Delphes-70 5/07/07 16:09 Page 1

LA LETTRE

Histoires . Cultures . Confrontations . Coopérations

LeFORUMdeDELPHES

N°70 Juin-Juillet-Août 2007
2 Euros

EDITORIAL

Le changement des Autres

A l'instar des autres sociétés occidentales, la société française aime parler du changement. Celui-ci est posé en termes de projet collectif explicite et apparaît comme un véritable idéal de soi ; qu'il faut bien sûr promouvoir pour soi-même mais que l'on projette aussi sur les autres sociétés, qui ne le partagent pas nécessairement. Les politiques d'aide au développement constituent un bon exemple de cette projection et de la volonté de changer les autres sociétés. Or parler du changement ne signifie pas nécessairement le désir vrai de le rendre effectif chez soi. On oserait même dire que plus on a de difficultés de changer soi-même, plus on exige le changement des Autres.

Les deux mois de campagne électorale, que nous venons de traverser en France, ont été significatifs de ce mécanisme subtil de projection de nos désirs inassouvis sur les Autres. Il a beaucoup été question de changement ; mais de quel changement avons-nous parlé collectivement, et qu'avons-nous vraiment réalisé ?

La gauche, qui se présente volontiers comme le camp du « progrès », est restée enfermée dans sa difficulté légendaire de se réformer elle-même. Difficulté historique de faire face à ce clivage intenable entre l'utopie et la réalité, le discours et les pratiques politiques réelles. Dans ces conditions, le discours sur la redistribution, sans proposition quant aux conditions de production, qui pourraient la rendre effective, sonne comme un slogan vide de sens. La dénonciation du libéralisme assimilé à une dénonciation de l'économie de marché, alors que personne ne remet celle-ci en question dans la pratique - entretient l'illusion d'une autre manière d'être, différente de ce que l'on est. Le discours angélique sur la terre d'asile et d'immigration devient source de rejet des immigrés, dans une conjoncture de mouvements migratoires massifs et de forte concurrence internationale.

Faute de vouloir le changement, au moins dans son appareil, la gauche a copieusement torpillé les tentatives réformistes de Ségolène Royal. D'où une campagne électorale, centrée sur « l'unité » - autre illusion - et la nécessité d'une opposition à Sarkozy. Comme si l'opposition était une finalité en soi « pour préserver la démocratie ». Mais à quoi sert une opposition qui ne fait que s'opposer ? Refuge des sensibilités généreuses, des utopies et des valeurs, de moins en moins effectives dans la réalité, la gauche n'apparaît plus crédible pour faire face aux problèmes sociaux réels du moment. D'où ce fait, à première vue paradoxal, des couches populaires qui ont massivement voté pour la droite. La droite est-elle plus ouverte à son propre changement et plus apte à susciter le changement social ? Sans aucun doute, Sarkozy a eu le mérite de poser explicitement les problèmes sociaux que la gauche évacue : chômage, retraites, immigration, etc. Mais a-t-il proposé et réalisé des changements significatifs des orientations politiques et des institutions ? Propose-t-il des valeurs alternatives à la société ou reste-t-il dans le même cadre de pensée que la droite d'avant lui ?

« L'ouverture » à des « personnalités de gauche » a-t-elle une signification politique ? A notre avis, Sarkozy a pris des hommes et non des idées. Le style politique qu'il a adopté, celui d'un patron d'entreprise efficace, entouré d'exécutants sans rôle réel, peut être lu comme un changement, mais aussi comme une régression. Changement de style, mais qui confirme la tendance lourde, depuis une vingtaine d'années, de l'inversion du rapport entre le politique et l'économique et de l'alignement du premier sur les valeurs et les pratiques du second. Alignement qui, du reste, reflète celui de la société dans son ensemble. Régression, dans la mesure où la différenciation des pouvoirs, propre à la démocratie, tend à être amenuisée au profit du seul pôle de pouvoir de l'exécutif.

L'esprit des réformes proposées - argent, travail, nation - est solidement enraciné dans les valeurs traditionnelles des sociétés occidentales. Dans une continuité remarquable avec le rapport à l'argent, instauré lors des débuts du capitalisme, Sarkozy fait l'éloge du gain, dépouillé de l'hypocrisie sociale ambiante et libéré des dernières entraves des valeurs morales qui freinent les appétits boulimiques. Son éloge du travail nous ramène encore aux premiers siècles du capitalisme, celui des sectes protestantes, dont Weber a si bien analysé «l'esprit » Il perd de vue, cependant, les vraies mutations sociales dans ce domaine (la remise en cause du travail au profit de l'assistance et des loisirs), qu'il se propose de freiner par le volontarisme politique.

Au total, la société politique française paraît aujourd'hui paralysée pour concevoir son propre changement ; elle n'a donc guère le droit de prétendre régir celui des autres. A nos yeux, il est impératif de repenser les conditions d'un véritable changement social et politique ici et de reconsidérer nos rapports avec les autres sociétés à la lumière de nos propres difficultés.

Sophia Mappa

SOMMAIRE

FORUM

D'une réorganisation des rapports entre «prémodernité», non modernité et modernité : l'exemple de l'Inde — Annie Montaut — p. 2

Elections : les enjeux des enjeux — Pierre-Henri Chalvidan — p. 6

AGENDA ET PUBLICATIONS — p. 8

FORUM

D'une réorganisation des rapports entre "prémodernité", non modernité et modernité : l'exemple de l'Inde

