Vinoba

« Si nous croyons que l'État doit mourir par dépérissement, pourquoi ne serait-ce pas cette année ? », déclarait Vinoba Bhave en 1952. Le dépérissement de l'État est prévu par les marxistes après un long processus qui va de la prise du pouvoir politique par « l'avant-garde prolétarienne » à l'abolition des classes par la modification des infrastructures économiques ; le « prolétariat gouvernant » réaliserait l'égalité économique alors que l'État, émanation de la lutte des classes, disparaîtrait n'ayant plus de rôle à jouer.

Les anarchistes se sont inscrits en faux contre cette prétendue nécessité historique, mettant en évidence le caractère oppresseur et exploiteur de l'État quel qu'il soit et la formation de nouvelles classes dirigeantes privilégiées qui ont tout à perdre de l'abandon du pouvoir.

Eltzbacher, dans son ouvrage sur l'anarchisme[1]*L'Anarchisme*, Marcel Giard, édit., 1923., après avoir examiné respectivement les idées de Godwin, Proudhon, Stirner, Bakounine, Kropotkine, Tucker et Tolstoï dans leur fondement et par rapport au droit, à l'État et à la propriété, après avoir fait ressortir leurs projets pour susciter la société nouvelle et indiqué les réalisations essentielles, se juge autorisé de conclure que les doctrines anarchistes, en général, ont ceci de commun dans leur rapport avec l'État qu'elles le nient toutes pour un avenir plus ou moins rapproché.

C'est dans cette optique que nous pouvons aborder les idées de Vinoba Bhave dans la seule de ses œuvres traduite en français : *La Révolution de la non-violence* [2]Édité chez Albin Michel, 1958..

Même pour une période transitoire, Vinoba ne projette pas de renforcer la fonction étatique, et sa volonté de reconstruire

de bas en haut une société meilleure peut emporter l'adhésion des libertaires, du moins les intéresser. Pourtant ses rapports de collaboration avec le gouvernement (c'était alors celui de Nehru) éveilleront dans notre esprit la critique envers celui qui se veut un « idéaliste pratique », ainsi qu'aimait à le dire son maître, Gandhi.

Présentons d'abord ce bonhomme qui ne manque pas de pittoresque et répond bien à l'idée que l'on peut se faire d'un « non-violent » à la manière gandhienne :

Né dans le Maharashtra en 1895, il est de caste brahmane ; après des études de mathématiques à l'université, il obtient le titre d'achârya (docteur). L'enseignement de Gandhi le touche à ce moment, emportant son adhésion à tel point qu'il abandonne ses diplômes et sa caste pour rejoindre la communauté de Gandhi ; nous sommes en 1916. Il y passa de nombreuses années de sa vie dans les travaux les plus humbles. S'il prit part aux diverses actions, ce fut toujours dans l'ombre du maître. Cependant, en 1940, lorsque la conscription fut imposée au peuple indien, Vinoba s'engagea dans une campagne pour la liberté de parole plutôt que de faire de la propagande directement contre la guerre : il est mis rapidement en prison pour n'en sortir qu'à la fin des hostilités. Encore quelques années d'action et l'Inde déclarait son indépendance alors qu'il restait à Gandhi seulement quelques mois à vivre avant son assassinat en 1948.

Homme profondément religieux, Vinoba est reconnu comme le continuateur de l'oeuvre de Gandhi. Nous pourrions le situer dans la lignée spirituelle de Ramakrishna : l'hommage du croyant à son Dieu se manifeste par le service à tous les hommes. De Vivekananda, disciple de Ramakrishna, B. de Ligt déclarait que son hindouisme était une sorte d'« anarchisme cosmique ».

Mais ce n'est pas la contemplation de Dieu par l'exercice du yoga qui va faire se lever Vinoba, mais la terre : le problème

agraire.

C'est en 1951 qu'éclate dans la province de Telangana une révolte de paysans sans terre durement exploités par les grands propriétaires ; guidés par les guérilleros communistes, ils tentent des expropriations : quelques 300 propriétaires sont tués, on pille. La répression gouvernementale impitoyable ne parvient pas à ramener l'« ordre » ; la situation empire...

