

## Que retenir aujourd'hui de la notion gandhienne de « shramdan » ou don du travail ?

In Pierre Musso & Alain Supiot (eds.) *Qu'est-ce qu'un régime réellement humain de travail ?* (Actes du Colloque de Cerisy juin 2016), Paris, Hermann, p. 213-24.

Le *shramdan* ou don du labeur, s'il ne tombe pas plus dans la catégorie du travail informel que du travail formel en Inde, est pourtant le plus propre à illustrer ce que S. Weil espérait de notre époque, sa vocation même, « la constitution d'une civilisation fondée sur la spiritualité du travail »<sup>1</sup>. Les mots du travail en Inde n'ignorent du reste pas la base *shram* « labeur » puisque la force de travail se dit *shrambal* (ou *shramshakti*) et les travailleurs en tant que classe *shramī*. Par contre la base *kar* « faire » fournit davantage de mots (*kārya divas* « fête du travail », *karamcārī* « employé, travailleur », *kārya bhār* « charge de travail »), et le mot le plus courant en hindi pour désigner le travail sous toutes ses formes est de loin *kām*, également dérivé de cette base, de même que *karma* qui en est l'équivalent formel sanskrit<sup>2</sup>. C'est toutefois dans un sens très particulier que Gandhi en a théorisé le « don » au début du siècle dernier, à l'orée même de l'industrialisation qui allait fournir à l'Inde ses premières législations du travail et voir se constituer les deux secteurs du travail formel et informel.

### 1 Statut, solidarités, et quelques autres ingrédients du travail humain dans les secteurs reconnus

Rappelons que le secteur organisé ou formel (moins de 8% de la main d'œuvre, moins de la moitié du PIB) est le seul protégé, et relativement bien par rapport à la Chine ou aux USA<sup>3</sup>. Les grandes usines de la post-indépendance, en ont représenté jusqu'en 80 le modèle d'avenir. Ce modèle, qui a du reste toujours été lié à l'informel par les solidarités rurales des travailleurs, et par sa dépendance du secteur informel pour de nombreux segments de l'activité (Heuzé 2014 montre bien cette intrication), s'effondre à la fermeture des grandes usines après les grèves des années 80, la plupart des travailleurs se retrouvant dans diverses branches informelles<sup>4</sup> : des 180 000 ouvriers licenciés par les usines textiles de B/Mombay une infime minorité a retrouvé un emploi 'formel' ou à monter un petit commerce, la plupart tombant dans la précarisation. Ceux qui restent dans le métier et s'emploient dans les nouveaux ateliers délocalisés au nord de Mumbai, ou à Surat (Gujarat), relevant de l'informel – moins en théorie de 10 employés -- ont par exemple un revenu 4 fois inférieur, font les 12/12 au lieu des 3/8, se font « sucer la plus value » par les intermédiaires recruteurs<sup>5</sup>, etc. Outre la perte de revenu, il y a la perte de statut, la dignité de travailleur, certains préférant s'enregistrer comme demandeurs d'emploi pour garder un « statut d'ouvrier ». Et il y a la

<sup>1</sup> *L'Enracinement Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, 1949, p. 68).

<sup>2</sup> Sur la variante iranienne de la racine *gar* on a le mot *berozgârī* « chômage » de loin plus utilisé en hindi que *bekârī* ou plus encore le terme sanskritisé *anudyog* (lit. sans.industrie/artisanat).

<sup>3</sup> Si le salaire minimum est de 45\$ (Chine 182, USA 1242) et la durée du jour de travail de 9h (Chine et USA 8h), il y a un repos minimal de 30 mn /5h (Chine, USA : rien), 100% de prime pour les heures supplémentaires (Chine, USA : 50%) et les licenciements économiques sont plus contrôlés et mieux compensés qu'aux USA.

