, cette culture politique est largement empreinte d'hindouisme, considéré comme un socle culturel, plus qu'une religion *stricto sensu*. Par conséquent, le modèle politique qui se dégage de cette culture l'est tout autant, de même que le citoyen qui en émane.

Section 2 – L'hindouisme, paradoxalement institué comme le ressort de la pratique démocratique.

Il est désormais établi que Vinoba considère le *sarvodaya* comme le régime naturel pour le peuple indien, en tant qu'il répond aux fondements culturels de l'Inde. Dès lors, il s'agit de démontrer dans quelle mesure, au-delà du modèle bhaven proprement dit, la conception de « l'animal politique » indien est inséparable de sa dimension religieuse ; et que c'est sur celle-là même qu'il s'appuie pour devenir le citoyen d'un régime pleinement démocratique.

A) La spiritualité humaine …

Au fil de ses écrits, Vinoba met en lumière, de façon explicite ou sous-entendue, la façon dont le citoyen indien doit être un homme spirituel et religieux. Ces deux qualités sont pour lui, *sine qua none* à la possibilité du développement d'une conscience politique démocratique chez l'individu. C'est sur la dimension religieuse de l'homme que se bâtit nécessairement son aptitude politique à la vie en société. Sans ce fondement religieux de la citoyenneté indienne, la démocratie à laquelle prétend l'Union indienne ne pourra pas fonctionner car elle ne sera pas en adéquation avec les aspirations culturelles de la population. On peut penser que, dans l'esprit de Vinoba, ce décalage risque de créer une distorsion entre la politique et les valeurs animant la société humaine. Ainsi, le rôle de la foi apparaît incontournable, principalement à notre époque de culture, voire de culte, scientifique. Comme le souligne Vinoba, « la foi est la chose la plus miraculeuse au monde[1] », et est à ce point aux fondements de la vie humaine, qu'elle doit en être le ressort principal. Par delà la sphère individuelle, « l'ensemble de l'humanité repose sur la foi[2] » et c'est donc sur le pouvoir de cette dernière, qu'il qualifie de « troisième force », que doivent se fonder les plans sociaux et politiques de l'Etat indien. Dès lors, la foi apparaît comme le dénominateur commun au monde politique et à la société civile et c'est sur celle-ci que doivent se construire les attitudes politiques des Indiens car la foi est synonyme de tempérance et de modération, du point de

[1] *Third power*, *op. cit*. p. 68, "faith is the most miraculous thing in the world".
[2] *Third power*, *op. cit*. p. 68, "the whole world depends on it".

vue de Vinoba. La théorie bhavenne met en exergue le fait que le don de soi, *sampatti*, doit toujours constituer la matrice cognitive et actionnelle de l'individu, qu'il s'agisse du don de soi matériel, spirituel ou moral. Ceci est légitimé par le fondement religieux de la vie humaine que Vinoba souligne encore une fois. Dès lors, si pour Vinoba Bhave, la doxa démocratique, quelle qu'elle soit, consiste en l'application du principe de *sampatti*, qui est un principe religieux, alors de façon générale, la doctrine démocratique consiste en une doctrine religieuse, selon la conception particulière de la religion hindoue explicitée précédemment. Par delà le modèle du *sarvodaya* qu'il prône personnellement, Vinoba met en lumière l'enjeu fondamental que représente, à ses yeux, « l'importance [pour l'homme] de faire passer son aspiration religieuse au premier plan, et garder ses désirs assujettis à cette dernière[1] ». L'implication portée par ces propos est fondamentale car elle révèle que dans la conception bhavenne, le sentiment religieux est ce qui permet de discipliner l'homme quel qu'il soit, pas uniquement l'homme indien. Au contraire de la conception occidentale de la rationalité, qui s'appuie sur la science et le désenchantement du monde, la rationalité bhavenne se fonde sur le religieux. En érigeant les principes religieux au rang de guide de vie, le citoyen devient naturellement bon, car les valeurs spirituelles sont les seules vertueuses et capables d'établir le régime politique le plus vertueux que nous connaissons jusqu'à lors, la démocratie. Dans les pages de *Democratic values*, Vinoba n'insinue pas que cette « révolution pacifique » ne doit toucher que les seuls indiens. En ce sens, il pousse sa théorie politique plus loin que ce qu'il n'avait fait précédemment, puisqu'il englobe l'ensemble de la société humaine dans son modèle citoyen. Par ailleurs, si les données sont présentement insuffisantes pour généraliser la conception bhavenne à une conception indienne, toutefois, l'écho reçu par les propos de Vinoba auprès de la classe politique laïque, peut laisser croire que cette théorisation des ressorts citoyens de l'individu indien reflète une façon de voir assez largement partagée en Inde, qu'elle soit intériorisée ou conceptualisée comme telle. Ce faisant, Vinoba a élargi la portée de sa réflexion à l'humanité. Toutefois il semble que les propos de Vinoba, adressés à l'ensemble de la communauté humaine, révèlent moins une volonté intentionnelle d'étendre son action à l'échelle internationale, que sa conception ontologique et incorporée de l'homme et du citoyen, comme nous le verrons ci-après. Néanmoins, ses ouvrages constituant des discours adressés à la population indienne, la plupart du temps il applique sa conception du citoyen et de la citoyenneté à l'Inde, insistant sur la dimension nationale de l'enjeu d'établir une démocratie sous tendue par les valeurs religieuses.

[1] *Democratic values*, *op. cit.* p. 125, "man must realise […] the importance of putting his religious aspiration first, and keeping his desires in subjection to them".

Comme nous l'avons vu précédemment, il semblerait que si Vinoba utilise le terme de « religion », ici l'hindouisme, pour parler des valeurs sur lesquelles doivent se construire les individus, il emploie ce vaste terme pour n'évoquer qu'un des aspects singuliers de l'hindouisme, en tant qu'il est un fond culturel commun à la population indienne. De même, lorsqu'il évoque le ressort religieux sur lequel doit se fonder la citoyenneté, Vinoba précise qu « il peut y avoir cinquante religions, mais qu'il n'y a qu'une seule et unique force spirituelle [… et que cette] sagesse spirituelle a le pouvoir d'unir l'humanité toute entière[1] ». Cette assertion confirme l'impression première d'un hindouisme non pas vécu comme une religion au sens stricte du terme, mais d'une religion en tant que culture et, de façon résiduelle, en tant que force spirituelle inhérente à l'homme, avant même que celle-ci soit conceptualisée sous le dogme d'une religion définie. Dès lors, prolongeant les propos de Vinoba Bhave, on peut postuler que la démocratie indienne et sa citoyenneté, se fondent sur la force spirituelle des hommes, que ceux-ci traduisent, de par leur propre filtre culturel, par l'hindouisme. Aussi, la citoyenneté démocratique indienne est-elle inspirée par la spiritualité universelle, présente en chaque être humain, et qui trouve son expression singulière, à savoir indienne, dans l'hindouisme. Poussant l'interprétation et la transposant en des termes culturellement *ad hoc* à l'Inde, on peut penser que, pour Vinoba Bhave, le plus important pour devenir un « animal politique » capable de vivre en société, c'est de mettre en avant la recherche du *dharma* et non celle de l'*artha*[2]. En effet, l'individu indien est présenté comme poursuivant l'accomplissement de « quatre buts » dans sa vie[3]. Le plus souvent, dans l'hindouisme, la poursuite de l'*artha* est exposé comme étant le but de « l'homme commun », c'est-à-dire, *grosso modo*, celui qui ne consacre pas sa vie à la religion. Eu égard aux propos de Vinoba en la matière, on peut penser que pour lui, la poursuite du *dharma* doit constituer un impératif transcendant la recherche de l'*artha*, car en faisant de la recherche de la perfection morale et mentale, un impératif pour tous, alors les valeurs précédemment mentionnées comme devant être à la base du comportement politique deviennent un but à atteindre pour l'ensemble de la société. De ce fait, Vinoba élargit l'assise sociale à laquelle est sensée s'appliquer, selon l'hindouisme, la quête de la vertu morale. Ce faisant, on peut penser que, pour Vinoba, tous les individus, qu'elle que soit leur position au sein de la hiérarchie sociale établie par l'hindouisme, sont naturellement des êtres spirituels et qu'il suffit juste de faire rejaillir cette dimension mystique de leur intériorité sur laquelle doit s'enraciner leur citoyenneté.