Annie Montaut
INALCO

Les notions de développement et de progrès se sont constituées en Inde parallèlement à celle de culture. Non pas, bien évidemment, qu'il n'y eût pas eu de culture indienne avant l'époque où on commence à parler de ces trois choses, c'est-à-dire au 19ème siècle - *vikâs*, *pragati*, *samskriti*, respectivement, sont des mots qu'on trouve chez Bhartendu (1850-85), l'un des premiers penseurs et écrivains à attirer l'attention sur la nécessité de « progresser » pour moderniser et affranchir le pays, dans un discours resté célèbre[1]. Mais la notion de culture en tant que concept et objet de connaissance consciente, extériorisable, n'existe pas - « laissez-moi dire d'emblée, écrit un intellectuel indien en 1997, que la notion de culture au sens où l'Europe occidentale l'a développée depuis cinq cents ans est absente de notre contexte culturel »[2] . C'est une notion qui, avec celle de passé, et d'histoire, est « découverte » par les missionnaires et administrateurs britanniques entre la fin du 18ème siècle et le milieu du 19ème siècle : la découverte de l'antiquité et de la richesse de la grande culture hindoue (c'est-à-dire brahmanique) à travers le Veda, les lois ou codes de Manou, *Shakuntala*, que prisait tant Goethe, puis le *Mahabharata* et le *Ramayana*, en langue « sancroute », « sancroutam » [3] situe en effet d'emblée la culture indienne au passé, au passé antérieur si l'on entend par là révolu. Car en même temps apparaît aussi l'image classique de la dégradation (de l'inculture) de l'Inde contemporaine - classique car elle correspond à un stéréotype de l'orientalisme et coloniale du sujet colonisé (Said, mais aussi Memmi) comme efféminé et/ou infantile, ignorant, irrationnel, bref inférieur ou arriéré de maintes façons.

Les Indiens des temps modernes prennent donc subitement conscience d'*avoir eu* une culture, enfermée dans un prestigieux corpus de textes [4] et quelques monuments, en même temps qu'ils prennent brutalement contact avec les schèmes mentaux de ceux qui la leur font découvrir, schèmes à l'époque directement pétris par l'idéologie des lumières et de l'utilitarisme anglo-saxon, avec leurs polarités durcies encore par la situation coloniale : supériorité de l'histoire et du temps orienté par rapport au mythe, valorisation de la rationalité et de la causalité scientifique contre le régime des croyances « obscurantistes », de l'efficacité et de la réussite personnelle, de l'individualisme (modèle de l'adulte responsable) contre la léthargie de la masse amorphe. Autant de schèmes, du moins dans la polarisation coloniale, radicalement étrangers à la mentalité indienne indigène, hier comme aujourd'hui, ainsi que s'accordent à le reconnaître la psychanalyse comme la sociologie (Lannoy, Kakar, Nandy [5]), le plus souvent pour le déplorer : Kakar va jusqu'à diagnostiquer un « sous développement du moi » qu'il importe de modifier pour accéder à un développement mental et économique satisfaisant. Naipaul, qui le cite, est encore plus clair dans le jugement négatif qu'il porte à l'encontre des pratiques et mentalités « archaïques » omniprésentes dans l'Inde indépendante, cette aire de ténèbres (*An Area of Darkness*)[6] . Cette étrangeté du 'moderne' pour le 'non moderne' qu'est l'indigène est au cœur de l'incompréhension dont pâtit depuis deux siècles le dialogue entre les deux cultures, et il importe donc de l'entendre, telle que par exemple l'explicite un grand romancier et essayiste contemporain. Dans le passage qui suit, Nirmal Verma (1929-2005) emploie le mot *samskriti* au sens contemporain (occidental) de culture, dans une sorte de néologisme sémantique puisqu'en sanskrit il signifiait sans doute quelque chose qu'on a pu traduire par culture mais qui désignait les perfectionnements de soi, de la base KR, *kar* « faire », et du préfixe *sam*, 'ensemble, avec', dérivé du mot sanskrit qui désigne la langue sanscrite mais signifie « fait à la perfection », *confectus*)[7] . Pour l'auteur, le simple fait d'extérioriser sa culture, de la nommer et d'en décrire le contenu, d'en objectiver la conscience, est à l'opposé même de son sentiment d'appartenance culturelle, lequel relève précisément d'un mode de co-existence, spatial et temporel, et non d'une identification distinctive, objectivée par la conscience du passé commun. Significativement il utilise le même dispositif de présentification (« je », « nous », présent du verbe) pour parler de lui en 1997 et de l'indigène colonisé au 19ème siècle : « Comme je n'avais jamais pu voir ma propre culture de l'extérieur, la destruction [coloniale], quand elle se produisit, advint en moi ». « En tant qu'Indien vivant au crépuscule du 20ème siècle, je reste le spectateur muet, au pire la victime passive, d'un drame historique dont le scénario a été écrit par les autres. Les rituels du progrès, aussi bien que le langage de la crise qui est le sien, dans la modernité qui m'écartèle, me restent largement étrangers ». Ce drame, c'est « l'entrée en scène de l'histoire, sous les espèces de la colonisation britannique », drame à partir de quoi « nous avons appris que nous appartenions bel et bien à une culture, et que cette culture était fondée sur de très anciens principes ». Mais « la conscience d'une tradition historiquement donnée à un Anglais, à un Allemand, par le sens du passé, est quelque chose dont je suis dénué. Si notre sens de l'humanité se caractérise par une absence de conscience historique, c'est que nous vivons dans et d'une tradition où passé et présent ne sont pas découpés en tranches distinctes ».

Comment rend-il compte alors de ce sentiment d'appartenance qui se trouve cassé dès l'instant qu'il est objectalisé et historisé dans la notion de culture à l'occidentale ? Sentiment vague et non articulé, mais non informe, appartenance non pas à une tradition historique consciente d'un passé mais à un « habitat » [8] qui ne s'inscrit pas dans un lieu précis mais dans une perception du temps et de l'espace spécifique : « moi Indien, je n'ai cure de qui j'étais - de ce qu'aujourd'hui on appelle l'identité - parce que je vis dans un présent qui m'habite depuis toujours - la conscience d'un présent absolu, éternel. (…) la tradition vit en nous, non définie, non raisonnée, dans la continuité du présent. Aussi paradoxal que ce soit, c'est la société moderne qui vit par les symboles du passé, auxquels elle confère le nom d'histoire. Une société traditionnelle qui vit sa tradition spontanément n'a pas besoin de passé ». Ce présent éternel, tout indivis mais segmentable dans sa manifestation contingente, qui englobe la triple division temporelle en la transcendant sans l'annuler, ce en quoi il reprend les définitions classiques de l'école des « grammairiens philosophes » anciens, est, plus qu'un temps, un mode épistémique chez Nirmal Verma. Temps non vectorisé, il rend caduque la notion même de progrès, comme chez Gandhi, notamment dans l'interprétation qu'en propose Ashis Nandy dans sa remarquable analyse des cultures non modernes [9]. Il est lié à une vision, elle aussi indivise tout en autorisant la saisie d'objets singuliers, qui englobe dans la même appréhension l'observateur, l'observé et l'acte d'observation.