Très sensibilisé, Vinoba se rend sur les lieux du conflit pour se rendre compte de la situation. Sans solution en poche, se gardant d'idées préconçues, il enquête... Les intouchables, catégorie sociale composant la majorité des paysans non propriétaires, lui signifient qu'ils réclament de la terre. Vinoba consulte alors les habitants des villages, expose le problème.

L'idée qui lui vient est des plus naïves ; son argumentation repose à la fois sur la tradition religieuse et l'arithmétique :

Exhibant sa qualité de pauvre, il se fait connaître comme sixième enfant de toute famille et réclame son dû, sa part d'héritage, car « comme l'air, le soleil et l'eau, le sol est un don gratuit de Dieu (...). Certains pensent que j'ai commencé par demander la charité et que maintenant je revendique un droit. Il n'en est rien. Ce que j'ai voulu dès le début, c'est la justice, mais celle de Dieu, non pas la justice légale. »

D'autre part, estimant la surface cultivable de l'Inde à 120 millions d'hectares, il calcule que 20 millions, soit le 1/6, résoudraient provisoirement le problème.

La terre lui est offerte pour la première fois en avril 1951 et, en deux mois, cinq mille hectares de sol sont ainsi donnés et redistribués : le « bhûdân » (don de terre) est lancé ; il contribua à calmer l'excitation paysanne. Le propos de Vinoba est de prévenir toute révolution violente au moyen de ce qu'il

nomme une révolution non violente, en créant une atmosphère favorable aux réformes économiques.

Vinoba cherche tout d'abord à convaincre, à convertir les cœurs : « Nous voulons faire admettre aux possesseurs de terre l'idée que celle-ci appartient à la société seule. »

Pourtant, il ne répugne pas à une certaine pression morale, apostrophant ainsi les propriétaires : « Si vous ne donnez pas volontairement aujourd'hui, le temps de la violence viendra et elle détruira non seulement le sol, mais aussi ceux qui l'occupent. »

Lorsqu'on signale à Vinoba les gros propriétaires qui n'ont rien donné, qui se verront forcés par les circonstances d'abandonner leurs terres et qu'on lui demande s'il n'y a pas là une forme de pression, il répond :

« Pression purement morale ; les gens du village savent que les gros propriétaires ne peuvent rien faire sans eux. Si le village se constitue en famille, il se crée une force morale qui influe sur tous y compris ces « seigneurs de la terre » qui, n'habitent pas sur place. Seront-ils poussés par une conviction intime ou par une impression de culpabilité sociale ? En tout cas, ils n'auront à subir aucune violence (...). Il faut distinguer entre violence et pression sociale. Celle-ci peut prendre deux aspects : la coercition qui est une forme de violence et la force de l'opinion publique. L'homme est un être social ; il vit en société, son milieu l'influence continuellement. »

L'attitude religieuse classique, la charité qui entretient le mal et ne résout rien ne lui agrée point. Il débouche rapidement, par son projet de modifier les structures villageoises, sur un communisme à résonance kropotkinienne. Ce n'est pas une évolution chez lui, ce communisme fait partie intégrante de sa pensée religieuse :

« Tout ce que nous avons : terre, biens, intelligence, devrait

être offert à la société (...). Mon idée maîtresse est que toute richesse, même acquise par notre effort individuel et notre habileté, n'est pas pour nous seuls (...). Nous devrions consacrer à la société tout ce que nous avons ; après quoi, ce que nous recevons d'elle selon nos besoins est aussi vivifiant que du nectar (...). Nul étranger ne viendra vous sauver ou améliorer votre sort. C'est seulement par une aide mutuelle que vous pouvez vous élever. Je chemine d'un lieu à l'autre, porteur de ce simple message : « Éveillez-vous ; levez-vous ; aidez-vous les uns les autres (...). Vivez ensemble et partagez tout entre vous, c'est la voie du bonheur et de la prospérité. »

Des compagnons se joignent à lui et perdent rapidement leur scepticisme du début aux premiers dons de terre. À son exemple, ils vont de village en village, s'adressant aux riches, aux moins riches et aux pauvres, réclamant le partage. Malgré l'intensification de l'action, Vinoba comprend qu'il lui faudra des dizaines d'années pour pourvoir aux besoins des sans-terre. En novembre 1956, il déclare avoir obtenu 24 millions d'hectares [3]Ce chiffre donné en 1956 nous parait excessif, mais il serait intéressant de connaître actuellement les progrès de l'action du don de terre. venant de 450.000 donateurs.