---

[1] *Third power*, *op. cit.* p.64, "there may be fifty 'religions', but there is only one spiritual power […] spiritual wisdom has the power to unite all humanity".
[2] Pour la signification de ces termes, voire le glossaire en début de mémoire.
[3] Ces quatre buts sont : la recherche du *dharma*, celle de l'*artha*, puis celle du *kama*, perfection sensorielle, et enfin, celle de la *moksa*, la libération spirituelle.

En effet, il semble à Vinoba Bhave qu'il y a dysfonctionnement dans le modèle démocratique indien car, non seulement, celui-ci ne corresponde pas à la culture indienne, mais en plus, les Indiens ont « oublié » leur caractère spirituel. C'est une des raisons pour lesquelles le *sarvodaya* n'est pas établi et pour corriger ce travers moderne de la société indienne, Vinoba souligne l'impératif d'éduquer la population par le biais des *social workers.* Comme nous l'avons vu précédemment, le terme d'éducation, s'il est employé par Vinoba, ne traduit qu'imparfaitement sa pensée, lui donnant des accents totalitaires. L'éducation que vise Vinoba ne consiste pas, loin s'en faut, à une « rééducation populaire » au sens autoritaire du terme. Au contraire, la conception bhavenne insiste sur la libre adhésion des individus au modèle démocratique qui leur est proposé. L'éducation dispensée par les *social workers* vise uniquement à faire se développer (ou plutôt redévelopper) la dimension spirituelle des individus, afin que ceux-ci, appuyant leur comportement politique sur cet aspect, soient à même d'établir le *sarvodaya*, défini comme l'auto gouvernement et surtout, le gouvernement du peuple, *lok nitti*, comme nous l'avons déjà explicité. En substituant le gouvernement du peuple, *lok nitti*, au gouvernement « royal », *raj nitti*, le nouveau modèle démocratique qui ressort de l'ultime aboutissement de la « révolution pacifique » sauve le régime indien en le purifiant des velléités politiciennes inhérentes à la forme actuelle de la démocratie de l'Union. Encore une fois, cette dialectique révèle que conception bhavenne place la vertu à la base de la citoyenneté et que la démocratie indienne doit être celle du peuple vivant en auto gestion. Vinoba fait donc preuve d'une grande foi en l'homme, capable d'annihiler ses propres passions pour le bien de la communauté. La démocratie indienne repose sur la moralité des hommes, qu'ils tirent de leur propre force spirituelle, afin de faire fonctionner le pays. Si l'emprise du gouvernement central est décriée comme étant tutélaire, en revanche Vinoba ne nie pas l'obligation d'instaurer des mécanismes de contrôle de ce « cercle vertueux » engendré par les citoyens indiens. Dans cette optique, l'objectif assigné à la *Lok Sevak Sangh*, organisme regroupant les *social workers*, est double. Outre la formation de la population, elle doit également contrôler l'action du gouvernement ; en l'occurrence, celle du Congrès, au regard de la période à laquelle s'exprime Vinoba. Ainsi, la *Lok Sevak Sangh* doit constituer une sorte de « conscience » de la Nation, détachée de toute ambition en terme de pouvoir, afin de préserver la pureté de l'action politique, c'est-à-dire la recherche du bien-être de l'ensemble de la société civile indienne. On peut également voir ici une analogie avec le rôle des *brahmans* auprès des *ksatriyas* d'antan. En effet, les religieux étaient institutionnalisés comme conscience et caution de l'action du roi, garantissant que celle-ci est bien en adéquation avec la préservation du *dharma*. Il est donc clair que la dimension religieuse mise en avant par Vinoba Bhave comme fondement de la démocratie indienne est plus

spécifiquement une dimension spirituelle qui, de façon générale est présente en tout homme. C'est par cette qualité spirituelle de l'homme, qui s'exprime en Inde par la foi en l'hindouisme (principalement) et donc par la culture indo-hindouiste, que l'homme va mettre un terme à ses attitudes individuelles et élargir son spectre d'attachement. En faisant passer sa spiritualité au premier rang de son intériorité, l'individu développe un sens élargi de l'amour et de la compassion, élargissant son « cercle » d'affinités, de sa famille restreinte à l'ensemble de son village. Tel est l'objet des mouvements *bhoodan* et *gramdan* : ils visent à mettre en exergue le rôle politique et administratif de la communauté villageoise en prônant leur autonomie et leur autogestion, au regard du pouvoir central. Cet échelon est sensé constituer l'élément de référence de la démocratie indienne, le *sarvodaya*, qui se caractérise par le règne de la vertu et de la moralité, issues de la spiritualité qui anime le citoyen indien.

Il apparaît ainsi que, dans le cas de l'Inde, le contrat social démocratique se fonde sur la religion civile, à la différence près qu'il semble que cette religion civile ne soit pas passée par le tamis des Lumières et de la raison scientifique, et se fonde finalement pour partie, sur la religion sacrée. Celle-ci a simplement perdu sa dimension purement sacrale, pour former le référentiel plus large qui est celui de la culture indo-hindouiste, voire de la spiritualité présente en chaque être humain, selon Vinoba Bhave. Pour résumer, la conception bhavenne laisse supposer que la différence fondamentale entre le citoyen indien et le citoyen occidental réside dans l'utilisation citoyenne de cette spiritualité animant l'individu. Dans le cas du citoyen occidental, on peut penser, en reprenant le postulat bhaven de la spiritualité inhérente à la nature humaine, que sa rationalité culturelle, issue de l'héritage historique, l'incite à nier cette partie mystique de son attitude politique, en tant qu'elle dévoie le comportement politique rationnel nécessaire à la démocratie. D'ailleurs, la science politique occidentale incite sur l'impératif de désenchanter l'esprit humain afin d'en faire émerger une conscience politique dite raisonnable. *A contrario*, le citoyen indien doit fonder son attitude politique sur cette même dimension spirituelle, qui, étant donné son fondement culturel, prend la forme de l'hindouisme. Le comportement politique de l'Indien est donc empreint de spiritualité hindouiste. Toutefois, si cette dimension restait telle quelle au sein des composantes de la citoyenneté, on peut penser que le régime tomberait dans l'écueil de l'exacerbation hindouiste, amenant l'exclusion des non hindous et/ou l'avènement d'un régime théocratique. Si tel n'est pas le cas c'est justement parce que la dimension spirituelo-hindouiste du comportement politique, si elle ne passe pas par le tamis de la rationalité occidentale, est tout de même épurée de ses éléments purement religieux qui eux, pourraient conduire à un régime politique excluant « l'autre ». Pour reprendre l'analyse d'Amartya Sen, le caractère spiritualo-hindouiste de la citoyenneté indienne est le reflet d'une base culturelle dont sont issues des

valeurs communes, et non celui d'une religion pure. C'est à ce titre qu'on pourrait qualifier de « mystique » le moteur animant le comportement politique des citoyens indiens.

En ce sens, on comprend pourquoi Vinoba affirme que le modèle démocratique occidental ne convient pas à l'Inde, car il repose sur une conception de la politique et de la citoyenneté qui ne semble pas être celle de l'Inde, en tant qu'il n'est pas le reflet de la « mystique » animant les citoyens indiens. Ainsi, l'absolu du modèle démocratique auquel tend le modèle bhaven est conceptualisé par les termes de *Ram Raj*, c'est-à-dire le royaume de Ram et constitue en quelques sortes l'utopie démocratique à laquelle pourrait aboutir la « mystique » indienne exacerbée.