Reprenant l'image classique de la vision du monde « extérieur », dans la tradition occidentale, par la « fenêtre » que constitueraient le corps et les sens, ou, plus récemment, par la fenêtre que constituerait la culture, Nirmal y répond par la vision, elle aussi classique dans la tradition philosophique indienne, de la non dualité : « dans la vision du monde indienne, on ne voit pas le monde par la fenêtre, la fenêtre *est* le monde, un peu comme si la vérité divine nous transcendait sans nous être extérieure, comme si elle nous était immanente (…) Ce que depuis les siècles des siècles nos ancêtres ont vu 'par la fenêtre' - un vaste paysage d'arbres, de rivières, de bêtes et d'hommes - est toujours ce que j'y vois, moi, paysage inchangé dont je ne suis pas un simple spectateur, mais auquel j'appartiens, dont je fais partie, dont je suis un élément. Pour le dire vite, c'était là un sentiment d'interrelation qui assurait ma cohésion avec le temps et avec l'univers. Ce qui compte c'est que ce sentiment de relation préside non seulement aux relations entre les diverses composantes du paysage, mais également entre l'observateur et l'observé, celui qui voit (*drâshta*) et l'objet vu (*drishya*) et les conduit à l'unité de soi / de principe (*ekâtmâ* : une âme, un 'self'). Modèle à la fois plus riche et plus spontané que celui que véhicule le terme de culture à l'occidentale, scindant observateur et observé comme des entités distinctes ». Cette consubsantialité (litt. fait d'être un seul « self » ou *âtman*) par l'acte de voir (prédicat : *darsh*) est précisément, nominalisé, le terme qui désigne aujourd'hui en Inde la philosophie et la contemplation aux sens religieux et spéculatif (*darshan*).

La notion d'*ekâtmâ* nous mène directement à un important corollaire de ce mode épistémique, la représentation du moi, notion si importante dans la mesure où on peut dire que la culture (comme la philosophie, terme occidental également traduit en hindi par *darshan* et religion) est une immense, infinie, culture du moi. Quel moi ? Il y a certes un mot qui désigne la première personne aham, mais sa forme supérieure, élargie, est cela même, *âtman*, qui désigne le soi co-extensif à tout sujet de conscience ou de vie, mais le principe même de la création [10]. L'objectif de la culture du moi est de transcender *aham*, « je-moi », déterminé par les limitations qui sanctionnent sa manifestation contingente, en le « self » libéré de ces déterminations restrictives et distinctives. D'où les formules hindoues « je suis toi, ceci est toi », posant l'équivalence entre les pronoms personnels, une fois perfectionnée (sanskrit : cultivée) la personne en ce qui, d'elle, accède à l'indivis, au non segmentable, à la complétude qui prend en elle l'ensemble des unités distinctes. Nirmal Verma, après bien d'autres philosophes, de la grande tradition, de la rue ou des chemins, définit ainsi cette forme supérieure du moi : « Quittant le monde dominé par le moi égotisé (…), on aura tout à coup l'impression de sortir du monde des unités discrètes et d'aborder celui des relations. Toutes les créatures, tous les vivants, y sont tissés l'un à l'autre et comme enchevêtrés, dans la réciprocité de l'interdépendance, et ce, non seulement des créatures douées de souffle vital, mais aussi bien de celles qui vues de l'extérieur ont l'air inanimé. Dans ce monde de l'interrelation, les objets sont liés aux hommes, l'homme à l'arbre, l'arbre à l'animal, l'animal à la forêt, et la forêt au ciel, à la pluie, à l'air. Une création vivante, animée, qui respire et palpite à chaque seconde, une création intégrale qui tire sa complétude d'elle-même, qui contient en elle l'homme, mais, et c'est capital, où l'homme n'est pas le centre de la création, supérieur à tout et mesure de tout. Il n'existe qu'en tant que relationnel, lié à tous les autres créés, et dans sa relationalité il cesse d'être une unité isolée, un individu tel que nous l'avons jusqu'à présent conçu. Au contraire il acquiert sa complétude exactement comme les autres vivants dans leur relationalité ; et, de même que l'homme n'est pas le support de la création, de même le support de l'homme n'est pas l'individu [11] : nous voilà passés, du monde des fins et des moyens, à un monde holistique, de complétude. »

C'est affirmer la non centralité de l'homme (pour Toynbee aussi la surestimation d'une partie sur le tout de l'univers est péché moral), mais aussi renvoyer la notion d'individu (*vyakti*, en hindi préfixe séparatif [12]) à celle d'unité isolée et celle d'humain (*manushya*) à celle du moi-relationnel. Les débats sur la validité de l'humanisme (rejeté par l'école 'subalterniste'' par exemple comme concept universel dérivé de la philosophie des Lumières) ont sans doute à leur origine cette ambiguïté (de traduction : deux mots pour dire humain). Un humanisme dérivé de la notion de *manushya* telle qu'elle est ici construite en opposition à celle de maîtrise individuelle (aham) et en rapport avec celle de co-relationalité (*âtman*) à l'ensemble fluide, humain, animal, végétal, céleste, de la création, relève d'une autre idéologie.

Significativement, pour conclure ce bref aperçu « théorique », *nirvaiyakti*, le « détachement » légendaire qui rend l'Indien dans la vision orientaliste indifférent à ce monde et donc désespérément passif [13], est formé sur la même base : il suppose l'abandon (le dépassement) des limitations contingentes qui enferment l'ego dans un individu coupé (*vyakti*) du reste des co-créés, et donc, si d'un côté il évoque justement transcendance mystique, renoncement et « libération », de l'autre il signale nettement par son étymologie que ce à quoi il s'agit de renoncer et dont il s'agit de se libérer est précisément la coupure impliquée par la notion même d'individualité autonome et tranchée. On peut faire les mêmes analyses étymologiques sur l'autre mot clef du « renoncement », *tatasthtâ*, indifférence (litt. sur la rive, ni dedans ni dehors, dans l'entre-deux des espaces différenciés par une coupure).