<sup>4</sup> Des 350 000 ouvriers du groupe, les deux tiers étaient 'formels', de ces 250 000, il y eut 80 000 licenciés après la grande grève de 1982-83, 100 000 dans les années suivantes. La plupart des usines du gigantesque groupe (Girangaon : « usine-village ») qui assurait aussi le logement des ouvriers ont fermé à la suite de la grande grève, et dans les quelques ateliers survivants il ne restait que 25000 ouvriers en 2007.

<sup>5</sup> Les recruteurs, surnommés « suceurs de plus value » (car leur commission est de 30% du salaire), veillent évidemment à avoir une main d'œuvre docile, et préfèrent à Surat par exemple les immigrants Oriya qui, ne comprenant pas la langue locale, ne revendiqueront pas (Heuzé 2014).

perte du plaisir de travailler et de vivre ensemble, que G. Heuzé (2009) mentionne rapidement mais fortement. Même précarisation dans le secteur tout différent que Heuzé compare à l'industrie textile: les pêcheurs et bateliers du Gange, également de basse caste, sont dans les mêmes années précarisés de la même façon, bien qu'ils aient toujours relevé de l'informel. La concurrence des nouvelles routes et ponts, et surtout la pollution de l'eau, amènent en effet la plupart d'entre eux à se reconvertir comme journaliers dans les carrières de sable ou portefaix, avec le même sentiment de perte de repères, de statut, et du plaisir du travail, ce plaisir célébré par communiste-bouddhiste Nagarjun, dans son roman *Les fils de Varuna* sur de jeunes pêcheurs déterminés à empêcher l'usurpation de « leur » lac par l'Etat et les puissants locaux. La précarisation n'est donc pas le fruit de la seule décomposition de la grande industrie, et elle s'accompagne toujours de la destruction du lien humain, corollaire, comme dit Heuzé, « de ce plaisir que l'on peut avoir à vivre dans un milieu que l'on aime, plaisir qui exista chez les ouvriers de Mumbai » comme chez les pêcheurs du Gange. Plaisir aussi, note S. Weil, indissociable de l'amour du travail et rendu définitivement impossible par le choc annihilant que subit le « petit gars » de douze quand il entre à l'usine.

La précarisation s'accompagne aussi d'une transformation du sentiment communautaire, très fort jusqu'aux années 70, non incompatible avec la forte conscience de classe développée entre les deux guerres<sup>6</sup>, en communautarisme très politisé, ou en revendication d'appartenance aux « neovarna » ou néocastes que sont les OBC (Other Backward Class), deux tendances peu compatibles avec la conscience de classe.

## 2 Les 'fainéants' des sociétés tribales

Le domaine entièrement différent du monde tribal fait apparaître mieux encore l'importance de ce « milieu qu'on aime » dans le rapport au travail. Le pouvoir colonial considérait les tribaux comme paresseux et primitifs, mais ceux qui les approchaient (dans leurs forêts à plusieurs jours de toute route) avaient, comme le missionnaire Verrier Elwin (1949) ou l'administrateur Grigson (1938), une opinion très différente. Ils les voyaient travailler dur, mais en chantant, en bonne intelligence avec la forêt, dans une organisation sociale très forte, fondée sur l'égalitarisme et la stricte satisfaction des besoins, le plus souvent sans rémunération, l'argent ne servant d'ailleurs qu'à acheter une fiancée, payer une amende, ou rembourser une dette<sup>7</sup>.

Le travail libre dans la société tribale traditionnelle est celui qu'on fait pour soi (*pari*, dans le Bastar, par opposition au *kabadi*, le travail forcé, qu'on fait pour un autre). « Pour soi » s'entend pour le groupe, car l'égalitarisme et la solidarité sont tels qu'une récolte nulle n'est jamais un drame, les parcelles (cultivées sur brulis annuel de la forêt) des autres pourvoyant à la subsistance de la famille concernée : il n'y a jamais eu de famine dans le Bastar, alors que la partie villageoise, sédentaire, de l'Etat en était régulièrement accablée. Mais, paradoxalement, les systèmes de coopératives à grande échelle proposés par l'Etat échouent<sup>8</sup>, même gérées par des tribaux, malgré le très fort potentiel coopératif de la culture tribale, car la notion de grande échelle est en conflit avec le mode de travail traditionnel. De même échoue l'entrepreneuriat encouragé par le gouvernement, ce qui ne veut pas dire que les tribaux se désintéressent de la modernité – c'est la population qui a le plus rapidement

<sup>6</sup> Sur l'émergence de la conscience de classe, voir Bahl, Vinay, *The making of the Indian working class: the case of TISCO*, 1995, Delhi, Sage.