B) … pour l'avènement du « *Ram Raj* ».

Quoique Vinoba Bhave se défende d'être un idéaliste, et si certaines modalités de son modèle démocratique sont effectivement réalisables, parfois, il tend malgré tout à la description de l'utopie démocratique indienne, en tant que celle-ci constitue un modèle de valeurs auquel tend une société donnée, tout en sachant que cela n'est pas réalisable au sens premier. Ainsi, si certains éléments contenus dans l'allégorie du *Ram Raj* sont effectivement applicables, d'autres participent en effet, de la pure utopie, et en ce sens apporte un éclairage incontournable sur la conception de l'absolu démocratique bhaven, voire indien.

Lorsqu'il présente les motivations l'ayant conduit à lancer son action, Vinoba avance qu'il « a pris conscience de la grande pureté de cœur que l'on peut trouver dans les 'gens ordinaires' et [qu'il] a réalisé quelle force cela constituait pour [son] pays. C'est sur le fondement de cette force que peut être bâtie une Nation forte[1] ». Peut-être Vinoba a-t-il conscience que ceci n'est pas vraiment réalisable, car certains égoïsmes individuels ne pourront jamais être dilués dans la vertu religieuse. Mais, au demeurant, ces propos induisent une conception particulière du fondement qui doit être celui d'une « Nation forte », voire de l'Etat. De plus, on peut dire que ce fondement que Vinoba souhaite instaurer, constitue son utopie politique car non seulement tel n'est pas encore le cas, et en plus, il affirme mettre en place son action pour atteindre cela. Tautologiquement, il apparaît donc que ce n'est pas encore la réalité. Vinoba prône donc implicitement la pureté du cœur, idée issue des valeurs portées par l'hindouisme, comme base de la religion civile sur laquelle pourra s'épanouir un Etat indien « parfait ». Ce faisant, il s'éloigne radicalement des conceptions occidentales de l'Etat, notamment la conception hégélienne. Deux principales pierres d'achoppement émergent entre la vision bhavenne de l'Etat parfait et celle occidentale. D'une part, Vinoba,

[1] *Moved by love*, *op. cit*. p. 121, "I have become aware of the great purity of heart to be found among ordinary people, and have realized what a strength this is to our country. It is the foundation upon which, if we will, we may build a strong nation".

sans doute à dessein, n'emploie pas le terme d'Etat mais celui de Nation. Outre la différence conceptuelle entre ces deux termes, on peut également penser que Vinoba met en avant le peuple, par delà l'appareil étatique ; ce que corrobore sa vision décentralisée de l'Etat. L'importance est accordée aux citoyens qui animent le pays et non à la classe politique qui le dirige. Au contraire, la conception occidentale de l'Etat-Providence met à bas cette idée puisque l'Etat protégeant le citoyen, la prééminence de celui-ci sur les individus est affirmée. D'autre part, dans la continuité de cette analyse, Vinoba Bhave considère l'Etat actuel comme la perpétuation de l'état de colonisation dans lequel se trouvaient l'Inde par le passé : l'Etat, synonyme d'asservissement n'est donc peut-être pas à bannir mais tout du moins, à corseter comme explicité ci-dessus. Au contraire, Hegel considère l'Etat comme étant l'expression et l'accomplissement de la rationalité pure, si chère à la conception occidentale de la politique et de la démocratie. Cet absolu auquel tend le modèle de Vinoba induit bel et bien une acception particulière, car indienne, de l'absolu démocratique. Cette impression est confirmée par Vinoba Bhave qui dit tendre à l'avènement du *Ram Raj*, que lui-même qualifie de « société idéale ». Cela ne veut pas dire que Vinoba souhaite instaurer cette société idéale dans l'immédiat, elle constitue juste le modèle politique qui guide son action.

Par ailleurs, l'un des fondements d'une meilleure société humaine à laquelle aspire Vinoba Bhave réside dans le partage des terres et la collectivisation des ressources. Il semble que cet élément soit vraiment fondamental pour Vinoba, car garant d'une pacification des rapports tout comme d'un meilleur niveau de vie pour tous. La mutualisation des terres est donc à la base du modèle démocratique bhaven, qu'il s'agisse de son application concrète (*bhoodan*, *gramdan* et *sarvodaya*) comme du modèle de démocratie qu'il idéalise. En effet, Vinoba montre que l'individu ne faisant pas sien l'impératif de partage terrien n'est pas un réel dévot[1]. Si l'on prétend être un hindou et se dévouer au culte d'une divinité (en l'occurrence ici Vishnou) on ne peut s'approprier la terre et se proclamer détenteur d'un bien aux dépends des autres. Vinoba appuie son propos sur l'analogie avec Vishnou lui-même, démontrant que le seul seigneur régnant sur la terre et l'ensemble de la création est cette divinité. Dans ce cas, la causalité établie entre la mutualisation des terres et la figure du dieu omnipotent et surtout « omni possédant » légitime, en même temps qu'il l'explique, le projet politique de Vinoba dans le sens où d'une part, le partage des terres est érigé en code de conduite ancestrale comme nous l'avons vu précédemment. D'autre part, la répartition égalitaire de la propriété, poussée jusqu'à l'absence totale de propriété privée, au profit de la possession terrienne universelle, s'avère être l'idéal à atteindre au sens où, dans la « Cité de Dieu », c'est la règle de vie. Sachant que le *Ram Raj* est présenté comme la société idéale,

[1] *Moved by love*, *op. cit.* p. 170. En l'occurrence Vinoba fait allusion aux dévots de Vishnou, les *visnouites*.

alors la collectivisation intégrale des terres est un idéal utopique auquel tend Vinoba et qui se base sur la foi des hommes, comme il le dit clairement lui-même. Si seul celui qui pratique le partage de son bien est à même d'être un vrai dévot, alors logiquement, la propriété collective est l'utopie du *Ram Raj*, qui se base sur la foi des hommes. Les affaire publiques de la société bhavenne idéale doivent être gouvernées de façon tout aussi vertueuse, ainsi que Vinoba le souligne en affirmant que « gouverner le pays est un devoir qui doit être considéré à l'instar de la vocation de Rama et mené à bien avec le plus haut degré de renonciation et de détachement[1] ». Ici, le sentiment de Vinoba quant à définir ce qu'est le gouvernement idéal est patent : il s'agit de conduire les affaires du pays en s'appuyant sur une ligne de conduite sous tendue par les valeurs religieuses. De même que le citoyen indien, l'Etat doit puiser ses fondements et son inspiration dans le registre actionnel et cognitif religieux, ainsi que l'y fait tendre le modèle étatique idéal du *Ram Raj*.

La théorie bhavenne se fait donc l'écho d'une pratique de la citoyenneté guidée par la « mystique » indienne issue de l'hindouisme. Cette conception du rôle des citoyens dans la démocratie se trouve renforcée et légitimée par l'utopie politique esquissée par Vinoba Bhave. L'étude de cette utopie s'avère en effet essentielle afin de comprendre quelles sont les valeurs suprêmes devant animer la politique bhavenne. Le modèle sociétal proposé est celui d'une société très organique à l'instar de la logique des castes, où chacun est dépendant de l'autre en raison de sa fonction sociale. Si elle est ici le fait exclusif de Vinoba Bhave, la conception religieuse de la citoyenneté et de la Cité idéale semble tout de même être l'expression d'un regard très singulier que porte la société indienne sur elle-même. Dès lors, elle reflète une pratique et une représentation sociales, et principalement politiques, de l'homme semblant être l'apanage exclusif de la civilisation indienne.

Section 3 – Une anthropologie politique singulière au regard du fonctionnement traditionnel de la démocratie ?

A) L'allégeance de l'individualité à la communauté, reflet d'une société holiste.