La vision du temps et de l'espace, corollaire de la notion de sujet dans la tradition indienne, dont il a été question plus haut est liée à la valorisation du mythe plutôt qu'à celle de l'histoire. Certes on peut voir le mythe, les mythes, comme des forces obscurantistes alliées à la passivité ou au refus borné du progrès. On peut aussi voir le rapport au sacré comme un formidable levier d'action et de solidarité populaire. L'ouvrage *Conserving the Sacred for Bio-diversity Management* en donne de saisissants exemples [14]. Dans cette vision (*darshan*, de la même base que *rishi*, le grand voyant, sage apte à recevoir la révélation du Veda), vu l'interconnexion (indivision) entre les sphères de la nature, du social et du surnaturel, améliorer l'environnement physique est aussi, d'emblée, améliorer le tissu social, l'hygiène, l'instruction. Si comme le notait Seeland (1993) dans une étude sur le Rajasthan, toute dégradation dans l'une de ces trois sphères est immédiatement répercutée dans les deux autres, symétriquement la restauration de l'une a aussitôt un impact sur les autres [15] . L'exemple du petit village de Lapodia (Rajasthan), oublié des paradigmes du développement moderne, de la révolution verte et de l'industrialisation, est à cet égard parlant : des 189 familles dénombrées en 1980, 40% doivent migrer à la saison sèche, fournissant la main d'œuvre non qualifiée aux villes voisines, et 75% des troupeaux, les terres salines étant devenues incultes, quittaient la région pour trouver du fourrage. Le *tâlâb* envasé est hors d'usage. En moins de quinze ans, le Gram Vikas Nav Yuvak Mandal, à l'initiative d'un villageois, est parvenu à renverser la situation, s'attaquant d'abord à la reforestation, au désenvasement des bassins, puits et lacs, sur la base du travail volontaire (*shrâmdân*, don du labeur, terme gandhien) et des '*padyâtrâ*', marches d'information qui rayonnent de village en village [16]. La diffusion des techniques de l'eau et des bois s'accompagne de ce que Gehlen (1969) avait appelé l'Agrarmoral, fondée sur la prise en compte du sens des cultes agraires

D'une réorganisation des rapports entre "pré-modernité", non modernité et modernité : l'exemple de l'Inde (suite)

(rites de fécondation, sacralisation de certains arbres) : les coupes illicites cessent à la suite du travail de conscientisation opérée par la communauté sur les 'coupables'. Et si un tel pèlerinage, associant chants dévotionnels et tambours aux slogans militants pour l'arbre, posant *tilak*, marque auspicieuse, et *rakhî*, bracelet de protection rituelle de la sœur au frère, sur les arbres à protéger, réussit où ont échoué quantité de plans officiels de « social forestry », (diminution de moitié en un an, puis arrêt de la migration saisonnière, doublement de la récolte kharif, apparition d'une seconde récolte), c'est qu'il est issu d'une volonté collective (populaire : avec toutes ses croyances) et d'une 'conscience' holiste. Il génère automatiquement le développement des autres secteurs de la vie humaine, et l'école du soir passe de 3 à 5h à la demande des enfants qui s'intègre au programme de scolarisation informelle et voit tous ses élèves reçus aux examens nationaux, dont 85% avec distinction. Quantité de programmes semblables existent, tous fondés sur l'autogestion, à l'initiative des intéressés, les acteurs s'impliquant à la mesure de leur capacité à contrôler l'ensemble du processus et d'en bénéficier immédiatement [17].

Ces classes d'acteurs dans la société traditionnelle indienne, détenteurs de savoirs aujourd'hui ignorés ou déconsidérés, relèvent évidemment, non du formatage de la rationalité occidentale, mais du type de conscience présenté plus haut. Les mots pour le dire, dire cette action, ses techniques, ses savoirs, sont ceux de la culture traditionnelle, comme le *kundaliyo* (de *kundalini*, l'énergie primordiale de *shakti*, lovée en forme d'anneaux) pour désigner le dispositif qui permettra de curer facilement un bassin. De même le terme *svayamsiddh* (« auto-accompli ») pour désigner la qualité d'un ouvrage fait de matériaux locaux et pour cette raison adapté au climat et non dépendant des pénuries de l'importation, d'énergie, est en rapport avec le terme désignant le parfait saint homme (*siddh*), la droiture (*sîdhâ*) et l'ascèse religieuse (*sâdhnâ*). De même encore, avec la créativité littéraire relayant la créativité orale de la culture villageoise, les titres qu'Anupam Mishra donne à ses chapitres : *bindu men sindhu samân*, litt. « dans la goutte c'est comme l'océan », qui pour le mot 'goutte' utilise le vieux mot qui signifie aussi le point focal de la méditation, *bindu*, et pour 'océan' le mot ancien de *sinhdu*, renvoyant à la fusion mystique du dévot (la goutte) dans l'infini de la divinité (océan), métaphore qui réactive le lien avec la religion dévotionnelle [18] .

Plus généralement, Anil Agarval montre la solidarité entre croyances populaires, équité politique et sociale et environnement : il démontre avec des arguments très convaincants le rapport logique entre durabilité du développement, équité sociale et vision holistique de l'homme dans son « habitat » et, corollairement, entre la croissance des inégalités, locales et globales, le pillage des ressources naturelles par les intérêts des multinationales et l'oubli des mythes qui inscrivent l'homme dans l'univers, systèmes de croyances illustrant les enjeux du lien entre l'homme et la nature, systèmes qui peuvent être très divers [19]. Pour lui, par exemple, le mythe de la descente du Gange, qui doit s'arrêter dans la chevelure de Shiva pour ne pas détruire le monde par la force de son flot torrentiel, a une signification tout à fait concrète : Shiva étant associé pour tout Indien à l'Himalaya, la déforestation qui y sévit avec ses conséquences sur la vie économique et sociale (que le mouvement Chipko a dénoncées avec succès) revient à couper les mèches de Shiva et à déchaîner le flot meurtrier de la Ganga. On peut lire cette « vision des choses » comme une spécificité culturelle intraduisible, une différence ineffable, un « supplément » qui n'en finit pas d'empoisonner les rapports entre les mondes, premier ou tiers. On peut aussi y lire l'expression spécifique d'un souci qui est le nôtre à tous [20]. Le nôtre, et non l'expression d'un déficit particulier à la partie de l'humanité dite à développer, qui ne serait nôtre que dans la mesure où les plus 'développés' devraient l'aide aux 'moins développés'. L'idéologie non moderne, aussi, dit ceci, en quoi elle peut choquer l'idéologie de la modernité : que la spécificité des équipements matériels et spirituels n'oblitère pas la généralité (l'universalité) des enjeux et l'égalité des acteurs qui s'y consacrent. Co-œuvrer est le contraire de condescendre, apporter et imposer la supériorité de son idéologie et de ses technologies est condescendre. Les mythes sont des leçons de courage éthique et pratique, non de pitié et de condescendance.