Par la suite, au don de terre, il fera succéder le don de l'argent, des outils, des animaux, etc., le bhûdân restant l'action de base. Puis se créeront dans les villages des centres d'études, d'éducation, de coordination, car toute donation est officielle, établie sur contrat et devant notaire, les formalités variant d'un État à l'autre...

Que chacun donne volontairement 1/6, 1/4 de son bien ne satisfait pas pleinement Vinoba ; le don partiel est le premier pas qui va au don total, chacun donnant tout à tous, le village devenant propriété communautaire. « Examinons l'objection d'après laquelle la disparition de la propriété

privée rabaisserait l'individu. Je reconnais que si cette disparition était réalisée par la voie de la violence, l'individu deviendrait l'esclave de la collectivité. »

Il veut changer l'ordre actuel et mettre en place le Sama-Yoga (régime d'égalité). Le sol exploité en commun fera augmenter la production. Chaque village devra développer ses industries domestiques et se passer le plus possible de la ville ; le commerce privé sera banni ; une seule boutique par village ou plusieurs magasins gérés en commun. Toute querelle sera réglée sur place sans recourir aux juges de la ville qui feraient perdre du temps et de l'argent : les anciens reconnus pour leur intégrité feront l'affaire. L'organisation des soins médicaux sera communautaire ; l'éducation gratuite ouverte à tous, alliant le travail manuel utilitaire à la lecture et à l'écriture. La police également devra devenir superflue...

Il prévoit que chaque famille aura un représentant, que les représentants éliront à l'unanimité un conseil de village. Les décisions de ce conseil devant être ratifiées par l'assemblée du village.

« En Sarvodaya (service de tous pour tous), la majorité n'opprimera pas la minorité ; tous travailleront au profit de tous (...). Chaque village ou groupe de villages devrait avoir son propre plan ; la souveraineté, alors, sera dans les mains du peuple qui devra réfléchir sur les systèmes de production agricole, d'artisanat domestique, d'éducation, etc. Cela s'enchaînera avec des groupes plus vastes, districts, provinces, nation. Mais ces unités supérieures n'auront que voix consultatives. »

Sur les quelque 500.000 villages qui existent en Inde, 6.000 se seraient organisés de cette manière (*Anarchy*, août 1964).

« Le bhûdân est un humble effort pour restaurer la liberté et la paix, construire une société de Libres et d'Égaux se dirigeant eux-mêmes, sans besoin d'institution gouvernementale

(...). Établissons un organisme qui donne des conseils et non des ordres. »

« Les sociologues ont, à tort, cru à l'existence d'un conflit entre les intérêts individuels et ceux de la société. En fait, l'individu et la société ne sont pas deux entités distinctes, mais les deux faces d'une même pièce. Il n'y a pas plus de société sans individus que d'individus sans aucune relation sociale. Il ne doit pas y avoir conflit entre eux. »

Mettre l'accent sur le conflit entre l'État et les hommes avec comme solution la suppression de l'État est une chose, mais le différend entre les hommes et la société (quoiqu'en dise Vinoba est une réalité) ne peut évidemment pas se régler de la même manière. La solution démocratique du recours au vote avec le triomphe des majoritaires ne lui agrée point. La voix de l'individu minoritaire doit également se faire entendre, nul ne peut être brimé.