Il est sociologiquement établi que le mode d'organisation et les rapports sociétaux induisent une conception anthropologique particulière de l'individu, de son rôle au sein de la société et de son devenir par rapport aux autres membres de la communauté. Dès lors, l'impératif de soumission des velléités individualistes au bien-être de l'ensemble du groupe, conduit à une configuration holiste de la société indienne. Ce holisme caractéristique est signifié par l'analogie faîte entre le fonctionnement de la société et le corps du *Brahman*

[1] *Democratic values*, *op. cit.* p. 133, "the governing of the country is a duty which ought to be regarded as the vocation of Rama and carried on with the utmost renunciation and detachment".

suprême dont sont sensées émaner les différentes castes, comme nous l'avons vu ci-dessus. A l'instar de la complétude corporelle du *Brahman*, obtenue par l'agrégation des quatre castes le composant, Vinoba Bhave met en avant l'idée selon laquelle la communauté est composée d'individus hétérogènes. Conséquemment, elle n'est complète que lorsque tous ces éléments fonctionnent ensemble[1]. Cette idée présente dans les ouvrages de Vinoba ne semble toutefois pas être l'apanage de ce dernier, puisqu'on la retrouve dans différents ouvrages traitant la société indienne d'un point de vue anthropologique et sociologique. Ainsi les travaux de Madeleine Biardeau mettent en exergue le fait que, lorsque l'enfant indien atteint sa maturité sociale, au regard de ses pairs, celle-ci ne se traduit pas par l'avènement d'un individu personnel, mais au contraire un « être social[2] ». L'enfant « n'accède donc à l'existence sociale que pour constituer un maillon dans la chaîne solide qui relie le tout[1] ». A ce titre, Vinoba affirme lui aussi que lorsqu'il met en œuvre les mouvements *bhoodan* et *gramdan*, il a le sentiment d'un effacement du « je » au profit du « nous » ; c'est-à-dire d'un dépassement de la notion d'individualité afin de se fondre dans la communauté. Cette sensation vécue par Vinoba semble illustrer le propos de Madeleine Biardeau, dans le sens où, menant ses combats, Vinoba Bhave a le sentiment d'accomplir la tâche que la société lui a attribuée. Remplissant cette tâche sociale, il s'épanouit personnellement. Ici, la notion de *svadharma* est éminemment présente. De plus, l'impression de la disparition de son individualité est présentée comme extrêmement positive. Ceci est logique puisque c'est également ce à quoi tendent tous les sages, en tant que la disparition du « je » constitue l'enjeu majeur de la *moksa* et qu'elle permet à l'individu de se fondre dans le *Brahman*. Alors que la conception occidentale moderne de l'homme érige en absolu la revendication d'une individualité affirmée, *a contrario* l'absolu auquel tend l'Indien est la dissolution de son principe individuel dans le principe universel. Le fossé séparant ces deux absolus sociétaux révèle la singularité de la conception indienne de l'être humain, qui n'est pas né pour lui-même mais pour l'ensemble de la société dont il émane. Ce rôle social lui est attribué par la communauté principalement en fonction de la hiérarchie de la société dans laquelle il s'insère. C'est pour cela, notamment, que Louis Dumont parle de l'homme indien comme d'un « *homo hierarchicus* ». Appuyant ce caractère non individuel de l'être indien, l'enfant n'atteint pas sa dimension sociale par son seul biais : l'apprentissage de la vie en société et de son rôle au sein de celle-ci n'est pas une découverte personnelle mais, au contraire, le fruit d'une initiation par une personne tiers. Tel est le rôle du *guru*, pour certaines castes uniquement, qui initie

[1] *Third power*, *op. cit.* p. 131.
[2] Madeleine BIARDEAU, *L'hindouisme, anthropologie d'une civilisation*, *op. cit.* p. 59-60.

l'enfant, d'une part aux textes sacrés qui guideront sa vie, et d'autre part au rôle qui sera le sien au regard de son positionnement hiérarchique.

Le caractère holiste de la société indienne est donc patent et, comme le souligne Marcel Gauchet, cette dimension organique de la société introduit, en même temps qu'il l'entretient, le rôle particulier de la religion sur la vie des hommes, qu'elle soit privée - croyance personnelle-, comme publique - rôle et conception de la politique. L'auteur affirme donc que « le modèle holiste recouvre […] le temps des sociétés qu'on peut dire religieuses, en fonction non pas des croyances de leurs membres mais de leur articulation effective autour d'un primat du religieux, c'est-à-dire de la prévalence absolue d'un passé fondateur, d'une tradition souveraine, qui préexistent aux préférences personnelles et s'imposent irrésistiblement à elles comme la loi générale ou règle commune, depuis toujours valable pour tous. [1]». Le poids de l'hindouisme au sens où nous l'avons précédemment démontré, à savoir un fond commun culturel « mystique », est clairement affirmé par Marcel Gauchet comme l'une des spécificités des sociétés holistes. Ainsi, il est admis que les sociétés de ce type érigent les valeurs et la mystique religieuses comme pivot des normes, règles et valeurs en vigueur dans la communauté. Dans le cas de l'Inde, si, comme nous l'avons vu, l'hindouisme est « édulcoré » pour en garder principalement les aspects culturels, il n'en reste pas moins que la religion apparaît comme l'un des fondements de la vie sociale et par là même politique. D'ailleurs, dès 1913, Max Weber dresse ce même constat, en qualifiant « d'hindou[2] » le système social de l'Inde et non « d'indien ». Ce faisant, il « insiste sur le fait que la société indienne doit être pensée comme une configuration fonctionnelle entièrement organisée sur une base religieuse, celle de l'hindouisme ». Le caractère anthropologiquement religieux de l'individu indien est, ici encore, nettement affirmé. Toutefois, il convient de nuancer le propos, au regard de la modernité qui a accompagnée la transition démocratique de l'Union indienne. En effet, si les conclusions wébériennes de 1913 portent encore en elles-mêmes force d'acuité, néanmoins l'entrée de l'Inde dans le club très fermé des démocraties s'est nécessairement accompagnée d'une modernisation, et donc d'une certaine laïcisation, principalement portée par Jawaharlal Nehru. Sans remettre en cause la dimension ontologiquement religieuse de l'individu indien, celle-ci est tout de même passée par le tamis de la modernité politique inhérente à la pratique de la démocratie. Dès lors, l'action politique d'hommes tels que Nehru, quoi qu'ayant montré une très grande admiration pour les « saints en politique » et un profond respect pour leurs combats, a contribué à faire entrer l'Inde dans la modernité politique, détachant l'Etat de la religion par des mesures laïques concrètes. Mais

[1] Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Paris, Folio, 1985, p. 53.
[2] Max WEBER, *Hindouisme et Bouddhisme*, *op. cit*. p. 14.

paradoxalement, ces actions à visées laïcisantes alimentent le constat d'un « sécularisme religieux » qui continue d'animer l'homme, et par là même, le citoyen. Malgré la portée du discours laïc de l'Indépendance, le citoyen indien a perpétué son caractère religieux, en même temps qu'il l'a adapté à une pratique politique raisonnée, quoi que non exclusivement basée sur la raison scientifique.