Pour conclure je voudrais donner la parole à Mrinal Pande, journaliste engagée et romancière :

Les mythes, loin d'être l'opium du peuple, sont des éveilleurs. Les poètes Vyasa et Valmiki nous ont laissé témoignage de ces combats humains pour la vérité et la justice où les justes sont brimés, étouffés et réduits, mais jamais interdits de parole. Ahitya, Kunti, Tara, Draupadi, Mandodari, voilà des déesses à qui demander de nous donner leur ténacité, et leur rage, de manière à nous permettre de dire ce que nous pensons de notre travesti de démocratie, de la discrimination positive promulguant la caste, de la globalisation et des lois sur le travail, tous dispositifs qui reviennent à brûler les femmes sur les bûchers funéraires pour ensuite regarder les flammes et la fumée âcre en récitant des formules sublimes « Gloire à Sati la Mère ! Vivent nos mères glorieuses en leur abnégation ». Ces femmes nous présentent un bilan humain de l'histoire humaine ; la somme des secrets que nos filles ont mûri en contemplant, couchées à la belle étoile, le ciel parcimonieux qui les surplombait et les étoiles sans nom. Elégantes et austères, voilà des femmes qui accompagnent notre histoire où qu'elle nous mène, qui entrent dans les rêves des femmes au long des pauvres chemins menant à des villes abandonnées et à des friches industrielles, prenant leurs sœurs par la main. Mains calleuses, mains libres [21].

---

1 Discours dit « de Balia » car il a été prononcé à Balia (près de Benarès) en l'honneur de l'arrivée d'un haut fonctionnaire britannique, et intitulé littéralement « comment le progrès peut-il venir à l'Inde ?» (*bhârat ki unnati kaise ho sakti hai*).

2 Il s'agit de Nirmal Verma, sur lequel je reviens plus longuement infra. De plus longs extraits de son texte ont été traduits dans (*Littératures et poétiques pluriculturelles en Asie du Sud, Purushartha* 24, EHESS, 2004.), en ligne sur le site http://anniemontaut.free.fr, page publication. Egalement sur ce site, une longue introduction à Traditions de l'eau au désert indien de A. Mishra (2000), « The Popular Culture of Himalayan Women » (in *Picturing South Asian Culture*, Open Press House, 2003), peuvent donner une idée de ces modes de pensée et de faire.

3 Je renvoie pour faire vite à l'ouvrage de Raymond Schwab sur *La Renaissance orientale* (Paris, Payot), qui décrit les diverses étapes de cette découverte, de Anquetil Duperron au Père Coeurdoux (qui anticipa légèrement la célèbre « découverte » de William Jones quant à la parenté des langues sanscrite, grecque et latine en 1786) aux grands sanscritistes du 19ème siècle qui fondèrent l'indologie occidentale.

4 Dont les gardiens, la classe cléricale des Pandits (brahmanes) sont en général considérés comme dépositaires certes d'une certaine connaissance philologique mais obscurcie par les superstitions et l'imbroglio d'irrationalité et de ritualisme absurde qui se serait tissé au cours des siècles autour de ce corpus.

5 Lannoy R. *The Speaking Tree, A Study of Indian Culture and Society*, Delhi, OUP, 1975, Kakar S., *The inner world, A Psychoanalytical Study of Childhood and Society in India*, Delhi, OUP, 1978 (trad. fr. Moksha, Le monde intérieur), Nandy A., *The Intimate Ennemy*, Delhi, Sage, 1983.

6 Pour ne pas caricaturer, il faut reconnaître que les ouvrages suivants (et ce, dès le titre *A Wounded Civilization*, et surtout *A million Mutinies*) de Naipaul sur l'Inde sont un peu moins pessimistes, sans jamais toutefois valoriser les aspects non modernes dans leur potentiel de création, de développement, de démocratisation.

7 La même racine verbale (au degré vocalique « long » : *kâr*) et le même préfixe servent à former le mot *samskâra*, litt. résultats des perfectionnements, trace laissée par les événements passés et les vies antérieures, d'où rituels associés comme la naissance, le don du nom, le mariage, la mort, puis, plus largement dans les langues modernes, les effets des influences reçues, les acquis culturels (ce qui n'est pas inné), bref la culture.

8 Les définitions du *bharatvarsh*, territoire indien, ou *âryavarsh*, qu'on pourrait aussi bien traduire par orbe culturel indien, sont dans la tradition (les traditions) sanscrite(s) indifférentes à l'espace, elles sont sensibles, et combien variables, à la spécialisation (sous caste) et à la langue. Dans l'orthodoxie, les sanscritophones, chez les Jain et les Bouddhistes, les prakritophones. (cf. Madhav Deshpande, *Sanskrit & Prakrits, Sociolinguistic Issues*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1993).

9 Le terme de non moderne plutôt que pré-moderne est bien entendu fort d'implications (Ashis Nandy, *L'Ennemi intime : perte de soi et retour à soi sous le colonialisme*, Fayard, 2007 pour la traduction française).

10 Dans ce sens, *âtman* s'identifie à brahman (neutre), principe absolu. Grammaticalement, *âtman* est aussi le pronom réfléchi, valable pour co-référer à toutes les personnes. Il n'y a pas rupture mais continuité entre « moi-ego » et soi permettant la fusion avec le principe cosmique (Hulin, *Le principe de l'ego dans la philosophie brahmanique*, De Boccard, 1978), le second incluant l'autre comme le contingent co-existe avec et dans le non-contingent (non manifesté dans les termes indigènes), représentation radicalement différente de celle du sujet clivé qui domine la représentation occidentale.