<sup>7</sup> Dette due le plus souvent à une amende impayée. C'est la principale origine du travail forcé, lequel a été en principe aboli, mais la réhabilitation des travailleurs libérés les transforme le plus souvent en travailleurs précaires aux conditions de vie comparables à celles des pêcheurs ou des ouvriers du textile déplacés. En 2016, 20 millions d'Indiens, surtout hors caste et paysans sans terre, sont « bonded » (selon le Bandhua Mukti Morcha).

<sup>8</sup> Large size multipurpose cooperative societies ou LAMPS (Thakur & Thakur, p. 294).

développé l'alphabétisation des filles par exemple et ils adoptent très vite certaines nouvelles technologies agricoles, comme les tout petits barrages, mieux adaptés à leurs besoins et à leurs capacités d'entretien que les grands ou moyens barrages. Mais leur rapport à l'argent (à la rentabilité) reste rebelle à l'esprit d'entreprise attendu par les plans gouvernementaux : on n'économise pas, l'argent se partage avec les amis et sert à faire la fête, pas à investir. Ainsi que conclut une étude toujours d'actualité sur l'emploi en milieu tribal: « On dirait qu'il y a juste trop d'«égalité» et de «démocratie» dans la société tribale pour qu'un tribal accepte l'autorité d'un autre» au travail (Thakur & Thakur 1994, p. 199).

Pourtant, la métallurgie indigène a longtemps été assez performante pour assurer la quasi-totalité de l'outillage agricole de l'Inde : le fer produit par les Agaria du Bastar dans de petits fours d'argile fournissait 500 tonnes en 1913 – mais les besoins de l'Etat pour les voies ferrées en ont eu raison. Sharma (1994) analyse bien la spécificité de cette métallurgie très sophistiquée, capable de produire la bonne qualité de fer pour l'outillage agricole car il ne rouille pas, est assez souple pour être aisément travaillé dans les forges et ne pas casser à l'usage, justement parce qu'il contient, défaut dans le nouveau marché, un moindre pourcentage de minerai pur. Le mode de travail qu'elle suppose, comme les autres branches du travail dans les tribus traditionnelles, annihilé par la violence feutrée du marché, s'intégrait dans une philosophie de l'adéquation à l'ordre cosmique : « Dans tout le cosmos, il n'y a pas une chose qui n'ait pas sa place, disait à Sharma (1994, p. 230) l'un de ses informants. Sa propre place. Et si chaque chose a sa propre place, alors il y a des limites. Transgresser les limites, c'est expulser les choses de leur place. L'équilibre est dérangé ». La manière dont les Britanniques puis l'Etat indépendant ont géré les forêts, comme une ressource à exploiter et à protéger pour l'exploiter « durablement », est une transgression des limites, car elle expulse les tribaux qui en vivent et dé-place avec eux leur culture, leurs savoirs, leur art de vivre : dé-place au sens où elle leur enlève toute place, notamment en faisant du produit et de leur mode de travail une chose inutile, objet de mépris. Et au sens littéral où une large proportion des déplacés vient grossir le sous-prolétariat précarisé des carrières et des chantiers.

