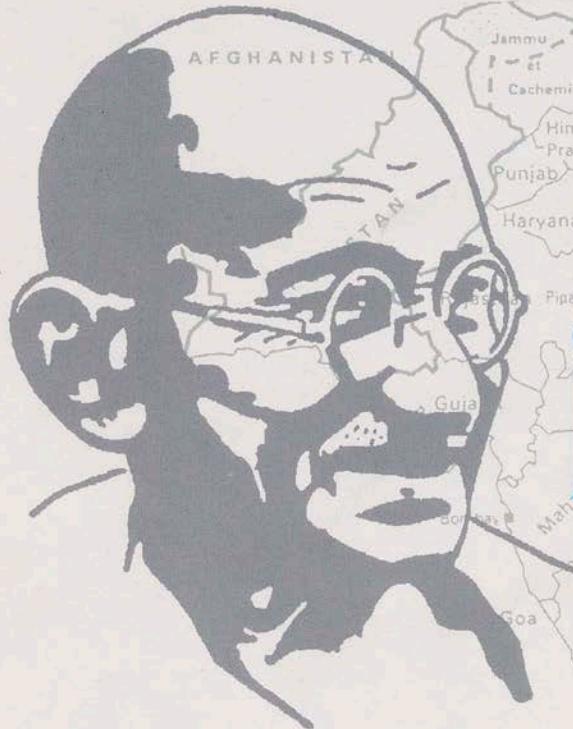


ALTERNATIVES NON VIOLENTES



50^e anniversaire

Gandhi et
l'indépendance
de l'Inde



La tradition chrétienne au cœur de l'actualité

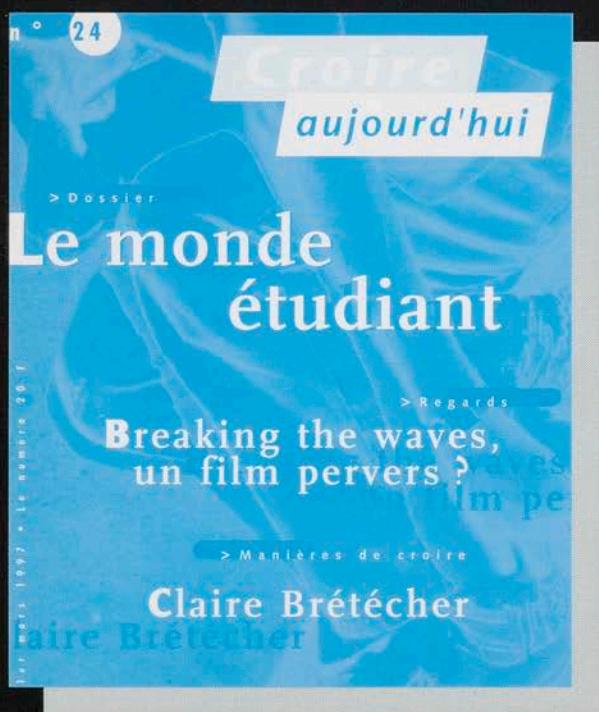
Le monde étudiant

Dossier coordonné par
CHRISTIAN MELLON

Les étudiants et leurs milieux BERNARD BENSOUSSAN

La vie étudiante MICHEL CLÉMENCIN

Les aumôneries d'étudiants- témoignage recueilli
par CHRISTIAN MELLON



*Une réponse aux questions
éthiques, culturelles et
spirituelles de notre temps.*

*Un lieu de parole, de dialogue
et de recherche, allié au
plaisir de lire !*

*Des repères tous les 15
jours pour donner du relief
à l'actualité et du sens
à l'existence.*

COUPON RÉPONSE

Je souhaite commander le n° 24 de **Croire aujourd'hui** au tarif unitaire de 20 F.

J'indique ici mes coordonnées :

Nom & prénom :

Adresse :

Code postal : Ville :

Date : Profession :

Signature :

(Merci d'établir votre chèque à l'ordre de « Croire aujourd'hui »)

Renvoyer à
Assas éditions assas
14 rue d'Assas 75006 Paris éditions

ÉDITORIAL

13 DIC



Le 15 août 1997, l'Inde va fêter le cinquantième anniversaire de son indépendance. Quelques mois plus tard, le 30 janvier 1998, ce sera le cinquantième anniversaire de la mort de Mohandas Gandhi.

L'Inde et Gandhi sont victimes de clichés qui ont la vie dure en Occident. L'Union indienne, où habite aujourd'hui près de 1/6^e de la population mondiale, n'a nullement l'apanage de la misère, de l'immobilisme social ou d'une faible expansion économique. Grâce à la stabilité de ses institutions démocratiques, l'Inde se développe à grands pas, malgré des tensions régionales persistantes et une droite nationaliste hindoue inquiétante, comme l'ont montré les élections générales de 1996¹.

S'il est vrai que le nom de Gandhi évoque en Occident aussi bien l'indépendance de l'Inde qu'un personnage hors du commun, il faut bien constater que cet homme et son action non-violente sont pour ainsi dire oubliés en Inde, à l'exception d'un dessinateur de Bombay qui a prétendu avoir retrouvé récemment quelques-unes des cendres du *Mahâtma*, et qui les a immergées le 30 janvier 1997 dans le Gange, probablement pour se faire un coup de publicité en direction des pays occidentaux, comme futur homme politique².

Gandhi se présente pour les historiens comme une personne attachante mais aussi fort complexe. De plus, son action non-violente, pour libérer l'Inde du joug de l'Empire britannique, demeure lié en Europe à tant de clichés qu'il convient de restituer quelques vérités.

Né dans une famille plutôt aisée, Gandhi a fait des études de droit à Londres. C'est là qu'il s'intéresse vraiment pour la première fois aux religions, à commencer par l'hindouisme, puisque c'est à Londres qu'il va lire pour la première fois la *Baghavad Gîta*. Il s'intéresse également à la Bible et au Coran. Du moins, il n'en retient que ce qu'il veut en retenir, exactement comme pour les textes hindous et bouddhiques. La question religieuse se laisse difficilement appréhender chez Gandhi, tant il affirme des options parfois diverses selon les époques de sa vie et ses auditoires, comme par exemple au sujet de la

80P
6M2

réincarnation à laquelle il dit croire et ne pas croire³. En beaucoup de domaines la pensée de Gandhi est fort complexe à saisir, car cet homme est, par sa culture, autant un asiatique qu'un occidental.

C'est son action non-violente qui retient avant tout notre attention dans ce numéro d'*ANV*. Gandhi n'a pas réussi ses campagnes d'action parce que les Indiens seraient non-violents par nature. À vrai dire, la non-violence n'est pas plus naturelle au peuple indien qu'elle ne l'est aux autres peuples. La violence se présente au contraire comme une donnée centrale de la culture indienne d'hier et d'aujourd'hui⁴.

Par ailleurs, Gandhi n'a pas eu affaire à des *gentlemen* britanniques, mais à des colonisateurs le plus souvent aussi bornés et cruels que tout autre colonisateur. Notre leader indien a connu de nombreux séjours en prison, mais surtout les Britanniques ont réprimé de multiples fois des manifestations non-violentes, faisant des centaines de morts et de blessés, comme en 1919, à Amritsar.

Le pouvoir britannique a toujours cherché à diviser pour mieux régner dans l'Inde colonisée. Par exemple, Gandhi voulait une Inde libre, unissant hindous et musulmans, mais Jinnah, le leader de la Ligue musulmane, a obtenu des Anglais la partition de l'Inde en deux États — l'Union indienne et le Pakistan —, ce qui a entraîné des exodes massifs de population et des émeutes sanglantes en 1947.

Gandhi est mort assassiné. Il est fréquent d'entendre dire que sa non-violence a donc échoué puisque son attitude ne lui a pas épargné une mort violente. S'il fallait comparer l'efficacité de la non-violence à celle de la violence, il conviendrait de

s'interroger sur ce qu'aurait été le nombre de morts indiens et anglais si Gandhi avait prêché la violence !

Heureusement que la sortie du film *Gandhi* en 1983, réalisé par Richard Attenborough, est venue retracer la vie et l'action du Mahâtmâ avec un grand souci de vérité historique, prenant ainsi à contre-pied bien des idées reçues sur Gandhi et sa non-violence. Reparler de Gandhi de nos jours a aujourd'hui toute son importance. Quand dans la France de 1997 un gouvernement fait voter sa "loi Debré", aggrave de multiples manières la fracture sociale, en allant par exemple demander 1 700 F/mois aux associations qui embauchent un objecteur de conscience en service civil (!!!), approfondir la vie de Gandhi et ses actions non-violentes incite à promouvoir la justice et la dignité humaine.

Comme tout vrai génie, Gandhi échappe quelque part à ceux qui s'y intéressent. Ce numéro d'*ANV* est là pour l'attester ! Gandhi demeure inclassable, mais comme l'a dit justement Einstein, « *les générations futures auront du mal à croire qu'un tel être, de chair et de sang, a foulé cette terre* ».

François VAILLANT

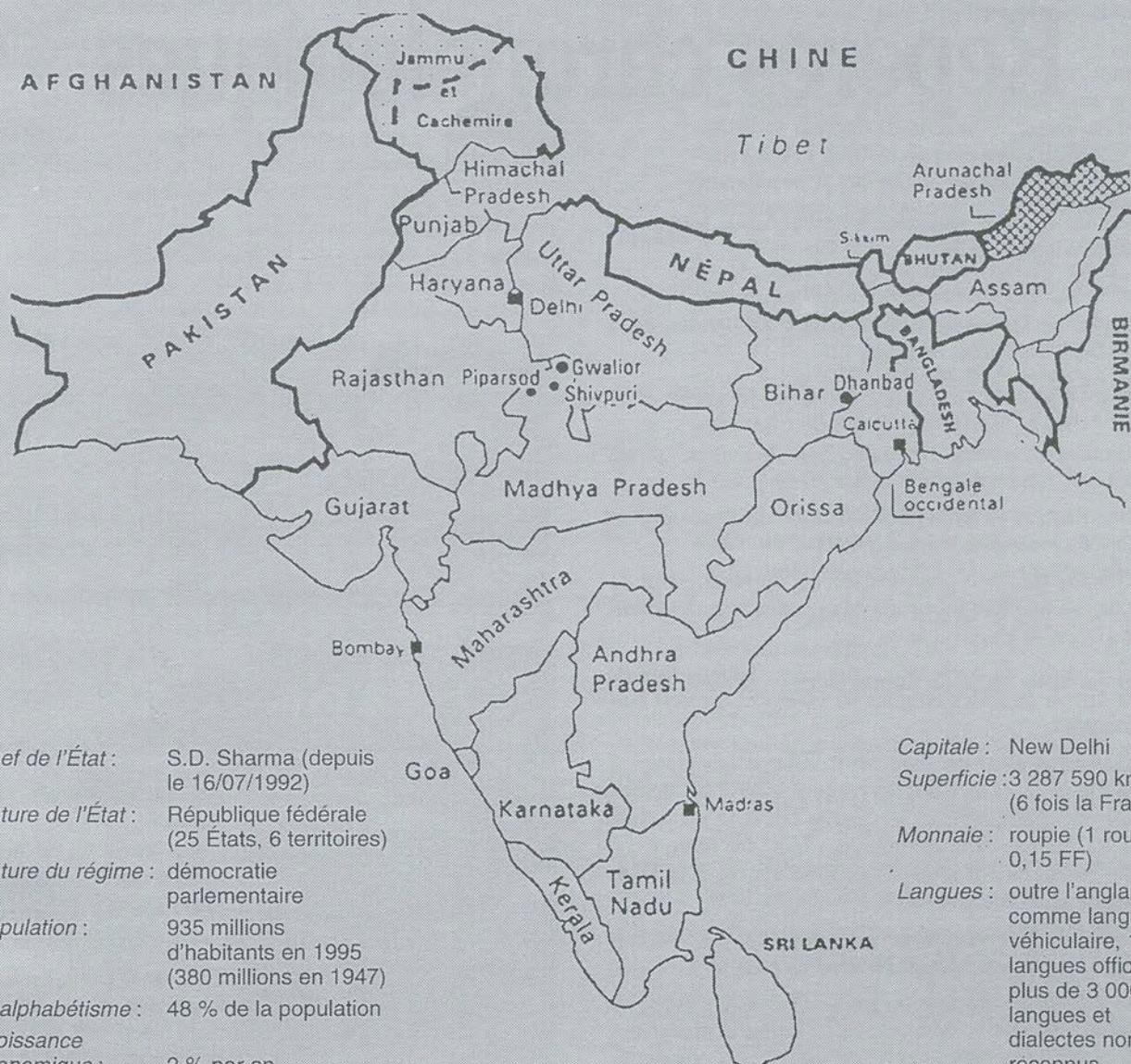
1) Cf. C. Jaffrelot (sous la dir. de), *Histoire de l'Inde contemporaine*, Paris, Fayard, 1996.

2) Cf. *Le Monde*, 01/02/97.

3) Cf. Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, Paris, Gallimard, 1969, p. 106 et 166.

4) Cf. l'article de Charles Cadoux, "Violence et non-violence dans l'indhouïsme", *ANV*, n° 94.

L'Inde (Union indienne) en 1997



Repères chronologiques

- 1869 : le deux octobre, naissance à Porbandar de Mohandas Karamchad Gandhi.
- 1882 : Gandhi épouse Kasturbai Makanji.
- 1888 : départ en bateau de Gandhi pour l'Angleterre, où il va faire des études de droit.
- 1891 : le 10 juin, Gandhi est admis au barreau ; deux jours plus tard il embarque pour revenir en Inde.
- 91/93 : Gandhi est avocat à Bombay puis à Rajkot, où ses affaires marchent plutôt mal.
- 1893 : il embarque en avril pour l'Afrique du Sud, où il va être l'avocat d'une firme indienne.
- 1894 : Gandhi fonde le Congrès indien du Natal, afin de faire reconnaître les droits de la communauté indienne installée en Afrique du Sud.
- 1899 : il organise un corps d'ambulanciers indiens lors de la guerre entre les Anglais et les Boers (colons hollandais).
- 1902 : Gandhi revient en Inde où il voyage beaucoup, il participe alors au Congrès national indien à Calcutta. Il revient ensuite avec sa famille en Afrique du Sud, à la demande de la communauté indienne de ce pays. En décembre, il s'inscrit comme avocat à la Cour suprême de Johannesburg.
- 1904 : Création par Gandhi de l'hebdomadaire *L'opinion indienne*, et de la ferme Phoenix à Durban.
- 1908 : le 16 août, il organise un meeting à Johannesburg où 2 000 Indiens brûlent leur *pass*, cartes d'enregistrement obligatoires selon la loi. Gandhi est emprisonné pour la première fois de sa vie.



À la différence d'autres membres du Congrès, Gandhi connaît l'Inde profonde

- 1909 : Gandhi décide d'aller séjourner cinq mois à Londres, puis revient en Afrique du Sud.
- 1910 : Gandhi crée la ferme Tolstoï, près de Johannesburg, où vivent des hindous, des musulmans et des chrétiens.
- 1913 : en novembre, sous la conduite de Gandhi, deux mille mineurs, une centaine de femmes et cinquante enfants marchent pendant dix jours du Natal vers le Transvaal, pour protester contre la taxe de séjour imposée par les Anglais. Gandhi est à nouveau emprisonné.

- 1914 : le 30 juin, Gandhi et le général Smuts, ministre de l'intérieur du gouvernement de l'Union sud-africaine, signent un accord qui satisfait les principales revendications des Indiens.
- 1915 : Gandhi débarque à Bombay le 9 janvier. Il estime que sa mission en Afrique du Sud est terminée. Il crée l'ashram Satyâgraha, près d'Ahmedabad.
- 1917 : lutte non-violente à Champaran, dans la province du Bihar, où les paysans étaient exploités et maltraités par les planteurs d'indigo anglais.
- 1919 : le 13 avril, Gandhi annonce sa décision d'observer un jeûne de pénitence de trois jours pour exprimer son désaccord face à des actes de sabotage menés par des nationalistes indiens contre une ligne de chemin de fer.
- 1919 : le 13 avril, l'armée anglaise charge une manifestation pacifiste à Amritsar : 379 morts et 1 137 blessés.
- 1919 : le 17 octobre, à l'occasion de la Journée nationale du Califat, Gandhi réaffirme qu'hindous et musulmans doivent être solidaires.
- 1920 : sur la proposition de Gandhi, le 20 décembre, le parti du Congrès adopte le principe de boycotter tout ce qui est anglais.
- 1921 : le 1^{er} août, auto-dafé de tissus anglais à Bombay, d'autres suivront dans toute l'Inde.
- 1922 : Gandhi est arrêté sous l'accusation de sédition. Le 16 mars, il est condamné à six ans de réclusion. Il est libéré le 5 février 1924.

À l'arrivée de la "Marche du sel", le geste de la désobéissance civile !



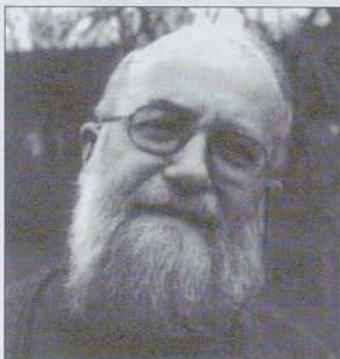
DR

- 1924 : le 18 septembre, Gandhi commence un jeûne de vingt et un jours, à Delhi, pour réconcilier hindous et musulmans indiens.
- 1929 : le Congrès vote pour l'indépendance complète de l'Inde.
- 1930 : le 12 mars, Gandhi et 79 volontaires commencent "La marche du sel". Après plus de trois cents kilomètres de marche, ils arrivent le 5 avril au bord de la mer. Là, des milliers de personnes défient le pouvoir britannique en ramassant du sel sur la plage. 60 000 personnes sont emprisonnées, dont Gandhi et Nehru.
- 1931 : le 4 mars, signature du pacte entre Gandhi et Lord Irwin, vice-roi de l'Inde. Le 29 mars, Gandhi embarque pour l'Angleterre afin de participer à Londres à la Conférence de la Table ronde qui se tient du 12 septembre au 5 décembre. Puis passage éclair à Paris, en Suisse où il rencontre son ami Romain Rolland, à Rome où le pape ne le reçoit pas mais où Gandhi rencontre Mussolini, avant de reprendre le bateau à Brindisi, en compagnie d'Edmond Privat.
- 1932 : Gandhi est arrêté à Bombay, puis emprisonné à la prison de Yeravda. Il jeûne en prison contre le système de castes qui exclut les Intouchables du système électoral prévu par les Anglais qui continueront, jusqu'à la partition de l'Inde, à appliquer le principe "diviser pour régner".
- 1934 : Gandhi sort indemne de trois attentats perpétrés contre lui.
- 1937 : le parti du Congrès triomphe aux élections.
- 1942 : le 8 août, le Congrès vote une motion demandant aux Anglais : "Quittez l'Inde". Le 9 août, Gandhi est arrêté.
- 1944 : le 22 février, mort de son épouse Kasturbai. Gandhi sort de prison le 6 mai.
- 1947 : le 15 août, l'indépendance de l'Inde est proclamée (Union indienne), ainsi que celle du Pakistan.
- 1947 : en septembre, jeûne de Gandhi à Calcutta pour arrêter les massacres entre hindous et musulmans.
- 1948 : le 30 janvier, Gandhi est assassiné par V. Godse, à Delhi.

Gandhi, prophète et artisan de la non-violence

JEAN-MARIE MULLER*

*Porte-parole du Mouvement pour une Alternative Non-violente (MAN), auteur de nombreux ouvrages dont Gandhi, la sagesse de la non-violence (Desclée de Brouwer) et Le principe de non-violence, Parcours philosophique (Desclée de Brouwer).



La non-violence, pour Gandhi, n'est pas seulement une méthode d'action, elle est d'abord une attitude envers tout homme.

« Il fait jour au moment où nous atteignons le petit clos. Au milieu du pré desséché se dresse une grande hutte de boue, basse, ouverte et qui n'interrompt pas la campagne. Un petit vieillard demi-nu est assis par terre devant le seuil sous le rebord du toit : c'est lui. [...] Le voici devant mes yeux, celui qui seul dans le désert de ce siècle a montré une pointe de verdure, offert une source aux assoiffés de fraîcheur. [...] Il est venu, lui, témoigner de la puissance, même mondaine, de l'innocence. Montrer que l'innocent armé de sa seule volonté de sacrifice peut tenir tête aux canons, arrêter les machines, mettre en péril un empire. »¹ C'est ainsi que Lanza del Vasto raconte sa première rencontre avec Gandhi, le 29 janvier 1937, au cours du séjour qu'il fit en Inde afin d'y effectuer un "pèlerinage aux sources".

Le nom et le visage de Gandhi sont devenus familiers aux Occidentaux et, cependant, sa pensée et son action leur restent largement méconnues. Généralement, ils nourrissent pour lui l'admiration lointaine que l'on porte volontiers aux personnages que la légende a auréolé d'un halo de sagesse. Mais ils entendent garder leurs distances. Ils ne se donnent pas la peine de l'approcher pour l'écouter et le comprendre. Gandhi reste ainsi largement ignoré au milieu même de sa célébrité.

Au nom de Gandhi se trouve associé le mot de non-violence. Mais parce que l'idéologie de la violence nécessaire, légitime et honorable qui domine nos sociétés nous a donné une conception positive de la violence, nous avons le plus souvent une perception négative de la non-violence. Dès lors que la violence apparaît comme la vertu de l'homme fort qui a le courage de prendre les plus grands risques pour lutter contre l'injustice et défendre la liberté, la non-violence est considérée comme la faiblesse de l'homme lâche résigné à subir le joug des oppresseurs et pactisant par avance avec les agresseurs.

L'idée prédomine en Occident que la pensée de Gandhi sur la non-violence serait caractéristique d'un orientalisme incertain qui ne concernerait pas ceux qui ont le souci du réalisme et de l'efficacité, c'est-à-dire ceux qui veulent être "raisonnables". Gandhi, en réalité, n'a pas "inventé" la non-violence. Celle-ci se trouve au cœur des plus grandes sagesse qui constituent le patrimoine universel de l'humanité. Ainsi, la non-violence fut-elle enseignée par le Mahâvira², le Bouddha, Patanjali³, Jésus et Tolstoï. Pour sa part, Gandhi revendiquera explicitement ce quintuple héritage et ne prétendra que suivre simplement et humblement le chemin tracé par ces grands maîtres en humanité.

L'absence totale de mal-veillance

Le mot non-violence est la traduction du terme sanscrit *ahimsa* employé dans les textes philosophiques de la littérature hindouiste et bouddhique. Ce mot est formé du préfixe négatif *a* et du substantif *himsa* qui signifie le désir de nuire, de faire violence à un être vivant. L'*ahimsa* est donc la maîtrise et le renoncement à ce désir de violence qui est en l'homme. « *La non-violence parfaite*, écrit Gandhi, est l'absence totale de mal-veillance à l'encontre de tout ce qui vit. [...] Sous sa forme active, la non-violence s'exprime par la bien-veillance à l'égard de tout ce qui vit. C'est l'amour pur. »⁴ « Aucun autre terme anglais, écrit encore Gandhi, ne peut mieux exprimer tous les sens d'*ahimsa* que ne le fait le mot *innocence*. *Ahimsa* et *innocence* peuvent être considérés comme des termes équivalents. »⁵ En effet, les étymolo-

gies de ces deux mots sont analogues : *Innocent* vient du latin *in-nocens* et le verbe *nocere* (faire du mal, nuire) provient lui-même de *nex, necis* qui signifie mort violente, meurtre. Ainsi l'innocence est-elle en rigueur de terme la vertu de celui qui ne se rend coupable envers autrui d'aucune violence meurtrière. Cependant, de nos jours, le mot innocence évoque plutôt la pureté suspecte de celui qui ne commet pas le mal beaucoup plus par ignorance et par incapacité que par vertu. La non-violence ne saurait être confondue avec cette innocence-là, mais cette distorsion du sens du mot est significative : comme si le fait de ne pas commettre le mal révélait une sorte d'impuissance... La non-violence réhabilite l'innocence comme la vertu de l'homme fort et comme la sagesse de l'homme bon.

Ainsi, opter pour la non-violence, c'est vouloir respecter la vie de tous les êtres vivants. C'est, pour cela, dire non à toutes les justifications de la violence qui font d'elle un droit de l'homme; c'est délégitimer la violence. Plus que tout autre, Gandhi a conscience qu'il serait insensé de prétendre vivre une non-violence *ab-solute* (c'est-à-dire, selon l'étymologie de ce mot, dé-liée de la réalité); la non-violence de l'homme ne peut être que *re-lative* (c'est-à-dire re-liée à la réalité). « *Tant que nous sommes des êtres incarnés*, affirme-t-il, *la non-violence parfaite n'est qu'une théorie comme celle du point ou de la ligne droite d'Euclide, mais nous devons nous efforcer de nous en rapprocher à chaque instant de notre vie.* »⁶ Il précise : « *Le principe de non-violence est vaste et souple. Nous ne sommes que de pauvres mortels sans défense, pris dans l'immense heurt des forces de violence. Le dicton selon lequel la vie se nourrit de vie, a une signification profonde. L'homme ne peut vivre un seul instant sans accomplir vers l'extérieur un acte de violence, consciemment ou non. Le fait même qu'il vit — qu'il mange, boit, se meut à l'entour — implique nécessairement une part de violence, de destruction de vie, si infime soit-elle. Celui qui a fait vœu de non-violence demeure donc fidèle à sa foi si tous ses actes ont pour ressort la compassion, s'il s'applique du mieux qu'il peut à éviter de détruire jusqu'au plus minuscule des êtres vivants, s'il s'efforce d'épargner tout ce qui vit et lutte ainsi sans trêve pour se libérer de l'étreinte mortelle des forces de violence. Retenue et compassion ne cesseront de grandir en lui; ce qui n'empêche*

Mohandas Gandhi est né en 1869, quatrième enfant de la famille. Son père était premier ministre du Porbantar, titre pompeux pour une charge modeste dans une province miniature. Ses deux parents étaient vishnouites, et ils avaient l'habitude d'accueillir chez eux des hindous jaïns.

Ce n'est pas de l'hindouisme, mais d'une de ses branches, le jaïnisme, que Gandhi a reçu en héritage le concept d'*ahimsa*. Selon l'universitaire indienne Romila Thapar, « la tradition non-violente n'est pas hindoue, elle est bouddhiste et jaïn. L'hindouisme était extrêmement violent avec ses sacrifices d'animaux. La pratique de l'intouchabilité était l'exemple de cette très grande intolérance sociale, tout comme l'esclavage dans le monde méditerranéen »¹.

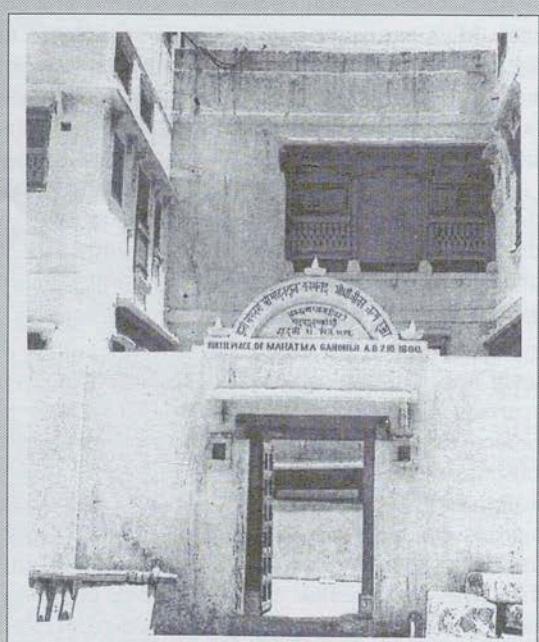
Fondé par Mahavira, à la fin du VI^e siècle avant notre ère, le jaïnisme place l'*ahimsa* au centre de son éthique. Cette tradition, restée très minoritaire (quelques millions de fidèles aujourd'hui), affirme fortement le devoir de respecter toute vie, humaine et animale : les fidèles sont évidemment végétariens ; les moines filtrent l'air qu'ils respirent, au moyen d'un voile placé sur leur bouche, de crainte d'avaler un insecte volant.

L'hindouisme, en revanche, ne propose guère de fondement religieux à un refus global de la violence.

1) *Le Monde*, 11 mai 1993.

Extrait du *Que sais-je ? La non violence*, n° 2912, de Christian Mellon et Jacques Sémerin, p. 29-30.

NB. Sur violence et non-violence dans l'hindouisme, lire l'article de Charles Cadoux, ANV n° 94, "Les religions sont-elles violentes ?"



La maison natale de Gandhi à Porbandar

DR

qu'il n'arrivera jamais à se libérer entièrement et à ne pas commettre vers l'extérieur des actes de violence. »⁷ Si la non-violence ne peut être absolue, elle doit être radicale (du latin *radix* qui signifie racine), c'est-à-dire qu'elle doit s'efforcer de déraciner la violence, de la faire dépérir en détruisant ses racines culturelles, idéologiques, sociales et politiques.