11 L'auteur oppose *manushya*, homme, être appartenant à l'humanité (de Manu, l'homme primordial), à *vyakti*, individu (originellement *vi*-distinctif et le participe de *anj*, oindre, embellir : oindre de manière à distinguer, rendre remarquable. D'où *vyakta*, distingué, manifeste, et vyakti, apparence distincte, spécifique, individu).

12 *Vyakt* est l'expression articulée, le dicible à travers les unités segmentées de la langue, ce qui peut s'exprimer.

13 Le peuple amorphe et anonyme, supposé tiré en avant par les grands leaders du nationalisme, des individus comme Gandhi, Nehru, Ambedkar : telle est la représentation de l'histoire bourgeoise, nationaliste, mais aussi de l'histoire communiste de l'Inde moderne.

14 P.S. Ramajrishnan, K.G. Saxena &U.M. Chandrashekhara eds., Delhi, Oxford & IBH Publ., 1998. La plupart des études de cas (chapitres 7-31) concernent des bois sacrés, comme les oraons du Rajasthan (dont l'éthique est développée au chapitre 3, « The Logos and the Mythos of the Sacred Groves », B. Saraswati) et de l'Himalaya, dans leurs rapports avec la grande tradition hindoue et les petites traditions locales (de Hariali Devi, Déesse de la 'verdure' au chapitre 25 « Conservation through socio-cultural-religious practive in Garhwal : A Case Study of Hariyali sacred site », B. Sinha & R.K. Maikhuri ; 289-299).

15 Seeland Klaus, 1993, « Environment and Social Erosion in Rural Communities of South Asia », in Wolfgang L. Werner, *Aspects of Ecological Problems and Environmental Awareness in South Asia*, Delhi, Manohar: 21-40.

16 *Pad* signifie « pied », *yâtrâ* signifie voyage, originellement à pied et motivé par des fins religieuses (pèlerinage). La traduction anglaise habituelle (campaign, rally) ne rend pas compte de cette connotation.

17 Nombreux autres exemples dans l'introduction à la traduction française du livre d'A. Mishra. Voir aussi l'association Tarun Bharat Sangh et son centre de formation Tarun Jal Vidyapeeth (http://www.localgovernance.org/TJV/tjv.html)

18 Comme le nom de la région du Sindh, qui est dans les croyances traditionnelles un ancien désert, et dont la salinité reste bien attestée dans les zones concernées.

19 Longtemps directeur. du Center for Science and Environment à Delhi, Anil Agarwal est auteur ou coordinateur de plusieurs ouvrages majeurs sur les enjeux sociaux de la protection de l'environnement en Inde et sur les alternatives déjà mises en place par divers groupes de solidarité. Voir aussi le travail de la Gandhi Peace Foundation dans ce domaine et notamment les publications d'Anupam Mishra sur les techniques traditionnelles de l'eau (traduction française, *Traditions de l'eau au désert indien : les gouttes de lumière du Rajasthan*, L'Harmattan, 2000). L'histoire et les réflexions qui suivent sont empruntées à «An Indian Environmentalist's Credo», d'Anil Agarwal, dans Social Ecology (Oxford India University Press (Paperbacks), 1994, pp. 346-86). Du même auteur, on peut lire en français « Les enjeux de l'environnement », *La Revue des Deux mondes*, septembre-octobre 2001, pp. 80-90

20 Il en va de même pour les « histoires de déesses », croyances locales, mythologie classique ou folklore que Mrinal Pande (*Devi. Stories of the Goddess of our Times*, Delhi, Penguins India, 1996) met en relation avec les mouvements de femmes dans l'Himalaya et ailleurs en Inde pour montrer l'impact positif dans l'action sociale et l'engagement dans l'histoire de ce qui peut, lu autrement, caractériser la pensée mythique dans son « obscurantisme » et sa « soumission passive ». Prendre les choses à la lettre n'est pas nécessairement en oublier l'esprit , et par exemple les croyances que peuvent enregistrer les historiens avec un rien de condescendance correspondent à des déchiffrements du monde qui ont aussi leur vérité ; ainsi dans une communauté de banya vishnouites du centre de l'Inde, Gandhi serait un avatar de Vishnou, réincarné donc en banya, pour venir à bout des plus puissants banya du monde, les Anglais.

21 Mrinal Pande, *Devi*, pp. 167-8. Auteur aussi en 2004 de *Stepping Out*.

Elections : les enjeux des enjeux

Pierre-Henri Chalvidan
Forum de Delphes - Largotec

Ce que ce titre veut dire, c'est qu'il ne s'agit pas ici d'engager un débat électoral mais un débat à l'occasion du débat électoral pour en faire ressortir non pas les enjeux programmatiques, mais les enjeux fondamentaux.

Dans cette perspective, on se placera sur quatre registres successifs.

1 - Le premier est d'évidence celui de **la politique** elle-même ou plus exactement du politique.

Avec, à ce niveau, une double interrogation :