Sharma insiste beaucoup sur l'insertion dans le monde naturel de l'économie traditionnelle tribale, son usage de la forêt et de la terre, qui laisse toujours intactes les possibilités de renouvellement du milieu car il doit être reconstitué pour le prochain séjour, de nous ou nos enfants. Il insiste moins sur la joie de vivre que génère ce partenariat de l'action humaine et du « milieu », mais la mentionne à travers les récits des Gazetteers de l'administration britannique, tous frappés par la gaité des gens, l'omniprésence de la musique et des danses : on en a un aperçu moderne, assez plaqué, chez Satyajit Ray où les tribaux apparaissent fixés dans l'image d'Epinal de la danse collective, et plus profond, chez Ghatak où l'on voit mieux ce que la musique et la danse représentent dans l'art de vivre dans et avec son milieu. C'est la célébration quotidienne de l'être ensemble, dans la joie de l'adéquation de ce qu'on fait à ce qui fait le sens de notre monde. Aujourd'hui, déplacées ou désaxées, les communautés tribales offrent au contraire l'image même du désamour de la vie et de la résignation, au point que la natalité y est en très forte baisse.

### **3 Actualité du *shramdan***

Va-t-on dire que ce régime de travail, qui fait danser et chanter les gens, est propre à la condition primitive, à des groupuscules isolés et perdus dans des forêts inaccessibles ? Il offre pourtant beaucoup d'analogies avec le travail collectif de l'ingénierie hydraulique indigène que décrit Anupam Mishra, gandhien, non seulement dans le passé de ces traditions mais au présent, dans les villes comme dans les campagnes. A commencer par le district subdésertique de Jaisalmer où l'électricité dessert 2% des 515 villages, les routes 19%, la poste 30%, la surveillance médicale 9%, et où le pipe line censé amener l'eau du Canal Indira Gandhi n'a

quasi jamais pu fonctionner – mais qui n’avait jamais manqué d’eau jusqu’à l’impact des technologies officielles.

### 3.1. Le *shramdan* dans la tradition historique des grandes cités

Voyons d’abord son exemple historique favori car il est lié à l’une des plus belles réalisations architecturales du Rajasthan, le lac de Jaisalmer, présent sur maint prospectus de tourisme, et conditionnant la vie économique de l’important relais commercial entre l’Asie Centrale et le Moyen Orient qu’était la cité jusqu’au XIXe siècle. L’impluvium de ce lac s’étend sur 200km carrés. C’est le Mahârâjâ de Jaisalmer, Mahârâol Gharsî, qui l’édifia en 1335.

Il le construisit en personne. Tous les jours Mahârâol descendait de sa haute forteresse et venait sur les lieux pour participer en personne au creusement, comblement et tous autres travaux. (...) La conspiration interne qui déchirait la famille royale eut raison de Gharsî qui périt assassiné debout à son poste. À cette époque la coutume voulait que la reine se fit *satî*, qu’elle s’immolât volontairement sur le bûcher funéraire du roi. Mais la reine Vimlâ ne se fit pas *satî* : elle réalisa le rêve du roi. Ce rêve de sable a deux couleurs, il est d’azur et d’or : le bleu, c’est l’eau, et le jaune, ce sont les degrés construits en demi-cercle sur les bords du lac, sur une longueur de 5 à 6 km, les temples, les bastions, les salons d’honneur, les vérandas. Les gens du peuple aussi ont couvert d’or Gharsîsar, chacun selon ses moyens. Le lac était le lac du roi, mais les sujets ne cessèrent de l’orner et de l’embellir -- temples, écoles, auberges (...): ineffable lyrisme d’un duo où roi (*raja*) et peuple (*praja*) tiennent chacun leur partie. (...) Ce jeu de *lhâs* [célébration festive du travail donné au commun] est aujourd’hui bien oublié, comme est ruiné faute d’entretien le grand bassin de collecte...