En effet, il semblerait inexact de croire que l'Indien est tout entier guidé par la religion. Non seulement, nous l'avons vu, celle-ci a subi un épurement de ces éléments purement sacrés, mais de plus, l'hindouisme en lui-même a connu des mutations, qui bien avant l'entrée de l'Inde dans la modernité politique décrite ci-dessus, ont permis au pays de poursuivre le registre religieux dans le registre politique. Ces évolutions sont contenues, pour partie, dans le courant de la *bhakti*. Ce courant semble avoir induit une forme de démocratisation de l'hindouisme avant la lettre, car la délivrance n'est plus présentée comme l'unique privilège des *brahmans*, étant rendue accessible dans l'univers mondain par le concept du *svadharma* évoqué ci-dessus. Chaque individu, à son niveau (hiérarchique), peut désormais postuler à la délivrance, elle n'est plus l'apanage des « élites » religieuses. Cette démocratisation de la religion ouvre une brèche dans la « société close[1] » que forme l'Inde, en introduisant une forme d'abolition des « privilèges religieux ». Cette évolution de la religion, corroborée des siècles plus tard par le volontarisme séculaire des hommes d'Etat de l'Inde indépendante, montrent, à mon sens, que si les comportements politiques indiens se fondent pour partie sur des principes hindous ancestraux, le pays n'est pourtant pas ancré dans le passéisme, mais au contraire, il produit une forme de modernité qui lui est propre. Signe de cette modernité particulière, sous-tendue par une anthropologie singulièrement empreinte de religiosité, c'est la place particulière des castes, plus précisément des *varnas*, au sein de la démocratie indienne. Quoi qu'officiellement abolie en 1950, la division de la société indienne selon les *varnas* est toujours implicitement présente. Bien que l'objet de cette étude ne soit pas de mettre en exergue les côtés négatifs de cette vision hiérarchique de la société, en particulier le phénomène d'exclusion par l'intouchabilité, il est néanmoins indispensable de souligner cet effet pervers inhérent à la division de la société selon les castes. En effet, si, dans le cas présent, les *varnas* ne sont pas incompatibles avec l'égalité des hommes, dans d'autres cas, elles légitiment l'exclusion de la société d'une catégorie d'hommes, de part leur qualité sociale[2]. Ceci constitue d'ailleurs l'utilisation nationaliste des *varnas* à laquelle s'oppose Vinoba Bhave, comme nous l'avons vu précédemment. Ainsi, les *varnas* constituent

[1] Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Presses Universitaires de France, 1932, 338pp. Bergson emploie ce terme afin de définir la société humaine « quand elle sort des mains de la nature », étant fermée aux autres communautés humaines.

[2] Mais, paradoxalement, la caste peut également être le ressort de la démocratie ; cf le dernier ouvrage de Christophe JAFFRELOT, *Inde, la démocratie par la caste*, Paris, Fayard, 2005, 590 pp.

pour l'étranger l'une des singularités les plus marquantes de l'Inde, à laquelle se heurte sa compréhension : nonobstant le cas évoqué ci-dessus, la théorie des *varnas* n'empêche pas de prôner l'égalité entre les hommes, ainsi que nous l'avons déjà vu. En ce sens, les *varnas* sont bien l'expression de l'anthropologie indienne où l'égalité parfaite prônée par des hommes comme Vinoba Bhave, même si elle constitue l'assurance de la démocratie, rencontre toujours en dernier ressort la résistance ultime des *varnas* et de leurs implications sociales au sein de la société. Vinoba lui-même le reconnaît, à la suite de Gandhi, « le principe des *varnas* - c'est-à-dire de l'occupation héréditaire [d'une fonction sociale]- […] est une des garanties d'un ordre social non-violent[1] ». Cette assertion de Vinoba atteste donc cette anthropologie indienne religieuse, expression d'un mode d'organisation sociétale basé sur le holisme. Ainsi, il apparaît naturellement que la singularité du comportement politique en vigueur dans la démocratie indienne est le reflet de la prépondérance de la communauté sur l'individu. Quoi qu'assez rigide dans son expression (rôle de la caste et des *varnas*) le holisme issu de l'hindouisme a tout de même subi des mutations considérables, l'ayant rendu à même de se couler, avec plus ou moins de facilité, dans le moule de la démocratie et d'en produire un modèle singulier, appuyé sur une anthropologie empreinte d'une religiosité qui en fait sa particularité.

B) L'éthique religieuse, comme éthique universelle.

Le poids de l'hindouisme dans l'anthropologie indienne, notamment l'anthropologie politique semble être mis en lumière par l'importance de l'éthique religieuse, qui, souvent, semble se glisser dans l'habit de l'éthique universelle. Toutefois, ce point n'est pas clairement établi et reste une supposition, au regard des propos de Vinoba, confrontés à l'enseignement apporté par des ouvrages plus généraux sur la société indienne.

Ainsi, Vinoba se fait le porte-parole d'une conception de l'intérêt général différente de celle occidentale, dans le sens où son modèle démocratique, le *sarvodaya*, ne doit pas amener le bien-être du plus grand nombre, mais au-delà, le bien-être de tous, *id est* de l'ensemble de la société, sans exclusion. Pour mener à bien cet impératif, Vinoba revendique l'idée d'un commandement suprême pour l'Inde, et ce gouvernement transcendant la société humaine doit être le fait de Dieu. Dès lors, il apparaît que le modèle démocratique à vocation universelle que prône Vinoba Bhave n'est pas antithétique, à son sens, avec l'idée d'un gouvernement divin de la société humaine. De plus, Vinoba met en exergue, de façon diffuse, la vocation de « son[2] » mouvement et de « ses[1] » idées à rayonner universellement, donc il

[1] *Third power*, *op. cit*. p.11, "the principles of varna (hereditary occupation) […] as part of a non-violent society order.

[2] L'usage des guillemets est justifié car Vinoba a toujours refusé de s'approprier personnellement les idées ou actions de *bhoodan, gramdan* et *sarvodaya*.

implique que ces idées, qui semblent si étrangères à la conception occidentale de la démocratie, sont pour lui pleinement naturelles. Vinoba ne pense pas que l'ensemble de son modèle démocratique puisse être appliqué à d'autres pays, puisqu'il met en exergue l'impératif d'un modèle démocratique culturellement marqué afin de répondre aux exigences particulières de la société indienne, mais il souligne que les grandes lignes du *sarvodaya* peuvent être adoptées par d'autres pays. D'après l'observation, ce qui pourrait avoir valeur de spécificité anthropologique de la conception indienne du politique est, pour Vinoba, complètement naturel et érigé en norme. Ainsi, il est patent ici qu'il s'opère une substitution d'une éthique universelle, basée sur la raison, à une éthique religieuse, à vocation universelle. D'ailleurs, ce phénomène peut sembler complètement logique au regard de l'héritage littéraire partagé par la société indienne. L'examen de celui-ci montre qu'hormis l'*Arthasastra*, traité du politique indien éminemment célèbre, l'essentiel du fond commun littéraire indien est principalement composé d'œuvres religieuses. Ce que Vinoba confirme également[1]. Ainsi, la culture indienne est particulière du fait qu'elle est essentiellement axée sur la religion. L'ensemble de la population a été rompue aux préceptes et règles de vie issus de l'hindouisme et la part d'ouvrages purement scientifiques, ou tout du moins laïcs, semble bien maigre au regard du poids de la littérature religieuse.

Cette idée fait écho aux observations de Madeleine Biardeau concernant l'anthropologie indienne. En effet, celle-ci affirme que « les systèmes conceptuels brahmaniques ne sont sans doute jamais ce que nous appelons 'philosophie', au sens où celle-ci se distingue de la théologie, car ils se sont tous élaborés à l'intérieur des croyances religieuses ambiantes, érigées en évidences universelles : leurs théories font toutes une place privilégiée à la Parole révélée sans laquelle toute pensée serait infirme[2] ». Cette analyse éclaire donc le sentiment précédent d'une absence de pensée « savante » traditionnelle, hors du cercle fermé que dessine l'hindouisme. D'ailleurs, Madeleine Biardeau fait état, un peu plus loin, de la façon dont les hindous perçoivent l'Occident, c'est-à-dire comme une entité athée. Ainsi, le poids de la religion dans les conceptions et schémas de pensées des Indiens, en font une spécificité ayant, naturellement, grandement influencée l'anthropologie politique indienne.