« Vous semblez croire que dans l'ordre actuel, à base majoritaire, la minorité a de grandes possibilités de se faire entendre. En fait, il n'en est pas ainsi. Si vous adoptez le principe de l'unanimité, cela signifie la liberté pour tous d'exprimer leur opinion ; cela signifie également que même une opinion isolée est importante, puisqu'elle peut opposer un veto à une décision. Cette méthode donne aux meilleurs la possibilité d'exercer leur influence et d'éviter ou de corriger les erreurs qu'auraient pu comporter les décisions prises à la majorité... »

« Nous luttons pour l'autonomie. Dans un tel régime chaque individu a conscience d'exercer le pouvoir (...). On demanda à Gandhi de définir avec précision l'indépendance. Celui-ci déclara que c'était le *droit de commettre des erreurs*. Je dis, moi, que les villageois doivent avoir le droit de prendre des décisions ; même s'ils se trompent, ils apprendront à accepter leurs responsabilités ; ils s'éduqueront par leurs erreurs, si nous leur faisons vraiment confiance. Et c'est pourquoi je

souhaite ardemment que chaque village forme une république (...). Je crois à la décentralisation du pouvoir. J'aimerais établir un ordre social dans lequel les institutions gouvernementales organiques n'existeraient pas. Je voudrais voir la fin des partis politiques, pour que vienne s'y substituer la force d'un peuple confiant en lui-même. »

Ces déclarations à caractère libertaire, la contestation du droit à la propriété individuelle ainsi que son action permanente bien que non violente expliquent qu'au début le mouvement fut près d'être interdit et déclaré illégal. Par la suite, le gouvernement s'est ravisé, puis il a donné son accord de principe, du moins facilité les démarches administratives pour le transfert des propriétés.

« Quelle sera notre position si le gouvernement nous refuse les facilités légales qui seraient nécessaires ? J'avoue ne pas nourrir de doutes de ce genre. Le gouvernement nous aidera ; outre que c'est son devoir, c'est aussi son intérêt. »

Les premiers dons de terre partiels arrêtèrent l'insurrection, l'empêchant certainement de s'étendre ; le conflit révolutionnaire était court-circuité. En cela, le gouvernement pourra donc être reconnaissant ; et les adversaires de Vinoba lui lancer l'insulte de contre-révolutionnaire.

Ne sommes-nous pas toujours le contre-révolutionnaire de quelqu'un ? La question se pose cependant de reconnaître sa non-violence (et la non-violence en général) comme réellement révolutionnaire ou si, au contraire, il faudrait n'y voir qu'un réformisme d'un nouveau style. Et ne pouvons-nous pas alors nous demander si cette tolérance gouvernementale n'est pas le reflet de l'inefficacité du bhûdân à apporter la solution réelle ? Ne pas interdire le mouvement, lui apporter une sympathie de surface serait aussi le moyen habile pour le discréditer ; de même il serait alors plus facile de le canaliser, de l'orienter sur une voie de garage. Il peut être probable aussi que le bhûdân soit considéré comme une voie du

socialisme indien de la plus pure conception gandhienne ; il ne faut pas oublier que Nehru et Vinoba furent deux des principaux compagnons de Gandhi.

Le souci de Vinoba non pas de ménager, car ses critiques sont implacables, mais de ne pas se heurter inutilement aux organismes existants, comme le Parlement et les partis, expliquerait les nuances de son vocabulaire, ses formulations paradoxales et ses contradictions. Ou bien il reste, là encore, dans la tradition gandhienne. Avant lui Gandhi n'avait-il pas déjà écrit dans *Young India* :

« L'État est devenu partout un engin formidable de tyrannie et d'oppression, de violence et de pillage organisés, par lequel quelques personnes gouvernent et exploitent le plus grand nombre. »

Il préconisait cependant la formation d'un « État non violent ». Et Vinoba continue d'entretenir l'équivoque :

« Nous devrions nous efforcer de créer un État dont l'existence pourrait être mise en doute, vu qu'il n'aurait jamais à exercer son autorité. C'est alors seulement que nous pourrions prétendre avoir un État non violent. C'est avec cette fin en vue que nous demandons à investir les villages du pouvoir d'organiser leurs affaires de façon à se transformer en républiques rurales. Et nous désirons que les villages s'équipent de manière à assumer leurs responsabilités, ce qui suscite encore un problème, celui de l'établissement d'une force locale. Les villageois doivent veiller à l'accomplissement de ce devoir et décider des choses que le village doit produire, sauf à demander au gouvernement de prohiber l'importation des articles qui tiendraient en échec leurs efforts. Si le gouvernement ne vient pas à leur aide, ils devraient avoir le courage de tenir contre le gouvernement. Une telle résistance serait d'ailleurs profitable à ce dernier, en lui préparant le moyen de se passer de l'armée. Le centre ne peut avoir assez

d'intelligence pour gouverner sagement nos innombrables villages ; c'est impossible. Par conséquent, au lieu d'un corps de planificateurs – quelque compétents qu'ils soient – pour la nation entière, chaque village devrait devenir son propre planificateur. Le gouvernement central n'interviendrait que pour aider le village chaque fois qu'on le lui demanderait. C'est ce que nous appelons décentralisation. »