Chacun tient sa partie, « toutes castes confondues », et au-delà de l’idéalisme à faire rimer roi et peuple, la participation de chacun « selon ses moyens » à un ouvrage qui profite à tous est centrale. Elle est fondée sur la piété, car dans le Thar, chacun sait que c’est le dieu Krishna qui a fait jaillir l’eau et qu’il convient de perpétuer ce don avec dévotion, amour et déférence. Et cette déférence à l’endroit du milieu naturel comme des divinités est le concept, crucial dans l’ethos d’Anupam Mishra, de *vinamrtâ*, « modestie, humilité », sur lequel Pierre Rabhi enchaînait dans un entretien avec l’auteur en 2005<sup>9</sup>, avec sa propre notion de l’humilité sœur de l’humus nourricier.

Dans un article plus récent intitulé « Une société propre dans sa tête », Anupam Mishra dit ironiquement que la crasse et la vase, elle n’est pas dans les bassins négligés, mais dans la tête (*mâthâ*) de la société moderne<sup>10</sup>. La fragmentation du travail, la dissociation entre décision (choix des matériaux, emplacements, technologies), travailleurs et usagers, jointe à l’arrogance et l’ignorance des décideurs quant aux savoirs faire locaux, c’est cela la vase dans la tête. Il revient sur ce jeu de *lhâs*, coutume qui assure à la fois le lien social et le partage du travail en finissant la journée de travail par un repas festif, des chants et des danses, qu’il s’agisse du nettoyage des ouvrages, de la réparation des systèmes d’irrigation, du creusement d’un puits. Le mot chez Anupam rime souvent avec *ulâs*, la joie, le sentiment d’élévation. La coutume n’est pas propre au travail de l’eau car on la trouvait aussi dans le monde agricole, au moment des récoltes, à l’« invitation » du paysan intéressé. La rétribution est la réciproque (*barsî*), mais aussi le plaisir de travailler ensemble, dans la joie et aidé par le rythme des chansons de bottelage, arrachage ou fauchage, plutôt que seul. Les chants même le disent : *lhâs*, c’est la joie de faire ensemble les gestes utiles, de rendre grâce au dieu Ram, qui veille à notre bien-être, et le remède à la fatigue<sup>11</sup>. La coutume en est perdue aux champs comme au lac de Jaisalmer.

<sup>9</sup> « Eau et désert », France culture, avec Ruth Stegassy, <http://terreterre.ww7.be/-juin,22-.html>

<sup>10</sup> Publié dans le recueil du même titre en hindi, *sâf mâthe kâ samâj*, Delhi, Yatra Books/Penguin Books, 2006.

<sup>11</sup> L’air du chant et ses paroles, fonction de la nature du travail à faire et de ses phases, font oublier la fatigue, et il est plus facile de s’incliner en rythme pour déraciner ou frapper avec l’outil de coupe quand le geste fait corps

### 3.2 Le regain du *shramdan*, en Inde et ailleurs

Mais on en retrouve la vigueur dans de nombreuses localités d'un bout à l'autre de l'Inde sous l'impulsion du travail d'A. Mishra, qui s'est lui-même, dit-il, borné à décrire ce qu'il observait en termes d'initiatives locales. Depuis une trentaine d'années par exemple le village de Laporía (300 familles, 1800 habitants) a cessé de se résigner à l'exode saisonnier ou définitif, consécutif aux périodes de sécheresse. Mobilisés par l'enthousiasme d'une personne (Lakshman Singh), les gens ont restauré l'ancien système hydraulique, en construisant collectivement un ingénieux réseau de canaux par carrés successifs (*chokâ*) qui retiennent mieux l'eau de pluie, géré localement le travail et la distribution de l'eau, et en dix ans reverdi toute la commune. Toute famille a le devoir de donner son labeur (« son temps et sa sueur ») à sa mesure (un homme, ou plusieurs) pendant les travaux d'entretien, selon les règles que s'est données la communauté. On a aussi créé des écoles du soir où l'on apprend autrement et autre chose qu'à l'école publique, mais qui préparent aussi à l'examen national, on a créé une banque de semences, une réserve d'oiseaux, une maison des souris, utiles dans la chaîne alimentaire mais nuisibles dans les habitations. Si bien que le village, misérable et désespéré il y a trente ans, est aujourd'hui prospère et a même fait l'objet d'un film pour la télévision nationale à la demande du gouvernement indien<sup>12</sup>. Aujourd'hui encore, chaque étape du développement est décidée collectivement, et rencontre, dans des langages et des technologies différents, les découvertes scientifiques quant au rôle de la couverture végétale dans la lutte contre la désertification, et à l'appréciation de l'écosystème, toujours débattue collectivement ainsi que les nouvelles méthodes proposées.