A ce propos, il convient de se rappeler la séparation de principe du pouvoir spirituel, celui du *brahman*, et du pouvoir temporel, celui du *ksatriya*. Si ces deux pouvoirs sont théoriquement dissociés, dans la pratique, il apparaît que l'un ne fonctionne pas sans l'autre, comme nous l'avons vu précédemment. Le pouvoir spirituel confère la légitimité nécessaire à

---

[1] *Third power*, *op. cit*. p.67.
[2] Madeleine BIARDEAU, *L'hindouisme, anthropologie d'une civilisation*, *op. cit*. p. 126.

l'exercice du pouvoir temporel ; tandis que le pouvoir temporel subvient aux besoins des *brahmans*. Dès lors, on peut penser que, dans une certaine mesure, le « citoyen[1] » ou plus exactement, la communauté civile, recherche le même avantage de la part des *ksatriyas*, incarnant le politique, que de la part des *brahmans*, incarnant le religieux. Cette hypothèse permet d'illustrer, de façon fonctionnelle, l'imbrication des champs religieux et politique. Toute proportion gardée, la relation entre Indira Gandhi et Vinoba Bhave fait penser à la transcription moderne de ce mode de fonctionnement du pouvoir, puisque celui-ci a souvent été considéré comme le *sarkari guru* d'Indira, c'est-à-dire son « gourou gouvernemental[2]». D'ailleurs, dans le contexte de l'état d'urgence, ce rôle a valu de fortes critiques à Vinoba car il a apporté sa caution morale à la suspension des libertés individuelles. Par delà le message porté par Vinoba en tant que *sarkari guru*, le plus important est l'observation de la survivance du phénomène à travers les siècles. Elle montre que, dans une certaine mesure, la légitimation du politique par l'autorité religieuse est toujours une configuration du pouvoir d'actualité en Inde et ouvre des interrogations quant à la source d'inspiration du pouvoir politique. Dans cette optique, Max Weber fait état de l'impossibilité pour les castes d'édicter « de nouvelles normes juridiques de façon autonome[3] », car au regard de la doctrine de l'hindouisme ancien, « le droit sacré ne peut être que révélé ou 'reconnu'[4] ». Si ce constat date de 1913, soit avant l'Indépendance de l'Inde et sa transition démocratique, on peut se demander si cette impossibilité de renouveler les normes juridiques et sociales en dehors de la stricte Révélation, la *shruti*, n'explique pas, d'une certaine manière, la référence quasi systématique à l'hindouisme, comme guide des valeurs devant commander la vie au quotidien. Il ne s'agit pas de considérer que les lois de l'Etat indien sont le reflet de la religion, mais uniquement –et dans une certaine mesure- l'éthique qui les sous tendent. Nonobstant l'ancienneté du constat wébérien et l'entrée dans la maturité politique inhérente à l'Indépendance, la tradition d'élaboration hétéronome des normes humaines pourrait expliquer la référence fréquente à la religion, qu'il s'agisse de la rhétorique, des valeurs ou des modes d'action du politique. Aussi la dichotomie entre champ politique et champ religieux s'est-elle difficilement opérée. Sur ce point Max Weber insiste sur le fait que l'absence d'une éthique universelle de laquelle découlerait une forme de droit naturel, a logiquement entraîné la négation d'une éthique politique différente des valeurs portées par l'hindouisme. D'une part le non recours à des sources exogènes à la religion pour définir une doctrine valable pour l'ensemble de la communauté indienne n'a pas permis l'élaboration d'une source du droit différente du droit

[1] Le fonctionnement binominal du pouvoir étant principalement le fait de l'Inde ancienne, il semble qu'on ne puisse parler de citoyen que dans le sens de « l'habitant de la Cité », non d'une personne exerçant pleinement ses droits civiques.
[2] Christophe JAFFRELOT, *L'Inde contemporaine*, op. cit. p. 459.
[3] Max WEBER, *Hindouisme et Bouddhisme*, *op. cit*. p. 215.

divin. En ce sens, le droit divin devient le droit universel. Ceci explique peut-être également l'absence d'un code civil indien, valable pour toutes les communautés ? D'autre part, il semble que la seule morale politique ayant existé consiste en un répertoire actionnel de la conquête et de la conservation du pouvoir, considéré comme un « art amoral[1] ». Ainsi, les traditions héritées de l'Inde ancienne ont induit un certain mode de fonctionnement des castes dirigeantes, en rendant impossible le recours à d'autres sources que la religion pour élaborer les normes de conduite en société, et réguler les rapports humains. L'héritage culturel de l'hindouisme souligne donc le remplacement d'une éthique universelle par une éthique religieuse, valable pour l'ensemble de la société civile indienne. Si de nombreuses mutations se sont opérées depuis le temps de l'Inde ancienne, et que ce schéma religieux du politique n'a plus la même acuité qu'il avait par le passé, toutefois il semble établi que cette tradition est encore vive dans l'inconscient collectif, en tant qu'elle recouvre une large part des valeurs contenues dans la culture indo-hindouiste définie ci-dessus.

Au regard de son parcours, Vinoba semble être l'une des personnalités exemplaires illustrant les modalités anthropologiques du répertoire politique indien ; à titre d'exemple, l'idée bhavenne d'élaborer un comité de surveillance du politique rappelle grandement le fonctionnement binominal du pouvoir, entre *ksatriyas* et *brahmans*. De même, le sentiment éprouvé par Vinoba Bhave, de Dieu qui parle en lui et lui insuffle l'action à entreprendre, fait écho à la perception omnisciente du divin dont tout émane, y compris les actions individuelles. Enfin le culte et le respect dont la population indienne lui a fait le témoignage, rappellent l'analyse wébérienne quant à la très forte anthropolâtrie régnant en Inde. Le culte voué aux êtres humains est chose courante en Inde et de nombreux exemples en témoignent, à l'instar de Ramakrishna[2], Mâ Ananda Moy, ou plus récemment Sri Mata "Amma" Amritanandamayi Devi[3]. Dès lors, si la dévotion peut être si forte à l'égard d'autres membres de la communauté, en raison de leur charisme religieux, alors il peut sembler logique que les Indiens s'en remettent plus à ces déités vivantes qu'aux hommes politiques pour élaborer la morale politique, ces derniers étant peut-être perçus comme moins charismatiques par la population. Enfin, on peut supposer que le désintérêt pour la chose politique pure[4], au profit d'un « mélange des genres », entre religieux et politique s'explique par le rejet d'un fait conçu comme purement matérialiste et rationnel, dans son expression occidentale. Cette rationalité

---

[1] Max WEBER, *Hindouisme et Bouddhisme*, *op. cit*. p. 261.

[2] Sur Ramakrishna, voire l'ouvrage de Catherine Clément et Sudhir Kakar *La folle et le saint*, où les auteurs établissent une comparaison entre Ramakrishna et Madeleine, tous deux montrant les mêmes symptômes psychiatriques, mais l'un fut considéré comme un saint et l'autre enfermée à vie à la Salpêtrière.

[3] Celle qu'on surnomme « Amma » en Inde et dont l'œuvre est au centre du documentaire de Jan Kounen, *Darshan*, sorti en 2006.

[4] Ce qui ne signifie en aucun cas le désintérêt citoyen pour la démocratie indienne (pratique du vote, meetings politiques…).

exacerbée ne semble pas être le reflet de la conception indienne, voire asiatique de la vie, beaucoup plus « magique » et mystique ; tout en n'empêchant pas l'émergence d'une autre forme de rationalité et de modernité, comme nous nous sommes attachés à le démontrer au fil de ces pages.