« Nos compagnons s'efforceront de substituer à la politique de l'État la politique du peuple... Ils découvriront les imperfections constatées dans les partis et dans les administrations... Il ne s'agit, pas là d'une nouvelle politique de l'État, car celui-ci sera immergé dans l'ensemble de la société. Ce que nous appelons maintenant l'État sera si bien décentralisé qu'il finira par se dessécher. Ce processus de décentralisation doit commencer dès maintenant. Le pouvoir central se fragmentera de degré en degré, jusqu'à aboutir dans les mains des individus, dont chacun deviendra à la fois l'État et son sujet. Je suis mon propre gouverneur et mon propre serviteur... »

« Partout dans le monde la force est aux mains des gouvernants. Le fait que ceux-ci sont élus du peuple ne fait pas d'eux un svarâj ou gouvernement du peuple. Dans le monde moderne, l'homme délègue à ses représentants la plupart de ses fonctions. Il ne garde guère que ses fonctions biologiques comme le manger, le boire et le sommeil, Nul, d'autre part, ne songerait à chercher un mandataire pour se marier. Nous accomplissons nous-mêmes toutes les choses vitales, ne déléguant que les choses secondaires. La vie moderne par sa complication a rendu l'homme dépendant et sans défense. Nous parlons de démocratie, mais le pouvoir et la responsabilité sont en fait entre les mains d'un petit nombre au sommet. »

« Si le pouvoir politique était à même de délivrer le peuple, est-ce que le Bouddha aurait abandonné son trône et sa puissance ? »

« Le pouvoir politique obtenu (après l'indépendance indienne), il vaut mieux s'abstenir de prétendre spiritualiser la politique. Il est préférable de parler d'apprivoisement du pouvoir et de décentralisation. Ce fut une grande erreur de tenir Gandhi pour un homme politique... Comment, sans cela, aurait-il conseillé au parti du Congrès de se dissoudre et de se transformer en un corps de travailleurs sociaux ? (...) Il savait qu'en prenant le pouvoir, le parti national ne laisserait pas place à la décentralisation et qu'il ne ferait que de la politique. »

« On me demande pourquoi je reste en dehors du gouvernement et pourquoi je ne partage pas ses responsabilités... Le gouvernement n'a pas besoin que nous fassions ce qu'il fait lui-même mais ce qui manque à son œuvre. Il nous faut comprendre cela et nous consacrer à ce qui peut créer ce que j'appelle le « pouvoir de confiance en soi du peuple ». Ce pouvoir doit être distingué des deux autres formes de pouvoir : la violence et la puissance de l'État... Nous tendons à créer des conditions telles qu'elles excluent toute violence et même le pouvoir de l'État (...). J'admets que la puissance politique puisse rendre des services ; c'est pourquoi nous l'acceptons et aussi longtemps que la société en a besoin nous ne l'abandonnerons pas ; elle peut rendre des services, mais non ceux qui préparent les conditions de sa propre disparition (...). L'État et l'Église sont les deux plus puissantes institutions de notre temps. Tous deux furent créés pour servir le peuple et naquirent d'une urgente nécessité dans un milieu donné. »

« Bien qu'ils continuent l'un et l'autre à rendre des services, l'heure est venue où il est nécessaire de s'en libérer. Je ne prêche pas du tout l'irréligion ou l'anarchie, je dis simplement qu'il faudrait séparer la religion de l'Église et le service social de la puissance coercitive de l'État. Ces deux institutions ont à un certain moment comblé un besoin essentiel, mais je suis convaincu que leur

survivance est maintenant plus nuisible qu'utile à la société. »