La force qui naît de la vérité

C'est en Afrique du Sud, où il séjourne de 1893 à 1914, que Gandhi organise pour la première fois une résistance non-violente. Son objectif est alors de permettre aux Indiens immigrés dans ce pays de faire reconnaître et res-

pecter leurs droits face au pouvoir raciste blanc. « C'était pour eux, racontera-t-il en 1942, une question de vie ou de mort et c'est en traitant ce problème que me vint cette méthode de la non-violence (this method of ahimsa). Les différentes mesures que je pris alors n'étaient pas l'œuvre d'un visionnaire ou d'un rêveur. Elles étaient l'œuvre d'un homme pratique aux prises avec des problèmes pratiques. »⁸ Lorsqu'il commence à organiser cette lutte, Gandhi emprunte à la langue anglaise l'expression « *passive resistance* » pour désigner la méthode qu'il met en œuvre. « Parmi les Anglais, note-t-il, chaque fois qu'une petite minorité désapprouvait quelque législation nuisible, au lieu de se révolter, elle adoptait l'attitude de résistance passive en ne se soumettant pas à la loi et en encourant les châtiments pour sa désobéissance. »⁹ Cependant, il prend conscience, alors que la lutte se développe, que cette expression « donnait incon-

testablement lieu à confusion »¹⁰ et « risquait de donner naissance à de terribles malentendus »¹¹. Plus précisément, « la résistance passive a été conçue comme l'arme du faible et elle est considérée comme telle. Bien qu'elle évite la violence, celle-ci n'étant pas accessible au faible, elle n'exclut pas son usage si, de l'avis de celui qui recourt à la résistance passive, les circonstances l'exigent »¹². Pour Gandhi, il est essentiel de faire comprendre que si les Indiens d'Afrique du Sud renoncent à recourir à la violence, ce n'est pas par faiblesse, mais, au contraire, parce qu'ils ont la force de surmonter leur désir de vengeance pour rechercher une solution pacifique au conflit qui les oppose aux Blancs. Dès lors, il veut inventer un mot nouveau pour désigner sa lutte. Finalement, il retient le terme sanscrit *Satyagraha* : « Satya (vérité), explique-t-il, implique l'amour et Agra (fermeté) sert de synonyme pour force. Je commençai donc à appeler le mouvement indien "Satyagraha". J'entendais par là la force qui naît de la vérité et de l'amour. Dès lors, nous abandonnâmes entièrement l'usage de l'expression "résistance passive". »¹³ Ainsi, contrairement à ce qui est dit parfois, ce n'est pas pour le substituer au terme *ahimsa* qu'il forgea le mot *satyagraha*, mais pour remplacer l'expression «résistance passive».

Gandhi précise encore ainsi le sens du terme *Satyagraha* :

« Sa signification étymologique est l'adhésion à la vérité, d'où la force de la vérité. Je l'ai également appelé force de l'amour ou force de l'âme. Dans l'application du satyagraha, je découvris, dès les premières étapes, que la recherche de la vérité n'admettait pas que la violence soit infligée à l'adversaire, mais qu'il devait être sevré de son erreur par la patience et la compassion. Car ce qui apparaît à l'un comme la vérité peut apparaître à l'autre comme une erreur. Et la patience signifie l'acceptation de souffrir soi-même. Ainsi la doctrine en vint-elle à signifier défendre la vérité non en faisant subir des souffrances à l'adversaire, mais en acceptant de souffrir soi-même. »

Mais, sur le plan politique, la lutte en faveur du peuple consiste principalement à s'opposer à l'erreur qui se manifeste dans les lois injustes. Quand vous avez échoué à faire reconnaître son erreur au législateur par le moyen de pétitions et de méthodes semblables, le seul recours qui vous est



L'enveloppe que Gandhi a posté d'Afrique du Sud le 4 avril 1910 pour Léon Tolstoï. La correspondance entre le jeune Gandhi et le vieillard Tolstoï est l'une des plus émouvante de XX^e siècle. La totalité de cette correspondance est parue dans ANV n° 89

laissez, si vous ne voulez pas vous résigner à l'erreur, consiste à le contraindre à vous céder par la force physique ou à souffrir vous-même en provoquant la sanction prévue pour la violation de la loi. C'est pourquoi, pour l'opinion publique, le satyagraha semble correspondre à la désobéissance civile ou à la résistance civile. L'une et l'autre sont civiles en ce sens qu'elles ne sont pas criminelles. »¹⁴

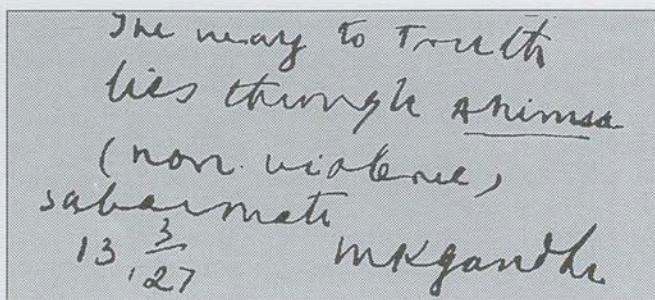
Par la suite, c'est le plus souvent le mot *ahimsa* que Gandhi employa pour exprimer sa conviction que la violence était radicalement contraire à la vocation humaine de l'homme et que celui-ci devait donc adopter une autre attitude et imaginer une autre méthode de lutte. Malheureusement, c'est encore souvent l'expression de «résistance passive» qui est utilisée en Occident pour désigner la résistance non-violente. Or, ce concept comporte une contradiction intrinsèque qui lui enlève toute pertinence. Une résistance, en effet, ne peut pas être passive : la passivité se caractérise précisément par le fait qu'elle n'offre aucune résistance à quoi que ce soit. L'expression «résistance passive» porte la marque de l'idéologie dominante selon laquelle il ne peut y avoir d'action que violente ; dès lors, le refus de la violence ne peut exprimer que la passivité. C'est ainsi que la non-violence se trouve souvent discréditée sous prétexte qu'elle ne peut que faire le jeu des oppresseurs en désarmant les opprimés et en les condamnant à l'inaction.

La violence est d'abord celle des situations d'injustices qui aliènent et mutilent les hommes. La non-violence est donc d'abord une lutte contre l'injustice. Mais tout en affirmant la nécessité de combattre le système qui engendre et maintient l'injustice, Gandhi entend respecter la personne de ceux qui sont responsables de cette injustice, car ils en sont aussi les victimes. « *L'homme et ses actes*, écrit Gandhi, sont deux choses distinctes. [...] La non-violence est le fondement de la quête de vérité. Il n'est pas de jour où je ne m'aperçoive, en réalité, que cette quête est vain, si elle ne se fonde pas sur la non-violence. S'opposer à un système, l'attaquer, c'est bien ; mais s'opposer à son auteur et l'attaquer, cela revient à s'opposer à soi-même, à devenir son propre assaillant. »¹⁵

Lâcheté, violence et non-violence

Ce que Gandhi a montré, non seulement par la parole mais aussi par l'action, c'est que, si la violence est préférable à la lâcheté, la non-violence est une attitude plus courageuse que la violence. « Je crois vraiment, affirme-t-il en 1920, que là où il n'y a que le choix entre la lâcheté et la violence, je conseillerais la violence. [...] C'est pourquoi je préconise à ceux qui croient à la violence d'apprendre le maniement des armes. Je préférerais que l'Inde eût recours aux armes pour défendre son honneur plutôt que de la voir, par lâcheté, devenir ou rester l'impuissant témoin de son propre déshonneur. Mais je crois que la non-violence est infiniment supérieure à la violence, que le pardon est plus humain que le châtiment. [...] La non-violence est la loi de l'espèce humaine comme la violence est celle de la brute. L'esprit est assoupi chez la brute et celle-ci ne connaît d'autre loi que la force physique. La dignité de l'homme réclame de lui l'obéissance à une loi supérieure, à la puissance de l'esprit. »¹⁶

Ainsi, pour Gandhi, la non-violence n'est pas seulement, elle n'est pas d'abord une méthode d'action, elle est une *attitude*, c'est-à-dire essentiellement un regard, un regard de bienveillance et de bonté envers l'autre l'homme. La non-violence est pour Gandhi un *principe* : « Je crois, affirme-t-il,



« La voie de la vérité réside dans l'Ahimsa (non-violence) »
Sabarmati. M.-K. Gandhi, 13, 03, 27

dans le principe de non-violence (*I believe in the principle of non-violence*). »¹⁷ Elle est selon lui le principe même de la recherche de la vérité et il affirme sans détour qu'elle est le seul chemin qui conduit l'homme vers la vérité. « *La non-violence et la vérité, écrit-il, sont si étroitement enlacées qu'il est pratiquement impossible de les démêler et de les séparer l'une de l'autre. Elles sont comme les deux faces d'une même médaille ou plutôt d'un disque métallique lisse et sans aucune marque. Qui peut dire quel en est le revers et quel en est l'avers ?* »¹⁸

Gandhi a la réputation d'être un homme religieux. Et il est vrai qu'il parle très souvent de Dieu et qu'il a lui-même bien souvent donné à l'expression de sa conviction concernant la non-violence une connotation religieuse. Et, cependant, Gandhi n'est pas un homme "religieux" au sens traditionnel du terme, en ce sens qu'il n'a pas de relation personnelle avec un Dieu personnel et qu'il n'entend se conformer à aucune révélation extérieure. Selon lui, « *Dieu n'est pas une personne* »¹⁹. Ainsi le Dieu qu'il vénère est-il sans nom et sans visage : « *Je n'ai pas vu Dieu, confesse-t-il, et ne le connais pas. [...] Je ne dispose daucun mot pour caractériser ma croyance en Dieu.* »²⁰ Pour Gandhi, en définitive, Dieu est la vérité inscrite au plus profond de l'être humain. Ainsi en arrive-t-il à substituer à l'affirmation religieuse : « *Dieu est la vérité* », la proposition suivante : « *La vérité est Dieu.* »²¹ Il y a plus qu'une nuance entre les démarches impliquées par ces deux formulations. celui qui pense que "dieu est la vérité" considère qu'il lui suffit de

donner foi à la parole de Dieu révélée par la religion — c'est-à-dire par *sa* religion — pour posséder la vérité. Il se persuade alors facilement que quiconque refuse de croire à cette révélation est dans l'erreur. Et, pour défendre la vérité et combattre l'erreur, il se fait un devoir non seulement de pourfendre les hérésies, mais de livrer bataille contre les hérétiques. Le risque est donc grand que la proposition "Dieu est la vérité" devienne une affirmation totalitaire qui engendre la guerre sainte. Gandhi fait remarquer qu'en effet « *des millions d'hommes se sont emparés du nom de Dieu et ont commis en l'invoquant d'indescriptibles atrocités* »²².

Penser que "la vérité est Dieu" implique une tout autre démarche intellectuelle et spirituelle. Car, alors, la vérité ne se fait pas connaître à l'homme par une révélation extérieure, mais par une exigence intérieure qui s'exprime par la "petite voix tranquille" de sa conscience, c'est-à-dire par sa raison. Gandhi affirme ainsi le primat de la raison sur la religion et il entend juger lui-même de la vérité des textes sacrés selon les exigences de la raison. Ainsi Gandhi est-il « *fermement persuadé qu'il n'y a d'autre religion que la vérité* »²³.

Apprendre à dire : "Non"

La recherche de la vérité sur le chemin de la non-violence exige de mettre en œuvre des moyens d'action qui soient en cohérence avec la fin poursuivie. S'adressant à un interlocuteur qui affirme que tous les moyens sont bons, y compris ceux de la violence, pour atteindre une fin juste, Gandhi affirme : « *Vous faites une grande erreur en croyant qu'il n'y a pas de rapport entre les moyens et la fin. [...] Votre raisonnement est le même que celui qui consisterait à dire que nous pouvons obtenir une rose en plantant une mauvaise herbe. [...] Les moyens peuvent être comparés à une graine et la fin à un arbre ; et il existe le même rapport intangible entre les moyens et la fin qu'entre la graine et l'arbre.* »²⁴

Selon Gandhi, ce qui fait la puissance de l'empire britannique au Indes, ce n'est pas tant la capacité de violence des Anglais que la capacité de soumission des Indiens. « *Ce ne*

sont pas tant les fusils britanniques, affirme-t-il, qui sont responsables de notre sujéction que notre coopération volontaire. »²⁵ Dès lors, pour se libérer du joug qui pèse sur eux, les Indiens doivent cesser toute coopération avec le gouvernement qui les opprime. « *Le gouvernement, assure Gandhi, n'a aucun pouvoir en dehors de la coopération volontaire ou forcée du peuple. La force qu'il exerce, c'est notre peuple qui la lui donne entièrement. Sans notre appui, cent mille Européens ne pourraient même pas tenir la septième partie de nos villages. [...] La question que nous avons devant nous est par conséquent d'opposer notre volonté à celle du gouvernement ou, en d'autres termes, de lui retirer notre coopération. Si nous nous montrons fermes dans notre intention, le gouvernement sera forcé de plier devant notre volonté ou de disparaître.* »²⁶ « *Une nation de 350 millions de personnes, affirme encore Gandhi, n'a pas besoin du poignard de l'assassin, elle n'a pas besoin de la coupe de poison, elle n'a pas besoin de l'épée, de la lance ou de la balle de fusil. Elle a seulement besoin de vouloir ce qu'elle veut et d'être capable de dire "Non", et cette nation apprend aujourd'hui à dire "Non".* »²⁷

Gandhi pense que l'oppression subie par les Indiens ne vient pas tant de la méchanceté personnelle des Anglais que de la malfaise du système colonial britannique. Dès lors, sa stratégie vise à la fois à "convertir" les Anglais, c'est-à-dire à tenter de leur faire prendre conscience de l'injustice qu'ils font subir aux Indiens, et à les "contraindre" en les privant de la coopération dont ils ont besoin pour assurer leur domination et sans laquelle ils deviennent impuissants. « *Notre résistance à l'oppression britannique, assure-t-il, ne signifie pas que nous voulions du mal au peuple britannique. Nous cherchons à le convertir, non à le battre sur le champ de bataille. Notre révolte contre l'autorité britannique est désarmée. Mais que nous convertissions ou non les Britanniques [c'est nous qui soulignons], nous sommes décidés à rendre leur domination impossible par la non-coopération non-violente. C'est une méthode invincible par sa nature même. Elle est basée sur la connaissance qu'aucun spoliateur ne peut parvenir à ses fins sans un certain degré de coopération volontaire ou forcée de la part de sa victime.* »²⁸

Le sens même de notre existence et de notre histoire

Gandhi, en définitive, est un personnage fort complexe. « C'était, affirmait Jawaharlal Nehru, un extraordinaire paradoxe que cet homme. »²⁹ Gandhi est un intuitif et sa pensée, toujours en prise sur l'événement, présente souvent des contrastes qui heurtent nos raisonnements cartésiens et peuvent nous déconcerter. Ainsi lui arrive-t-il de se mouvoir entre un idéalisme moral quelque peu incertain et un réalisme politique très rigoureux. Nous ne saurions donc figer sa pensée dans un quelconque "gandhisme" qui se présenterait comme une doctrine fermée sur elle-même. Il reste que l'apport de Gandhi est essentiel à la compréhension de la non-violence. Il y a un avant et un après-Gandhi à la fois dans la réflexion philosophique sur l'exigence éthique de non-violence qui fonde l'humanité de l'homme, et dans l'expérimentation de la stratégie de l'action non-violente qui permet la résolution pacifique des conflits. Gandhi ne nous offre pas des réponses à répéter, mais il nous invite à poser avec lui des questions essentielles dont l'enjeu concerne le sens même de notre existence et de notre histoire. Et, comme lui-même a tenté de le faire en son temps, il nous appartient d'inventer ici et maintenant les meilleures réponses possibles. ♦

- 1) Lanza del Vasto, "Journée chez Gandhi", *Cahiers du Sud*, juin-juillet 1941, p. 359-360.
- 2) Le Mahâvira, le "Grand héros", ou encore le Jina, le "Victorieux", de son nom Nâtaputta Vardhâmana, vécut au VI^e siècle av. J.-C. dans le nord-est de l'Inde. Il est considéré comme le fondateur du jaïnisme, bien que son enseignement s'inscrive directement dans une tradition très ancienne.
- 3) On ignore tout de la vie de Patanjali. On ne sait pas s'il vécut au IV^e ou au II^e siècle avant J.-C. On considère néanmoins qu'il est l'auteur des Yoga-Sutras qui expriment et codifient, dans un court texte composé de 195 aphorismes écrits en sanskrit, l'une des plus anciennes traditions philosophiques de l'Inde.

- 4) *Young India, 1919-1922*, Madras, S. Ganesan Publisher, 1924, p. 286. Selon leur signification étymologique, les mots mal-veillance (du latin *male volens*, mal-veillant) et bien-veillance (du latin *bene volens*, bien-veillant) expriment l'idée de "vouloir du mal" et de "vouloir du bien". Gandhi utilise les mots anglais *ill-will* et *good-will*.
- 5) *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Ahmedabad, The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1965, Vol. 18, p. 265. Désormais, lorsque nous nous référerons aux *Collected Works* de Gandhi, nous indiquerons directement le numéro du volume.
- 6) *All Men are Brothers*, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1960, p. 119.
- 7) *Autobiographie ou mes expériences de vérité*, Paris, Presses universitaires de France, 1964, traduction de Georges Belmont, p. 444-445.
- 8) Cité par D. G. Tendulkar, *Mahatma : Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, t. 6, New Delhi, Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1969, p. 41.
- 9) *M.K. Gandhi à l'œuvre*, Paris, Les éditions Rieder, 1934, p. 172.
- 10) *Ibid.*, p. 169.
- 11) *Ibid.*, p. 171.
- 12) *Satyagraha, Non-Violent Resistance*, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1951, p. 3.
- 13) *M.K. Gandhi à l'œuvre*, *op. cit.*, p. 170.
- 14) *Satyagraha*, *op. cit.*, p. 6-7.
- 15) *Autobiographie*, *op. cit.*, p. 348.
- 16) Vol. 18, p. 132-133.
- 17) Vol. 18, p. 265.
- 18) Vol. 44, p. 59.
- 19) *All Men are Brothers*, *op. cit.*, p. 76.
- 20) *Tous les hommes sont frères*, Paris, Gallimard, Col. Idées, 1969, p. 109-110.
- 21) *Satyagraha*, p. 38.
- 22) *Lettres à l'ashram*, Paris, Albin Michel, 1960, p. 103.
- 23) *Tous les hommes sont frères*, *op. cit.*, p. 134.
- 24) *Hind Swaraj or Indian Home Rule*, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1938, p. 71.
- 25) *Tous les hommes sont frères*, *op. cit.*, p. 247.
- 26) *La Jeune Inde*, Paris, Stock, 1948, p. 195.
- 27) Vol. 48, p. 357.
- 28) Cité par D. G. Tendulkar, t. 6, *Mahatma*, *op. cit.*, p. 35.
- 29) Pandit Nehru, *Ma vie et mes prisons*, Paris, Denoël, 1952, p. 364.

86.
atin
bien-
n".

us

960,

ation

La campagne de Champaran contre les planteurs d'indigo (1917)

SIMONE PANTER-BRICK*

*Spécialiste de Gandhi, auteur de *Gandhi contre Machiavel*, Paris, Éd. Denoël, 1963.



La première campagne non-violente menée par Gandhi en Inde révèle tout l'art de ce stratège et médiateur hors du commun.

Son caractère économique et non politique

La campagne de Champaran précède de deux ans les grandes campagnes politiques gandhiennes pour l'indépendance. Par son succès elle les invite et les annonce, donnant en Inde la première preuve de son efficacité, à valeur d'exemple. C'est une naine comparée aux géantes qui vont suivre, même si elle concerne un territoire de plus de cinq mille km² et de près d'un million d'habitants ; une action non-violente courte (avril-fin 1917), et donc mineure, pour défendre les intérêts économiques des paysans de Champaran. Ainsi placée brièvement dans son contexte, elle se présente comme un coup d'essai en Inde britannique — un coup de maître ! —, et comme la deuxième expérimentation de *Satyagraha*, la première étant l'expérience positive en Afrique du Sud (1906-1914) ; et cependant, par contraste avec cette dernière, comme une lutte délibérément non politique. Ce caractère apolitique est important, car il est voulu tel par Gandhi. Nous allons en voir les manifestations, et puis les raisons.

En effet, à Champaran, Gandhi s'applique à ne pas politiser son action, et cela de plusieurs façons. Il s'interdit

d'implanter le Congrès national indien dans ce coin reculé de Bihar, où cette organisation politique n'a pas encore pénétré. Et pourtant, dans ce district encore non politisé, parce qu'arriéré, l'occasion serait belle de prêcher l'éveil politique auprès de paysans, d'une ignorance qualifiée de pathétique par Gandhi. Il s'abstient en particulier de faire appel aux grandes personnalités congressistes, et de réclamer leur intervention. Il se garde, d'autre part, de s'appuyer sur une campagne de presse. Enfin il préfère se passer de soutien financier extérieur.

Cette ligne de conduite traduit bien la mentalité de Gandhi à son retour en Inde. Cette attitude détachée a frappé Jawaharlal Nehru : « *Ma première rencontre avec Gandhi-jî date du Congrès de Lucknow à la Noël 1916. Tous nous admirions sa lutte héroïque en Afrique du Sud, mais lui, semblait très distant, différent et non politique à beaucoup des jeunes que nous étions. Il refusa de prendre part au Congrès et à la politique de la nation, se confinant à la question indienne sud-africaine. Peu après, ses aventures et sa victoire à Champaran... nous remplirent d'enthousiasme. Nous vîmes qu'il était prêt aussi à appliquer ses méthodes à l'Inde, et qu'elles promettaient le succès.* »¹

Deux raisons expliquent cette sorte de neutralité politique du moment. En premier lieu, son récent retour au pays natal (1915) marque le début d'une période de réadaptation, nécessaire après vingt années d'exil, et peut-être difficile, puisqu'il a déjà près de la cinquantaine. Il choisit d'étudier en observateur cet immense pays qui lui est neuf, s'impose une année de « *silence politique* »², et, en 1915, pense laisser passer au moins cinq années avant d'entreprendre un nouveau *Satyagraha*.

La deuxième raison est due à la guerre. Un soutien à l'effort militaire de l'Empire britannique devait permettre de récolter les fruits de la coopération, c'est-à-dire un statut d'autonomie au sein du Commonwealth. La période de guerre est donc une période d'attente, et non de contestation.

Comment explique-t-il alors ce combat contre l'administration britannique ? Il considère angéliquement, dans une lettre d'avril 1918 au vice-roi, que Champaran est « *ma contribution directe, sûre et spéciale à la guerre [...] À Champaran j'ai démontré l'ultime souveraineté de la justice* »

britannique »³. Pour lui, il n'y a là ni contradiction, ni ambiguïté : la suppression d'une injustice n'est pas une marque d'hostilité, mais un service rendu. D'ailleurs quelques mois plus tard (1918), il acceptera de recruter des hommes pour l'armée à la demande du vice-roi.

Et de fait, en haut-lieu, « *l'honnêteté* » et le « *désintéressement* »⁴ de Gandhi est apprécié. Dans son journal, le secrétaire d'État pour l'Inde exprime une vue des événements de Champaran, laquelle ne contredit pas celle de Gandhi : « *Il vient d'aider le gouvernement à trouver une solution aux griefs des cultivateurs d'indigo au Bihar.* »⁵ Et le vice-roi écrivait au gouverneur du Bihar le sentiment de son Conseil le 8 juin 1917 : « *Il serait inexpédient et non politique au temps présent de risquer une tempête sur la question, en particulier parce qu'il n'est pas nié que l'enquête de Gandhi ne soit inspirée par des griefs substantiels.* »⁶

Vues de loin et de haut, les relations entre le pouvoir et Gandhi restent bonnes, quoique délicates; mais, aux échelons inférieurs de l'administration, on craint en lui l'agitateur et le fauteur de trouble. Cette appréciation aura des incidences importantes sur l'évolution de la campagne.

Trois groupes sont en présence et en conflit : celui de Gandhi, celui du pouvoir et celui des planteurs, et, deux d'entre eux sont européens. Il faut bien constater que si l'objectif de la lutte est économique, l'adversaire, lui, est européen, lié à l'administration locale qu'il a mise en place. Les planteurs européens d'indigo⁷ crièrent donc à qui pouvait les entendre que l'agitation était anti-européenne. Gandhi s'en défendit vivement ; mais il faut remarquer qu'il ne s'attaque pas directement aux *zamindars* indiens qui jouissent des mêmes priviléges que les planteurs européens. Il se contente de déclarer qu'une réforme agraire s'appliquerait à eux aussi, nécessairement⁸. Qu'on se rappelle aussi un incident de la campagne, quand Gandhi rejette de son équipe C.-F. Andrews, « *parce qu'il est Anglais* » et que, en cette qualité, il aurait servi de « *bouclier* »⁹ protecteur.

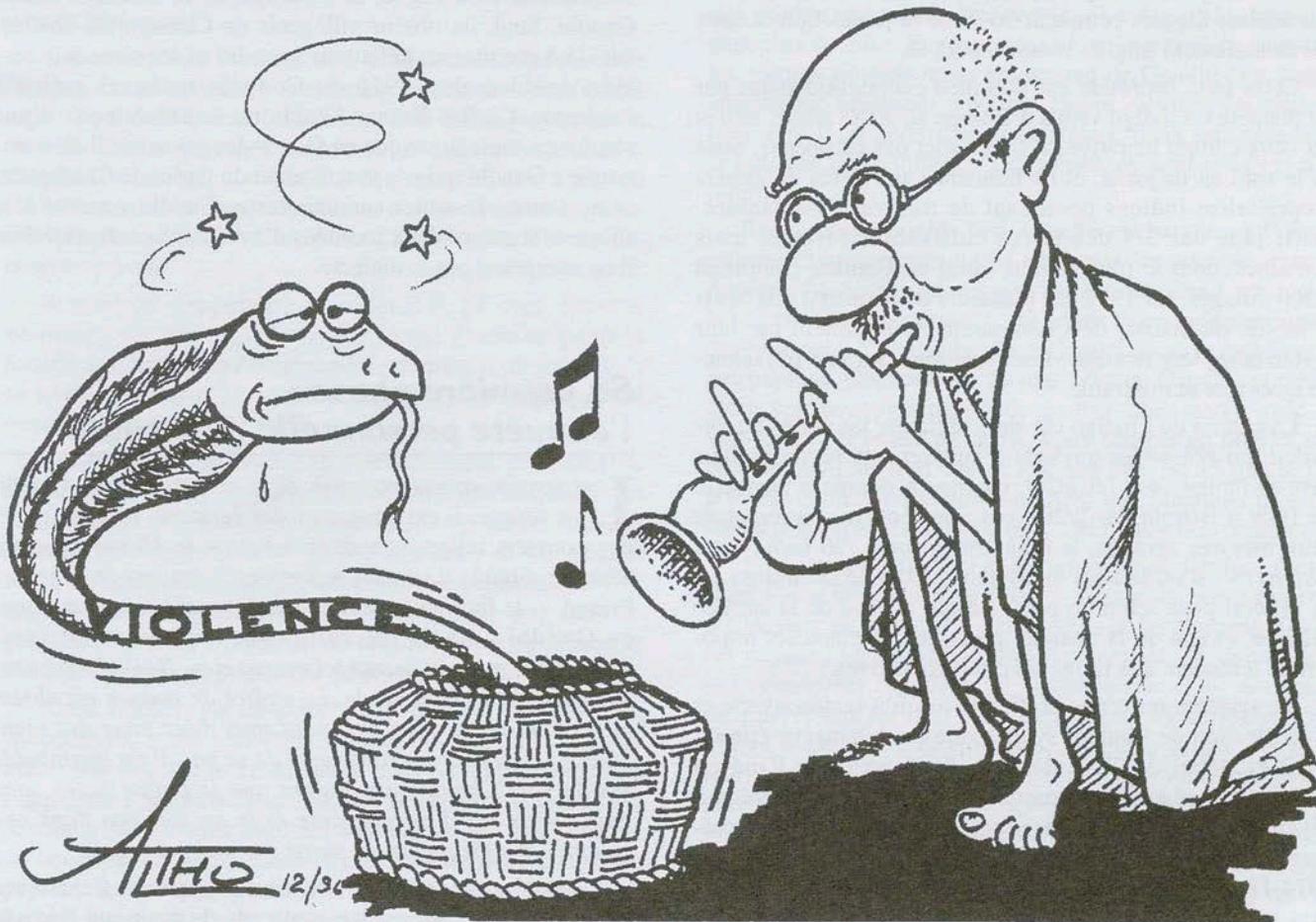
La politique rattrapait Gandhi incidemment. Mais aussi, pourquoi avait-il choisi de lutter contre les planteurs ? La motivation de Gandhi s'engageant dans la lutte de Champaran est claire et logique : il veut détruire le système

du *tinkathia* — exposé ici plus loin —, ses obligations et ses exactions, parce que — et c'est la racine même de sa motivation — il lui rappelle le système de l'*indenture*¹⁰ qu'il a combattu en Afrique de Sud, et dont il vient d'obtenir l'abolition en Inde en avril 1917. Gandhi glisse sans peine d'un *Satyagraha* à l'autre. Il est remarquable que l'abolition de l'*indenture* en Inde (12 avril) et le début de l'action non-violente (15 avril) soient simultanés¹¹. La campagne de Champaran est bien dans le droit fil de celle d'Afrique du Sud.