Le même genre d'initiative a été documentée dans le film *The Miracle Water Village* en pays marathe (Hiware Barar)<sup>13</sup>, initiative au début personnelle et devenue en un an collective, car elle repose sur la notion ancienne de *nij*, le propre, qui ne relève ni de la propriété privée ni de celle de l'Etat, et renvoie au bien commun d'une localité, comme le four banal, le pré communal, utilisés par tous et entretenus par tous, car liés à tous. Le roman de Nagarjun *Les fils de Varuna* montre bien la force de ce lien de chacun au bien communal, ici le lac des pêcheurs, lien dont le caractère sacré est illustré par la protection du dieu védique des eaux, C'est la force de ce lien qui rend les jeunes capables de débouter en justice les accapareurs, si puissants soient-ils, car la notabilité locale sait user des dispositions légales et de la corruption pour mettre la main sur les communs, que le Zamindari Act de 1953 contre les latifundiaires absents a mis littéralement en vente libre. Ces initiatives sont à petite échelle, et dictées toujours par la détresse d'une communauté devant l'incurie, ou l'impuissance du gouvernement.

Dans un tout autre contexte culturel, c'est aussi l'histoire de la résurrection du village andalou de Marinalena (8000 habitants), à partir du manque d'eau, qui vit depuis quarante ans en « autogestion », avec un salaire unique supérieur au SMIG de la région. Si le travail pour le commun y est rémunéré (sans différenciation), il reste dicté par la volonté participative de l'ensemble de la communauté à se prendre en main dans la production et la gestion de ses biens.

---

avec la musique, différente de celle qui guide la phase de redressement.

(<http://www.gyandarpan.com/2012/11/samuhik-kheti-badi-khet-khalihan.html>)

<sup>12</sup> [http://inoxwap.com/video/lapodia-film-lok-sabha-television/Qg\\_KRseOnKw](http://inoxwap.com/video/lapodia-film-lok-sabha-television/Qg_KRseOnKw). Même si le taux d'alphabétisation est faible, le village affiche aujourd'hui un sex ratio des très jeunes (0-6ans) nettement en faveur des filles (159/140), un apax dans la région, et en Inde en général.

<sup>13</sup> <https://permaculturenews.org/2013/10/16/the-miracle-water-village-water-harvesting-in-india-video/>. Voir aussi l'étude sur le village marathe de Ralegan Siddhi, qui a conquis par le *shramdan* l'autosuffisance alimentaire et le sentiment d'indépendance (self dependence), sous l'impulsion de Anna Hazare.

### 3.3 La nature du *shramdan* : prendre au sérieux les communs et le bien commun

Si le don du travail a plusieurs noms locaux, il en appelle toujours au corps. Au Rajasthan c'est *pindvari*, où se retrouve le « corps » *pind*, mot polysémique puisqu'il désigne aussi le village. Plus généralement, c'est *shramdan*, ce don du labeur (physique), devenu un concept social et politique avec Gandhi. L'acte civique par excellence du swarajiste, le citoyen de ce *swa* (auto) *raj* (gouvernement) qui est l'indépendance politique passant par la maîtrise de soi (*swa*)<sup>14</sup>, c'est le don de son travail physique. Gandhi a toute une argumentation sur la priorité absolue du travail physique, largement développée dans ses deux grands journaux :

*La nature a destiné l'homme à gagner son pain à la sueur de son front et à consacrer son intellect à élever son sens moral en connaissant la volonté du Créateur : à servir l'humanité et ce faisant à se servir véritablement lui-même (Indian Opinion 1910, js)*