- La première concerne le statut même du politique car manifestement il y a en France, de ce point de vue, un **malaise**. Il tient à ce que le politique en France fait l'objet d'un processus pervers à la fois de diabolisation et de sacralisation.
Diabolisation, c'est la thématique du « tous pourris » et du dénigrement systématique des méthodes et des hommes. Or c'est le contraire qui est vrai : la plupart des hommes politiques sont intègres et animés d'un authentique souci du bien commun. Le nier, c'est s'abandonner, comme le note Marcel Gauchet, à une sorte d'onirisme social : sous la pression des médias, on installe le politique dans un autre monde, réputé coupé du nôtre, pour mieux justifier nos désengagements.
A l'inverse, et d'une façon qui n'est paradoxale qu'en apparence, il y a aussi en France une tendance récurrente à la **sacralisation** excessive du politique et au défaussement sur l'autorité publique : « que fait le gouvernement ?! ». L'Etat devient ainsi la nouvelle Providence, justificatrice de tous les abandons et, forcément, de toutes les déceptions.
La cause commune de ces deux comportements est bien connue. Elle remonte à l'évènement fondateur de notre modernité politique, la Révolution de 1789, avec son double effet. Premier effet, celui d'un transfert de transcendance : pour s'opposer au pouvoir de la religion, la République et la Démocratie récupèrent les attributs de l'Absolu et désormais, à gauche notamment, on rentrera en politique comme on rentre en religion. Et on y rentrera avec la même mystique, celle de l'existence possible d'un monde radicalement nouveau. Second effet de la Révolution : l'installation de sa nostalgie au cœur de notre débat politique qui alimente une trompeuse et constante thématique de la rupture.
Trompeuse parce qu'il y a une résistance du réel que la politique, sauf à devenir idéologie pure, ne peut méconnaître. Elle ne relève pas de l'ordre de l'absolu mais du relatif. Autrement dit, selon l'affirmation traditionnelle de la doctrine sociale de l'Eglise, de l'ordre de la **subsidiarité**. Laquelle subsidiarité est d'abord une philosophie personnelle de la respon - sabilité que le président Kennedy avait jadis très bien résumée : cessez de vous demander ce que l'Etat peut faire pour vous et demandez-vous d'abord ce que vous pouvez faire pour l'Etat.

- Et c'est à ce stade que l'on atteint la seconde interrogation d'ordre politique : quel **Etat** et quelle **démocratie** voulons-nous?
Voulons-nous un Etat qui transcende les intérêts particuliers et offre une politique d'intérêt général ? Alors, seule une démocratie représentative sainement pratiquée peut le permettre parce que, seule elle, autorise la patiente formation dans le creuset de la représentation nationale, par le débat et le compromis, d'une vision majoritaire du bien commun.
Le contraire de cet Etat de l'offre, c'est l'Etat de la demande ou plus exactement des demandes de la société civile telles qu'elle les « manifeste » dans la rue ou ailleurs mais hors des institutions démocratiques. C'est alors une fausse démocratie participative qui, sous couvert d'une prétendue révérence du social, fait en réalité le jeu des individus et des intérêts.

2 - D'où le second enjeu de ces élections qui est **social et économique.**

Avec ici également deux questions liées :

- La première, c'est précisément de savoir **quelle société** nous voulons : une société de consommation ou une société de communion ? Car il ne suffit pas de revendiquer la participation de la société civile. La participation pour quoi ? La participation n'est pas une fin en soi, elle est un moyen au service d'un pro-

jet. Lequel ? La fraternité ou la prospérité ? L'Être ou l'Avoir ?

- Et c'est la seconde question à se poser, qui devient de plus en plus urgente, celle du **statut de l'économie**. C'est là, vraisemblablement, l'un des enjeux les plus fondamentaux de ces élections qui semblent entièrement placées d'ores et déjà sous la contrainte économique. Non pas que les questions de l'emploi ou du pouvoir d'achat soient secondaires mais elles sont secondes. La question préalable c'est : qui commande ? Et si l'on répond que c'est le marché, alors il n'y a plus besoin d'Etat et d'élections. La réponse (responsabilité) étant ici à nouveau d'ordre personnel d'abord. C'est la problématique des structures de pêché chère à Jean-Paul II : c'est une accumulation de comportements mauvais qui finit par créer des structures mauvaises. Et l'inverse…

3 - Troisième niveau donc d'enjeu de ces élections : **l'enjeu éthique et culturel**. Qui se dédouble lui aussi.

- L'éthique, la **morale** concernent précisément nos comportements, nos mœurs (*ta éthé*, *mores*). Autrement dit : qu'est-ce qui nous fait vivre ? Au nom de quoi, de quelle vision du bonheur, d'une humanité réussie, prenons-nous telle ou telle décision : sexuelle, familiale, professionnelle… Bref, quelle est l'image de l'homme qui nous tire et dont nous essayons d'inculquer le culte à nos enfants ? Celle du golden boy et de la réussite professionnelle à tout prix ? Celle de Prométhée, le scientiste voleur de feu dont Marx disait qu'il était le premier saint du calendrier laïc ? Ou bien celle de l'honnête homme, du sage, du prophète, du samaritain ? Là aussi, il nous faut répondre car tout part de là.

- Et si nous penchons plutôt pour le second volet de la réponse, il faut s'en donner les moyens et notamment ceux de **l'éducation et de la transmission** qui sont dans une grave déshérence sur la base, là encore, d'une régression anthropologique : cette idée qu'il s'agit simplement de laisser s'épanouir, par sa socialisation, ce que l'enfant porte en lui, mais sans contrainte, sans tuteur, sans autorité. Comme le relevait pertinemment un sociologue, c'est le symbole de la poussette à l'envers : l'enfant ne se construit plus en regardant ses parents mais en regardant le monde. Et de fait, très rapidement, il prend sa logique en pleine figure et se retrouve doté de tout l'appareillage pour en devenir prisonnier : «Wolfgang, tu feras de l'informatique ! »

L'enjeu de l'éducation et de la transmission est vital. Pour se construire, il faut pouvoir s'appuyer sur une histoire, une généalogie, une ascendance et encore mieux : une transcendance.

4 - Dernier enjeu : **l'enjeu religieux**. Le thème de son retour est à la mode et on en voit bien les raisons qui occupent une place de choix - à juste titre - dans les débats électoraux. Encore faut-il bien dégager les potentialités, les risques et, pour finir, se demander quel doit être son rôle.

- La potentialité, c'est qu'en France, la religion, désormais débarrassée de la suspicion du pouvoir, retrouve toute sa **liberté** sur l'espace de la société civile où elle est d'autant plus sollicitée que, comme l'explique encore Gauchet, l'individualisme démocratique creuse «un trou noir» au centre du collectif appelant une recomposition symbolique et une justification des fins pour lesquelles l'apport des religions est indispensable. Encore faut-il être capable de profiter de cet effet d'aubaine. D'abord en se désinhibant d'un discours sur la **sécularisation** souvent fallacieux et ensuite en étant capable, selon une autre formule du même auteur, de repenser l'articulation entre Dieu et César… Qui n'est pas exempte de dangers et notamment celui de la récupération : en intervenant au sein du débat public dans la société civile, les religions risquent de lui apporter une sorte de caution sans retirer beaucoup de marrons du feu. C'est le danger des prises de position trop consensuelles ou du dialogue interreligieux. Comme le disait récemment Régis Debray : «alors que voici peu encore la religion était considérée comme l'opium du peuple, le dialogue interreligieux devient l'opium des élites !»