Ses causes

Adossé à l'Himalaya, au sud du Népal, le district de Champaran est un pays de collines infertiles, de pâturages et de bonnes terres agricoles. Il vit à l'écart de son siècle, enfermé par sa situation géographique, isolé même du reste du Bihar.

Sa population, groupée en quelque trois mille villages, est entièrement rurale et dépendante de l'agriculture. Les



deux villes, Motihari le chef-lieu, et Bettiah, modestes avec leurs vingt mille habitants, sont reliées par une digue de chemin de fer au district voisin de Puzaffarpur et au Népal. Une autre ligne la croise d'Ouest en Est, sinon on se déplace cahin-caha, en charrette à bœufs ou à dos d'éléphant dans les terres insalubres.

Cette région souffre moins que d'autres des tiraillements habituels entre la majorité hindoue et la minorité musulmane; moins aussi des frictions entre castes. Car les rivalités y sont moins vives; le pays stagne dans l'immobilisme traditionnel. On y naît, on y meurt, sans savoir ni lire ni écrire. Les adultes illétrés comptent 96 % de la population et ceux qui connaissent l'anglais moins de 1/2 %.

Cette Inde profonde est dominée économiquement par les planteurs d'indigo venus d'Europe au XIX^e siècle, attirés par cette culture lucrative. Tous ne sont pas européens, mais ils le sont en majorité, et ils tiennent leurs terres de grands propriétaires indiens possédant de très vastes domaines. Ainsi plus des 3/4 des terres cultivables forment trois domaines, dont le plus étendu, celui de Bettiah, comprend 1 500 villages. En 1917 ces planteurs détiennent à eux seuls la moitié du district de Champaran. Ils dominent par leur savoir-faire, leur richesse, leurs relations, sur une paysannerie ignorante et misérable.

La culture de l'indigo est alors régie par les règles du *tinkathia* qui oblige les paysans à cultiver une partie de leur terre en indigo : soit les 3/20^e, ou encore, depuis la jacquerie de 1908 à Bettiah, les 2/20^e, ces pourcentages représentant deux mesures agraires, le *bigha* et le *katha* (20 *katha* dans 1 *bigha*) — d'où le nom du système. Comme cet indigo est en général payé selon un prix fixe qui dépend de la surface cultivée, et non de la quantité produite, les planteurs imposent le *tinkathia* aux terres les plus productives.

Ce système reste très profitable jusqu'à la découverte et la fabrication de l'indigo synthétique en Allemagne (fin du XIX^e et début du XX^e siècles). Le marché de l'indigo s'effondre, et en conséquence, les surfaces cultivées à Champaran en indigo rétrécissent. En 1914, elles ne représentent plus que le 1/10^e des surfaces de 1893. La guerre de 1914-18 freine temporairement ce déclin. L'Allemagne, cessant ses exportations de synthétique, et l'indigo servant à

teindre les uniformes militaires, les surfaces en indigo triplent en quelques mois.

Cependant les planteurs reportent leurs pertes sur les paysans. Ils leur proposent de les libérer de l'obligation détestée du *tinkathia*, moyennant compensation en argent (*tawan*), ou par le doublement de leur redevance (*sharabeshi*). Cette imposition, alourdie par d'autres paiements aussi divers qu'arbitraires, sont la cause de la campagne non-violente menée contre les planteurs de Champaran en avril 1917.

Mais qui, au milieu de la Grande Guerre, s'intéresse à Champaran ? Ni l'Inde, ni l'Europe, ni le Bihar, ni même Gandhi. Seul, un obscur villageois de Champaran, obstiné, décidé à recruter un défenseur pour lui et les siens à la session de décembre 1916 du Congrès national indien à Lucknow. Ce Raj Kumar Shukla ne se satisfait pas d'une résolution toute théorique en faveur des paysans ; il se cramponne à Gandhi qui n'a jamais entendu parler de Champaran et ne saurait le situer sur une carte. Gandhi consent à le suivre et à passer deux journées d'avril dans ce district dont il ne comprend pas le dialecte.

Sa première phase : l'enquête personnelle de Gandhi

Le voyage commence mal. Si le compagnon de Gandhi est tenace, il est dépourvu des relations nécessaires et des contacts utiles. L'arrivée à Patna, le 10 avril, est un désastre. Shukla y connaît seulement la maison de Rajendra Prasad — le futur président de l'Inde —, mais en son absence Gandhi se voit interdire repas, puits et latrines. « *L'homme qui m'a amené ici ne sait rien. Il m'a laissé tomber dans cet endroit perdu. Le maître de maison est absent et les serviteurs nous prennent tous deux pour des mendiants... Si les choses continuent de ce pas, il est improbable que je vois Champaran. Autant que je puisse juger, mon guide ne m'est d'aucune aide et je ne suis pas dans une situation dont je puisse me sortir par moi-même.* »¹²

Gandhi s'en sort pourtant en se rappelant l'existence dans cette ville d'un ancien camarade de droit, qui l'envoie

le soir-même à Muzaffarpur, à trois heures de train de Motihari, avec une recommandation à un ami commun. Accueilli à la gare, hébergé et introduit dans le petit cercle des hommes de loi de cette ville, Gandhi est alors informé des méfaits du système du *tinkathia*. Après avoir contacté l'association des planteurs dès le 11 avril, et les autorités locales du lieu le 12, il décide sur-le-champ de passer deux ans à Champaran, si besoin est.

Le 15 avril Gandhi prend le train pour Motihari avec deux interprètes. La nouvelle courant vite, il est fêté et vénéré à chaque arrêt. C'est le début de l'adulation des foules pour le Mahatma.

Cependant l'intervention de l'administration locale ne se fait pas attendre. Dès le lendemain de son arrivée, Gandhi reçoit l'ordre de quitter le district. Cela aurait pu être la fin de cette histoire, avant même qu'elle ait commencé, si Gandhi n'avait refusé d'obéir à l'injonction, et s'il n'avait réussi à persuader ses volontaires, non seulement de poursuivre le travail sans lui, mais aussi de le suivre éventuellement en prison.

Sommé de comparaître au tribunal le 18 avril, Gandhi, encouragé par deux mille sympathisants, plaide coupable et justifie son action, qu'il reprendra, assure-t-il au juge, sitôt sa sortie de prison. La plaidoirie surprise le magistrat qui remet sa décision au 21 avril.

Cet ajournement donne au gouvernement provincial le temps de faire connaître sa forte désapprobation du zèle de ses subordonnés. « *Monsieur Gandhi est sans doute anxieux d'endosser le rôle de martyr qu'il a déjà joué, comme vous le savez, en Afrique du Sud, et rien ne lui conviendrait peut-être mieux qu'une peine d'emprisonnement, infligée par une magistrature "injuste". Connaissant les précédents de Monsieur Gandhi, vous auriez pu prévoir ce développement.* »¹³

Ainsi, l'affaire est temporairement classée, les poursuites abandonnées : non seulement Gandhi est désormais libre de mener son enquête le 21 au matin, mais on lui promet même l'appui de l'administration locale. Il s'applique aussitôt à parcourir les villages avec ses volontaires qui sont juristes ou hommes d'affaires. Ceux-ci prennent les dépositions des paysans après interrogatoires et contre-interrogatoires pour déceler le vrai du faux. L'enregistrement des plaintes dure

toute la journée et se fait en public, de sorte que la police vient souvent noter ce qui s'y passe. « *Pourquoi objecter à la présence d'un homme de plus dans la foule ?* » reproche Gandhi à ceux que cette surveillance intimidante ou gêne. « *Vous devriez cesser de craindre la police et apprendre à faire votre travail sans vous préoccuper de sa présence. Il faut apprendre aux paysans à dire la vérité sans peur devant la police et les planteurs.* »¹⁴ Et le travail se poursuit, méthodique auprès des paysans, organisé chez les volontaires qui surmontent leurs problèmes de castes. Pour les résoudre, Gandhi persuade ses coéquipiers de former entre eux une communauté, une « *caste* »¹⁵ à eux où les tabous ne sont plus de mise. Ils respectent un même horaire, partagent les mêmes simples repas (la femme de Gandhi leur sert de cuisinière), acceptent quelques tâches serviles. De plus, ils renvoient leurs serviteurs et cuisiniers, deux fois plus nombreux que leurs maîtres. Les dépenses sont réduites à un minimum.

Trois semaines plus tard, Gandhi est toujours à l'œuvre, attirant les mécontents qui lui attribuent des pouvoirs extraordinaires. Le gouvernement provincial s'inquiète à son tour de la tournure des événements, observant l'opposition croissante des planteurs, l'avalanche des réclamations et la mobilisation des paysans. Convoqué le 10 mai à Patna, Gandhi est prié de clore ses investigations et de quitter Champaran avec ses volontaires. Il refuse de partir, mais accepte de publier sans plus attendre les résultats de son enquête. Le 13 mai le rapport est communiqué aux autorités, aux planteurs et à certaines personnalités. Il traite en 2 250 mots 4 000 dossiers !

En voici un extrait : « *L'introduction de l'indigo synthétique ayant fait chuter les prix [...], les planteurs trouvèrent les moyens de reporter leurs pertes sur les paysans. Quand les paysans ne pouvaient payer comptant, ils durent faire des versements réguliers, en hypothéquant et en consentant un intérêt annuel de 12 %. Le système du tinkathia avait obligé le paysan à donner ses meilleures terres aux planteurs, et dans certains cas, les terres devant sa maison, de leur donner le meilleur de son temps et de son énergie, si bien qu'il lui restait très peu de temps pour ses propres cultures, desquelles il dépend pour vivre.* »¹⁶ Gandhi poursuit en citant les exactions des planteurs : impositions de corvées, réquisitions, amendes illégales...

Gandhi attend la réponse du gouvernement, seul capable, estime-t-il, de prendre des mesures efficaces, continuant cependant ses contacts avec les paysans et les planteurs avec lesquels il recherche constamment le dialogue.

Sa deuxième phase : la commission d'enquête officielle

Le sort de la campagne se décide maintenant au sein même du pouvoir. Comme en avril 1917, il y a en ce mois de mai tiraillements et différences de vues entre échelons hiérarchiques, le supérieur restreignant l'inférieur. En mai-juin c'est le vice-roi lui-même qui recommande sa solution au gouvernement du Bihar, comme il ressort des communications internes entre le gouvernement central et provincial.

En effet, la seule décision qu'envisage alors le gouvernement du Bihar est la déportation de Gandhi, et en conséquence, le 21 mai, il demande au gouvernement central des pouvoirs plus étendus, prévus par les règlements de la défense de l'Inde.

Le vice-roi lui-même refuse cette solution. Il suggère, au contraire, de régler l'affaire à l'amiable, en nommant une commission d'enquête officielle. Le 23 mai le gouvernement du Bihar confirme son accord à cette proposition. Le vice-roi, ayant consulté son Conseil, lui recommande d'inclure Gandhi dans la commission.

Le 27 mai, le gouvernement du Bihar confirme son assentiment, ce qui ne l'empêche pas d'envoyer à Gandhi une convocation pour le 4 juin assez menaçante : « *Dans les circonstances actuelles le lieutenant-gouverneur en son Conseil est tenu d'examiner très sérieusement la question de la prolongation de votre séjour dans le district, mais, avant de se décider à agir sur cette question, il désire se prévaloir de l'avantage d'une conversation personnelle avec vous sur cette question et sur la situation générale à Champaran.* »¹⁷

Gandhi, assez pessimiste, prend des dispositions au cas où il serait arrêté à l'entrevue du 4 juin. Il ignore qu'il n'a rien à craindre, car le 2 juin le gouvernement central presse le gouvernement provincial d'agir au plus vite dans le sens suggéré.

C'est donc un télégramme rassurant que reçoivent les coéquipiers de Gandhi le 5 juin : « *Réunion d'aujourd'hui satisfaisante, nouvelle réunion demain.* »¹⁸ Après plusieurs réunions Gandhi accepte de faire partie de la commission d'enquête qui comprendrait aussi, entre autres, un représentant des planteurs. Il demande, sans l'obtenir, l'arrêt immédiat des abus ; mais, se contentant de certaines assurances, il accepte de renoncer à poursuivre ses investigations, limitant effectivement le nombre de ses dossiers à 8 000.

Grâce à la bienveillance du vice-roi, la commission d'enquête voit le jour le 10 juin et se réunit pour la première fois le 11 juillet. Il lui est demandé de statuer dans les trois mois.

Du 17 juillet au 14 août, la commission fait sa tournée dans les villages, menant son enquête. Elle présente son rapport le 3 octobre. Tous les membres de la commission l'ont signé. Rajendra Prasad souligne cette unanimité : « *C'est une belle réussite d'avoir obtenu la signature du représentant des planteurs [...], et aussi celle des représentants du gouvernement et de celle des zamindars (grands propriétaires indiens).* »

Le dénouement

Sans plus tarder, le 18 octobre, le gouvernement accepte toutes les recommandations de la commission, à savoir l'abolition du *tinkathia*, le remboursement du *tawan* et la réduction du 1/4 des hausses de redevances (*sharabeshi*).

Pourquoi du 1/4 seulement ? Cette concession aux planteurs surprend désagréablement les coéquipiers de Gandhi. Mais elle a peut-être permis l'unanimité des membres de la commission. Cette dernière avait arrangé un accord sur ce point le 29 septembre entre Gandhi et les planteurs. A cette réunion, Gandhi leur avait suggéré une réduction de moitié. Nous vous offrons le 1/4 fut la réponse, compromis qu'il accepta aussitôt. Il était sans doute conscient qu'il ne pourrait obtenir plus : aussi saisit-il vivement l'offre du 1/4, avant qu'on ait pu la retirer. De toute façon Gandhi croit au compromis, c'est-à-dire à l'adhésion ferme aux principes mais à la négociation sur les détails.

Conformément aux recommandations de la commission, un projet de loi, présenté le 2 novembre, supprime le système du *tinkathia* et réduit le *sharabeshi*. Ce projet devient la loi agraire de Champaran de 1917, malgré l'opposition toujours vive des planteurs. Quant au *tawan*, son remboursement est réglé par arrêtés administratifs. Dans son *Autobiographie*, Gandhi rend hommage au rôle positif joué par le gouverneur dans l'heureux aboutissement de cette affaire, en intitulant son chapitre XIX : "Quand un gouverneur est bon".

Le conflit est terminé, la victoire confirmée, et les acteurs quittent la scène. Gandhi abandonne Champaran à une vingtaine de volontaires — dont cinq seulement originaires du Bihar — en vue d'un "travail constructif" dans les villages. Avec l'appui local, ce groupe anime des écoles-dispensaires et enseigne aux villageois l'hygiène et la propreté. Six mois plus tard, ces volontaires ont, eux aussi, quitté Champaran, sans que les villageois aient pris la relève. Encore dix ans, et le pays est vidé de ses planteurs européens, lassés de leur échec et de l'agitation toujours vive des paysans.



Restent les paysans. Et parmi eux, Raj Kumar Shukla, sorti de l'anonymat en décembre 1916, heureux d'être indirectement l'humble héros de cette histoire, et rentré dans l'oubli, après avoir eu l'avantage de montrer à Gandhi sa maison saccagée et l'honneur de présenter les doléances de son village à la commission d'enquête.

Conclusion

L'expérience non-violente de Champaran a une importance disproportionnée par rapport à sa durée, à son objectif et à son impact local.

En effet, quoique courte, elle est décisive ; quoique limitée, elle confirme les possibilités de la non-violence là où la violence aurait échoué ; mais surtout par son action sur les classes sociales les plus humbles, elle annonce un changement dans la politique congressiste : l'enrôlement de la masse des paysans dans les luttes nationalistes — ce qui, avant Gandhi, n'avait pas encore été tenté. Elle prépare aussi l'ascension politique foudroyante de Gandhi, car l'adulation des foules est contagieuse, et la victoire attire les combattants, et le succès la renommée : celle de héros, de saint, d'organisateur, de stratège et de médiateur, comme celle de son charisme et de sa vocation de chef.

Mais l'expérience prouve aussi la difficulté de travailler à la réhabilitation des villages. Ce que Gandhi appellera le "travail constructif" pour une nouvelle Inde ne fit pas long feu à Champaran. Il fut tout aussi ardu et décevant par la suite, que l'on pense en particulier à l'intouchabilité ou à l'unité hindou-musulmane.

Enfin l'expérience a merveilleusement évité toute dérive violente malgré divers incidents et les craintes de l'administration. Ce n'est pas son moindre bonheur.

Champaran, 1917, est le véritable et heureux lancement de *Satyagraha* en Inde. Le pays tout entier découvre un homme qu'il reconnaît comme le sien, à sa façon de s'habiller et de vivre, un Mahatma déjà entièrement converti à une vie de pauvreté, de chasteté et de service. ◆



- 1) J. Nehru, *An Autobiography*, London, 1936, p. 35.
- 2) J.-M. Brown, *Gandhi's Rise to Power, Indian politics 1915-22*, Cambridge University Press, 1972, p. 41 et 51.
- 3) D.G. Tendulkar, *Mahatma*, vol. 1 (1869-1920), 1951, p. 279.
- 4) J.-M. Brown, *op. cit.*, p. 82.
- 5) *Id.*, p. 83.
- 6) *Id.* p. 71-72.
- 7) L'indigo est une matière colorante servant à teindre les tissus en bleu et qui provient de l'indigotier, une plante qui pousse particulièrement bien en Inde (Ndr).
- 8) Cf. D.-G. Tendulkar, *op. cit.*, p. 254.
- 9) R. Prasad, *Mahatma Gandhi and Bihar: Some Reminiscences*. Hind Kitabs, Bombay, 1949, p. 15; et Louis Fischer, *The Life of Mahatma Gandhi*, Jonathan Cape, London, 1951, p. 173.
- 10) Après l'abolition de l'esclavage en Inde, le besoin de main-d'œuvre des grandes plantations fut satisfait par la mise en place du système britannique dit d'*indenture*. Les ouvriers recrutés étaient liés à leurs maîtres, au-delà des mers, par un contrat de travail de trois ans au moins. Ces ouvriers vivaient dans des conditions rappelant le servage.
- 11) Dans son autobiographie, Gandhi raconte qu'en 1916 il s'interrogeait ainsi, alors qu'il demandait au vice-roi l'abolition de l'*indenture* en Inde : « *Est-ce que ça pourrait être un bon sujet de satyagraha ?* » (*Gandhi's autobiography*, Public Affairs Press, Washington, 1948, p. 489).
- 12) Robert Payne, *The Life and Death of Mahatma Gandhi*. The Bodley Head, 1969.
- 13) J.-M. Brown, *op. cit.*, p. 67.
- 14) Rajendra Prasad, *Mahatma Gandhi and Bihar: Some reminiscences*. Hind Kitabs, Bombay, 1949.
- 15) R. Prasad, *op. cit.*, p. 26.
- 16) R. Prasad, *op. cit.*, p. 10-11.
- 17) J.-M. Brown, *op. cit.*, p. 69-70.
- 18) D.-G. Tendulkar, *op. cit.*, p. 257.

Romain Rolland

Le regard d'un contemporain, européen, sur Gandhi

HANS SCHWAB*

*Enseignant à Freiburg (Allemagne),
auteur de la thèse universitaire Non-violence, Studie zur Semantik
einer neuen lexikalischen Einheit des Französischen,
Universität Freiburg, i.Br., 1994.

L'écrivain français a entretenu une correspondance avec Gandhi, qu'il accueillit en Suisse, en 1931, avant que le Mahatma ne rencontre curieusement Mussolini en Italie.

Il peut sembler étonnant de regarder Gandhi, à l'occasion du 50^e anniversaire de sa mort, avec les yeux d'un contemporain; étrange de déterrer des témoignages qui datent des années vingt et trente. Mais qui veut mieux connaître l'histoire de la non-violence a intérêt à décrire et analyser ces sources. Car c'est bien à partir de 1920 que commence, pour la France et ses voisins européens, l'histoire proprement dite de l'action non-violente et du principe de non-violence. Avant, le mot "non-violence" n'existe même pas¹ et la pratique non-violente n'était guère réfléchie et analysée.

Pourquoi avoir choisi Romain Rolland comme regard européen ? Rolland² était un excellent connaisseur de la réalité socio-politique et de la spiritualité de l'Inde, et le multiplicateur fertile de l'information sur les idées et les actions de Gandhi entre 1924 et 1944, même au-delà des frontières de l'Europe. Ses contacts avec l'Orient étaient nombreux, sans qu'il y effectuât un seul voyage. Il était l'ami de Rabindranath Tagore, prix Nobel de littérature comme lui, recevait Nehru chez lui et connaissait toutes les personnes importantes, d'origine européenne et indienne, qui ont travaillé avec Gandhi. Son livre, *Mahatma Gandhi*, édité à quelques dizaines de milliers d'exemplaires³, traduit dans toutes les langues européennes⁴ et de nombreuses langues orientales, fut la source de découverte de Gandhi pour toute une génération. Rolland a donné à Gandhi des disciples européens passionnés, dont l'anglaise Miss Slade, nommée Mira, secrétaire et accompagnatrice de Gandhi durant les vingt dernières années de sa vie.



Gandhi avec Romain Rolland,
en Suisse, décembre 1931

DR

L'amitié entre les deux hommes était réciproque, leur correspondance en témoigne. En rentrant de Londres où il a participé à la conférence de la Table Ronde, Gandhi s'arrête chez Rolland à Villeneuve⁵ durant cinq jours en décembre 1931. « *La visite à Villeneuve m'a été véritablement un pèlerinage* », écrit-il un peu plus tard⁶. Le reflet de ces entretiens se trouve dans le journal de Rolland⁷ et dans l'hebdomadaire de Gandhi *Young India* (n° 53, 31 déc. 1931).

Ce qui préoccupe Rolland, et dont il discute à plusieurs reprises lors de la visite, c'est l'application et l'efficacité de la méthode gandienne dans le monde. Il veut sortir Gandhi de l'image du saint, du sage, du rebelle indien pour en faire un modèle pour l'Europe. Il entrevoit dans l'expérience de Gandhi une méthode de lutte contre l'oppression du capitalisme et contre l'émergence des dictatures fascistes. Ces deux points seront approfondis dans cet article.

Cette étude s'appuie principalement sur les écrits de Rolland⁸. Par conséquent, l'image de Gandhi qui en sortira sera forcément filtrée par la grille de lecture de Rolland.

Ces pages en disent donc peut-être plus sur cet écrivain que sur Gandhi.

À la rencontre de Gandhi

Quand un jeune Hindou du Bengale, en visite chez Rolland, rapporte des nouvelles de l'Inde et lui parle de Gandhi, Rolland note dans son journal : « *C'est un avocat de Madras, qui a renoncé à tous ses biens, il y a sept ou huit ans, pour se vouer tout entier au salut de son peuple, sur lequel il exerce une action magnétique.* »⁹ Nous sommes en août 1920. Gandhi vient de déclarer, au nom du Congrès de l'Inde, la non-coopération avec le pouvoir colonial britannique.

Ce personnage, qui défie d'une manière totalement inhabituelle l'opresseur de son peuple, fascine Rolland. La première guerre mondiale a été pour cet historien et écrivain le révélateur de la faillite morale et spirituelle de l'Europe. Il a alors cherché des lieux d'espoir en Orient.

Rolland et Gandhi construisent une relation amicale qui ne se termine qu'en 1944, avec la mort de l'écrivain. Mais l'amitié et l'admiration n'occultent jamais l'esprit critique de Rolland. A maintes reprises, il interpelle Gandhi au sujet de son nationalisme mal compris en Europe et de la "question sociale", c'est-à-dire de son attitude quant au choix entre le capitalisme et le socialisme.

Dans le regard qu'il porte sur la personne de Gandhi, Rolland cède parfois à l'hagiographie. Dans les hommages, les préfaces et dédicaces, il parle du « Messie », du « Christ des Indes », du « second Bouddha », du « saint », du « petit Saint François d'Inde », du « guide héroïque »¹⁰. Mais il sait compenser ces excès élogieux en citant le grand poète Tagore, qui juge que Gandhi impose au peuple indien « un despotisme moral », que son courant politique est « hostile à la liberté » et son mouvement « infecté d'un antagonisme réactionnaire contre l'Occident »¹¹.

Mais Rolland, qui fait le récit de la visite de Gandhi en décembre 1931, réussit à nous rapprocher de lui d'une manière plus authentique. On peut composer avec les descriptions tirées de son journal un touchant album de photos: Gandhi le muet qui écoute parce que c'est son jour de silence hebdomadaire ; Gandhi en prière à trois heures du matin, puis à sept heures du soir ; Gandhi se nourrissant de dattes, de légumes crus et de lait de chèvre; Gandhi chantant des cantiques à Rama et Sita ; Gandhi en promenade à Villeneuve, avec le commentaire des habitants : « *Il est affreux* », « *Il aime bien à se faire remarquer* »¹² ; Gandhi refusant l'automobile mise à sa disposition et prenant le train en troisième classe pour se rendre à Lausanne ; Gandhi avec sa montre, « *Il est l'homme de l'exactitude à la minute* »¹³ ; Gandhi écoutant Rolland jouer du Beethoven et disant avec un petit rire à la fois malicieux et candide : « *Ce doit être beau, puisque vous le dites !* »¹⁴

Fermons l'album et passons à la non-violence. Rolland voit en Gandhi le dernier défenseur de l'humain. « *Si cet espoir est détruit, il ne reste plus que la mêlée la plus sauvage* », dit-il en 1933 à un jeune communiste indien qui met en cause l'action non-violente de Gandhi¹⁵. Rolland estime et respecte Gandhi « plus qu'aucun autre homme de ce temps »¹⁶, et il voit en lui une chance réelle de sortir l'Europe de l'impasse. « *La vio-*

Portrait de Gandhi par Rolland

« *Il monte mon escalier, annoncé par son petit rire saccadé. Il appuie sa joue contre mon épaulé, en m'entourant de son bras droit : j'ai contre ma joue la tête grise, le crâne tondu au poil rude. Je l'installe dans le grand fauteuil tournant du bureau. Aussitôt il sort ses pieds nus des sandales et replie ses jambes sous lui, enveloppé de son burnous. Il a ses larges lunettes, dont les verres sont à deux demi-cintres emboités pour voir à la fois de près et de loin. Le teint est plutôt très hâlé, bronzé par le soleil, que foncé. Le profil du crâne est allongé, et cette impression est accentuée par l'absence de dents de devant qui amenuisent le museau, comme d'un rat — la lèvre inférieure assez grosse, avançant —, et la supérieure recouverte d'une moustache grise clairsemée. Le nez est droit, un peu enfoncé, écrasé au bout, aux larges narines. Les oreilles sont très écartées. Le front est large et bien construit ; il se ride fortement, tandis qu'il parle ; mais les joues et le reste du visage, de forte substance, n'ont pas le réseau de rides de nos visages européens. Le premier aspect frêle est trompeur : l'homme est solide. Ses mains, grandes et maigres, qui serrent sur ses bras son burnous, sont toutes en os et en veines et muscles saillants et gonflés. Elles me trahissent, par leurs frémissements continuels la nervosité de l'homme si calme (mais vif) et toujours maître de lui.* »

D'après *Inde*, p. 309 et 311

lence est un chemin qui débouche fatalement sur l'abîme. A ceux qui veulent échapper, la seule route qui reste ouverte est la non-violence. Entendons-nous : Gandhi ne dit pas qu'elle sauvera maintenant l'humanité. Il ne sait pas si l'humanité d'aujourd'hui peut être sauvée. Mais si elle l'est, ce ne peut être que par la non-violence. C'est une expérimentation : la dernière. »¹⁷ Rolland insiste à maintes reprises sur le caractère expérimental de l'action non-violente — en accord parfait avec Gandhi : « *Il s'agit d'une hypothèse sociale, d'une loi entrevue, non démontrée encore, d'une énergie nouvelle.* »¹⁸ Ce qui fascine le septuagénaire

Rolland, dans l'entre-deux-guerres si sombre, c'est que Gandhi, presque septuagénaire, est un homme qui « ne cesse jamais d'évoluer »¹⁹. Bien qu'entêté dans son principe de non-violence, « il est en constante évolution. Rien de figé, rien d'arrêté une fois pour toutes [...]. Ça a toujours été sa méthode d'instruction personnelle et d'action : l'expérimentation sociale directe, répétée, et vérifiée [...]. Que son esprit se soit modifié, au cours de cette expérimentation, c'est hors de doutes [...]. Il conserve toujours son esprit ouvert sur les possibilités à venir »²⁰.