Il semble donc que le discours de Vinoba Bhave et ses propositions politiques soient le reflet d'une conception particulière de la Cité des Hommes, de la Cité de Dieu et du rapport entre ces deux entités ; conception particulière du religieux et de l'humain que l'on retrouve naturellement dans l'anthropologie politique indienne. Celle-ci, quoi que rationalisée, ce qui lui permet d'être compatible avec la pratique démocratique, est néanmoins fortement empreinte d'une dimension hindoue mystique dont l'ensemble de la culture indienne se fait l'écho. D'ailleurs, on retrouve des expressions contemporaines de l'intrusion des valeurs religieuses dans la vie humaine, notamment au travers du mouvement d'éco-féminisme mené par le Docteur Vandana Shiva. Celle-ci, physicienne de formation, a lancé, au début des années 1980, un mouvement écologiste luttant contre l'introduction des OGMs et la privatisation des ressources naturelles indiennes, qui acculent les paysans à la pauvreté. Quoi que ce mouvement concerne l'écologie et l'agriculture, il promeut la « Earth Democracy » en revendiquant l'application à notre Terre du concept de l'*ahimsa*. Vandana Shiva reprend largement la rhétorique gandhienne afin de mettre en lumière les violences faites à la Terre par le biais des OGMs. Ce mouvement peut se targuer d'une très large adhésion populaire en Inde, les individus prenant conscience des menaces étrangères pesant sur leur survie. Cette utilisation contemporaine du registre religieux dans un domaine qui ne l'est pas, démontre que celui-ci fait appel à un ressort particulier des individus ; ce qui laisse supposer qu'anthropologiquement, la religion remplie la double fonction de système de croyances pour certains, et de religion civique pour tous, facteur d'unité culturelle au sein de l'Etat indien.

CONCLUSION

L'étude du parcours et des idées de l'homme politique qu'a été Vinoba Bhave met en lumière la dimension profondément religieuse de ceux-ci. En effet, les mouvements *bhoodan* et *gramdan* doivent mener à terme à l'avènement d'une nouvelle forme de démocratie, plus adaptée à la culture indienne : le *sarvodaya*. D'ailleurs plutôt que de parler de « nouvelle forme » de la démocratie, il semble plus juste de parler de « renouveau » démocratique, auquel souhaite parvenir Vinoba par l'action qu'il met en place. Si Vinoba souhaite que son pays « abandonne » la démocratie telle qu'elle est à l'heure actuelle, ce n'est pas dans un souci de rupture révolutionnaire avec les valeurs « bourgeoises » d'un Occident prétendument capitaliste. Au contraire, loin de constituer une fracture dans l'histoire indienne, Vinoba souhaite l'épanouissement d'un type de démocratie « à l'indienne », entendant par là qu'elle renouera avec les valeurs ancestrales de l'Inde, héritées de sa culture à forte obédience hindoue, comme nous l'avons vu précédemment. Toutefois, il convient de nuancer le propos car Vinoba ne prêche pas tant l'idée, d'inspiration nationaliste, d'une Inde anciennement démocratique, que les conquêtes, notamment britanniques, auraient « pervertie ». Pour lui, il s'agit plus pour l'Inde, de se retourner sur son passé et sur sa culture originelle, afin d'en tirer les valeurs et les éléments démocratiques qui y sont contenus en germe, pour inventer la démocratie indienne, et non la calquer sur le modèle occidental. Il semble impossible, aux yeux de Vinoba, que l'importation des modalités de la démocratie occidentale fonctionnent en Inde, pour la simple raison qu'elles ne constituent pas le reflet de l'héritage socio-politique indien, et qu'elle laisse les populations dans l'incompréhension et donc, dans l'incapacité de faire fonctionner efficacement le régime. Afin d'atteindre un optimal démocratique, il paraît indispensable à l'Inde de s'approprier la démocratie et de la réinventer dans le cadre culturel indien. Le *sarvodaya* que propose Vinoba répond à cette exigence, puisqu'il fonde ce nouveau modèle démocratique sur une valeur centrale de la culture indienne : l'*ahimsa*.

Ainsi, quoique les retombés matérielles du mouvement bhaven n'aient pas été probantes, il n'en reste pas moins qu'une large part de la population indienne lui a prêté une oreille plus qu'attentive, allant jusqu'à lui témoigner sa reconnaissance par des récompenses comme le *Bharat ratna* (1983)[1] et le prix Ramon Magsaysay, dans la catégorie « *Community leader* »[2] (1958). En conséquence, si le renouveau de la démocratie indienne proposé par Vinoba n'est pas apparu comme une inanité à la société indienne, c'est peut-être, comme nous l'avons suggéré, parce qu'il s'est fait l'écho de la culture ancestrale de l'Inde et de l'anthropologie politique qui en découle naturellement. En ce sens, les valeurs portées par

[1] Plus haute distinction civile indienne, il reconnaît celui qu'il récompense comma ayant rendu à la Nation un service public de plus haut degré.
[2] Cette catégorie de l'Académie Ramon Magsaysay récompense des civils s'étant particulièrement distingués pour le service « public » rendu à la communauté.

Vinoba ont « parlé » aux citoyens indiens, comme à leur classe politique. A rebours de la culture politique occidentale mettant en avant l'impératif de « désenchanter le monde » pour mettre en place la démocratie, un des éléments clefs de la démocratie indienne semble être la religion, en tant que base culturelle de la communauté indienne. Dès lors, c'est sur cette dimension religieuse de la culture indienne que se fonde la religion civile du pays, ce qui induit une conception assez singulière du rôle du politique au regard de la gestion de la société. Il apparaît que «le pouvoir politique n'existe fondamentalement que comme régulateur du pouvoir social qui répond à un principe transcendant, le *dharma*[1]». Ici, le sentiment d'une certaine subordination du politique à des valeurs culturelles d'obédience religieuses semble confirmé. Néanmoins, il ne s'agit pas de tomber dans la caricature d'un régime politique archaïque, voire théocratique, loin s'en faut. L'enjeu est simplement de mettre en lumière une différence fondamentale entre la démocratie occidentale et la démocratie indienne, qui réside dans le poids de l'hindouisme sur les valeurs culturelles indiennes influençant sa conception du politique, et le type de démocratie qui en émerge. De plus, il convient d'avoir à l'esprit que l'influence de la culture indo-hindoue se fait essentiellement ressentir dans les valeurs mises en avant par la démocratie indienne, voire dans ses modalités d'action, plutôt que dans son mode d'organisation, assez proche du modèle britannique. Par exemple, si Vinoba, poussant assez loin la logique d'interpénétration des champs religieux et politique, prône la mise en place d'une sorte de « comité de surveillance » des activités du gouvernement, cela est à relativiser en l'interprétant plus dans le sens d'un fonctionnement utopique, et donc idéal, du politique, que comme une chose réellement envisageable. En l'espèce, l'idée d'une interdépendance fonctionnelle des sphères temporelle et spirituelle n'est pas clairement avancée. De plus, la conception de la démocratie indienne de Vinoba Bhave ne constitue qu'un éclairage particulier de celle-ci. En aucun cas il ne s'agit de croire que cette théorisation de la démocratie est unanimement partagée par l'intégralité de la population. L'enjeu de l'étude des idées politiques de Vinoba consiste simplement à montrer que bien que celles-ci soient singulières pour des Occidentaux, eu égard à l'importance accordée à la religion, en revanche, pour un grand nombre d'Indiens de la société civile comme de la classe politique, cette forme de démocratie appuyée sur la religion n'est pas incompatible avec une démocratie effective. Si pour l'Occident, l'influence religieuse est difficilement conciliable avec la pratique démocratique, au contraire, en Inde, elle n'y semble pas tout à fait étrangère. Dans une certaine mesure, on peut penser que les valeurs religieuses rejoignent celles du politique, et contribuent à faire fonctionner la vertu démocratique. Toutefois, ceci n'est qu'une hypothèse, à l'instar de l'ensemble des pistes

[1] Christophe JAFFRELOT, *La démocratie en Inde*, *op. cit*. p.95.

avancées dans cette étude, et, à ce titre, est à prendre comme telle, et non comme l'affirmation d'une réalité absolue. Ainsi, l'éclairage religieux qu'apporte Vinoba sur la pratique démocratique indienne n'est qu'un des multiples aspects de la façon dont l'Union indienne, mosaïque d'âmes et de religions, vit sa démocratie au quotidien.