- On dira : que faire d'autre ? Sans rejeter ce nécessaire rôle, certains penseurs ou théologiens estiment cependant qu'il n'est pas nécessairement prioritaire et que les religions ont peut-être mieux à faire et qui correspond mieux à leur vocation.
On pourrait résumer leurs perspectives en disant que la priorité reste pour eux, avant tout, de « **créer du corps** » : du corps collectif, du vivre ensemble, certes, mais aussi, et presque surtout, du corps individuel : de nouveaux hommes de pouvoir c'est-à-dire des hommes… qui soient capables de résister à la logique du pouvoir et de se donner entièrement à celle du service. L'abbé Pierre a été un homme de pouvoir et ce sont de tels hommes qui ont construit cette unique « success story » de l'histoire qu'est l'Union Européenne…

Projets en cours

Projet La gouvernance dans la lutte contre la pauvreté
(co-financé par le MAE, la région Ile-de-France
et la Banque Européene d'Investissement)

Nous avons à ce jour réalisé une **vingtaine d'entretiens en France, en Grèce et au Sénégal** auprès d'institutionnels et d'associations impliqués dans des actions visant à promouvoir la gouvernance au Sud. Cette activité a permis de lancer la production de fiches pédagogiques traitant de questions de fond posées par les principes de la participation de la société civile et de la décentralisation et leur appropriation par les acteurs.

Ces documents pédagogiques seront discutés lors de l'**atelier de groupe de travail « Décentralisation et participation de la société civile », qui aura lieu les 23 et 24 novembre 2007 à Paris**. Il réunira les partenaires européens et africains du projet, élargi à d'autres acteurs : ONG, universitaires, institutionnels et élus locaux européens et africains.

Il sera focalisé sur l'analyse des questions liées à la gouvernance en tant que théorie et pratique, notamment sur deux aspects : d'une part, **la nature du pouvoir politique en l'occurrence local en Europe et en Afrique** et, d'autre part, **la perception qu'en ont les acteurs politiques et sociaux qui mettent les politiques en oeuvre.**

Projet Sensibilisation à la décentralisation des élus locaux en Mauritanie et au Sénégal
(co-financé par la région Ile-de-France)

Le **2ème cycle de formation en Mauritanie** a eu lieu la semaine du 28 mai à Nouakchott et a regroupé 15 participants. Le **1er cycle de formation au Sénégal** s'est bien tenu à Dakar du 11 au 15 juin, 18 participants étaient présents, dont 3 mauritaniens. Au mois d'octobre 2007 auront lieu la session 2 au Sénégal et la session 3 en Mauritanie. **Vous pourrez trouver les rapports de ces formations à partir du mois de novembre sur notre site internet** : www.forumdedelphes.com

Pour obtenir des informations sur ces deux projets merci de contacter Anne-Clotilde Schweizer (Coordinatrice « Gouvernance »): ac-schweizer@forumdedelphes.org

Débats publics

Libéralisme

Le débat contradictoire, ouvert au grand public, sur le libéralisme annoncé dans la Lettre n° 69, aura lieu début 2008, à Paris.

Ce débat visera à approfondir la réflexion entamée lors des séminaires qui avaient pour thèmes : libéralisme et social-démocratie, libéralisme et capitalisme, libéralisme et catholicisme, etc.

Appel à communication

Le Forum de Delphes, qui engage actuellement une réflexion relative à l'autonomie des Organisations de Solidarité Internationale vis-à-vis des pouvoirs publics, consacrera un numéro début 2008 de sa Lettre à cette question.

Quelle est la réalité de la société civile aujourd'hui ? En quoi le contexte politique actuel peut-il avoir une influence ? Quelles sont les contraintes externes mais aussi internes auxquelles les associations de solidarité internationale doivent faire face ? Qu'est ce qu'un collectif visant à associer réflexion et action politique dans le domaine des relations internationales, aujourd'hui ?

Nous vous invitons à nous faire part de vos propositions d'articles, qui viseront à dégager des pistes de réflexion sur ces thématiques, **à l'aube de votre propre expérience tant au Nord qu'au Sud.**

Faites nous parvenir un résumé de 15000 signes maximum pour le 29 septembre 2007 : info@forumdedelphes.org

Celui-ci sera examiné par notre comité de rédaction qui sélectionnera les articles retenus pour publication.

Vous pouvez retrouver les comptes-rendus des séminaires dans les différents numéros de la Lettre ou sur le site du Forum de Delphes (www.forumdedelphes.com)

Autonomie des OSI

Suite à un premier débat organisé lors de l'A.G. du Forum de Delphes (31 mars 2007) sur **les questions de l'autonomie des Organisations de Solidarité Internationale vis-à-vis des pouvoirs publics**, le Forum de Delphes, en partenariat avec le CRID, organisera un second débat (entre octobre et décembre 2007), sur ces questions. Nous vous rappelons que vous pouvez nous faire part de vos articles, afin que nous puissions les publier dans la Lettre qui y sera consacrée (début 2008) - voir appel à communication.

FORUM DE DELPHES

21 ter rue Voltaire - 75011 Paris
Tél./Fax : (33)1 43 73 26 20
info@forumdedelphes.org
www.forumdedelphes.com

Directeur de la publication : Pierre Bauby
Directrices de la rédaction : Adélaïde Amelot, Emilie Pratviel
Comité de rédaction : Pierre-Henri Chalvidan, Sophia Mappa
Réalisation : FORUM DE DELPHES
Impression : EXPRESSIONS II, 10 bis rue Bisson - 75020 Paris

Avec le cofinancement de la région Ile de France, le concours du Ministère des Affaires étrangères et de la Banque Européenne d'Investissement.

Le Forum de Delphes est doté du statut consultatif auprès de l'Organisation Internationale de la Francophonie.