Gandhi chez Mussolini

À près son séjour chez R. Rolland, Gandhi prévoit une visite privée en Italie, sur invitation du consul Scarpa et de l'Istituto di Cultura, ce qui est en fait une invitation déguisée du gouvernement italien. Gandhi est courtisé par les fascistes européens. Ils voient volontiers, en celui qui œuvre pour la libération de son peuple de la domination britannique, un nationaliste chauvin, borné et totalitaire à leur image. Rolland est conscient des dangers de récupération sournoise que court Gandhi en Italie fasciste. Il risque de n'être entouré que d'intellectuels dévoués à Mussolini, et de voir ses paroles déformées par les journaux pour cautionner le dictateur. L'opposition au fascisme ne verrait en lui qu'un complice du pouvoir... Il lui parle d'opposants déportés ou même assassinés. Réponse de Gandhi à ces objections : « J'ai envie d'y aller, de voir Mussolini [...]. Mon désir est de voir les gens, de leur porter ma mission de paix. Qu'ils ne l'acceptent pas, ne me fait rien ». Gandhi est convaincu qu'ils ne pourront ni le museler ni l'isoler. En accord avec lui, Rolland prend contact avec un ami, le général Morris, pour que Gandhi puisse loger chez lui et ainsi affirmer son indépendance.

Lors de son arrivée en Italie à la mi-décembre 1931, Gandhi déroge pour une fois à ses habitudes et accepte le wagon de première classe mis à sa disposition. A Rome, il voit Mussolini en visite privée. Commentaire de Rolland : « Ce saint homme a conservé un petit démon : celui de la curiosité. »²¹ Comment la presse a-t-elle traité ce séjour de

Gandhi ? Rolland note dans son journal : « Les journaux italiens [...] ont soigneusement effacé de ses déclarations et de toutes allusions à son nom le mot de "non-violence" et, tout au contraire, ils lui ont prêté des propos menaçants et violents contre l'Angleterre, qu'il a dû démentir par câble [...]. Les antifascistes en ont été navrés. J'ai reçu quelques lettres de braves gens qui me demandaient des comptes; et la Libertà, organe des émigrés italiens à Paris, a mis en devise à son numéro hebdomadaire une phrase amère sur la rencontre de Gandhi et Mussolini, en ajoutant ce seul mot : "Ingénuità ?" Mais ce n'est pas de l'ingénuité. J'ai assez vu maintenant Gandhi pour être sûr qu'il n'est point dupé; aucune rouerie de la politique ne lui échappe. Mais il y oppose sa tranquille et ironique indifférence, qui va son chemin, quoi qu'il arrive. [...] Mais ce n'était pas seulement de lui qu'il s'agissait. Il s'agissait de ces Italiens meurtris, dont il est allé voir le bourreau. Je le lui ai dit, très nettement. »²² Et plus loin, Rolland note le récit d'un ami qui a accompagné Gandhi en Italie : « Le directeur du Giornale d'Italia, qui ne savait pas un mot d'anglais et n'entendit rien de ce que put lui dire Gandhi, n'en publia pas moins le lendemain une importante interview avec Gandhi, lui attribuant les sentiments fascistes les plus purs. Cet article devait avoir un gros retentissement, dont on n'a pas manqué de tirer parti contre Gandhi. Celui-ci n'en eut connaissance que sur le bateau, ou à son arrivée en Égypte, d'où il câbla son démenti. »²³

Sur le chemin de retour, le 20 décembre 1931, Gandhi écrit à Rolland : « Mussolini est une énigme pour moi. Beaucoup de réformes qu'il a faites m'attirent. Il semble avoir fait beaucoup pour la classe paysanne. [...] Son souci des pauvres, son opposition à la superurbanisation, son effort pour amener une coordination entre le capital et le travail, me paraissent réclamer une attention spéciale. J'aimerais que vous m'éclairiez sur ces matières. Mon propre doute fondamental est que ces réformes se font par contrainte. [...] Ce qui me frappe est que, derrière l'implacabilité de Mussolini, est le dessein de servir son peuple [...]. Il me semble aussi que la masse des Italiens aime le gouvernement de fer de Mussolini. »²⁴

À Gandhi emprisonné dès son retour en Inde, Rolland envoie une lettre de soutien et de solidarité à laquelle il ajou-

te une note sur l'Italie, disant en substance que les deux jours passés dans ce pays étaient insuffisants pour le juger, que les amis qui l'avaient reçu à Rome avaient sans doute dû s'exprimer avec beaucoup de retenue, car en territoire neutre, ils fustigeaient avec une extrême violence et amertume le régime fasciste et le Duce²⁵. Quelques mois après, Gandhi répond à un interlocuteur qui trouve Mussolini attrayant : « *Il a le faciès d'un bourreau. Et puis, combien de temps peut durer un régime assis sur des pointes de baïonnettes ?* »²⁶ Il n'y a pas à chercher loin pour trouver l'influence de Rolland dans cette appréciation. Reste la question de savoir si la lutte pour l'indépendance d'un peuple doit forcément avoir un relent de nationalisme...

Gandhi ou Lénine

Le thème central de la “question sociale” qui traverse les vingt années d’échanges entre Rolland et Gandhi concerne l’opposition entre le capitalisme et le socialisme, et les rapports entre les facteurs de production *capital* et *travail*. Rolland pousse Gandhi à prendre parti pour le socialisme, moins à cause de la situation en Inde, que parce que l’horizon de l’Europe capitaliste se noircit à la fin des années vingt. Pour affronter les épreuves, la génération des “anti-guerre”, ceux qui refusent toute violence, regardent vers Gandhi, parce qu’ils manquent d’expériences propres pour affronter les luttes sans recourir aux armes. Mais il manque une parole claire de la part de Gandhi. Rolland l’interpelle : « *Il ne faut pas que, dans les crises à venir, il puisse y avoir un doute sur la pensée de Gandhi.* »²⁷

Rolland, qui sait analyser le passé en historien, possède de fines antennes pour capter les ondes annonçant les chocs futurs. Comment voit-il l’Europe pendant « *les années tournoyantes* »²⁸, ce laps de temps au milieu de l’entre-deux-guerres, au moment où s’évanouissent tous les espoirs de paix durable ? Le capitalisme, qu’il appelle aussi « *l’Argent anonyme* »²⁹, tirant profit de la guerre comme de la paix, s’est durablement installé. Le capital agit comme un monstre froid et commande les États et les opinions. Rolland voit naître à côté des ouvriers européens un nouveau prolétariat,



DR
Retour en Inde
À bord du bateau Pisna où Gandhi a embarqué à Brindisi le 26/12/1931.
Lui et ses amis ont voyagé en 4e classe, dormant à la belle étoile,
enroulés dans des couvertures, sur l’entre pont
(cf. Aux Indes avec Gandhi, Edmond Privat, Denoël, 1960).

recruté parmi les étrangers venus d’Afrique et d’Asie, qui finit par constituer une classe d’esclaves destinés à exécuter les travaux durs et rebutants³⁰. L’argent anonyme a corrompu les démocraties jusqu’à la moelle et se sert des régimes fascistes pour arriver à ses fins³¹. En 1928, dans une lettre à Gandhi, Rolland expose sa vision : « *Je vois s’amasser sur la jeunesse du monde des épreuves terribles. Ce n'est plus un doute pour moi que se prépare une ère de destruction,*

Sur le bateau qui ramène Gandhi en Inde (1931), à côté de nous, sur des sacs de pommes de terre, logent des spirits allemands. Deux hommes à longues barbes, idéalistes et végétariens. Ils sont dégoûtés de la violence en Europe. Ils vont dans l'Himalaya pour découvrir la vérité. Ils visiteront des ermitages. Ils apprendront l'emploi des forces occultes.

« Vous ne trouverez rien, leur dit carrément Gandhi. Toutes ces histoires sont malsaines. Ce n'est pas dans l'Himalaya qu'on acquiert la force et la vérité. C'est en soi-même qu'il faut les chercher. Et c'est dans son pays qu'il faut travailler pour la justice et la paix. »

Edmond Privat, Aux Indes avec Gandhi,
Paris, Denoël, 1960, p. 14.

une époque de guerres mondiales, auprès desquelles toutes celles du passé n'auront été que des jeux d'enfants [...]. Quel bouclier moral offrirons-nous à ceux qui devront faire face au monstre ? »³² De ces analyses et de cette intuition Rolland conclut à la nécessité de la révolution. Il explique à Gandhi de vive voix en 1931 qu'il faut la victoire du prolétariat : « C'est le seul ordre juste et nécessaire. — Par quels moyens y arriver ? Non-violence ou violence ? — Le moyen le meilleur sera celui qui obtiendra l'ordre juste. — La non-violence en est-elle capable ? [...] L'action doit être la plus efficace et la plus prompte. »³³

Gandhi esquive. Il n'est pas un théoricien de la révolution, ni un idéologue de la lutte des classes. Il connaît mal la théorie marxiste. Sa méthode est empirique. Toutes ses conclusions sont basées sur ses expériences personnelles³⁴. « Les problèmes que vous avez placés devant moi sont terribles. Tandis que la non-violence agit et agira efficacement dans l'Inde, il se peut qu'en Europe, elle échoue. Mais cela ne me gêne pas. Je crois que la non-violence a une application universelle. Mais je ne crois pas que moi, je puisse donner à l'Europe ce message. »³⁵ Pour l'Europe, il plaide la patience et l'attente d'un homme providentiel : « Après ce que j'ai vu d'Europe, je crois que l'Europe ne peut échapper à la non-violence. Heureusement, une grande organisa-

tion n'est pas nécessaire. Il ne faut qu'un homme qui soit la foi, la non-violence incarnée. Tant que cet homme n'a pas paru, il faut attendre, espérer, préparer l'atmosphère. »³⁶ Et avec plus de retenue et de modestie : « Jusqu'ici, la non-violence n'a donné que de bons résultats. [...] Mais je ne puis rien vous suggérer. La situation est trop emmêlée, en Europe. »³⁷

Pour Gandhi, le modèle russe est un défi à la non-violence, et il craint qu'il ne dérive vers le terrorisme. Les communistes et les socialistes ne sont pas des alliés possibles parce qu'ils n'excluent pas la violence³⁸. Il faut donc choisir : ou Gandhi ou Lénine. Pour le premier, il existe en Inde une hiérarchie des combats, et c'est la libération qui doit primer, et non la lutte des classes. « Je ne voudrais pas soulever une querelle avec le capital sans absolue nécessité, et rendre ainsi le difficile problème d'aujourd'hui encore plus difficile. »³⁹ Pour Gandhi, une harmonie entre le capital et le travail est possible.

Selon Rolland, Gandhi méconnaît en cela la puissance nouvelle de l'argent qui agit par le biais des sociétés anonymes. « Sa vue reste bornée à une inégalité de classes patriarcale, qui n'exclut pas la bonhomie fraternelle. » Il connaît des patrons qui sont de « bonnes gens [...] qui restent en contact avec leurs ouvriers »⁴⁰. Aux masses de chômeurs d'Europe, il conseille l'artisanat à domicile et l'agriculture⁴¹, et d'apprendre la dignité du travail en devenant indépendant⁴², ce qui rappelle sa méthode du rouet. Si une lutte est nécessaire, il recommande aux ouvriers de se regrouper et de recourir à la non-coopération, à la grève⁴³.

En résumé, nous découvrons dans cette description établie par Rolland un Gandhi concentré sur sa campagne en Inde et attaché à exercer la contrainte sur le pouvoir colonial au moyen de sa stratégie non-violente, stratégie qui découle plus d'un credo religieux que d'une idéologie politique. Nous rencontrons un Gandhi qui croit à l'application universelle de la non-violence, mais qui laisse cependant à l'Europe le soin de trouver sa voie toute seule. ◆

- 1) Cf. Schwab Hans, "Du mot à la chose", dans *ANV* n° 95, 1995, pp. 45-55.
- 2) Cf. *Non-Violence Actualité*, n° 201, avril, 1996.
- 3) La dernière édition est de 1993, Paris, Stock.
- 4) Le livre fut mis à l'index en Russie dès 1924, bien que Rolland se soit toujours déclaré être ami de la Russie.
- 5) Rolland a séjourné en Suisse à cette époque.
- 6) Lettre du 20 déc. 1931 à Madeleine Rolland, in *Gandhi et Rolland*, Cahiers R. Rolland n° 19, Paris, Albin Michel, 1969, p. 130.
- 7) Rolland Romain, *Inde*, Paris, Albin Michel, 1960, pp. 307-367.
- 8) Cf. la liste à la fin de cet article.
- 9) Rolland Romain, *Inde*, *op. cit.*, p. 18.
- 10) Rolland Romain, *Mahatma Gandhi*, Paris, Stock, 1993, p. 7 ; Rolland Romain, *Inde*, *op. cit.*, pp. 402-403 ; *Gandhi et Rolland*, *op. cit.*, p. 10.
- 11) Rolland Romain, *Inde*, *op. cit.*, pp. 36-37.
- 12) *Ibid.*, p. 317.
- 13) *Ibid.*, p. 361.
- 14) *Ibid.*, p. 351.
- 15) *Ibid.*, p. 591.
- 16) *Ibid.*, p. 590.
- 17) Gandhi, *La Jeune Inde*, Paris, Stock, 1924 ; ici : "Introduction" par Romain Rolland, p. X.
- 18) *Ibid.*, p. XI.
- 19) Rolland Romain, *Inde*, *op. cit.*, p. 433.
- 20) *Ibid.*, pp. 415-416.
- 21) *Ibid.*, p. 363.
- 22) *Ibid.*, p. 364.
- 23) *Ibid.*, p. 379.
- 24) Rolland Romain, *Gandhi et Romain Rolland*, *op. cit.*, p. 129.
- 25) Rolland Romain, *Inde*, *op. cit.*, p. 373.
- 26) B.-R. Nanda, *Gandhi, sa vie, ses idées, son action politique en Afrique du Sud et en Inde*, Paris, Marabout université, 1968, p. 220.
- 27) Rolland Romain, *Inde*, *op. cit.*, p. 239.
- 28) Titre d'un livre de Daniel-Rops (= Henry Petiot), Paris, Ed. Siècle-Catalogne, 1932.
- 29) Rolland Romain, *Inde*, *op. cit.*, p. 296.
- 30) *Ibid.*, p. 354.
- 31) *Ibid.*, p. 312.
- 32) *Ibid.*, p. 239.
- 33) *Ibid.*, p. 313 ; cf. aussi les pages 239, 301, 465. Nous rappelons que ces passages sont extraits du journal de Rolland dans lequel il a transcrit les entretiens avec Gandhi. Le texte cité en haut est tiré d'un exposé que Rolland a fait à Gandhi.

- 34) *Ibid.*, p. 322.
- 35) *Ibid.*
- 36) *Ibid.*, p. 323.
- 37) *Ibid.*, p. 324.
- 38) *Ibid.*, p. 477.
- 39) *Ibid.*, p. 355.
- 40) *Ibid.*, p. 296.
- 41) *Ibid.*, p. 356.
- 42) *Ibid.*, p. 358.
- 43) *Ibid.*, p. 357.



ÉCRITS DE ROMAIN ROLLAND SUR GANDHI ET L'INDE

- *Mahatma Gandhi*, Paris, Stock, 1993.
- *Inde, Journal (1915-1943)*, Paris, Albin Michel, 1960.
- *Gandhi et Romain Rolland, Correspondances, extraits du Journal et textes divers*, Cahiers R. Rolland, n° 19, Paris, Albin Michel, 1969.
- Introduction à Gandhi, *La Jeune Inde*, Paris, Stock, 1924.
- *Textes choisis*, introduction et notes par Jean Albertini, Paris, Éd. Sociales, 1970.
- *Vie de Ramakrishna*, Paris, Stock, 1928.
- *Vivekananda*, Paris, Stock, 1928.
- Une dizaines d'articles dans la revue *Europe* entre février 1932 et avril 1934 (reproduits dans *Inde*).

Qui a tué Gandhi ?

YANN FORGET*

*Spécialiste de l'Inde, militant non-violent et écologiste, ayant participé aux Brigades de paix internationales au Sri Lanka.



Gandhi n'a pas été assassiné par un fanatique isolé, comme on le dit trop souvent, mais par un fondamentaliste hindou d'un groupe nationaliste qui a encore aujourd'hui ses descendants...

En août 1947, hindous et musulmans s'affrontent dans de nombreuses villes de l'ex-empire britannique, suite à la partition de l'Inde et du Pakistan, et à l'afflux de réfugiés. À Calcutta et au Pakistan oriental, l'actuel Bangladesh, Gandhi tente de réconcilier les communautés. Il visite à pied de nombreux villages dévastés. Peu à peu la situation se calme. Mais le 1^{er} septembre 1947, à Calcutta, de nouvelles émeutes éclatent. Gandhi loge dans le quartier musulman. Les émeutiers hindous menacent Gandhi et lui demandent de quitter le quartier. Il répond qu'il jeûnera jusqu'à ce que les violences cessent.

De nouveau, le 13 janvier, Gandhi entame un jeûne illimité « pour protéger la vie, les biens et la religion des musulmans », à Delhi cette fois. De nouveau, il obtient des engagements écrits de leaders des différentes communautés religieuses. Le 18 janvier, en présence de l'ambassadeur du Pakistan, le jeûne fut rompu. Une organisation fondamentaliste hindoue, le Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS, association des volontaires nationaux), avait décidé d'assassiner Gandhi. L'une des dernières exigences du Mahatma avait déterminé ces hommes : Gandhi avait obtenu le paiement de 550 millions de roupies dues au Pakistan.

Le 20 janvier, deux jours après la fin du jeûne, une bombe explose à Birla House pendant la prière publique, mais sans blesser personne. On arrêté le poseur de bombe, un hindou du nom de Madan Lal.

Le 30 janvier, Nathuram Vinayak Godse, trente-cinq ans, rédacteur en chef de l'hebdomadaire prohindou *Mahasabha*, tire trois coups de feu à bout portant sur Gandhi lorsqu'il se rend sur le lieu de prière. L'assassin appartenait à une famille de brahmanes pauvres et farouchement traditionalistes. Dans son enfance, on le disait promis à de grandes destinées religieuses ; mais il fut un cancre inadapté, incapable d'avoir un emploi stable. En 1947, il était tailleur, et ne s'intéressait qu'à la politique. Il avait d'abord suivi Gandhi, avait même fait de la prison, puis s'était placé sous la coupe d'un dangereux maître à penser, le guru Vir Savarkar, opiomane et fanatiquement imbu de la supériorité raciale de la caste des « deux fois nés », les brahmanes.

Nathuram Godse revendiqua pleinement son acte pendant le procès qui le conduisit à la potence en 1949 ; il demanda que ses cendres fussent conservées jusqu'au jour où l'Indus, coulant dans une Inde unique, pourrait les y voir immergées.

Un meurtre politique prémedité

Le RSS, créé en 1925 à Nagpur, au Maharashtra, en réaction au mouvement du Califat, est la plus importante des organisations nationalistes hindoues. Il est aujourd'hui associé au Vishva Hindu Parishad (VHP, Forum mondial hindou), au Bharatiya Janata Party (BJP, Parti du peuple indien) et à Shiv Sena (« l'armée de Shiv »), partis hindouistes, et son idéologie a peu changé. Il prône toujours *Hindutva*, une philosophie xénophobe et élitaire. Bal Thackeray, le leader de Shiv Sena, déclare régulièrement et ouvertement que « les étrangers (lire les musulmans) seront jetés hors du pays ». Ces organisations favorisent dans un but politique les violences intercommunautaires.

Le 6 décembre 1992, la mosquée Babri, soi-disant construite sur le lieu de naissance du dieu Rama, à Ayodhya, est détruite par une foule d'intégristes hindous. Le gouvernement BJP d'Uttar Pradesh ne réagit pas. À la suite de quoi, des émeutes ont à nouveau ensanglé le pays en décembre 1992 et janvier 1993. Elles ont fait plusieurs milliers de victimes. Des membres de ces organisations hindoues sont impliqués dans ces émeutes. La commission Srikrishna, chargée d'établir les responsabilités de ces tragiques événements à Bombay, a été dissoute par le gouvernement BJP du Maharashtra malgré de nombreuses protestations.

L'hommage de J. Nehru à Gandhi

« [...] Aux grands hommes et personnages illustres on dresse des monuments de bronze et de marbre, mais cet homme à la flamme divine a réussi de son vivant à s'incruster dans des millions et des millions de coeurs de telle sorte que nous avons tous pris quelque chose de l'étoffe dont il était fait, bien que dans une mesure infinitémoindre. [...] »

Il a fait monter ce pays pendant les trente dernières années à des hauteurs de sacrifice jamais atteintes dans ce domaine particulier n'importe où. Il y a réussi et, pourtant, des choses sont arrivées dernièrement qui l'ont fait souffrir intensément, quoique son tendre visage n'ait jamais perdu son bon sourire. [...]

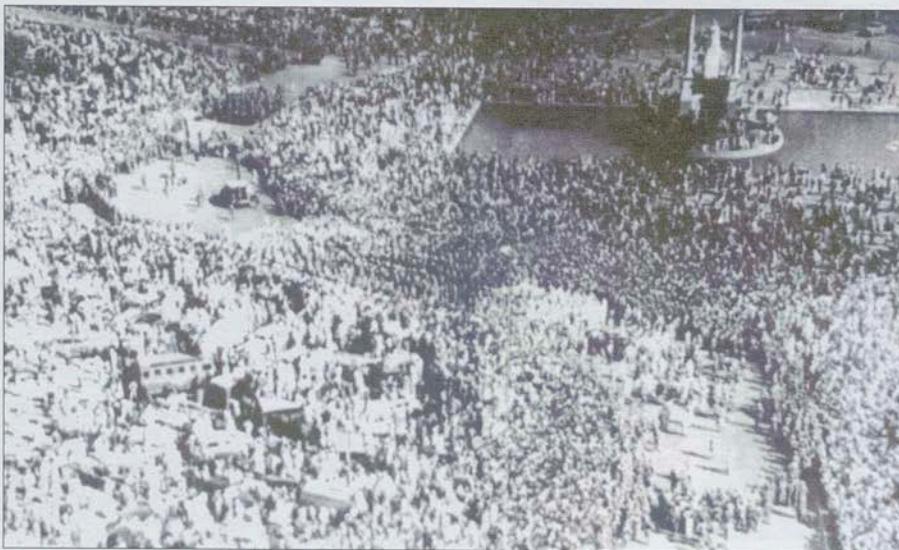
De long siècles après nous, l'histoire jugera cette période que nous avons traversée. Elle jugera ses succès et ses échecs. Nous sommes trop proches pour être juges et pour comprendre ce qui est arrivé et ce qui n'est pas arrivé.

[...] Il a peut-être été le plus grand symbole de l'Inde du passé, et peut-être de l'Inde future, que nous puissions avoir.

Si grand qu'ait été cet homme de Dieu par sa vie, il fut grand aussi par sa mort et je ne doute pas un instant qu'il n'ait servi par elle une grande cause comme il l'a fait par sa vie. »

Extrait de l'hommage que J. Nehru prononça le 2 février 1948 à l'Assemblée constituante

DR



Près d'un million de personnes ont participé à New Delhi à la procession funéraire où le corps de Gandhi fut brûlé (31 janvier 1948)

C'est cette politique que Nathuram Godse a mené à sa conclusion naturelle. Godse n'était pas un assassin fou qui ne savait pas ce qu'il faisait, comme Jawaharlal Nehru l'a cru innocemment. Plus que quiconque, Godse savait pourquoi il avait tué Gandhi. C'était la troisième tentative d'assassinat du Mahatma par le nationalisme hindou, la première eut lieu en 1930. Aucune autre tentative n'eut lieu contre un autre leader musulman ou laïc, vu par la "famille" hindouiste (*parivar*) comme un ennemi des hindous.

Le meurtre de Delhi n'était certainement pas une aberration causée par les sentiments provoqués par la partition de l'Inde. Gandhi avait marginalisé le nationalisme hindou par une politique ouverte et l'avait réduit à un mouvement minoritaire de la vie publique indienne. Les nationalistes hindous sont quelquefois comparés aux mouvements d'extrême droite et fascistes européens (cf. Amulya Ganguli, *Indian Express*, 17 octobre 1996, p. 8).

Pourtant, quand le mouvement auquel appartenait Godse a commencé à s'affaiblir, le RSS et le BJP ont changé de ton. Ils ont rajouté Gandhi dans les prières quotidiennes chantées par les groupes locaux du RSS et, pendant un temps dans les années 80, ont même prêché un "socialisme gandien". Leur admiration pour Gandhi a récemment dis-

paru parce qu'ils pensent avoir enfin illusionné le peuple indien et trouvé le miracle idéologique qui les porterait au pouvoir. ♦

BIBLIOGRAPHIE

- *Les nationalistes hindous. Idéologie, implantation et mobilisation, des années 1920 aux années 1990*, Christophe Jaffrelot, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1993.
- "L'Inde et la question nationale", *Hérodote*, n° 71, Paris, 4^e trimestre 1993.
- *The Miracle of Calcutta*, Manu Gandhi, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1959.
- *The end of an epoch*, Manu Gandhi, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1962.
- *Gandhi, athlète de la liberté*, Catherine Clément, Gallimard, Paris, 1989.
- *Miroir de l'Inde. Études indiennes en sciences sociales*, textes réunis et présentés par Roland Lardiniois. Maison des sciences de l'homme, Paris, 1989. Notamment Asis Nandy, "La politique de l'assassinat de Gandhi".

Gandhi dans l'Inde d'aujourd'hui

THOMAS WEBER*

*Chercheur australien, spécialiste de Gandhi, professeur à l'université La Trobe de Melbourne. Auteur de Conflict Resolution and Gandhian Ethics, et de Gandhi's Peace Army: The Shanti Sena and Unarmed Peacekeeping.
ANV remercie Peter Low, professeur à l'université de Canterbury (Nouvelle-Zélande), pour la traduction de cet article.

Le mouvement gandhien s'est marginalisé, puis divisé, dès la mort de Gandhi. Sa vie et son œuvre sont plus connues en Occident qu'en Inde, où cependant une nouvelle génération de militants non-violents apparaît.

Al'approche du 50^e anniversaire de l'assassinat de Gandhi, une question se pose inévitablement : où est le mouvement gandhien ? Certains répondent : ne le cherchez pas en Inde — il est ailleurs ! De fait, le film de Richard Attenborough sur *Gandhi* (1982) a suscité dans le monde entier, y compris en Inde, un fort renouveau d'intérêt pour le Mahatma. Mais, en même temps, de vieux gandhiens se lamentent : Gandhi n'existerait plus en Inde et il faudrait l'importer de l'Occident.

N'existe-t-il plus en Inde ? Pour répondre à cette question, imaginons qu'une jeune personne, non indienne, ne sachant pas grand-chose de l'Inde, décide, sous l'inspiration du film, de s'y rendre pour "trouver Gandhi". Ce jeune "chercheur", où commencerait-il ? Trouverait-il un mouvement gandhien important ? Sans doute ferait-il étape aux ashrams historiques de Sabarmati et de Sevagram ; peut-être à Birla House et à Rajghat, les endroits de Delhi qui sont associés à la mort de Gandhi ; et à son lieu de naissance, Porbandar. Il n'aurait encore vu que des musées, des lieux qui éCLAIRENT le passé mais qui disent peu sur l'état actuel du gandhisme. À Sevagram, il rencontrerait des gandhiens de la vieille garde, venus pour quelque réunion, qui lui feraient un exposé sur la philosophie gandhienne, lui indiquerait quelques autres notables du gandhisme à rencontrer, lui recommanderaient de visiter un ashram tout proche, à Paunar, celui de Vinoba Bhave, l'héritier spirituel de Gandhi. Il rencontrerait ainsi des gandhiens, certes, mais qui



Gandhi avec Vinoba

DR

auraient presque tous leur vie active derrière eux. S'initier à la vie et la pensée de Vinoba constitue aussi un voyage intéressant, mais non moins rétrospectif.

Notre chercheur aurait ainsi peu de chances de découvrir la jeune génération de travailleurs gandhiens, ceux qui sont partis vers les villages adivasi (c'est-à-dire tribaux). Car les vieux gandhiens ne sont pas les meilleurs panneaux indicateurs pour indiquer ces chemins-là, et on a peu de chances de tomber sur eux par hasard. Aussi notre observateur n'aurait-il perçu qu'un mouvement jadis actif, mais entré en décadence terminale...

Des disciples fidèles ?