La figure du « saint en politique », dont Vinoba Bhave est un exemple, met en lumière certaines spécificités de l'individu indien, et en ce qui nous concerne, les particularismes citoyens qu'implique la conception indienne de l'homme, telle qu'elle est avancée dans cette étude. Eu égard à la conception holiste de ce dernier, impliquant à une subordination de l'individualité à la communauté, on peut supposer que, par le passé, l'élaboration d'une organisation politique n'a pas été un impératif aussi vif qu'il l'a été dans les sociétés occidentales, puisque la loi divine, le *dharma*, présidait à la destinée des hommes et à leur organisation sociétale. A ce titre, Charles Malamoud explique qu'en Inde, l'ordre politique ne s'est institué que dans le but d'établir des règles sociales afin de protéger le *dharma* lorsqu'il était mis en péril[1]. Reprenant Ashis Nandy, il semble que ce constat soit toujours d'actualité puisque « la société indienne s'organise plutôt autour de sa culture qu'autour de son ordre politique[2]», et le rôle du *dharma* est prépondérant au sein de cette culture indienne. En outre, ceci se confirme, comme nous l'avons vu en introduction, par la célébration de la victoire de Sonia Gandhi en 2004 ; de même que par sa récente démission des postes qu'elle occupait, afin de contrecarrer les attaques nationalistes dont elle était victime. Ce faisant, le leader du Congrès a réactivé la figure du renonçant en politique, registre actionnel qui permet de gagner respect et admiration de la société civile, en tant qu'il constitue l'application d'une valeur chère à l'hindouisme. Mais, si cette interpénétration des deux champs revêt encore une certaine actualité de nos jours, elle ne doit pas être considérée comme l'unique facteur explicatif des pratiques politiques démocratiques de l'Inde, et n'est d'ailleurs pas présentée comme tel.

L'adaptation de la démocratie aux valeurs véhiculées par la culture indienne, si elle n'est pas aussi poussée que ce que prône Vinoba Bhave, constitue néanmoins un « ovni » dans le paysage démocratique mondial, puisqu'elle n'érige pas un total « désenchantement du monde » au rang des pré requis indispensables au fonctionnement effectif de la démocratie. Une des explications de ce phénomène, est peut-être à chercher dans l'histoire de l'Inde, qui n'a pas connu de période comparable aux Lumières ou au positivisme/ scientisme du XIXe siècle. De fait, la pensée scientifique ne s'est peut-être développée que d'un point de vue

[1] Sur ce point, l'éclairage apporté par Charles MALAMOUD (*Cuire le monde. Rites et pensées dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989) et cité ici, est issu de la reprise qu'en fait Christophe JAFFRELOT dans son ouvrage *La démocratie en Inde*, *op. cit*. p.94.
[2] Citée par Christophe JAFFRELOT *in La démocratie en Inde*, p. 95.

purement fonctionnel, et non dans la perspective d'une remise en cause du fait religieux comme principale explication de la réalité sociale ou comme moyen d'apporter *hic* et *nunc* le bien-être matériel à l'ensemble de la société humaine (progrès technique, accroissement et meilleure redistribution de la richesse nationale, *etc*.). Ainsi, le rapport de l'Inde à la science est différent de celui de l'Occident, dans le sens où, au regard de la sphère politique, ce dernier semble avoir placé la science à l'endroit où l'Inde place la religion, au sens large. En aucun cas, cela n'induit que l'Inde n'accorde pas de place à la science dans son appréhension du politique, ou l'Occident à la religion. Il s'agit juste de mettre en lumière la mesure avec laquelle chaque élément est présent dans ces différentes cultures politiques, et par là même, le modèle singulier de démocratie qui s'en dégage. De fait, la sociologie durkheimienne présente la religion comme une composante universelle de la vie sociale, en tant qu'elle a influencée la formation de tous les régimes démocratiques, pour parler uniquement de ceux-ci, et continue d'inférer sur leur épanouissement, de part les valeurs qu'elle véhicule. Cette observation établit d'ailleurs explicitement, la variabilité du concept de « démocratie », non par rapport au détenteur du pouvoir qui doit rester le peuple, mais en termes d'adaptation nationale aux codes de conduite démocratiques. Aussi, deux idées se dégagent-elles : d'une part l'indispensable « digestion » nationale de l'idéal démocratique, afin de faire vivre et rendre effectif ce concept théorique. Si la démocratie reste une idéologie plaquée sur une société, mais non adaptée aux valeurs et aux réalités de celle-ci, alors, à mon sens, la démocratie ne peut fonctionner. Au contraire, le régime devient le théâtre de l'épanouissement pléthorique des vices humains liés à la soif du pouvoir, et à ce titre les régimes africains en sont un sinistre exemple. D'autre part, la démocratie indienne met en exergue le fait que la culture est, par aspects, une chose profondément incorporée à l'individu, phénomène dont on ne s'aperçoit que lors de la confrontation à l'altérité. Ce fait établi, il semble surgir parfois des pointes d'ethnocentrisme dans l'appréhension occidentale de la démocratie, au sens où bien souvent il est fait fi de l'impératif scientifique de déconstruction du fait social étudié. Ainsi, en ce qui concerne l'Inde, lors de la proclamation de son Indépendance, d'aucuns ont prédit l'écroulement rapide du régime, eu égard à sa population analphabète qui, de surcroît, ne possédait pas l'expérience de la pratique démocratique et s'en remettait entièrement à Dieu pour présider à son destin. Cette remarque revient à nier le paramètre culturel de la démocratie, telle que la connaissait l'Occident. Si les premiers pays à établir un régime démocratique se trouvent en Amérique du Nord ou en Europe, de même que ses principaux observateurs - des Lumières à Tocqueville, en passant par beaucoup d'autres - cela n'implique pas *de facto*, mais toutes proportions gardées, l'impossibilité pour des Etats de conditions sociales, culturelles ou économiques différentes, de faire germer, sur leur sol, la graine de la

démocratie. Dans le cas de l'Inde, on peut même se demander si ce n'est pas précisément l'impact de la religion sur la vie des hommes, qui a permis à la démocratie de s'épanouir, nonobstant des indicateurs sociaux somme toute assez favorables au développement d'une conscience politique qui paraissait se caractériser par le « famillialisme amorale[1] ».

Ainsi, la spécificité du régime démocratique indien réside bien dans la place accordée à la religion, place prépondérante s'il en est puisque, comme nous l'avons vu, de pure religion sacrée, l'hindouisme est devenu fond commun culturel, avant de muer en religion civile, unissant l'ensemble de la population. Cette évolution a amené la religion à prendre une place particulière dans le champ politique indien, comme nous l'avons vu. Outre la figue emblématique du « saint en politique », dont Gandhi et Vinoba sont d'illustres archétypes, l'influence culturelle de l'hindouisme se fait sentir de façon diffuse, dans l'ensemble du registre politique, notamment par le biais de la mystique animant le jeu politique. Dès lors, l'étude de l'interpénétration des deux champs peut œuvrer à la compréhension, d'une part de l'implantation de la démocratie en Inde, et d'autre part de la façon dont se vit, de nos jours, la « plus grande démocratie du monde ». De plus, au regard de la place de la religion dans la société indienne, et le fait qu'elle n'obère pas, tant qu'elle est tempérée, l'efficience du jeu politique démocratique, on peut se demander si, dans une certaine mesure, l'hindouisme ne porte pas en lui certaines valeurs compatibles, voire adjuvantes, à la pratique de la démocratie. Ce questionnement revient à retourner le sujet : est-ce que se sont des « saints en politique », à l'instar de Vinoba, qui ont adapté des valeurs hindoues ancestrales au jeu démocratique ? Ou bien est-ce que l'adaptation de ces valeurs hindoues a été possible parce qu'elles contiennent, dans leur essence, les germes d'une certaine forme de démocratie ?

[1] Cité dans le cours de « Comportements politiques comparés » d'Antoine ROGER, ce comportement politique est mis en lumière par Edward C.BANFIELD dans son ouvrage *Moral basis of a backward society*. Ce « famillialisme amorale » se caractérise par l'absence d'intérêt pour la collectivité et l'impossibilité pour les partis politiques de mobiliser cette masse électorale, en raison de conditions de vie trop difficiles pour faire émerger une conscience politique.