– 0 –

L'opposition que Vinoba témoigne envers l'État – il se refuse d'entrer dans l'engrenage – n'entraîne pas le rejet des hommes pour qui l'État est le pivot de la société ; il en accepte le soutien, il le souhaite, il demande la collaboration de tous, partis et gouvernement compris, et, s'il participe par ses critiques à l'élaboration du Plan gouvernemental, il ne considère pas pour autant que son travail signifie une approbation du système. Tout d'abord attentif à ne rien freiner du progrès social d'où qu'il vienne – une attitude négative lui paraîtrait contraire à sa non-violence – il estime que le Plan n'est pas nuisible en soi, qu'il peut même avoir ses bons côtés. Surtout, Vinoba a conscience de la force relative du bhûdân et du manque de prise sur le peuple. Il recommande donc la coopération à tout ce qui peut être approuvé avec le souci de toujours tenir pleine et entière sa liberté ; au besoin, il conseille la résistance à l'injustice, que l'État ou les propriétaires en soient responsables.

Quand il étend son esprit de collaboration à tous les partis indiens, comprenons par là qu'il recherche les points qu'ils ont en commun avec lui, qu'il n'insistera pas sur les désaccords et que sa position personnelle ne sera pas modifiée. Le Parlement, le parti socialiste, le parti du Peuple lui ont exprimé leur sympathie, encore que celle-ci ne se soit pas exprimée par des actes.

Collaborateur, Vinoba veut surtout utiliser au maximum les possibilités de chacun, sans que lui-même y perde en pureté. Ainsi se repose sans cesse le problème de la collaboration : en son temps, dans un contexte différent, rappelons la collaboration de ceux qui, parmi les anarchistes espagnols de 1936, n'hésitèrent pas à abandonner leurs propres principes et leurs méthodes d'action par souci d'efficacité.

Est-il outrancier de qualifier de libertaire la méthode du bonhomme ? En tenant compte, pour nos oreilles d'Occidentaux, que son vocabulaire est si peu adéquat au contenu de son programme : ainsi quand il suggère la création de son propre « parti », c'est en précisant que celui-ci restera strictement éloigné du pouvoir.

Mais n'est-il pas plus positif d'aller au-delà de son vocabulaire pour y découvrir la pérennité de l'anarchisme ? Transmis à Gandhi par La Boétie, Thoreau, Tolstoï et d'autres, étouffé par le nationalisme, la religion et les attaches capitalistes propres au Mahatma, cet anarchisme, sous des formulations discutables, se dessine à partir d'un contexte agraire, comme on le vit en Ukraine avec Makhno, au Mexique avec Zapata, puis en Espagne. Pourquoi ignorer, mépriser ce qui se fait sans nous et nos traditions de violence ? Pourquoi, dans la mesure du possible, ne pas participer et tenter d'infléchir, de préciser un mouvement qui procède de méthodes non utilisées par l'anarchisme classique ? Ce qui ne veut pas dire que nous devions accueillir intégralement la non-violence dans ce qu'elle manifeste d'essentiellement spiritualiste.

Nous retrouvons encore des idées familières lorsqu'il parle des élections dont il dénonce l'inutilité :

« Si vous apportez au « don de la terre » la vigueur que vous apportez dans la campagne électorale, vous pouvez sans nul doute le faire pénétrer, d'ici trois mois, dans tout le pays. »

« Nos adeptes ne s'intéressent pas aux élections ; ils ne votent même pas. Comment amèneraient-ils une modification des lois ? (...) Ils sont persuadés de pouvoir faire les lois qu'ils voudront sans pour autant aller perdre leur temps au Parlement. En démocratie. le pouvoir effectif est entre les mains du peuple. Si le peuple change, les lois changent aussi (...). Si nous changeons l'esprit populaire, les assemblées

législatives n'auront qu'à enregistrer le fait. »

Ne pouvons-nous pas quelquefois dire oui à la loi, et la recherche d'une certaine législation est-elle obligatoirement antilibertaire ?

L'exemple de Lecoin, luttant par l'action directe pour le vote d'une loi reconnaissant l'objection de conscience, peut-il être cité ?