À près la mort du Mahatma, ceux qui s'étaient engagés avec lui dans le "travail constructif" sont devenus les cadres du Sarvodaya. Ce mot (littéralement : "ascension de

tous") désigne en Inde la philosophie sociale gandhienne. Ceux qui s'y sont engagés accomplissent, concrètement, un travail social de style gandhien, alors que les dirigeants politiques du Parti du Congrès, au lieu de rester fidèles à l'ultime appel de Gandhi les invitent à se faire "lok sevaks" (serviteurs du peuple) travaillant directement avec le peuple, ont constitué le personnel politique de l'Inde indépendante.

En mars 1948, ceux qui ont répondu à l'appel de Gandhi ont établi à Sevagram, dans la ligne du "travail constructif", le Sarva Seva Sangh, une organisation rassemblant la plupart des initiatives de travail constructif fondées par Gandhi. Le Sangh est devenu l'organisation de base du "gandhisme révolutionnaire", avec pour objectif la révolution sociale non-violente. Et le peuple a fini par considérer ces militants du gandhisme révolutionnaire comme les représentants du mouvement gandhien.

Ce mouvement a connu des hauts et des bas. Après la période de désarroi qui suivit la mort de Gandhi, Vinoba réussit à lui insuffler de la vigueur et à lui donner une bonne orientation : ce furent, à partir de 1951, les "six années fastes de la phase Bhoojan". Puis ce furent six années maigres : les mouvements Bhoojan et Gramdan ont chancelé, et l'unité s'est fissurée à l'occasion de la guerre sur la frontière avec la Chine, qui suscita des désaccords. Il y eut à nouveau six bonnes années après 1963, quand Vinoba introduisit le "Triple programme du Sangh" : le Gramdan simplifié (renoncement au droit de propriété individuel en faveur du village entier) ; le Khadi (étoffe filée et tissée à la main) ; et le Shanti Sena (brigade de paix). Avec deux initiatives en plus : le toofan (campagne de Gramdan rapide) et l'expansion du concept du dan (cadeau). Puis les activités se sont centrées sur la déclaration de Bihardan, que l'on espérait mettre en œuvre avant 1969, centenaire de la naissance de Gandhi. Mais une nouvelle période maigre a suivi : les militants, s'avouant déçus des résultats de leurs efforts, se perdirent en introspections et tâtonnements.

Le renouveau vint de Jayaprakash Narayan. Prenant ses distances à l'égard de Vinoba, celui qu'on appelait familièrement JP prit la tête du Sangh et le fit revenir à une stratégie politique de confrontation, celle des mobilisations de masse en vue de la "Révolution totale". Mais la répression

de ce mouvement par Indira Gandhi, lors de "l'état d'urgence" (1975), puis la débâcle du gouvernement Janata marquèrent l'entrée dans l'ultime période de calme plat, plus longue que toutes les précédentes : aujourd'hui, il n'existe toujours pas le moindre signe de relance d'un mouvement de masse de la part d'un gandhisme révolutionnaire du type Sarva Seva Sangh.

Certains des disciples les plus proches de Gandhi étaient devenus des politiciens de premier plan, d'autres avaient fondé de respectables institutions gandhiennes. Cela leur avait valu le sobriquet (pas toujours gentil) de "gandhiens professionnels" de la part des travailleurs de base, ceux qui continuaient, dans les villages, le travail avec les opprimés, et qui restaient fidèles à des symboles apparemment essentiels : filer, porter le khadi, observer de stricts régimes alimentaires, etc.

Un mouvement essoufflé

Les plus connus d'entre eux ont trouvé leur historien en Mark Shepard : dans son ouvrage de 1987, *Gandhi Today a Report on Mahatma Gandhi's Successors*, il enquête sur la tradition gandhienne en Inde, sur l'action de ceux que Gandhi avait envoyés au "travail constructif" dans les villages. D'après lui, après la mort de JP et celle de Vinoba (1979 et 1982), « il est peu probable que le mouvement Sarvodaya redevienne une force à l'échelle nationale ». Il note pourtant que certains gandhiens sont toujours « une force vitale » dans les communautés où ils habitent : « C'est dans ces enclaves que l'on peut aujourd'hui trouver les points forts du mouvement Sarvodaya. » Son livre passe en revue plusieurs de ces gandhiens connus : Narayan Desai, qui dirige le Shanti Sena (armée de paix), Chandi Prasad Bhatt et son mouvement Chipko ("qui étreint les arbres"), Harivallabh Parikh avec ses "Tribunaux populaires", Radhakrishnan Menon et la communauté villageoise de Danagram, Prem Bhai et son projet Agrindus d'aide à la population tribale de l'Uttar Pradesh... Il y ajoute quelques aperçus sur quelques figures et mouvements gandhiens d'Occident.

Mais ces "étoiles" gandhiennes disparaissent rapidement — et d'ailleurs le gandhisme ne devrait pas dépendre d'étoiles ! Shepard signale incidemment que, même en déclin, le mouvement peut encore servir de guide à une nouvelle génération de dirigeants, qui « se retournent volontiers vers Gandhi pour trouver leur inspiration ».

Un autre chercheur, Ishwar Harris, a écrit sur le gandhisme, non comme galerie de portraits mais comme mouvement. En 1987, dans un article intitulé "Le Sarvodaya en crise", il constate que ce mouvement, « jadis considéré comme l'étoile susceptible d'orienter l'avenir de l'Inde, s'est réduit au statut d'agence de travail social pour bénévoles » ; il note qu'il s'est divisé en factions (avec des conflits de personnalités déguisés en différends idéologiques), que ses programmes de "travail constructif" sont chancelants, que l'on néglige son idéologie de construction de la nation, qu'il manque de sang neuf pour remplacer ses chefs vieillissants, et « qu'il a perdu, dans le public, sa crédibilité en tant que philosophie alternative capable de sauver l'Inde de ses inégalités sociales, économiques et politiques ».

Plus l'Inde se modernise et adopte la culture occidentale, plus le mouvement se trouve marginalisé. D'après Harris, Gandhi a été vaincu en Inde et l'on est sur le point de l'oublier. C'est encore plus vrai en 1996. Selon lui, le problème central pour le mouvement était de reconquérir l'imagination du peuple. Cela reste le problème des vieux gandhiens survivants. Mais le mouvement ralentit, et l'on voit bien que, malgré de pieux espoirs, il ne va pas reconquérir l'imagination du peuple dans un avenir proche.

Des ashrams devenus musées

De plus, un autre problème a émergé. Au fur et à mesure que meurent les vieux fondateurs d'ashrams vivants, ces ashrams finissent par devenir des musées. Car, trop souvent, ces fondateurs y avaient attiré davantage de disciples que de vrais collaborateurs dévoués aux idéaux de Gandhi. Dans ces institutions, le chela remplace le guru, semble-t-il, selon la loi des rendements décroissants... Les anciens n'ont pas su inspirer une nouvelle génération de recrues pour le

mouvement tel qu'ils l'avaient bâti. Avec la disparition de la vieille garde, il semble que Gandhi va survivre plutôt comme une vague inspiration qu'à travers une transmission d'autorité gandhiennes en succession directe.

On peut même constater qu'un problème de méconnaissance a surgi entre les anciens et la nouvelle génération, celle qui est née après la mort du Mahatma dans des familles sans aucun lien particulier avec lui. On voit de jeunes Indiens, apparemment "normaux" et promis à une vie professionnelle bourgeoise, se mettre, pour des raisons inattendues, à prendre au sérieux le "dernier testament" de Gandhi : les voilà qui quittent l'université ou leur emploi sûr pour aller travailler au fond des villages. Mais ils ne se soucient guère de prendre contact avec l'"établissement gandhien" (à supposer même qu'ils connaissent son existence) ; et ces vieux gandhiens, en retour, ne les ont pas repérés, soit parce qu'ils ignorent leur existence, soit parce que ces jeunes n'ont pas recours au même symbolisme gandhiens.

Gandhi, un symbole douteux ?

Or, le symbole est une chose qui passe pour importante pour représenter une idée. Symboles et rites peuvent être vivants, susciter des passions et ouvrir des portes ; mais ils peuvent aussi se réduire à des formules vides, qu'on conserve pour se faire plaisir et qui finissent par ennuyer et éloigner. Dans l'usage des symboles, Gandhi était passé maître. Mais un symbole peut devenir contre-productif si on persiste à y recourir en dehors des temps et des lieux qui lui ont donné sa signification. Ainsi, le fait de porter le khadi : depuis longtemps, cela permet de s'afficher comme "gandhien" ; mais, maintenant qu'il n'est plus l'uniforme de la lutte pour la liberté, ce vêtement peut faire fermer des portes inutilement. Tout symbole, quand il perd son sens ou son utilité, doit être renouvelé ou abandonné.

Dans une déclaration adoptée en 1994, le Congrès du Sarvodaya note que « *Gandhi n'est plus aujourd'hui le nom d'une personne, mais d'une idéologie* ». Peut-être est-il bon que le Mahatma soit changé en personnage symbolique, en exemple de ce que peut accomplir un individu discipliné,

dévoué, désintéressé. Mais même cela peut créer des difficultés. Pour beaucoup de jeunes Indiens, le gouvernement du Congrès, c'est celui du parti de Gandhi. Voyant à quel point ce système politique est corrompu, ils associent le Mahatma à cette souillure : le mouvement et la philosophie gandhiens, dont ils ignorent tout, en sont déconsidérés. Un gandhien de la vieille garde, Manmohan Choudhuri, l'exprime ainsi : « *On présente Gandhi au peuple comme un brave pépé poussiéreux, qui gronde les enfants quand ils parlent ou contredisent les grandes personnes, qui les sermonne sur le respect de l'autorité, etc. On l'a transformé en Père de la Nation, saint patron du gouvernement de l'Inde. Des gens qui se fichent de ses idées et de ses principes exploitent Gandhi pour gagner les élections.* »

L'appropriation des symboles gandhiens par d'autres groupes, surtout des adversaires politiques, pose des problèmes plus redoutables encore. Ainsi, le parti Bharatiya Janata se sert beaucoup du swadeshi, et le Parti du Congrès se sert du personnage même du Mahatma. On a vu récemment à Bangalore un abus encore plus frappant : les membres d'un groupe nationaliste de paysans, qui milite contre le développement des compagnies transnationales en Inde, ont saccagé un établissement de la firme Kentucky Fried Chicken au nom du Mahatma, le jour même de l'anniversaire de sa mort. Et leur leader a déclaré que cette action montre que « *Gandhi est toujours vivant en Inde* » !

Les efforts des gandhiens pour la paix et la construction sociale, même à leur apogée, n'ont jamais atteint la masse critique qui aurait permis au mouvement de s'auto-entretenir. Avec son déclin et sa marginalisation, on ne peut espérer que cela change dans l'avenir proche. Depuis les beaux jours du gandhisme, l'Inde a vu croître la violence communautaire, le consumérisme, la globalisation, les tendances centralisatrices, sans que les héritiers du Mahatma puissent y faire grand chose.

Les descendants de cet "optimiste obstiné" qu'était Gandhi ne peuvent donc être optimistes sur leur avenir comme force à prendre en compte. Ils ne savent plus séduire l'imaginaire du peuple ; leur message manque d'à-propos ; ils ne pèsent rien dans les élections (qui ne sont que rivalités de personnes, non de questions de fond). De plus, l'État a pris en charge nombre de tâches relevant hier du bénévolat, ce qui marginalise encore davantage le Sarvodaya.



Les visées de Gandhi redécouvertes ?

Malgré l'affaiblissement de leur position dans la société indienne, beaucoup de vieux gandhiens restent optimistes sur la valeur du gandhisme et sa capacité à susciter des changements positifs. Ils considèrent que leur message, sinon leur mouvement, reste pertinent pour toujours. Sachant que le processus sera lent et subira des revers, ils restent convaincus qu'il finira par triompher, que la poursuite du travail à la base assurera la victoire du message de Gandhi. Certains points justifient cet espoir : à travers le monde, on voit croître le nombre de mouvements sociaux qui recourent aux méthodes gandhiennes ; et la menace de débâcle environnementale force à réévaluer les styles de vie et de consommation à l'occidentale dans un sens plus gandien. Même considérés comme anachroniques, les gandhiens se croient en fait à l'avant-garde : pour que la vie humaine continue sur la planète, il faudra bien qu'on adopte leur mode de vie. Il ne s'agit pas de croire aux miracles, mais de croire que le genre humain sera assez sage pour ne pas se détruire.

Cet optimisme sur l'avenir du gandhisme n'est pas erroné, mais seulement celui de la vieille garde quant à sa propre position dans cet avenir. Autrement dit, on peut être optimiste sur l'avenir du gandhisme mais pas sur celui des mouvements gandhiens.

Certains vieux gandhiens parlent toujours de ce qu'ils vont faire (mobiliser les jeunes, etc.). Mais aucun mouvement de fond ne se dessine qui soit capable de porter leurs idées à maturation. Il y a des décennies qu'ils auraient dû faire tout cela. Leurs rêves restent centrés sur leurs propres velléités d'action; ils ne savent pas se mettre en retrait pour faire la place à de nouveaux leaders. Trop rigides, insistant trop sur l'image extérieure (leurs symboles), ils n'ont pas eu la souplesse voulue pour s'adapter à l'époque et attirer les jeunes. Sans doute ont-ils été tout simplement incapables d'écouter les autres : ni les jeunes (qui auraient dû les rejoindre en masse) ni les paysans auxquels ils prêchaient le gandhisme.

Parmi ceux qui, à l'époque florissante du mouvement, celle de JP et de la "Révolution totale", y avaient pris des responsabilités, beaucoup occupent aujourd'hui des postes de direction dans de grandes ONG efficaces, souvent financées par l'étranger. Mais les militants plus jeunes, ceux pour qui Gandhi reste une référence et qui se consacrent au travail constructif dans les villages, se montrent critiques aussi bien de la vieille génération que de cette génération intermédiaire. Tout en respectant le travail de leurs aînés, ils supportent mal leur manque de radicalité. A leurs yeux, cette génération de bâtisseurs d'institutions se préoccupe trop de la chasse aux subventions. D'autant que, grâce à ces subventions reçues de l'étranger, on peut adopter des modes de vie assez aisés, qui isolent du peuple avec qui on travaille. Car, dans cette génération intermédiaire, beaucoup s'étaient enflammés d'enthousiasme pour la "Révolution totale" de JP, mais sans vraiment s'approprier les valeurs gandhiennes. Dans la jeune génération, les plus inspirés ont suivi un itinéraire plus réfléchi : aucune émotion collective ne les a emportés. Aussi sont-ils moins nombreux, mais avec une meilleure idée, du point de vue gandien, de leur voie et de leur objectif.

Ils sont un peu comme ces chrétiens qui se passent de prêtres et puisent leur inspiration directement dans la Bible. Sans éprouver le besoin d'un interprète, ils lisent Gandhi dans l'original et font leurs propres expériences. Pour beaucoup d'eux, les vieux gandhiens sont de beaux parleurs vivant dans de confortables institutions, tandis qu'eux ils veulent agir parmi le peuple.

Parmi eux, les meilleurs ne cherchent ni publicité ni renommée et ne se soucient pas de savoir si, dans leur contribution à la lutte pour la justice sociale, on leur donne ou non l'étiquette de "gandhiens". Ils s'organisent en réseaux (surtout ceux de l'Orissa et du Gujarat, que j'ai rencontrés en 1995-96) ; ceux d'entre eux qui ont en commun des valeurs gandhiennes se réunissent de temps en temps, faisant poliment savoir aux vieux gandhiens qu'il vaudrait mieux qu'ils ne viennent pas (ainsi, en décembre 1995, lors d'une réunion des jeunes gandhiens du Gujarat). Les anciens, de leur côté, ont du mal à considérer comme gandhiens des jeunes qui ne se sont pas engagés dans des

groupes connus comme gandhiens, et qui ne partagent pas leurs symboles.

Tandis que vieillissent, marginalisés, les anciens disciples de Gandhi, que s'éloignent dans les mémoires les grandes mobilisations de Vinoba et de JP, qu'aucune personnalité de leur envergure ne semble en mesure de revivifier le gandhisme, inspirer la jeunesse et former une nouvelle génération de leaders gandhiens, tandis que, par ailleurs, se développent d'efficaces mouvements populaires qui n'ont pas grand chose à voir avec le gandhisme, les défauts de l'establishment gandhien sautent aux yeux. Depuis la scission des années 1970 entre Vinoba et JP, il n'existe plus d'organisation gandhienne unie ni de mouvement de jeunesse gandhien qui fonctionne. En fait l'édifice gandhien s'est fractionné en de multiples groupuscules qui se concurrencent : rivalités entre éditeurs, revues, formateurs, institutions, mouvements de jeunesse gandhiens... Elles recourent les rivalités plus fondamentales nées de la scission des dirigeants.

Des observateurs, tant indiens qu'occidentaux, affirment souvent que Gandhi reste pertinent dans l'Inde moderne. Le gandhisme n'est pas une force réactionnaire qui entraverait le développement du pays, mais un phare d'espoir pour toute la planète. Mark Shepard va jusqu'à dire que, dans un pays où « *ni le capitalisme ni le socialisme centralisé n'ont marché* », c'est justement des gandhiens qu'on a besoin. Il note un regain d'intérêt pour le Mahatma, une volonté plus forte, chez beaucoup, d'adopter un type d'action qui change les choses. Mais, pour lui, il est peu probable « *que ceci s'exprime dans le mouvement Sarvodaya, ou que ce mouvement apporte à l'Inde ce grand changement* ».

Une ère est révolue. En ce sens Gandhi est peut-être bien mort en Inde. Mais les gandhiens dont parlent les ouvrages traitant du mouvement pour l'indépendance ne constituent pas, malgré leurs sacrifices pour la cause gandhienne, la totalité du gandhisme. Il est rare que les critiques sachent voir le gandhisme actif et vibrant à l'œuvre dans la jeunesse du pays, parmi ceux que sont revenus au travail constructif de base, qui ont pris au sérieux le testament du Mahatma sans se joindre à ce qui reste visible du mouvement gand-

hien. Il faudrait que les anciens, ceux qui ont "maintenu la tradition", renoncent à leur position d'hégémonie et, comme le dit Shepard, qu'ils aident les jeunes « *en offrant des conseils et des modèles aux militants moins expérimentés* ». Car ce sont eux qui, en fin de compte, ont en main l'avenir du gandhisme en Inde. ♦



BIBLIOGRAPHIE

- Choudhuri M., 1994 "The Global Crisis, Gandhi and the Gandians", in *Vigil*, vol. 11, 22/23, pp. 3-13.
- Harris I.-C., 1987, "Sarvodaya in Crisis: The Gandhian Movement in India Today", in *Asian Survey*, vol. 27, 9, pp. 1036-1052.
- Ostergaard G., 1985, *Nonviolent Revolution in India*, New Delhi, Gandhi Peace Foundation.
- Shepard M., 1987, *Gandhi Today: A Report on Mahatma Gandhi's successors*, Arcata, California, Simple Production.

La partition du subcontinent indien

HARSCH KAPOOR*

*Sociologue, auteur d'un index bibliographique de 162 pages, Resources against communalism and religious fundamentalism in India, à commander à : Réseau international de solidarité, BP 23, F-34790 Grabels.

L'auteur, né en Inde, livre ici quelques réflexions sur Gandhi, l'émergence du fondamentalisme religieux et la partition de l'Inde. Un discours peu connu en Occident.

Je ne suis pas un défenseur de Gandhi et je n'ai eu que peu de formation à la théorie de Gandhi et à sa pratique. Néanmoins, ayant été élevé et ayant vécu dans l'Inde de l'après-partition, de l'après-Gandhi, je me suis intéressé à la montée du fondamentalisme religieux, ainsi qu'à ses conséquences en Inde.

Cet homme dont le nom touche encore une corde sensible dans les cercles libéraux et pacifistes hors de l'Inde, en Europe ou aux États-Unis, a incontestablement été rejeté dans son propre pays.

En rupture virtuellement hérétique avec le mode de vie confortable, socialement admis au sein de l'élite, avec ses manières frugales, sa façon religieuse de se conduire, Gandhi, après sa mort, fut davantage perçu comme un religieux que comme un politicien. La manière sainte avec laquelle il pratiquait la retenue et l'abnégation, bien qu'il fût en compagnie de l'élite la plus puissante et la plus riche, faisait naître une sorte de disposition particulière à son égard.

Les idées et préceptes de Gandhi sont, dans une large mesure, devenus étrangers aux Indiens. Pendant des décennies, tous les partis politiques et tous les gouvernements Indiens affichaient par des références ritualistes leur envers ses idées, mais le nom de Gandhi a fini par ressembler à ces panneaux publicitaires géants peints sur le socialisme dans certains pays ex-communistes de l'Europe de l'Est. Le "gandhisme" exerce encore un attrait hors de l'Inde, mais en lui réside bel et bien une cause perdue.

DR



Gandhi au cours d'un jeûne en 1924, photographié avec la fille de Nehru, Indira, laquelle fut chef d'Etat, connue sous le nom d'Indira Gandhi, mais ne poursuivant aucunement la politique du Mahatma

Pour la grande majorité du peuple indien, Gandhi a été jeté dans la poubelle de l'histoire. En effet, il n'est pas un seul parti politique qui n'ait juré que par les idées de Gandhi, tout en n'en croyant pas un mot. Nous nous trouvons maintenant face à une gigantesque crise de confiance dans les quelques institutions et partis politiques qui se sont servis simplement de Gandhi comme d'un étai pour parvenir à leurs fins. Les historiens avancent que Gandhi lui-même ne fut jamais intéressé par le pouvoir d'un parti politique — dans ces partis il n'est question que de pouvoir. Pour satisfaire les citoyens impuissants et ordinaires, Gandhi est mentionné par les politiciens, la télévision, la radio ou sur des panneaux publicitaires le jour de la fête nationale.

Gandhi et l'émergence du fondamentalisme religieux

Tant pour les progressistes que pour les traditionalistes, Gandhi demeure une figure énigmatique. J'ai grandi en Inde. J'ai appartenu à la gauche inorganisée qui considère souvent Gandhi comme très problématique. Il y a plusieurs raisons à cela.

En premier lieu, plutôt que d'imputer la prééminence aux processus sociaux et économiques, Gandhi mettait l'accent sur l'individu et le soi, sans vraiment comprendre les contradictions de classes, si caractéristiques de la société indienne.

La seconde critique vient du fait qu'il travaillait en grande partie avec les dirigeants et dans les hautes sphères, que son travail consistait à unifier l'Inde en unifiant les dirigeants des différents groupes religieux, des différentes communautés, des différents partis politiques. Gandhi visait l'unité par le haut.

La troisième source de malaise que ressentent la plupart des laïques est son emploi d'idiomes religieux. Son langage était principalement celui de l'hindouisme. Lorsqu'il évoquait ses idées d'une société future, il se référait parfois au "Ram Rajya" (le règne de Rama). Il a une responsabilité dans l'introduction de questions religieuses dans la sphère politique.

Il faut se souvenir du mouvement Khilafat. Celui-ci a déclenché une agitation d'une importance majeure, poussé par l'élite musulmane, pour protester contre l'abolition du califat de Turquie, à la fin de la première guerre mondiale. Étonnamment, ce problème devint le facteur galvanisateur de la plus grande mobilisation nationaliste de l'Inde des années 1920. Gandhi y participa et fut le premier leader national d'une certaine envergure à avoir placé sur le devant de la scène un mouvement politique basé sur une thématique religieuse.

Plus précisément, sans l'accord initial du Congrès national indien, Gandhi, l'acteur politique-clé du Mouvement national indien, usa de toute son influence pour soutenir le mouvement Khilafat, et lança une campagne de non-coopération. Cela obligea le Congrès à s'engager. Le mouvement reçut la participation massive de tous les groupes religieux. Il y eut une immense manifestation de coopération pacifique entre hindous et musulmans, mais cette paix fut de courte durée. Certains analystes déclarent que ce mouvement, au lieu d'être le fer de lance d'un horizon laïc et national, a abouti à promouvoir une élévation de la conscience "musulmane" et l'identité politico-religieuse dans l'Inde entière.

Gandhi parlait très ouvertement d'unité du peuple, de pluralisme religieux et de coexistence pacifique, mais, lorsque des émeutes éclataient, suite à la propagation d'idées de haine, il refusait souvent de dénoncer les organisateurs qui n'étaient autres que des conservateurs religieux nationalistes. Par ailleurs, l'usage d'un langage quotidien empreint d'hindouisme — bien que son hindouisme fut très souple et ouvert —, n'était de toute évidence pas très attirant pour les musulmans nationalistes.

Gandhi était une personne profondément religieuse et il l'affirmait. Cependant, sa religion était pétrie d'humanité. Des réunions de prières faisaient partie intégrante de sa vie quotidienne. Ce n'était bien sûr pas exclusivement des prières hindoues. Il offusquait et contrariait les esprits traditionnels en y faisant lire des passages du Coran et de la Bible. Ceci était sans doute des plus inhabituels pour les politiciens nationalistes, porte-parole des idées laïques.

Il y a près de 50 ans, Gandhi fut assassiné par un fanatique hindou pour avoir accepté la partition de l'Inde. En Inde, avec le temps, les enfants ont tendance à ne retenir que le fait que Gandhi a été tué par un fou. L'ironie de l'histoire est que ce qui semblait être un accès complètement marginal d'un activiste fanatique hindou contre un Gandhi secoué par la partition n'est peut-être plus aujourd'hui un phénomène marginal. Actuellement, des centaines de milliers, voire des millions de membres actifs de groupes fondamentalistes hindous se lancent dans des répétitions générales pour une Inde future qui pourrait bien être un État théocratique hindou.

Les idées qui ont inspiré le meurtre de Gandhi sont aujourd'hui vivantes et florissantes en Inde. Un monstrueux spectre de nationalisme religieux est en train de projeter une ombre sur son avenir. Mais en ce moment, de plus en plus de personnes mettent en avant le multiculturalisme et la construction de communautés fondées sur la différence, l'altérité. Or, ce phénomène prête le flanc aux critiques de l'extrême droite.

J'ai le sentiment troublant qu'une certaine responsabilité incombe aux pacifistes, de même qu'au grand homme Gandhi, avec leur langage politique, leurs fundamentalismes ethniques, culturels et religieux, en Inde et ailleurs.

Le jeûne à Calcutta

Je voudrais terminer cet article en décrivant comment Gandhi a fait face à la partition de l'Inde. Peut-être les actions les plus grandes et les plus significatives ayant rendu Gandhi si attachant sont les immenses actions personnelles qu'il a menées sous la forme de grèves de la faim, lors de du jaillissement de la violence dans laquelle s'est engouffrée l'Inde durant la partition. Aux prises avec les émeutes provoquées par ce démantèlement du pays, il fut reconnu comme l'homme miracle pour ce qu'il fit à Calcutta, la plus grande ville d'Inde à l'époque.

En mai 1947, la ville de Calcutta fut balayée par un déluge de violence collective. Les événements étaient si dramatiques qu'ils furent qualifiés de « *grande tuerie de Calcutta* ». Gandhi est arrivé à Calcutta le 9 août et a persuadé Suhrawardy, la figure politique musulmane la plus connue au Bengale, de partir et de vivre avec lui dans un quartier musulman de Calcutta pendant quelques semaines. Il commença un *satyagraha*, un jeûne, en réaction à toute la violence qui eut lieu. En quelques jours, des milliers de personnes se rendirent à son lieu de résidence et participèrent à ses réunions de prières. La violence reflua et des milliers d'individus convergèrent pour l'écouter et le prier de rompre son jeûne.

Durant l'année qui suivit la partition, il voyagea à travers l'Inde pour diffuser son message de paix et de réconciliation. Il reprit un jeûne (le dernier avant sa mort) pour exhorter le gouvernement indien à payer des réparations au Pakistan. Là encore il réussit, et le gouvernement indien céda. Il décrivait le Pakistan comme étant également son pays et envisageait de s'y rendre en 1948, mais ne put entreprendre cette visite. Il fut assassiné avant.

Traduction : Anne Bastin

Gandhi face à la misère des intouchables

FRANÇOIS VAILLANT

Le très beau film *Gandhi* (1983), de Richard Attenborough, fait entièrement l'impasse sur les luttes que le Mâhatma a menées pour sortir les intouchables de leur misère. Le gouvernement indien aurait autorisé la tournée de ce film en Inde, à condition que la misère des intouchables soit totalement occultée. C'est réussi. Car hier comme aujourd'hui, la situation misérable des intouchables repose sur un fondement de la religion hindoue qui divise la population en castes. Celle des intouchables, véritables parias dans la société, existe encore de nos jours. « *Ce sont des miséreux qu'il vaut mieux ne pas montrer pour transmettre une belle image de l'Inde.* »

Près de 18 % de la population indienne appartient au monde des intouchables, et cela en fonction de la naissance. Ces véritables parias sont projetés hors de la société, ils sont frappés d'incapacité religieuse et sociale : interdiction d'utiliser les mêmes points d'eau que les autres hindous, interdiction de circuler sur les mêmes routes, de fréquenter les mêmes écoles, les mêmes hôpitaux. Au sein d'un peuple obsédé de pureté rituelle, on imagine mal à quelles vexations les intouchables sont en butte, à quelle misère ils sont réduits. Des métiers leur sont réservés, les plus sales : vendeurs, corroyeurs, tanneurs... Ils vivent parqués à l'écart, dans des quartiers qui n'en sont pas, avec des conditions de

vie déshonorantes. Eux-mêmes sont convaincus d'être impurs, en juste châtiment de fautes commises en des vies antérieures.