*Je ne sous-estime pas le travail intellectuel, mais il ne peut en rien servir de compensation au travail physique que chacun de nous doit au bien commun de tous... Il ne peut pas plus en être le substitut que la nourriture intellectuelle, même supérieure aux grains qu'on mange, ne peut en être le substitut (Young India 1938, js)*

Le travail physique doit sa priorité absolue à ce qu'il conditionne, dit Gandhi, l'accès de tous au bien commun, et en priorité à la nourriture, ce que Simone Weil estime aussi le premier besoin de l'homme, sans lequel aucun besoin de l'âme ne peut être satisfait. Et c'est la perspective toujours palpable de ce bien commun qui fait la dignité et la qualité du *shramdan*, son humanité. Une fois posé que l'homme réalise son propre bien-être à travers celui du commun, et situé cette réalisation dans la perspective émancipatrice du *swa-raj* au double sens du mot, on voit mieux comment le *shramdan*, y compris dans ses versions modernes, y compris rémunérées, s'articule sur la notion de biens communaux (angl. *commons*). Longtemps reléguée à l'archaïsme des temps pré-modernes et qualifiée de passéisme nostalgique ou utopiste, la notion de communs est redécouverte voire récupérée. Comme le soulignent di Angelis et Stavridès (2010), la définition de ce terme remis à l'honneur dans l'idéologie néolibérale de la ressource gratuite à partager (« open access ressource »), repose en réalité sur tout autre chose que la « gratuité » de la « ressource ». Les communs sont d'abord définis par les besoins élémentaires d'une communauté ou groupe d'utilisateurs, pas forcément homogène, qui décide de prendre en main l'utilisation des ressources nécessaires à sa vie, fixant collectivement les règles d'accès et d'usage de ce bien partagé. Il y a donc des devoirs de maintenance et pas seulement des droits d'usage, il y a surtout la volonté commune de construire et de remodeler au fil du temps un mode de gestion propre opposé à la marchandisation du commun. Ces principes doivent pouvoir s'articuler à celui de bien public pour éviter la clôture des communautés sur elles-mêmes, et les exemples d'expériences allant dans ce sens, essentiellement en Grèce et Amérique latine, montrent que l'articulation est difficile mais non impossible.

Le *shramdan* dans toutes ses formes, y compris les plus fragmentaires comme les sociétés d'échange local (SEL) en essor en France et en Europe, fait une large place au don, mais n'y est pas réductible. Il n'a notamment pas grand chose à voir avec la *sevâ* « service rendu (donné), bonne action », remise à la mode par le RSS, ce parti des serviteurs volontaires de la nation (*Rashtriya Swayam Sevak*). Son syndicat le Bharatiya Mazdoor Sangh s'est fait une spécialité de la *sevâ*, avec ses œuvres de « bienfaisance », du reste efficaces sur le plan et

<sup>14</sup> Développé dans *Hind Swaraj, L'émancipation à l'indienne* (Paris, Fayard, 2014, tr. A. Montaut de *Hind Swaraj*, 1909) : il n'y a donc pas de liberté politique sans maîtrise de soi, condition première du respect de l'autre, maîtrise qui s'articule sur l'exigence de non-violence et de vérité mais s'incarne concrètement dans le *shramdan*, comme perfectionnement de soi.

social et politique. L'antienne de ce syndicat est un hymne à l'égalitarisme et au travail, affichant le culte du labeur, mais aussi au safran, couleur du fondamentalisme hindou :