« Une législation n'a pas nécessairement le caractère de la violence. Une loi qui possède la sanction morale du peuple est non violente (...). La véritable sanction réside dans l'opinion publique. La loi écrite définit bien le consensus public, mais la source de l'autorité et de la sainteté se trouve dans la force de l'opinion publique et non dans le code pénal (...). Mon devoir est clair ; il exige que sans recours à la loi, nous soyons à même de changer les cœurs et d'amener les gens à donner du terrain sans attendre une obligation légale (...). Nous voudrions bien voir arriver une loi cependant, bien que celle-ci fût la bienvenue, ce n'est pas à nous de la réclamer (...). Je crois personnellement que mon œuvre se suffit à elle-même (...). On m'a souvent suggéré de faire de l'agitation pour obtenir une loi. Voici ma réponse : laissons cela aux législateurs. Suivons nos propres méthodes. Il se peut que la redistribution du sol au profit des non-possédants puisse avoir lieu par notre mouvement sans recours aux lois. Mais si la volonté humaine se révèle insuffisante et s'il devient nécessaire d'en venir à une législation, nous aurons pavé la voie pour elle. »

Nous pourrions maintenant conclure à l'anarchisme de Vinoba en fonction de la définition que nous donnait Eltzbacher, mais, et cela nous permettra de récapituler, examinons rapidement les conceptions de Vinoba par rapport au principe d'autorité ainsi décomposé par Sébastien Faure : « L'autorité revêt trois formes principales engendrant trois groupes de contraintes : 1° La forme politique : l'État ; 2° La forme économique : le

Capital ; 3° La forme morale : la Religion. »

1. D'après Vinoba, l'État qui aurait dû être au service de l'homme, se montre en fait surtout nuisible ; s'il faut le supprimer, ce n'est pas en s'attaquant directement à ses représentants et ses institutions, mais en construisant parallèlement, dès maintenant, une organisation qui le rendra inutile : la base en sera les villages autonomes tendant au fédéralisme. Dans ces nouvelles structures, le principe démocratique du gouvernement de la majorité sera remplacé par l'usage des décisions à l'unanimité. Quant à la loi, considérons-la comme l'enregistrement des coutumes et de la volonté populaire, sans système de coercition, la non-violence devant résoudre les conflits. L'autorité politique décentralisée disparaît.
2. Vinoba, parce qu'il n'a pas encore envisagé pratiquement le problème, n'aborde pas la question de la grande industrie et des villes. Le capitalisme se présente ici sous la forme de la propriété individuelle de la terre. Si au départ Vinoba pense que le propriétaire se devait d'être le gérant qui ne possède pas et qui doit toujours se tenir prêt à rendre à la société, il estime que maintenant le temps est venu pour un collectivisme libertaire non imposé par la violence. Il faut noter cependant qu'il se résignerait à ce que l'autorité étatique ordonne législativement la redistribution des terres ; toutefois, il ne recommande pas un seul instant cette méthode. Le pouvoir économique ainsi rendu à chacun, l'autorité du capital se dissout dans la collectivité.
3. La position religieuse de Vinoba peut être comparée à celle de l'anarchiste chrétien Tolstoï, à celle des quakers également : elle se caractérise par le refus de tout intermédiaire entre l'individu et la divinité, ce qui abolit toute institution cléricale, toute autorité religieuse.

Ainsi le triple visage de l'autorité est-il combattu, la voie de l'anarchie ouverte par des méthodes d'action essentiellement adaptées au but. L'étiquette que l'on pourrait donner à Vinoba et à son mouvement ne modifiera en rien le fond ; il s'agissait surtout de rechercher les concordances entre l'anarchisme et cette expérience sociale actuellement en cours. Par la suite nous pourrons reprendre à notre propre compte ces formes d'action, les adapter, y imprimer notre marque propre.

André Bernard

New Delhi, 13 février. — Par *Le Monde*, nous étions informés que Vinoba Bhave avait commencé une grève de la faim dans l'espoir que cette pression morale ramènerait à la raison les partisans de la violence dans le conflit antihindi. « Le geste de Bhave ne se conçoit évidemment que dans les conditions de la société indienne où la grève de la faim demeure une arme peut-être en train de s'émousser, mais qui est encore très efficace. »