Gandhi, lui, ne croit plus à la réincarnation. Il se lance dans la lutte contre l'intouchabilité à un moment très précis de sa vie politique. Il revient de Londres en décembre 1931, où s'est déroulée la *Conférence de la Table ronde*, où Gandhi, représentant du Congrès indien — réunissant hindous et musulmans — obtient quelques promesses d'accords avec les Anglais en vue d'une indépendance de l'Inde. Les Anglais se sont retrouvés contraints à un début de négociation à cause de la revendication nationaliste manifestée par tant d'actions de non-coopération et de désobéissance civile, dont la Marche du sel de 1930¹.

Quelques jours après avoir retrouvé son pays, Gandhi apprend que les Anglais envisagent une Constitution pour l'Inde qui ferait état de différences entre intouchables et les autres hindous. Gandhi, depuis longtemps, veut une Inde unie, avec des musulmans et des hindous ayant tous les mêmes droits. Or les Anglais forment maintenant le projet de discriminer les intouchables par des modalités électorales, gardant ainsi la tâche honteuse de l'intouchabilité pour continuer à diviser les hindous entre eux, comme leur religion le prescrit.

Où se trouvait Gandhi en 1938-1939 ?

Il a dissous son ashram de Sabarmati, distribuant ses quelques biens à des indigents. Il habite désormais, pour un temps, une simple hutte dans la misérable agglomération de Segaoon, instruisant les habitants à l'hygiène et au travail artisanal. Il espère que le Congrès, qu'il a quitté, va continuer dans les lignes maintenant tracées pour obtenir l'indépendance. Avant d'aller vivre avec des intouchables, Gandhi a pris soin de donner des directives pour le nouvel hebdomadaire Harijan, qui se traduit par Peuple de Dieu, nom par lequel il désire que soient nommés les parias. Tout un programme complètement nié actuellement dans la religion hindoue ! F.V.

Gandhi commence alors des campagnes de sensibilisation, pour que les intouchables ne soient plus considérés comme des parias de naissance. « Socialement, explique-t-il, ils sont des lépreux. Économiquement, ils sont dans une situation pire que des esclaves. Au nom de la religion on leur refuse l'usage, à égalité avec les hindous de caste, des routes publiques [...] des puits publics, des fontaines publiques [...] Qu'ils s'approchent au-delà d'une distance fixée, c'est, dans certains cas, un crime social. Parfois leur vue même est un délit [...] Ils ne jouissent, pour ainsi dire, d'aucun service commun. Hommes de loi et médecins de caste leur refusent leurs services [...]. Cependant ils paient les mêmes impôts que les hindous de caste. »²

Voyant qu'il est peu suivi, le Mâhatma annonce le 18 août 1932 qu'il va jeûner à mort, tant qu'une ségrégation entre hindous demeure envisagée dans la Constitution de l'Inde. Tout le pays s'émeut devant ce jeûne. Le 14 décembre, « un vaste mouvement en faveur des intouchables se dessina, des milliers de meetings eurent lieu, des hindous de caste fraternisèrent avec des parias prenant même des repas avec eux. Les chefs religieux et politiques, décidés à sauver

Gandhi à tout prix, se réunirent à Bombay... Le 24 décembre, dans l'anxiété générale, après des consultations fiévreuses, un compromis, le Pacte de Yeravda, fut signé en toute hâte à Londres et à Delhi »³. Gandhi arrête son jeûne le 26 septembre.

En réalité, cette action de Gandhi bouleverse beaucoup de musulmans et d'hindous. L'intouchabilité ne devrait plus être une fatalité. Certes, elle n'est pas encore abolie. On ne supprime pas en un jour ce qui est enraciné dans la pensée commune d'un peuple, et que la religion entretient.

Il faut attendre la Constitution de l'Inde indépendante, 1947, pour que l'intouchabilité soit officiellement abolie. Les intouchables le doivent à Gandhi. Mais, faut-il le dire, dans la réalité religieuse, économique et politique il n'en fut rien jusqu'à l'année 1996. En effet, lors des élections du parlement, à la faveur de quotas établis en faveur des intouchables, plusieurs d'entre eux ont été élus députés, dont la célèbre Devi, « reine des bandits » et écrivain. L'arrivée en politique des intouchables a cependant jeté les électeurs des couches aisées dans les bras des ultranationalistes hindous, particulièrement violents. ◆

1) Sur la vie et l'action de Gandhi, voir *Gandhi, artisan de la non-violence*, dossier de 100 pages, illustré, édité par NVA, 90 F. port compris (NVA, BP. 241, 45202 Montargis Cedex).

2) Cité par Suzanne Lassier, *Gandhi et la non-violence*, Paris, Seuil, 1970, p. 98-99.

3) *Ibid.*, p. 100.

Gandhi dans des journaux français (1922-1930)

HANS SCHWAB

En mars 1922, Gandhi est condamné à six ans de prison, pour avoir déclenché à partir de 1920 la campagne de non-coopération. En 1930, son mouvement lance la désobéissance civile, connue sous le symbole de "la marche du sel". Voici des extraits commentés de journaux français de l'époque.

Le Figaro (14/03/1922)

« Gandhi (est) un homme que ses compatriotes considèrent comme un saint, presque comme un demi-dieu qui dispose d'une puissance morale capable de renverser tout l'appareil militaire sur lequel repose l'administration anglaise aux Indes. [...] C'est un Napoléon sans pouvoir militaire. [...] La vie de Gandhi est toute entière celle d'un mystique. [...] Sa doctrine repose sur la non-coopération, c'est-à-dire qu'il refuse d'aider les Anglais. Il répudie la civilisation occidentale et la religion chrétienne et toutes les conquêtes du progrès. Mais il s'en sert très bien quand même pour sa propagande. »

Dans ce style, la plupart des journaux rapportent les

actions de « l'agiteur mystique » qui défie l'empire britannique. Mais il y a des exceptions :

L'Humanité (20/03/1922)

« La condamnation de Gandhi, le chef par excellence du mouvement révolutionnaire aux Indes, est un événement qui sera gros de conséquences pour l'impérialisme britannique. La personnalité de Gandhi, complexe et nuancée, sa philosophie politique où les principes les plus disparates sont juxtaposés, sa méthode de combat, fondée sur la non-violence absolue, toutes ces données ont intrigué et embarrassé le gouvernement britannique. »

La rédaction du journal *L'Humanité* semble également embarrassée et intriguée : déclencher une *insurrection sans armes* ? Ça sonne bizarre. Les mots ne veulent pas s'aligner. Le jargon habituel se cabre. Il vaut mieux recourir aux registres qu'on connaît pour terminer l'article :

« La situation se réduit sans ambiguïté à ceci : les Indes réclament l'indépendance politique, sans intervention de la force, si possible, et avec l'intervention de la force, si c'est nécessaire. »

La non-violence gandhienne, c'est si simple que ça !

Huit ans plus tard, il n'y a plus de doute au sujet de Gandhi et le langage fonctionne selon les stéréotypes connus :

L'Humanité (13/04/1930)

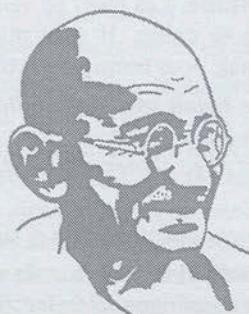
« Le mouvement révolutionnaire aux Indes dépasse de beaucoup la campagne de Gandhi, engagée avec l'autorisation de l'impérialisme britannique dans le but évident de tenter d'arrêter la croissance de la révolution. Tous les actes de Gandhi jusqu'à ce jour nous autorisent à considérer Gandhi comme un agent de l'impérialisme. »

D'ailleurs, le journal pense connaître mieux que personne l'objectif de cette campagne : « Tout semble indiquer que le fakir fait de prodigieux efforts pour se faire arrêter et rétablir aux yeux des masses son prestige déclinant. » (11/03/1930)

Mais ce n'est pas uniquement *L'Humanité* qui doit "s'adapter" ; *Le Temps*, journal austère et sérieux, prédecesseur du *Monde*, change aussi de registre. Dans l'édition du 13 mars 1924 « l'agitateur hindou Mahatma Gandhi » est présenté comme « nationaliste et traditionaliste intempérorant, qui flétrit la civilisation occidentale comme "satanique" et qui (agit) par haine de l'Angleterre. »

Six ans plus tard, le 8 avril 1930, ce sont soit Gandhi soit *Le Temps* qui ont changé, puisque :

« Gandhi n'est pas un aventurier politique; il n'est pas un agitateur révolutionnaire; il n'a rien d'un ambitieux rêvant de la conquête du pouvoir. C'est un apôtre que la méditation et le détachement du monde ont amené à la conviction que la désobéissance peut l'emporter sur la force. »



Gandhi, l'enfant et le cadeau

Gandhi (en partant de chez Rolland) : Vous avez fait des cadeaux à tous les autres, je suis le seul qui n'aie rien reçu.

Rolland : Mais que puis-je vous donner ? Vous ne tenez à rien. Si le cadeau est de quelque valeur, vous le laissez, ou vous le vendez pour votre œuvre.

(A Paris, Gandhi avait reçu une médaille en or, frappée exprès pour l'occasion. Il en a fait cadeau à Rolland.)

Rolland lui donne alors une jolie boîte de laque peinte de Palekh en URSS, représentant un berger qui joue de la flûte dans une prairie. Gandhi la retourne, de tous les côtés.

Gandhi : Mais qu'est-ce que je peux en faire ?

Rolland : Vous y mettrez des pastilles, pour quand vous serez enrhumé.

Gandhi : Alors, il va falloir que j'ai des rhumes jusqu'à la fin de ma vie ?

H.S.

D'après *Indes*, op. cit., p. 367



Un vrai sens de l'humour

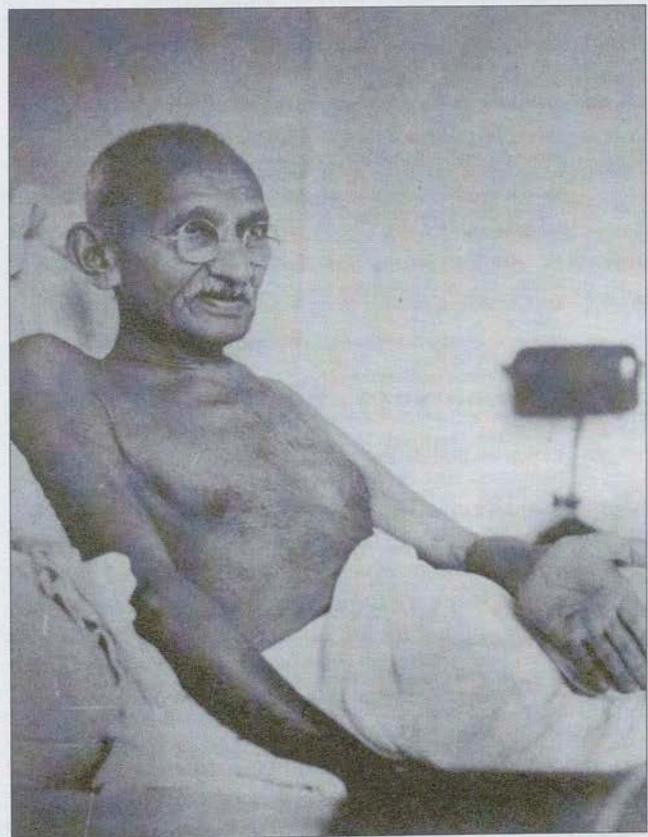
« **G**andhi est toujours gai : les détails de la vie l'amusent. Il rit de bon cœur à ses propres dépens. "Si je n'avais pas le sens de l'humour, il y a longtemps que je serais mort", nous disait-il un jour. »

Edmond Privat, *Aux Indes avec Gandhi*,
Paris, Denoël, 1960, p. 14.

NB. Sur les liens entre humour et action non-violentes, lire le n° 93 d'*ANV*, "Faites l'humour, pas la guerre".

Le jeûne de Calcutta

Extrait du journal de Manu Gandhi, orpheline élevée auprès de Gandhi, petite-nièce du Mahatma, qui l'a accompagné dans tous ses déplacements de décembre 1946 à janvier 1948.



Gandhi, au début de son jeûne à Calcutta

Calcutta, 31/08/1947

Un homme blessé est venu ce soir. Il est tombé d'un tramway et s'est blessé. Mais il a été battu et on l'a forcé à dire qu'il a été attaqué par des musulmans. Quelques hommes l'ont amené ici en procession. Il était dix heures du soir. Nous étions que trois dans la maison : Bapu ("père", Gandhi), Abha (sa cousine) et moi. Bapu dormait. Le bruit m'a réveillé et je sortis. Abha et moi ne pûmes raisonner les gens qui devinrent de plus en plus nombreux. Ils commencèrent à casser des choses. Des pierres furent jetées contre le lampes et les fenêtres. Deux hôtes musulmans étaient avec nous. Les gens voulaient les attraper et les tuer.

Nous étions entourées par la foule. Bapu se réveilla. C'était son jour hebdomadaire de silence. L'un des musulmans de la maison courut derrière Bapu. En le voyant, l'un des émeutiers lui jeta une brique. Heureusement, personne ne fut blessé. Quand je considère comment Bapu finalement fut tué par un hindou, je pense que cet incident est un avertissement.

Calcutta, 1/09/1947

Bapu nous réveilla à trois heures trente pour les prières matinales habituelles. Ensuite il écrivit son courrier. Il sortit pour marcher à sept heures. L'armée était de garde, et la promenade eut lieu sans incident. Ensuite il prit un bain et un massage. La nouvelle des incidents de la

nuit dernière s'étaient répandues. Les gens ont commencé à affluer à notre résidence. Bapu semblait sérieux et très affligé. Nous apprîmes que de nouvelles émeutes s'étaient déclenchées en ville. D'habitude, Bapu prenait un jus d'orange ou quelques fruits à deux heures. Mais quand il apprit ces terribles nouvelles, il refusa quoi que ce soit. Un camion fut préparé pour ramener les musulmans chez eux. Une bombe fut jetée sur le camion et deux personnes furent blessées. Bapu décida d'aller voir ces blessés. [...]

Abha était allée en ville voir son oncle. Les émeutes s'étaient déclarées après son départ, et elle n'était pas rentrée à deux heures. Naturellement, Bapu était très inquiet pour elle. Abha fut sauvée par miracle. Des pierres avaient été jetées contre sa voiture. Elle nous décrivit l'état de la ville.

Au retour, je demandai à Bapu ce qu'il mangera. Il répondit : « C'est impossible pour moi de manger quoi que ce soit dans ces conditions. Même le repas de ce matin était une erreur. Il n'y a pas de fin à la folie humaine. C'est pourquoi l'homme doit souffrir. » [...] Vers minuit, Bapu nous dit : « Vous ne devez préparer aucune nourriture pour moi à partir de demain. » Nous ne comprîmes pas immédiatement ce qu'il voulait dire. Il ajouta : « Je commence mon jeûne demain. » Abha demanda : « Pour combien de jours ? » Il répondit : « Il n'y a pas de limite fixée. Le jeûne durera tant que la paix ne sera pas rétablie. Je ne prendrai que de l'eau, avec du bicarbonate ou du citron si nécessaire. Je réussirai ou je mourrai. Je ne peux que mourir si la paix ne vient pas. »

Calcutta, 2/09/1947

Un poème de Tagore fut chanté durant la prière matinale. Il avait été composé durant un jeûne de Bapu et envoyé à la prison de Yeravda. Tout ce que Bapu écrivit aujourd'hui peut être résumé en quelques mots : « Des émeutes se sont produites à nouveau ici après quinze jours de paix. Comment puis-je quitter Calcutta maintenant ? J'ai réfléchi à mon devoir. Je pense clairement que je n'ai pas d'autres moyens que de jeûner. Le moment est venu. Ainsi j'ai commencé mon jeûne hier à huit heures du matin. Je ne

peux pas dire combien de temps il durera. Dieu me sauvera s'il veut utiliser mon corps dans ce monde. Il ne peut autrement y avoir un sens à mon existence. Personne ne doit se précipiter vers moi. »

Calcutta, 3/09/1947

Une procession commune hindous-musulmans est partie vers six heures et demi. Deux hindous et un musulman parmi la procession sont venus rencontrer Bapu. L'ami musulman pleurait. Il dit : « Je vous en prie, arrêtez votre jeûne. Je prends la responsabilité qu'aucun musulman de cette ville ne crée d'incident. » Le leader hindou promit aussi de préserver l'unité. Bapu répondit : « Je ne peux arrêter mon jeûne tant que Calcutta entière n'a rempli les conditions que j'ai placées devant vous. Je jeûne avec Dieu pour témoin. Dieu me sauvera et vous guidera sur le droit chemin s'il veut que je rende de nouveau service. De plus, mon jeûne ne peut s'arrêter que si les sentiments que vous avez exprimés sont aussi ceux présents dans l'esprit des meurtriers. Arrêter mon jeûne à votre simple conseil voudrait dire que j'ai oublié mon Dieu. »

Calcutta, 4/09/1947

A midi un groupe de 35 bandits est venu. Les 35 hommes ont confessé qu'ils avaient commis des meurtres, ont demandé à être pardonnés et ont prié Bapu d'arrêter son jeûne. Bapu dit : « Cela seul n'est pas suffisant pour que j'arrête mon jeûne. Vous tous devez aller chez les musulmans et leur offrir vos services. Comme les musulmans sont une minorité ici, ils doivent être protégés. Je n'arrêterai mon jeûne que lorsque je saurai que vous les protégez, et qu'une paix durable est établie. »

À deux heures, un leader des meurtriers qui avait organisé des émeutes dans Barabazar (quartier musulman) est venu voir Bapu. Il avoua ses actes et promis à Bapu de rendre toutes ses armes. Il posta deux de ses hommes pour garder chacun des magasins musulmans. À trois heures

tre-
t se

est
un
pu.
tez
an
mit
rê-
les
ieu
oit
us,
us
es
u-
35
es
ou
nt
es
l-
Je
es

a-
st
le
ur
es

trente, un troisième groupe est arrivé. Le leader de ce groupe avoua aussi ses crimes et dit : « Punissez-moi. Mon groupe et moi-même sommes prêts à supporter n'importe quelle punition pour que vous arrêtez votre jeûne. » Bapu répondit : « Ma seule punition pour vous est que vous alliez vers les musulmans et que vous les serviez. » [...]

Dans la soirée, les leaders des différentes communautés ont signé une déclaration promettant de préserver la paix à Calcutta, d'en prendre la responsabilité si quelque événement survenait. Ils étaient prêts à mourir pour cela. « Nous, soussignés, promettons à Gandhi que la paix et le calme ont été rétablis à Calcutta. Nous ne permettrons aucun conflit intercommunautaire dans la ville. Et nous lutterons jusqu'à la mort pour les prévenir. »

Après une prière, Bapu arrêta son jeûne en buvant un verre de jus d'orange à 9 h 15. [...]

A dix heures du soir, de nombreuses personnes sont venues déposer leurs armes devant Bapu : fusils, munitions, bombes, etc.

Gandhi quitta Calcutta pour Delhi le 7 septembre à 9 h 30 du soir.

Traduction Yann Forget



DÉCOUVREZ LA REVUE **SILENCE**

Depuis 1982, la revue **SILENCE** anime le débat autour de trois idées :

- L'**ÉCOLOGIE** : les relations des personnes avec la nature (environnement) et avec les autres (social) nous semblent une bonne base politique.
- La **NON-VIOLENCE** : le rejet de la violence... mais sans passivité nous semble une bonne méthode.
- Les **ALTERNATIVES** : la mise en pratique, à notre niveau, d'une part de nos idées nous semble indispensable pour être crédible.

Chaque mois, 40 pages avec un dossier, des articles, des présentations de livres et une multitude de brèves.

Derniers numéros parus :

Novembre 1996: **Les systèmes d'échanges locaux**

Santé et autonomie, coopératives d'éoliennes, sans-papiers...

Décembre 1996: **L'équivoque humanitaire**

Superphénix et emplois, SEL et informel, Tibet...

Janvier 1997: **Ecologisme et Etat**

vu par J.M. Muller, M. Bookchin, D. Anger, H. Chevallier. La Hague, ONG et communication, Palestine-Israël, Timor...

Février 1997: **Les plantes transgéniques**

Végétarisme, Rwanda, Climat, "Société en sablier"...

Mars 1997: **Des écoles différentes**

Parc naturel en Guyane, fin du TGV, vaccin et hépatite B...

Avril 1997: **Femmes et santé**

Mai 1997: **Sortir du nucléaire**

Chaque numéro, 25 F ; sauf Ecologisme et Etat : 38 F

Abonnement découverte : 12 n° pour 100 F

(Sous réserve de n'avoir jamais été abonné)

SILENCE, 9 rue Dumenge, 69004 Lyon

L'Inde, puissance nucléaire

Depuis le début de son programme nucléaire dans les années 50, l'Inde a maintenu une politique indépendante sur les questions militaires et civiles du nucléaire.

YANN FORGET

En 1996 même, le gouvernement indien s'est opposé aux cinq membres permanents du Conseil de sécurité de l'ONU, soutenu par une opinion publique consciente de son poids numérique, même si impuissante par manque d'organisation dans les négociations pour le traité d'interdiction totale des essais nucléaires (CTBT, Comprehensive test ban treaty).

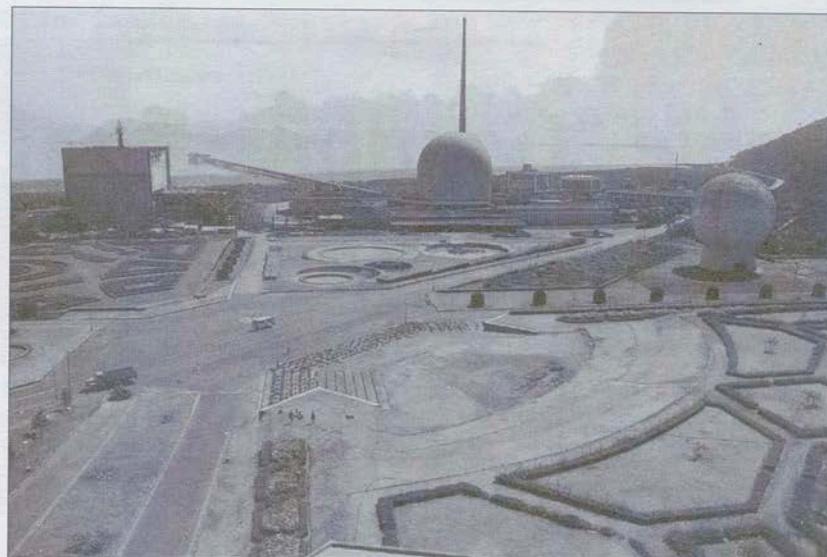
À Genève, lors des négociations au sein du Comité sur le désarmement d'abord, à l'assemblée générale des Nations unies ensuite, lors de la signature du traité, le 25 septembre 1996, la Libye et le Bhoutan se sont joints à l'Inde pour voter contre une résolution australienne acceptant ce document. Ce refus équivaut à un veto, car la signature des pays dits du "seuil nucléaire" (Israël, Pakistan et Inde) est une condition pour que le traité entre en vigueur. Tous les partis politiques ont soutenu le gouvernement indien dans cette décision, lors des débats dans les deux chambres du Parlement.

La décision est toutefois plus controversée dans les médias, où elle suscite un débat. On y met en question l'utilité de maintenir l'option atomique, mais on y fustige "l'arrogance" des puissances occidentales, et des États-Unis en particulier, pour maintenir une suprématie dans ce domaine. Le gouvernement indien, partie prenante dans la négo-

ciation du traité, demande que soit inclus dans celui-ci un engagement pour l'élimination des armes nucléaires avant une date stipulée. Il avance que les puissances nucléaires n'ont aucune volonté d'aboutir à un désarmement, et que le perfectionnement des armes existantes et la fabrication de nouvelles armes resteront possibles grâce à la simulation qui n'est pas interdite par le traité.

Jawaharlal Nehru fut à l'origine de la plupart des résolutions sur le désarmement nucléaire déposées à l'ONU par les pays du tiers-monde au cours des années 50. Il était convaincu de leur nécessité pour l'Inde. Ainsi proposa-t-il dès 1951, la création d'un fonds des Nations unies pour le développement, financé par les mesures de désarmement. En 1954, il suggéra le gel des essais nucléaires et, en 1961, leur interdiction. En 1963, l'Inde signa le traité d'interdiction des essais nucléaires dans l'atmosphère et sous-marins. En revanche, l'Inde a toujours refusé d'adhérer au traité de non-prolifération (TNP).

Le 18 mai 1974, stupéfiant l'opinion mondiale, l'Inde fit exploser une charge atomique souterraine à Pokhran, dans le désert du Thar, près de la frontière pakistanaise. L'Inde a fabriqué les missiles Agni et Prithivi, avec une portée respective de 300 et de 1 500 kilomètres et capables de transporter des charges nucléaires. L'Inde ayant la capacité de



DR

Le centre de recherche atomique,
près de Bombay

lancer des satellites avec ses propres fusées, pourrait certainement construire des missiles d'une portée supérieure. Mais l'Inde considère que ses adversaires potentiels sont la Chine et le Pakistan, et ne voit pas d'intérêt à développer ces lanceurs.

Neufs réacteurs nucléaires sont actuellement en activité, avec une puissance nominale d'environ 1 700 MW. D'autres réacteurs sont en cours de construction. Mais ce programme rencontre de nombreuses difficultés technologiques et financières. Les premiers réacteurs ont été construits sur un modèle canadien, mais le Canada a suspendu son aide après l'explosion de Pokhran. L'Inde a alors développé sa propre technologie, avec des réacteurs à eau lourde et uranium naturel. Les États-Unis ont également construit un réacteur à uranium enrichi à Bombay, dont le combustible a été fourni par la France.

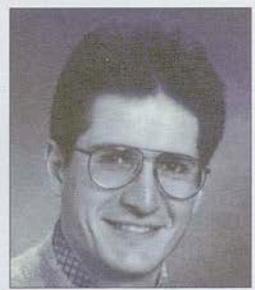
Le programme nucléaire est très strictement contrôlé par des organismes d'État. La transparence est absente dans ce domaine sous prétexte de "secret militaire". Plusieurs accidents ont eu lieu dans les réacteurs indiens. À Nagora, en Uttar Pradesh, une turbine a pris feu, et le dôme du réacteur en construction à Kaïga, au Karnataka, s'est écroulé en 1994.

Les travaux n'ont toujours pas repris. Le mouvement antinucléaire indien est très marginal. La revue *Anumukti* est publiée en anglais six fois par an par l'Institut pour la révolution totale, une petite communauté dirigée par Narayan Desai, fils de Mahadev Desai, le secrétaire personnel de Gandhi.

Malgré le peu d'informations divulguées, il est généralement admis que l'Inde a la capacité de fabriquer des armes nucléaires en peu de temps. Ce que le gouvernement indien appelle vouloir garder ouverte "l'option nucléaire". Le BJP, parti hindouiste, est le plus constant pour soutenir cette option, voire fabriquer quelques bombes et effectuer d'autres essais. Les partis de "gauche" sont très silencieux sur cette question.

Conscient de son handicap financier dans une potentielle course aux armements nucléaires, l'Inde favorise le désarmement, mais comme le dit J.-K. Gurjal, ministre des affaires étrangères devant le Parlement de Delhi : « *Nous sommes une nation indépendante de quiconque pour sa subsistance, son développement économique et ses besoins de défense.* » Les dirigeants indiens entendent bien le montrer.

Bibliographie “Gandhi” en langue française



ALAIN REFALO

Ouvrages de Gandhi :

La Jeune Inde, Paris, Stock, 1924, 380 p.

Traduits et présentés par Romain Rolland, ces articles du journal *La Jeune Inde* écrits entre 1919 et 1922 sont parmi les plus intéressants qui aient été traduits en français. Cet ouvrage, aujourd’hui épuisé, a été réédité en 1973 chez Stock sous un titre quelque peu réducteur : *Ma non-violence*.

Vie de Gandhi par lui-même, Paris, Rieder, coll. “Europe”, 1931, 411 p.

M.K. Gandhi à l’œuvre, suite de sa vie par lui-même, Paris, Rieder, collection “Europe”, 1934, 428 p.

L’autobiographie de Gandhi est un document indispensable à la connaissance du personnage. Pourtant, cette première édition réalisée par un fidèle compagnon de Gandhi (C.F. Andrews), publiée en deux volumes, est incomplète.

L’art de guérir, Paris, Figuière, sans date.

Le guide de la santé, Paris, Figuière, sans date, 200 p.

Lettres à l’Ashram, Paris, Albin Michel, coll. “spiritualités vivantes”, 1937, 115 p. rééd. 1971, 184 p.

Ecrites alors qu’il était en prison en 1930 au moment de la marche du sel, les lettres à l’ashram exposent les idées de Gandhi sur les grandes règles morales fondamentales. Ce volume contient également des extraits de textes de Gandhi (notamment de *La Jeune Inde*) sur les mêmes thèmes développés dans les lettres à l’ashram.

Le guide de la santé, Paris, Fournier-Valdès, 1949, 218 p.

Autobiographie ou mes expériences de vérité, Paris, PUF, 1950, 678 p. rééd. 1983.

« Je voudrais simplement conter l’histoire de mes nombreuses expériences de vérité », écrit Gandhi dans son introduction. Ces courts textes, rédigés pour la plupart en prison, ne sont pas seulement autobiographiques ; ils explorent jusqu’aux années 1920 les recherches spirituelles de Gandhi et relatent ses campagnes d’action en Afrique du sud. Cet ouvrage, traduit intégralement de l’anglais, est remarquablement documenté.

Leur civilisation et notre délivrance, Paris, Denoël, coll. “Pensée gandhienne”, 1957, 190 p.

Le titre original est *Hind-Swarâdj (Indépendance de l’Inde)*. Il s’agit avant tout d’une sévère condamnation de la civilisation moderne.

Tous les hommes sont frères, Paris, Gallimard, coll. “Idées”, 1969, 314 p., rééd. 1993.

Une sélection d’écrits de Gandhi puisés dans ses différentes œuvres et publiés à l’occasion du centenaire de sa naissance. Malheureusement, ces “bouts” de textes ne font l’objet d’aucune présentation. Hors contexte, il est bien difficile d’entrer dans la compréhension de la pensée de Gandhi.

Ma non-violence, Stock 2, Paris, 1973, 317 p.

Résistance non-violente, Buchet-Chastel, Paris, 1986, 320 p.

Ouvrages sur Gandhi :

Années 1920

MARKOVITCH (Milan), *Tolstoï et Gandhi*, Paris, Librairie Champion, 1929, 188 p.

Cette thèse de doctorat est la seule étude vraiment rigoureuse qui analyse comparativement les pensées de Tolstoï et Gandhi. De nombreuses citations d'ouvrages de Tolstoï (quasi) introuvables aujourd'hui parsèment l'ouvrage qui a été réimprimé en 1977 (on peut se le procurer à la Librairie Champion-Slatkine, 7 quai Malaquais, 75006 Paris, prix : 219 F port compris).

ROLLAND (Romain), *Mahatma Gandhi*, Paris, Stock, 1923, 208 p., rééd. 1993, 153 p.

Ce premier ouvrage sur Gandhi connut un très grand succès en France et à l'étranger et fut réédité de multiples fois. Dans un style inimitable, Romain Rolland trace un superbe portrait du Mahatma.

Années 1930

ANDREWS (C.F.), CERESOLE (Pierre), *En Inde sinistrée*, Lausanne, La Concorde, 1936, 118 p.

LANDEAU (Marcel), *M.K. Gandhi, tel que je l'ai connu*, Paris, Ed. Landausons, 1938, 419 p.

LEVAUX (Léopold), *La figure religieuse de Gandhi*, Louvain, Aucam, coll. "L'Orient et nous", 1932.

PRIVAT (Edmond), *Aux Indes avec Gandhi*, Paris, Attinger, 1934, 282 p., rééd. revue et augmentée, Denoël, coll. "Pensée gandhienne", 1960, 244 p.

Le reportage du séjour en Inde de Privat en 1931-1932, agrémenté de nombreux souvenirs des jours passés en compagnie de Gandhi.

SAMIOS (Eleni), *La sainte vie de Mahatma Gandhi*, Ed. Delachaux et Niestlé, Paris, 1934, 175 p.

TAGORE (Soumyendranath), *Gandhi*, Gallimard, Paris, 1934, 252 p.

L'un des rares ouvrages très critiques vis-à-vis de la pensée et de l'action de Gandhi par un étudiant hindou qui correspondait avec Romain Rolland.

VULDA (Laura), *L'Inde sous Gandhi*, Ed. du Var, Aix-en-Provence, 1932, 200 p.

Années 1940

DREVET (Camille), *Pour connaître la pensée de Gandhi*, Bordas, Paris, 1946, 160 p., Rééd. revue et augmentée, 1954, 245 p.

Camille Drevet a consacré une grande part de sa vie à étudier Gandhi et à faire connaître différentes facettes de sa pensée et de son action dans plusieurs ouvrages, avec un grand souci pédagogique. Elle anima pendant de longues années l'Association des amis de Gandhi. Son premier ouvrage, écrit pendant la guerre puis complété quelques années plus tard, expose ses idées religieuses et politiques.

FRANCE-ASIE (dossier collectif), *Hommage à Gandhi*, n° 32 (novembre), 1948, 358 p.

Un document qui recense les très nombreuses réactions de personnalités et d'institutions dans le monde à la suite de la mort de Gandhi.

GUÉRIN (Paul), *À l'affût de Gandhi*, Paris, Presses des Deux Artisans, 1949, 14 p.

HEM DAY, *Hommage à Gandhi*, Bruxelles, Ed. Pensée et action, 1948, 58 p.

KAPLAN (Alexandre), *Gandhi et Tolstoï : les sources d'une filiation spirituelle*, Nancy, Imp. Stockert, 1949, 69 p.

LANZA DEL VASTO, *Le pèlerinage aux sources*, Paris, Denoël, 1943, 407 p., rééd. Folio, 1972, 438 p., rééd. Ed. du Rocher.

La rencontre du futur fondateur des communautés de l'Arche avec Gandhi en 1937. Le "best-seller" de la littérature sur la non-violence !

LESTER (Muriel), *La signature de Gandhi*, Paris, Ed. La Réconciliation, 1949, 19 p.

PRIVAT (Edmond), *Vie de Gandhi*, Genève, Labor et Fides, 1949, 220 p., rééd. revue et augmentée, Denoël, coll. "Pensée gandhienne", Paris, 1957, 220 p.

RANJAN SEN (Samar), *L'Inde et la non-violence*, Bruxelles, Ed. Pensée et action, 1948, 24 p.

Années 1950

CORMAN (Louis), *Une école d'héroïsme : les campagnes non-violentes de Gandhi*, Paris, Stock, 1951, 164 p.

DREVET (Camille), *Mahatma Gandhi*, Strasbourg, Ed. Le Roux, 1951, 45 p.

DREVET (Camille), *Gandhi et les femmes de l'Inde*, Paris, Denoël, Coll. "Pensée gandhienne", 1959, 250 p.

Camille Drevet nous fait découvrir ici une face méconnue de la pensée et de l'action de Gandhi en faveur des femmes. Les femmes ? « *La meilleure moitié de l'humanité* », disait Gandhi et il reconnaissait en son épouse Kasturbaï « *son professeur de non-violence* ».

DREVET (Camille), *Gandhi et l'Inde nouvelle*, Paris, Ed. Centurion, coll. "Poids du jour", 1959, 187 p.

FISCHER (Louis), *La vie du Mahatma Gandhi*, Paris, Calmann-Lévy, 1952, 500 p., rééd. Belfond, 1983, 572 p.

Cette biographie de Gandhi, écrite par un journaliste anglais, est généralement considérée comme la plus rigoureuse et la plus exhaustive.

MASHRUWALA (Krishôrlâl), *Gandhi et Marx*, Paris, Denoël, coll. "Pensée gandhienne", 1957, 119 p.

NEHRU (Pandit), *Ma vie et mes prisons*, Paris, Denoël, 1952, 406 p.

Un document "incontournable" pour saisir la personnalité du plus proche compagnon de lutte de Gandhi. Un regard à la fois admirateur et critique sur le mahatma.

RANADE (R.D.), *La spiritualité dans l'œuvre de Gandhi*, Paris, Adyar, 1957, 107 p.

ROLLAND (Romain), Inde, journal (1915-1943), Ed. Vinéta, 1951, rééd. augmentée de textes inédits, Albin Michel, Paris, 1960, 622 p.

Le journal de Romain Rolland consacré à l'Inde est une mine d'informations et d'anecdotes toujours plaisantes à lire. Une véritable matière première.

SEMENOFF (Marc), Tolstoï et Gandhi, textes, Paris, Denoël, coll. "Pensée gandhienne", 1958, 215 p.

Années 1960

BIBLIOTHEQUE DU TRAVAIL (n° 644), *Gandhi*, Cannes, ICEM, 1967, 29 p.

BOURTEMBOURG (Pierre), *La vie passionnée de Gandhi*, Paris, Seghers, 1961, 335 p.

CHARPENTIER (Marivic), *Gandhi*, Paris, Ed. France-Empire, 1969, 299 p.

DREVET (Camille), *Gandhi interpelle les chrétiens*, Paris, Ed. du Cerf, 1965, 170 p.

Ce petit livre est un pont entre les traditions hindoues et chrétiennes revisitées par Gandhi. Le Cerf serait bien inspiré de rééditer cet ouvrage pour le 50^e anniversaire de la mort de Gandhi, car comme le dit si bien son auteur « *Gandhi rappelle aux chrétiens du monde entier les exigences de l'Evangile* ».

DREVET (Camille), *Gandhi*, Paris, Puf, coll. "Philosophes", 1967, 126 p.

DREVET (Camille), *Gandhi et Massignon : La contagion de la vérité : textes choisis et présentés par Camille Drevet*, Paris, Le Cerf, 1967, 219 p.

HERBERT (Jean), *Ce que Gandhi a vraiment dit*, Paris, Stock, 1969, 255 p.

LACOMBE (Olivier), *Gandhi ou la force de l'âme*, Paris, Plon, 1964, 187 p.

NANDA (B.R.), *Gandhi : sa vie, ses idées, son action politique en Afrique du Sud et en Inde*, Verviers (Belgique), Ed. Gérard, coll. "Marabout-Université", 1968, 380 p.

PANTER-BRICK (Simone), *Gandhi contre Machiavel* (compléments de Lanza Del Vasto), Paris, Denoël, coll. "Pensée gandhienne", 1963, 335 p.

Une étude extrêmement rigoureuse des succès et des échecs des actions de Gandhi en Afrique du Sud et en Inde. L'un des ouvrages les plus novateurs de cette bibliographie.

ROLLAND (Romain), *Gandhi et Romain Rolland*, Les Cahiers Romain Rolland, n° 19, Paris, Albin Michel, 1969, 489 p.

SLADE (Madeleine), *Dans l'intimité de Gandhi*, Paris, Denoël, 1966, 302 p.

Le témoignage de "Mira Behn", qui vécut vingt-cinq ans auprès de Gandhi et qui l'accompagna dans sa lutte jusqu'en prison, nous fait découvrir Gandhi dans sa vie quotidienne.

Années 1970

ERIKSON (Eric H.), *La vérité de Gandhi : les origines de la non-violence*, Paris, Flammarion, 1974, 428 p.

Un ouvrage original dans lequel le grand psychanalyste américain examine dans quelle mesure la jeunesse de Gandhi le prépare à devenir le chef d'un grand mouvement de libération nationale.

LAPIERRE (Dominique), COLLINS (Larry), *Cette nuit la liberté*, Paris, Laffont, 1975, 554 p., réed. Livre de poche, 734 p.

Ce récit exceptionnel de la vie de Gandhi, fruit d'une minutieuse enquête, se lit comme un roman et demeure le document de référence le plus accessible au grand public. Il inspirera, quelques années plus tard, le scénario du film de Richard Attenborough, *Gandhi* (1983).

LASSIER (Suzanne), *Gandhi et la non-violence*, Paris, Le Seuil, Coll. "Maîtres spirituels", 1970, 190 p.

PAYNE (Robert), *Gandhi*, Paris, Seuil, coll. "L'histoire immédiate", 1972, 480 p.

Encore une autre biographie imposante qui s'intéresse plus à la vie et aux actes qu'à la pensée de Gandhi.

Années 1980

CLÉMENT (Catherine), *Gandhi, athlète de la liberté*, Paris, Gallimard, coll. "découvertes", 1989, 176 p.

La superbe collection de Gallimard ne pouvait ignorer cet "athlète de la liberté" que fut Gandhi, selon le titre original de cet ouvrage. Extrêmement riche en illustrations, dessins et photos, et remarquablement documenté, ce livre est une belle réussite. Une idée de cadeau...

COLLECTIF, *Gandhi, une vie revue*, New Delhi, Ed. ICCR/Interprint, 1984, 131 p.

GOLD (Gérard), ATTENBOROUGH (Richard), *Gandhi, le livre du film* (biographie illustrée), Paris, Presses de la cité, 1983, 191 p.

Le film de Richard Attenborough connaît à juste titre un grand succès. Cet ouvrage, tout à fait complémentaire au film, retrace les principaux épisodes de la vie de Gandhi et est illustré par de nombreuses photos d'époque.

HAZAREESINGH (K.), *Les pensées de Gandhi*, Ile Maurice, Editions de l'océan indien, 1980, 64 p.

MARCHON (Benoit), LEO, *Gandhi, le pèlerin de la paix*, BD, Paris, Le Centurion, Astrapi, 1988, 45 p.

Une bande dessinée plutôt réussie sur la vie de Gandhi que toute bibliothèque d'école qui se respecte doit impérativement posséder...

OHSAWA (Georges), *Un enfant éternel, Gandhi*, Paris, Ed. de la Maisnie, 1983, 151 p.

SANITAS (Jean), REMOHI (Brocal), *Gandhi 1869-1948*, BD, Paris, Dargaud-Histoire, 1987, 80 p.

Années 1990

MULLER (Jean-Marie), *Gandhi, la sagesse de la non-violence*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. "Témoins d'humanité", 1994, 113 p.

Cette étude concentrée renouvelle l'analyse de la philosophie de la non-violence telle que Gandhi l'a formulée dans ses multiples facettes.

NICHOLSON (Michael), *Le Mahatma Gandhi*, Paris, Ed. Le Sénevé, 1995, 64 p.

NON-VIOLENCE ACTUALITE (dossier collectif), *Gandhi, artisan de la non-violence*, Montargis, Ed. NVA, 1991, 95 p.

SOFFRI (Gianni), *Gandhi et l'Inde*, Paris, Casterman, coll. "XX^e siècle", 1996, 191 p.

VENTURA (Piero), *Gandhi*, Paris, Grund, coll. "Grands destins", 1991, 43 p.



Le Centre d'information Gandhi, à Berlin

Le Centre d'information Gandhi est une association pour l'éducation et la culture, agréée d'utilité publique depuis 1990, qui réunit plus de cent membres venant de plus de dix pays, parmi lesquelles des scientifiques, des artistes et des écrivains renommés.

C'est à travers le manifeste contre la conscription et le système militaire que le Centre d'information Gandhi a gagné une renommée dans le monde entier, en actualisant un manifeste contre la formation militaire de la jeunesse qui avait été déjà signé par Gandhi, Einstein, Buber, Freud et les assistants de Tolstoï, Bisukoffet et Bulgakov. Ce manifeste a déjà été traduit en 25 langues et a été signé par plus de 200 personnalités de plus de trente pays différents. Il est envoyé à tous les signataires annuellement pour soutenir leur travail sur place.

Le Centre d'information Gandhi, recherches et formations pour la non-violence, s'est donné pour but, depuis 1990, un programme de formation et la publication d'ouvrages sur la vie et l'œuvre de Mahatma Gandhi. Une bibliothèque et des archives (texte, son, image) forment une collection imposante sur la culture de la non-violence. Les ouvrages ont été en grand partie légués par des membres donateurs de l'association. Le Centre d'information Gandhi a lié des contacts dans le monde entier et contribue par là à un réseau international pour la paix, l'environnement et les droits humains.

La résistance active non-violente, comme elle fut vécue par Gandhi, doit nous être un guide et un but à la fois. Nous voulons documenter les racines de la non-violence à travers les diverses traditions que sont par exemple la sagesse non-violente de Léon Tolstoï en Russie, la désobéissance civile de Henry David Thoreau, le mouvement d'émancipation de Martin Luther King aux USA, l'éthique sociale de John Ruskin en Angleterre, les communautés de l'Arche de Lanza del Vasto en France aussi bien que les convictions religieuses des objecteurs de conscience en Autriche et en Allemagne.

Nos *Essais sur la non-violence* sont des écrits conçus pour des étudiants, des élèves et la formation des adultes, ils sont une introduction à la compréhension de la théorie et de la pratique de la non-violence (tous les ouvrages sont en langue allemande sauf le numéro 8 en langue anglaise) :

n° 1 : *Emanzipation vom bewußten Paria (Einführung)*, Christian Bartolf ;

n° 2 : *Gandhis Pädagogik*, Christian Bartolf ;

n° 3 : *Tolstoi-Gandhi*, Christian Bartolf ;

n° 5 : *Mahatma Gandhi, persönlich erlebt*, Herbert Fischer ;

n° 6 : *Gandhis Ethik der Gewalffreiheit*, Ija Lazar-Pawlowska ;

n° 7 : *Bonhoeffer - ein deutscher Gandhi?*, Christian Bartolf, Dominique Blondeau ;

n° 8 : *Tolstoy and Gandhi*, Christian Bartolf

Notre catalogue de l'exposition, titrée *My life is my message: das Leben und Wirken von M.-K. Gandhi*, est une présentation chronologique de la vie de Gandhi, de son œuvre en Inde et en Afrique du Sud, illustrée par de nombreuses photographies, des documents historiques, d'illustrations, des journaux d'époque, d'articles de la presse allemande entre 1931 et 1948 et des caricatures extraites de la presse indiennes et anglaises, ainsi que d'une bibliographie de la littérature sur Gandhi en langue allemande et d'un registre de toutes les organisations gandhiennes du monde entier. Une brochure en couleur *Die Gandhi-Brücke der Verständigung* (Le pont gandien d'amitié) est le résultat d'un concours de peintures pour enfants, "Gandhi, comme je le vois", qui reflète à travers les dix images les principales stations de la vie de Gandhi et ses principes politiques et sociaux. Cette brochure est particulièrement adaptée aux enseignants et éducateurs pour les cours et les activités de formation de la jeunesse. Depuis 1994 le Centre d'information Gandhi publie une feuille d'information *Satyagraha* pour ses membres. Les deux premiers numéros ont été consacrés au 125^e anniversaire de Gandhi et aux relations que nous entretenons avec les descendants de Léon Tolstoï en Russie.

Le Centre d'information Gandhi réside dans la Lübecker Straße 44, 10559 Berlin, où nous accueillons des (groupes de) visiteurs.

Nous écrire à BP (Postfach) 210109, 10501 Berlin.

Courrier des lecteurs

Le numéro 100 d'ANV a suscité un abondant courrier de lecteurs. L'approche pluraliste de la non-violence a été réellement appréciée. Loin d'être des discordances, ces différentes approches apparaissent comme une richesse pour la non-violence qui continue à se chercher pour être mieux comprise. « Ce numéro, nous écrit Paul Delumière (Bordeaux), est un peu comme une partition pour une symphonie. Chaque instrument apporte sa note, combien indispensable ». Si ce numéro 100 semble avoir été largement apprécié, plusieurs lecteurs ont souligné, à juste titre, le regret de n'y trouver aucune signature féminine. Cette lacune est profondément regrettable, et ANV a déjà expliqué, dans le numéro 101, que les femmes qui avaient été pressenties pour rédiger un article se sont désistées, à l'exception de Dominique Voynet, qui a envoyé si tard son article qu'il n'a pu être publié que dans le numéro 101.

« **L**a parution du numéro 100 d'ANV prouve la pérennité du travail de qualité mené depuis 23 ans. Étant lyonnaise et membre du Man, je suis attachée à cette revue [...] que je considère comme une veille intellectuelle, une vigilance, dans ce monde qui va mal. Bravo pour le contenu de ce numéro 100. L'idée est excellente de donner ainsi l'occasion à toute une série de personnalités de s'exprimer sur la non-violence.

[...] Nous pouvons constater que, dans la mouvance non-violente, nous sommes loin de la "pensée unique", et c'est tant mieux. On peut aussi féliciter ANV d'avoir eu le souci de donner la parole à des personnalités étrangères, ce qui souligne le caractère universel de la non-violence.

Mais j'ai un regret, et il est de taille. Il n'y a, dans ce numéro, aucune signature féminine. Je l'ai feuilleté à plusieurs reprises, espérant même que "ce" Dominique Boisvert que je ne connais pas, soit "une" Dominique, mais sa photo m'a résolue à conclure que sur 26 personnes interrogées il n'y avait aucune femme ! J'en suis chagrinée, je pense que je ne suis pas la seule à l'avoir remarqué. C'est dommage, car ce dossier y aurait gagné en équilibre et en crédibilité.

Faut-il en conclure que les femmes n'ont rien à dire sur la non-violence ?

Je ne le pense pas. Ce qui est sûr, c'est qu'elles le disent différemment des hommes. En tant que femmes, nous écrivons plus fréquemment sur nos pratiques, sur nos savoir-faire, pour combattre la violence. Le numéro 99 d'ANV (très intéressant lui aussi), consacré à la fracture sociale, écrit à plus de 60 % par des femmes, en est la preuve. Apparemment, cette écriture, cette parole, n'a pas trouvé de place dans ce numéro 100.

Du temps du féminisme virulent, il était facile de crier haro sur les hommes, ces "salauds" qui nous muselaient, nous les pauvres femmes, qui nous empêchaient de nous exprimer. Aujourd'hui, nous savons, toutes et tous, que le problème et les responsabilités sont largement partagés. [...] Intuitivement, il me semble que la non-violence a quelque chose à voir dans le rapport complexe du masculin et du féminin. Améliorer les relations homme-femme, les rendre plus harmonieuses, plus égalitaires, seraient comme un prélude à une véritable mutation sociale et politique. Et les non-violentes, à leur manière, peuvent y contribuer.

Alors, sans rancune, aucune. Merci pour ce beau numéro d'ANV, et longue vie à cette revue. »

Yvette BAILLY (69)

J'ai eu grand plaisir à voir que le numéro 100 d'ANV fut consacré à "faire le point" sur la non-violence. En ces temps de désenchantement, une telle réflexion m'apparaît en effet comme de nature à nous aider, à nous porter les uns les autres, à nous permettre de baliser pour ré-avancer.

[...] Mais quelle tristesse, et quelle colère, de découvrir que pas une femme n'avait la parole ! Pas une ! Alors que ce n'est pas une femme que j'aurais aimé lire, mais, sur vingt-six personnes, une douzaine ! Cela me paraît très grave. Tellement grave, en vérité, que tout l'exercice devient vain. Pourquoi périrer sur la non-violence, tout en commettant une telle violence symbolique ?

[...] J'aurais aimé lire davantage de propos du Sud : Tchad non-violence et le Serpaj, pour ne citer que deux groupes parmi cent, ont autant de choses à dire que nous sur la non-violence. [...] »

Philippe BECK (Lausanne-Suisse)

ANV est pour moi un peu crypto-catho. Ce n'est pas vraiment une injure, juste une constatation. Je préfère le crypto-catho-gaucho au crypto-catho-facho !!!

[...] Allez, un petit bravo pour les petites photos en début d'article. Bien que négationniste côté télé, j'aime bien voir la tête de ceux qui causent.

Dommage que certains jouent encore au carré blanc.

Halte aux louanges. Voici la critique. De pure forme encore, encore que ! Ça fait plusieurs numéros où ma lecture assidue d'ANV m'envoie une image peu reluisante de l'étendue de ma culture. Voilà en effet quelques érudits articles présentant quelques citations en langues étrangères, voire mortes. Vous ne me ferez pas l'injure de croire que je ne traduis pas dans l'instant latin et anglais; mais je pense que certains de vos lecteurs, franchement franchouillards, ne verront aucune objection à ce que, par d'habiles notes de renvois, en petits caractères, vous leur donniez, de temps en temps, autre chose que la VO. Ceci dit, bien entendu, non pour moi-même mais pour le lecteur tout venant, épris de culture... »

Georges GAGNAIRE (42)

Lecteur de votre revue depuis peu, je vous écris pour vous faire part de quelques réflexions et questions au sujet de la non-violence.

[...] Dans les écrits sur la non-violence, la notion de respect me semble souvent moins mise en avant que la notion d'amour [...]. Je crois pourtant que le respect devrait être une valeur plus haute que l'amour.

On peut respecter quelqu'un même si on ne l'aime pas. On ne peut aimer tout le monde, et aimer ne peut être un devoir, mais on peut et on doit respec-



ter chacun. Plutôt que le commandement "aime ton prochain comme toi-même", il faudrait suivre le commandement "respecte ton prochain comme tu voudrais qu'il te respecte". On ne peut exiger de l'amour qu'il soit réciproque, mais on doit exiger que le respect le soit.

Il semble très difficile d'aimer ses ennemis, mais les respecter dans leur personne n'est pas au-delà des forces du plus commun des mortels. L'amour ne garantit pas la vie et la dignité du prochain ; le respect, oui. Bien des crimes ont été perpétrés au nom de l'amour ; le respect a évité bien des crimes. Le respect n'empêche pas la haine, mais peut la juguler, la "tenir en respect", l'empêcher de se résoudre en violence. Le principe de respect de la personne humaine permet de combattre la mal plus efficacement qu'en détruisant la personne, ou qu'en "aimant", ce qui me paraît une totale incongruité dans tous les cas de conflits violents. [...] »

Henri MANGUY (92)

Nous avons lu...



Observatoire des transferts d'armements

Rapport 1996

*Ventes d'armes de la France ;
pays acquéreurs ; conséquences
pour l'emploi*

sous la direction de Patrice Bouveret
et Belkacem Elomari

1996, 260 p., 120 F. (+ 20 F. de port)
Disponible auprès du CDRPC, BP 1027,
69201 Lyon Cedex 01

Après plusieurs années de dégradation continue, les exportations d'armes de la France affichent un résultat à la hausse en 1995 selon le rapport que vient de publier l'Observatoire des transferts d'armements. En effet, le carnet de commandes des industriels de l'armement s'est rempli à hauteur de 33,5 milliards de francs contre 31,7 milliards en 1994. Un résultat qui dans

une première lecture pourrait venir apporter du crédit au souhait affiché par certains de compenser la baisse des dépenses militaires par le développement des exportations d'armes.

Reste que cette diminution des crédits militaires conduit à une exacerbation de la concurrence entre les "vendeurs" d'armes et à une modification du marché permettant aux "acheteurs" d'obtenir de meilleures conditions, de plus importantes compensations, qui viennent d'autant réduire les "bénéfices" escomptés, comme le montrent plusieurs des auteurs du *Rapport 1996*.

En effet, outre une analyse approfondie des ventes d'armes de la France durant la dernière année, de l'évolution de la coopération militaire et de la restructuration en cours de l'industrie d'armement, y compris dans sa dimension européenne, toute une partie de ce rapport s'attache à mesurer l'impact des ventes d'armes sur l'emploi. Thème important s'il en est. Pourtant, on constate à la lecture de ce dossier, que l'analyse économique est relativement démunie au niveau d'instruments de mesure un tant soit peu précis de ce lien... Il n'existe aucun bilan global réel, fiable, de l'apport économique des exportations d'armes en termes d'emplois. Les quelques données doivent être cherchées du côté des États-Unis, comme le souligne Luc Mampaey, du Grip de Bruxelles, qui cite une étude américaine, datant de 1994, selon laquelle pour 100 emplois dépendant de contrats de vente d'armes incluant des compensations — ce qui est le cas de la majorité d'entre

eux —, 50 emplois seraient perdus dans d'autres secteurs de l'économie.

Comme on le voit il s'agit d'un chiffre important et justifiant à lui seul qu'en lieu et place de la volonté gouvernementale de favoriser les exportations d'armes, une réflexion véritable soit entreprise aux différents niveaux de la société française — du local au national — pour qu'une véritable politique de reconversion soit engagée « pour préserver l'emploi tout en contribuant par de nouvelles formes d'activités à une meilleure satisfaction des besoins humains » comme nous y invite, dans sa contribution, Roland de Penanros, professeur d'université dans une région particulièrement concernée : Brest. Le fait que des syndicalistes de la CFDT et de la CGT donnent leur point de vue dans ce rapport est un signe encourageant.

Ce rapport est également un outil fort utile pour tous ceux qui sont engagés sur le terrain des droits de l'homme. En effet, il contient une fiche signalétique sur chacun des 76 pays qui ont acquis des armes françaises durant les années 1995-96. Réalisées en collaboration avec l'*Institut des droits de l'homme*, dépendant de l'université catholique de Lyon, ces fiches permettent « de dévoiler le décalage entre les besoins de développement humain de nombreux pays et leurs dépenses militaires » et donnent un aperçu de l'usage qui peut être fait des armes que la France vend. Bref, un outil indispensable.

Xavier ROBERT

Phoolan DEVI
Avec la collaboration
de Marie-Thérèse Cuny

Moi, Phoolan Devi, reine des bandits

Paris, Éditions Fixot, 1996, 440 p., 139 F.

« Je ne sais ni lire, ni écrire ; ceci est mon histoire. » C'est par cette citation que débute la confession d'une jeune indienne, Phoolan Devi.

La destinée de cette courageuse mallah a passionné l'Orient comme l'Occident. En effet, Phoolan Devi a été au cours de sa jeune vie haïe puis déifiée par une Inde où se côtoient tout autant le merveilleux des religions que la misère du quotidien.

Née dans une caste inférieure, les Mallahs, Phoolan Devi, malgré l'indigence de son milieu, cultive une fierté de l'âme et du cœur mais subit l'impuissance du corps ainsi que l'emprisonnement de sa condition sociale.

Mariée à onze ans à peine, prise en otage par les liens du mariage, la jeune enfant est violente, battue et humiliée par un époux pervers.

Son enlèvement par des bandits dans l'hospitalière jungle indienne déclenche sa rébellion contre la "caste des hommes". Sa vengeance peut enfin s'abattre sur ceux qui l'ont tant fait souffrir. Protégée par Durga, déesse de la force et de la destruction, soutenue par l'amour d'un homme lâchement assassiné, la "dacoït" ("bandit" en indien) avoue « ma vie est une bataille » :

Phoolan vole, pille et terrorise les riches dominateurs des castes supérieures.

Pourtant viendra l'heure de la reddition, Phoolan Devi remettra son arme et sa vie entre les mains de cette police qui l'a longtemps traquée. Elle connaîtra, après onze années de prison, une nouvelle existence. Elle est, en effet, de nos jours sur la scène politique mondiale, la voix de millions de femmes indiennes et œuvre pour son pays qu'elle aime tant.

Cet ouvrage, né de la patience, de la persévérance de son auteur et de sa collaboratrice, livre un témoignage poignant dans un langage d'une douloureuse vérité.

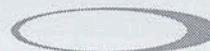
L'écriture est limpide, "vivante" ; elle révèle l'effrayante innocence de l'adolescente qu'était Phoolan Devi.



On pourrait croire que ce témoignage est un conte cruel issu de la tradition orientale. Cependant, il n'en est rien. Il est seulement le cri d'une jeune fille bafouée qui a enduré le sordide des hommes et subit la cruauté de leurs coutumes.

Phoolan Devi, vous étiez "reine des bandits" de la jungle, vous êtes aujourd'hui ambassadrice de votre nation et porte-parole de la femme indienne !

Élisabeth HATZAKORTZIAN



Jean-Claude LAVIGNE

Habiter la terre

Une spiritualité de la création

Paris, Les Éditions de l'Atelier/Editions Ouvrières, 1996, 128 p., 80 F.

Jean-Claude Lavigne, dominicain et économiste, nous guide, en dix traités, dans un voyage intime au centre de la spiritualité de la création.

Mais qu'est-ce que cette création, s'est-elle terminée avec le chapitre un de la Genèse ? Non, car si elle nous est offerte, c'est pour la faire fructifier, devenir créateurs avec Dieu, grâce aux talents dont Il nous a dotés, dans le partage et la rencontre avec l'autre.

L'auteur nous invite, en un vibrant appel, à répondre à « l'invitation que

fait Dieu aux hommes de s'associer à sa création » dans l'immensité qui côtoie l'infime, dans l'invisible qui frôle les apparences, dans l'innocence de l'enfant et le désœuvrement du faible. C'est à ce prix que nous pourrons véritablement habiter la terre, cet arc-en-ciel qui abrite la mosaïque de l'humanité aux « couleurs innombrables de vêtements et de rires, couleurs toujours nouvelles d'espérances et de rêves ».

L'orgueilleux monde d'aujourd'hui, Babel moderne aux multiples réseaux de circulation et d'information d'où naissent des langages différents, ne favorise pas la rencontre. C'est dans le dialogue entre les hommes et avec Dieu que pourra être renouvelé le serment de confiance dans la création malgré nos limites et points critiques qui ne souffrent pas le partage.

Sortant ainsi du confinement de notre espace quotidien, nous pourrons aller à la rencontre de l'autre en embrassant du regard cette « *aventure planétaire* » qu'est l'infini. Nul ne doit être oublié en chemin ou abandonné sur le seuil du bonheur, ni l'innocent, ni le démunis, ni l'invisible.

Remplir son cœur des beautés du ciel et de la terre, exercer son intelligence à les faire grandir et à détourner les dangers qui les agressent, utiliser la parole pour unir les hommes en un dialogue commun et peupler ses prières « *des secrets de nos vies, de nos espoirs et de nos amours* » telle est la quête qui nous fera découvrir au

détour d'un chemin « *le Christ qui attendait patiemment* ».

Alors, acteurs perfectibles du monde, mettons-nous en route sans crainte du présent, remplis de projets pour l'avenir et forts d'*« une foi couleur d'universel* » !

La passionnante aventure à laquelle nous invite Jean-Claude Lavigne nous captive dès les premières lignes. Cet ouvrage d'une écriture très poétique est le fruit d'un amour profond pour la terre et ses enfants. La réflexion philosophique et spirituelle, enrichie de nombreuses références bibliques rendant plus limpides encore les propos de l'auteur, est en prise directe avec le monde actuel (écologie, économie, transport, chômage...).

Et c'est plein d'espoir et d'étonnement que l'on achève la lecture de ces traités. En devenant citoyen de la terre, s'écrouleront les barrières qui nous empêchent de percevoir les pulsations de vie de la planète et de devenir des hommes libres. « *C'est ce virus-là que l'homme de Galilée est venu donner : aimer Dieu et aimer l'autre, sa terre, sa vie, ses rêves et s'en trouver heureux, pacifié.* »

E.H.

Aujourdhui l'Europe

Sous la direction
du Général d'armée (cr)
Jean COT

DERNIÈRE GUERRE BALKANIQUE ?
Ex-Yugoslavie :
témoignages, analyses, perspectives
Préface de Éric de La Maisonneuve



Fondation pour les Études de Défense

L'Harmattan

FED

Jean Cot

(sous la direction du général d'armée)

*Dernière guerre balkanique ?
Ex-Yugoslavie : témoignages,
analyses, perspectives*

Éditions L'Harmattan/Fondation pour les études de défense, 1996, 252 p., 150 F.

Fallait-il ou non lever l'embargo sur les armes afin de permettre aux Bosniaques de se défendre ? Fallait-il ou non intervenir militairement pour contraindre les différents belligérants à plus de raison, et notamment les Serbes à plus de respect des droits de l'homme ? Fallait-il à tout prix envoyer des convois humanitaires sachant que bien peu arrivaient complets à destination ?

À toutes ces questions et à quelques autres, les auteurs — acteurs et/ou témoins privilégiés du drame yougoslave — des huit contributions qui constituent

cet ouvrage apportent des réponses engagées, argumentées, souvent convaincantes, qui "chatouilleront" peut-être quelques lecteurs ("non-violents").

Ainsi, c'est « *l'aveuglement volontaire* » de ses dirigeants, particulièrement de François Mitterrand, à faire de Slobodan Milosevic « *l'homme incontournable de tout scénario de sortie de guerre* », qui a conduit la communauté internationale à préférer poursuivre une « *logique de paix négociée* » plutôt qu'une « *logique de paix imposée par l'action militaire* ». Et du même coup « *à se réfugier dans l'assistance humanitaire* » (p. 144), permettant ainsi la poursuite de la politique de « *purification ethnique* », véritable objectif des nationalistes, particulièrement Serbes et Croates.

Ce qui fait craindre au général Jean Cot — pessimiste ou réaliste ? —, dans une vigoureuse contribution intitulée : *Dayton ou la porte étroite : genèse et avenir d'un désastre*, que l'objectif inavoué des accords de Dayton soit « *de faire accepter demain l'inacceptable d'hier, c'est-à-dire le dépeçage à terme de la Bosnie-Herzégovine* » (p. 136).

Dans la dernière contribution de l'ouvrage, Jasmin Imamovic, secrétaire à la mairie de Tuzla, ne nie pas, lui non plus, les ambiguïtés dangereuses des accords de Dayton. Mais — optimiste, ou plus réaliste que Jean Cot —, il affirme que la « *Bosnie du passé* », multiséculaire, multiculturelle et multiethnique, est le symbole de ce que doit redevenir la « *Bosnie du futur* ». À

condition de s'appuyer sur « *les fondements de la Bosnie* » — qu'il résume en neuf points (p. 220) — et sur la volonté réelle de paix et de « *vivre ensemble* » du peuple bosniaque, toutes « *ethnies* » confondues, on doit « *corriger les erreurs des Accords* ». Il énonce alors — l'ouvrage est paru en mai 1996 — une série d'objectifs concrets devant permettre l'enclenchement du « *processus d'unification de la Bosnie-Herzégovine* » (p. 230), dont le lecteur pourra juger — plus d'un an après la signature des accords — s'ils sont ou non atteints ou en voie de l'être.

À moins de « *se résoudre à laisser encore longtemps les hommes et les femmes de Bosnie enfermés dans des haines qui ne sont pas les leurs* » (p. 82), les dirigeants occidentaux seraient sans doute bien inspirés de soutenir efficacement les forces démocratiques qui existent encore dans chaque République de l'ex-Yougoslavie, que ce soit à Belgrade, Zagreb, Sarajevo, Tuzla ou au Kosovo.

Patrick HUBERT

Michel PORTAL

*Combats pour l'homme,
de Socrate à Myriam Makeba*

Paris, DDB, 1991, 176 p., 89 F.

Le combat pour la dignité de l'homme est la ligne directrice de ce

livre où la vie et la lutte de plus de trente hommes et femmes sont présentés. Ce livre collectif a été conçu dans le cadre de l'AERE (Association pour un éveil à la responsabilité à l'école), dont Michel Portal est le vice-président.

Socrate, Maïmonide, Marie Durand, l'abbé Grégoire, Victor Schœlher, Abraham Lincoln, Louise Michel, René Cassin, Gandhi, Denise Legris, Myriam Makeba, etc., l'ensemble est judicieusement choisi. L'écriture, alerte et coulante, fait de ce livre un chef-d'œuvre. À mettre entre toutes les mains.

François VAILLANT

Michel Portal



Combats pour l'homme

De Socrate à Myriam Makeba

Desclee de Brouwer

Charles GILLEN

*Bartholomé de Las Casas,
une biographie*

Paris, Cerf, 1996, 252 p., 140 F.

Le dominicain Las Casas fut au XVI^e siècle le défenseur des Indiens d'Amérique centrale et latine. Las Casas s'est heurté à la violence inouïe du monde des nantis, des *conquistadores*, qui traitaient les Indiens en esclaves et qui en ont massacré des centaines de milliers.

Las Casas a renouvelé la problématique du droit naturel, si chère à Thomas d'Aquin, pour rendre les Indiens à la liberté, au terme d'un combat typiquement non-violent.



CHARLES GILLEN

Bartolomé de Las Casas

Une biographie

cerf

Le couronnement de ses démarches fut la promulgation des *Lois nouvelles*, par la cour d'Espagne, comprenant entre autres, « *l'abolition de l'esclavage, tous les Indiens doivent être servis en liberté, interdiction de leur faire porter des charges trop lourdes, liberté de résidence et libre disposition des biens ; on ne doit rien imposer aux Indiens contre leur volonté, etc.* ». Ces lois soulevèrent un tollé général dans le Nouveau monde.

L'auteur nous conduit ici avec intérêt sur le parcours invraisemblable du théologien et homme d'action que fut Las Casas. Un homme très actuel par sa pensée et ses actes.

On ne peut que féliciter les éditions du Cerf d'avoir fait paraître également *Bartholomé de Las Casas. Lettres choisies* (1996, 414 p., 180 F.), où Charles Gillen a traduit et commenté plusieurs des écrits phares de Las Casas.

F.V.

Martine DE BECKER
Harald MÜLLER
Annette SCHAPER

**ESSAIS
NUCLÉAIRES**
FIN DE PARTIE

CTBT (Traité d'interdiction complète des essais nucléaires) :
son histoire - les enjeux politiques et stratégiques - la vérification

GRIP

EDITIONS COMPLEXE

en atmosphère et sous terre. Cet ouvrage explique ce que l'on peut espérer d'un traité d'interdiction complète des essais (CTBT). D'abord, la fin du développement d'armes nucléaires plus modernes, plus sophistiquées ; ensuite un renforcement du régime de non-prolifération.

Les auteurs nous introduisent dans les couloirs qui conduisent au CTBT, à l'épisode des essais nucléaires français en 1995-1996, aux méthodes qui vérifient les tentatives de désarmement, et ils concluent sur les techniques de simulation.

F.V.

**M. DE BECKER, H. MÜLLER,
A. SCHAPER**

Essais nucléaires. Fin de partie

Bruxelles, Éditions Complexe/Grip,
1996, 112 p., 69 F.

À commander : Grip, rue Van Hoorde, 33,
B-1030 Bruxelles (Belgique)

Les spécialistes estiment à 2 047 le nombre des essais nucléaires commis

SESSIONS ET RENCONTRES

A l'espace spirituel du couvent de la Tourette (renseignements et inscriptions : BP 0105, 69591 L'Arbresle Cedex), près de Lyon :

- L'économiste aujourd'hui et l'éthique, avec Guy Roustang, le samedi 18 octobre 1997 de 10 à 18 heures.



A la communauté de l'Arche de Bonnecombe (renseignements et inscriptions : Comps Lagrandville, 12120 Cassagnes Bégonhès), près de Rodez :

- La médiation au collège, avec B. Liatard et B. Diaz, du 2 au 4 juillet 1997.
- Apprivoiser la violence : vivre consciemment nos relations, avec J.-J. Samuel, du 13 au 19 juillet 1997.
- Session de chant, avec M.-P. Bovy, du 13 au 19 juillet 1997.
- Initiation à la vannerie, avec M. Savoie, du 27 juillet au 1^{er} août 1997.



Un séjour au Cun du Larzac pour...

Découvrir ou redécouvrir un lieu où s'expérimentent depuis plus de 20 ans une organisation originale basée sur un partage des responsabilités, une vie quotidienne simple et respectueuse de la nature ; implantée dans un site d'une grande beauté, le plateau du Larzac, notre équipe participe à un environnement social riche de l'histoire d'une lutte non-violente et d'un présent de convivialité et d'engagements solidaires.

- Vous ressourcer dans les forces vives de la nature
 - Printemps (2 stages du 9 au 11 mai) : vivre plus léger sur la terre ; un jardin de terre et d'eau
 - Été (28 juillet au 2 août) : au jardin pour agir et comprendre
- Vivre la richesse des relations interculturelles
Stages d'une semaine, co-organisé avec notre partenaire allemand, le FBF de Nuremberg (traduction assurée, voyage remboursé pour les moins de 27 ans)
 - au Cun :
 - "Apprendre à retomber sur ses pieds", Théâtre de l'opprimé-Théâtre militant (14-19 juillet)
 - Biographies personnelles de l'Est et de l'Ouest ; stage franco-germano-tchèque (11 au 16 août)
 - Nature (11 au 16 août)
 - ensemble pour vivre, agir et construire : approche énergétique des groupes (18 au 23 août)
 - en Allemagne :

- Un autre regard... théâtre international ; stage franco-germano-tchèque (29 août au 5 septembre)

- Se rencontrer, rencontrer l'autre à travers le jeu ou l'expression artistique
 - Jouer ensemble ; approche coopérative et non-violente (20 au 26 juillet)
 - Marche méditative, calligraphie et randonnée douce (7 au 12 juillet)
 - Danse vitale et créatrice (28 juillet au 2 août)
 - Théâtre : jouer, être soi avec les autres (4 au 9 août)
- De la violence à la communication
 - Formation à la médiation (7 et 8 juin)
 - Le conflit, une chance à saisir : atelier de communication pacifique (14 au 19 juillet)
 - Paix intérieure : paix avec les autres (4 au 9 août)
 - Respecter et se faire respecter (17 au 23 août)

• Chaque semaine du 14 juillet au 30 août :

- Jeunes pour la paix (12-15 ans) : sport, défi ou défonce ; cause toujours, je t'écoute ; que la force soit avec toi ! ; envie de ta paix / envie de taper ; eh ! je fais quoi, moi, avec la violence ?

Le P'tit Cun (1 à 11 ans) : Les trésors du Larzac ; à "donf" la vie ; on se bouge ! ; tous pareils, tous différents

- Formation de formateurs-trices et animateurs-trices
 - Europe 2003 ; formation à la pédagogie interculturelle ; cycle franco-allemand de 6 stages sur 18 mois
 - Entrainer à l'intervention civile ; cycle européen sur 3 ans
 - Pratiques coopératives en animation (17 au 22 mars)
 - Autorité et pouvoir en animation de jeunes (12 au 17 mai)
- Stages et Vacances pour adultes, jeunes et enfants : nous vous accueillons toute l'année (gîte et camping l'été) au Cun du Larzac, où nous expérimentons, depuis plus de 20 ans, un art de vivre et de travailler inspiré par une approche constructive des conflits.
 - Sessions d'une semaine l'été : Un jardin de terre et d'eau ; Danse vitale et créatrice ; Médiation ; Le conflit, une chance à saisir ; Paix intérieure, paix avec les autres ; etc.
 - Stages "Jeunes pour la paix" de 1 à 15 ans

Tarifs adaptés à vos revenus • Informations détaillées et programme complet sur simple demande :

Le Cun du Larzac, route de Saint-Martin, 12100 Millau

Téléphone : 05 65 60 62 33 Télécopie : 05 65 61 33 26



ANV se sent mieux ! Un immense merci. Les résultats de l'enquête seront publiés dans le prochain numéro. Ils sont très intéressants. Par ailleurs, au 15 mars, la souscription auprès de nos abonnés a déjà rapporté 21 250 F. Elle continue donc !



Le prochain numéro portera sur la publicité, une violence quotidienne !

Abonnez-vous. Abonnez vos amis

Bulletin d'abonnement

à envoyer à : A.N.V.
B.P. 27
13122 Ventabren

Nom :

Prénom :

Adresse :

Je souscris un abonnement d'un an (4 numéros),
à partir du numéro

Je commande dépliants de présentation de la revue
(gratuits).

Tarif ordinaire : 195 FF.

Soutien : 300 FF.

Petit budget : 140 FF.

Étranger : 250 FF.

Si vous en avez les moyens, considérez le tarif "soutien" comme le tarif normal pour vous : vous nous aiderez ainsi à maintenir le tarif "petit budget" assez bas, pour que personne ne soit empêché de nous lire pour raison financière... Un immense merci.

Je désire recevoir les numéros suivants :

.....
.....
.....

envoi d'1 numéro : plus 10 FF de port
envoi de 2 numéros : plus 16 FF de port
envoi de 3 numéros : plus 21 FF de port
envoi de 4 numéros : plus 25 FF de port

Je verse donc la somme de
à l'ordre de A.N.V. (CCP 2915-21 U LYON)

Voici les noms et adresses de personnes qui pourraient être intéressées par A.N.V. :

Remarque :

N° 68 : LEXIQUE DE LA NON-VIOLENCE (50 F)

Jean-Marie Muller propose les définitions d'une soixantaine de mots couramment utilisés dans la recherche sur la non-violence. Toutes les formes d'action sont passées en revue ainsi que quelques notions-clé. Un outil pratique et éclairant.

N° 77 : VIOLENCE, LES ENFANTS AUSSI (40 F)

Quolibets et brimades, délinquance et suicide, d'où vient la violence des enfants et des adolescents ? Ce numéro montre avant tout que les violences sournoises subies durant la petite enfance ressortent plus tard chez le sujet. Psychologues, psychanalystes, pédiatre et avocat expliquent le pourquoi et le comment des violences chez l'enfant.

N° 80 : POUR UNE ÉTHIQUE DU COMPROMIS (40 F)

La dynamique non-violente invite parfois à faire des compromis, non des compromissions. Le compromis dans le couple, dans l'entreprise, en politique... jusqu'où aller ? La médiation, par J-F. Six. Interview exclusive de Paul Ricoeur.

N° 83 : VIOLENCE ET NON-VIOLENCE EN ISLAM (40 F)

Le Coran légitime la guerre sous certaines conditions. Perceptions de l'Occident, de la démocratie et des droits de l'Homme dans le monde musulman. Le soufisme et la non-violence. Avec Arkoun, Etienne, Triaud

N° 84 : LES VICTIMES DES VIOLENCES (40 F)

A partir de témoignages de personnes violentées dans leur famille ou agressées dans la rue, ce numéro aborde la question de la justice et du pardon. Avec O. Abel, E. Granger, J. Sommet...

N° 86 : L'ÉTAT, ENTRE VIOLENCE ET DROIT (48 F)

Il existe un rapport entre l'Etat, la guerre et la violence. L'Etat de droit peut aller dans le sens de la non-violence, mais à quel prix ? Regard sur la philosophie politique d'Eric Weil et de Hannah Arendt. Avec Bernard Quelqueieu, Hervé Ott... Interview de Blandine Kriegel.

N° 87 : DÉFENSE ET CITOYENNETÉ EN EUROPE (48 F)

Après l'effondrement du bloc de l'Est, les menaces pour la démocratie ont changé. Les stratégies civiles non-violentes sont-elles adaptées pour lutter contre la xénophobie, les nationalismes purificateurs ? Le cas de l'ex-Yougoslavie. ANV publie ici les Actes du colloque organisé par l'IRNC à l'Arche de la Défense (9/01/93). Avec S. Cerovic, A. Michnick, J-M. Müller, J. Sémeljin...

N° 88 : FACE AUX VIOLENCES SEXUELLES (52 F)

Viols, prostitutions, harcèlements sexuels... La non-violence offre des possibilités pour lutter contre ce qui défigure la relation homme-femme. Témoignages et analyses. Avec J. Dillenseger, I. Filliozat...

N° 89 : DU NOUVEAU SUR TOLSTOI (52 F)

Le grand écrivain russe a été un pionnier éblouissant de la non-violence, face à l'armée, l'État et l'Église, ce qui est méconnu. Un numéro d'*ANV* exceptionnel, illustré, avec la correspondance complète entre le jeune Gandhi et Tolstoï. Interview du docteur Serge Tolstoï, petit-fils de Léon Tolstoï.

N° 90 : REGARDS SUR LA JUSTICE (52 F)

La justice, chacun la ressent, la réclame. Le juge est un témoin de la violence sociale à une époque de crise. Des magistrats s'expriment. La médiation en justice. Glossaire.

N° 91 : LA "PAIX DES BRAVES"

QUAND LA VIOLENCE S'ÉPUISE (52 F)

Quand un conflit s'exacerbe cruellement durant des années, le temps de la "paix des braves" vient parfois. Réflexions et analyses à partir des cas de l'Afrique du Sud, Israël/Palestine, El Salvador, Irlande du Nord. Avec M. Barth, H. Ménudier, J. Sémelin....

N° 92 : EMBARGO : QUELLE EFFICACITÉ ? (52 F)

Pourquoi des embargos réussissent-ils et d'autres échouent-ils ? Réflexions éthique et politique sur les sanctions économiques. Les cas de l'Afrique du Sud, de l'Irak et d'Haïti. Interview de René Dumont.

N° 93 : FAITES L'HUMOUR, PAS LA GUERRE (52 F)

L'humour ne blesse pas, à la différence de l'ironie ou de la méchanceté. Il est depuis longtemps un instrument de résistance à l'oppression et à la bêtise. Ce numéro, abondamment illustré, rapporte de nombreux exemples, tout en décortiquant joyeusement le phénomène de l'humour. A lire absolument !

N° 94 : LES RELIGIONS SONT-ELLES VIOLENTES ? (52 F)

L'hindouisme, le judaïsme, le christianisme et l'islam ont historiquement prôné l'usage de la violence, à la différence du bouddhisme. Un tel constat, lourd de conséquences aujourd'hui, peut-il autoriser l'évolution de certaines religions vers la non-violence ? Lesquelles ? Avec des spécialistes des sciences des religions.

N° 95 : GUÉRIR DE LA VIOLENCE. L'APPORT DES "PSY" (52 F)

Il importe de ne pas confondre violence et agressivité. La résolution non-violente des conflits est utilisée par des "psy" pour certaines thérapies. Mieux se connaître pour mieux vivre est une tâche jamais achevée. Avec I. Filliozat, C. Rojzman, R. Sublon...

N° 96 : LA PEINE DE MORT TUE ! (52 F)

La majorité des Français souhaite le rétablissement de la peine de mort. Pourquoi ? La peine capitale dans le monde, et particulièrement aux USA.

Le rôle du christianisme et de l'islam à l'égard de la peine capitale. Avec des textes de V. Hugo, L. Tolstoï, A. Camus, R. Badinter...

N° 97 : INTERVENIR SANS ARMES POUR LA PAIX (58 F)

L'intervention de civils non-armés présente de nombreuses possibilités pour résoudre des conflits à l'étranger : prévention, interposition, médiation... Il s'agit d'une autre dynamique que celle des casques bleus et de l'humanitaire. Exemples, débats et prospectives. Avec le général Cot, T. Ebert, J.M. Muller...

N° 98 : FRONT NATIONAL : VIOLENCE CACHÉE (58 F)

Ni la banalisation, ni la diabolisation n'ont empêché la progression du FN qui masque sa culture de violence. Un nouveau regard est porté ici sur le populisme de J.-M. Le Pen, comme sur les erreurs de la classe politique à son égard. Avec P. Bataille, N. Mayer, C. Rojzman, J. Roman...

N° 99 : QUAND LA SOCIÉTÉ SE FRACTURE (58 F)

Plus qu'un dossier sur l'état de la fracture sociale, ce n° montre en quoi la misère et l'exclusion sont des formes de violence. Travailleurs sociaux, enseignants, volontaires ATD quart-monde, personnel de santé et socio-logue témoignent, analysent et font des propositions. Regards sur Marseille.

N° 100 : QUESTIONS À LA NON-VIOLENCE (58 F)

Outre l'événement d'un numéro 100 pour une revue trimestrielle consacrée à la non-violence, la parole est donnée à plus de vingt personnalités françaises et étrangères. Aussi bien la nature que l'efficacité de la non-violence sont ici réévaluées. Fort utilement.

N° 101 : S'ARMER DE PATIENCE (58 F)

La patience permet de supporter les épreuves. Elle apparaît aussi comme une force dans la gestion des conflits. Patience et non-violence vont ensemble, pour éviter l'irrespect mais aussi les écueils de la lenteur et de la vaine précipitation. Réflexions à partir de nombreuses situations. Avec B. Defrance, X. Jardin, J. Marroncle, M. Spanneut...

N° 102 : GANDHI ET L'INDÉPENDANCE DE L'INDE 50^e ANNIVERSAIRE (58 F)

La partition de l'Inde était-elle inéluctable en 1947 ? Que reste-t-il aujourd'hui de la pensée de Gandhi en Inde ? Mythes et réalités au sujet de la personne de Gandhi et de son action non-violente. Ce numéro remet salutairement les pendules à l'heure sur l'indépendance de l'Inde et le vrai visage de Gandhi.

ALTERNATIVES NON VIOLENTE

B.P. 27
13122 VENTABREN
Tél.+ Fax 04. 42.28.72.25

*Revue associée à l'Institut
de recherche sur la résolution
non-violente des conflits
(I.R.N.C.)*

COMITÉ D'ORIENTATION

Sylvie BLÉTRY
Bernard BOUDOURESQUES
Patrice COULON
Etienne GODINOT
Anne LE HUÉROU
François MARCHAND
Christian MELLON
Jean-Marie MULLER
Bernard QUELQUEJEU
Alain REFALO
Hans SCHWAB
Jacques SEMELIN
Jean VAN LIERDE

Directeur de publication :

Christian DELORME

Rédacteur en chef :

François VAILLANT

sommaire

Editorial	1
Gandhi et l'indépendance de l'Inde	
REPÈRES CHRONOLOGIQUES	4
GANDHI, PROPHÈTE ET ARTISAN DE LA NON-VIOLENCE	
Jean-Marie Muller	6
LA CAMPAGNE DE CHAMPARAN CONTRE LES PLANTEURS D'INDIGO	
Simone Panter-Brick	13
ROMAIN ROLLAND. LE REGARD D'UN CONTEMPORAIN EUROPÉEN	
Hans Schwab	21
QUI A TUÉ GANDHI ?	
Yann Forget	28
GANDHI DANS L'INDE D'AUJOURD'HUI	
Thomas Weber	31
LA PARTITION DU SUBCONTINENT INDIEN	
Harsch Kapoor	38
GANDHI FACE À LA MISÈRE DES INTOUCHABLES	
François Vaillant	41
L'INDE, PUISSANCE NUCLÉAIRE	
Yann Forget	48
BIBLIOGRAPHIE "GANDHI" EN LANGUE FRANÇAISE	
Alain Refalo	50
<hr/>	
COURRIER DES LECTEURS	55
NOUS AVONS LU	57