Réveille le drapeau safran, ô travailleur de l'Inde  
 Nous sommes des travailleurs de l'Inde,  
 Nous sommes des travailleurs de l'univers  
 Nous considérons le labeur comme un culte nous nous gardons des distinctions de caste, de religion  
 Nous ne supportons pas la tyrannie, la persécution et l'exploitation  
 Mais nous ne commettons aucun crime au nom d'un bien public égoïste (...)  
 Le communisme et le capitalisme sont des doctrines sans âme  
 Notre labeur-ascèse est rempli d'être de conscience et de félicité (...)  
 Nous sommes les disciples de Vishvakarma, créons un monde nouveau  
 Devenons Bhagirath, portons le Gange au-delà de la montagne inaccessible  
 Que le tourbillon de la fin du monde se brise contre le vaisseau de Manou<sup>15</sup>

Le premier ministre actuel, très lié au RSS, ne s'en approprie pas moins la notion de *shramdan* avec les campagnes de propreté lancées par les néo-gandhiens. C'est ce qui se passe avec la Swachh Bharat Mission (Mission Inde Propre) lancée par M. Modi, dont le récent clip produit par le Grey Group joue sur le sentiment de propriété personnelle pour corriger l'indifférence à l'égard des biens collectifs : on renomme un lieu (rue ou place X) rue ou place *de* X pour permettre à un prénom X de se sentir personnellement propriétaire du lieu et l'entretenir par son *shramdan*. Dans le clip on voit cinq minutes durant un acteur ou une actrice du même prénom que le lieu en revendiquer la propriété : 'this is the beach of Marina', et je ne laisserai personne la salir<sup>16</sup>. Une telle attitude de propriétaire privé est le contraire même de la propriété *nij*, lien d'appartenance des communs au groupe d'utilisateurs, mais elle est éminemment compatible avec la commodification de l'écologie.

## Conclusion

Les chants de *lhâs* parlent de ce qu'on fait et rythment ce qu'on fait, multiples qu'ils sont selon l'activité qu'ils accompagnent, alors que l'hymne du syndicat RSS est totalement dissocié de l'activité physique qu'il accompagne – s'il accompagne autre chose que des défilés. La joie martiale qu'il communique ne célèbre pas tant le plaisir du travail pour le bien commun que la ferveur paroxystique du militant. Les chants dont Péguy déplorait déjà la disparition, en 1913, parce qu'il y voit l'annihilation du travail humain par la marchandisation sont, malgré tout le passéisme idéaliste dont on peut l'accuser, plus proches des aspirations modernes à une culture du commun :

Pour la première fois dans l'histoire du monde, les puissances spirituelles ont été toutes ensemble refoulées non point par les puissances matérielles mais par une seule puissance matérielle qui est la puissance de l'argent (...) Le croira-t-on, nous avons été nourris dans un peuple gai. Dans ce temps-là un chantier était un lieu de la terre où des hommes étaient heureux. Aujourd'hui un chantier est un lieu de la terre où des hommes récriminent, s'en veulent, se battent ; se tuent. De mon temps tout le monde chantait (...). Dans la plupart des corps de métiers on chantait. Aujourd'hui on renâcle. Dans ce temps-là on ne gagnait pour ainsi dire rien. (...) Et pourtant tout le monde bouffait. Il y avait dans les plus humbles maisons une sorte d'aisance dont on a perdu le souvenir. Au fond on ne comptait pas. Et on n'avait pas à compter. Et on pouvait élever des enfants. Et on en élevait. Il n'y avait pas cette espèce d'affreuse

<sup>15</sup> Tous les noms propres sont autant de références hindoues qui excluent toute autre communauté (Jaffrelot, Christophe, 1992, "Notes sur un syndicat nationaliste hindou », *Purushartha 14*: 251-70).

<sup>16</sup> Appropriation de la célèbre plage de Mumbai Marina Beach par une résidente prénommée Marina, et de même pour le quartier Chandni Chowk de Delhi, rebaptisé place *de* Chandni pour permettre à un résident prénommé Chandni de se l'approprier. (<http://www.campaignindia.in/video/swachh-bharat-asks-indians-to-take-ownership-of-public-place-and-keep-it-clean/422275>).

strangulation économique qui à présent d'année en année nous donne un tour de plus. On ne gagnait rien ; on ne dépensait rien ; et tout le monde vivait...

DI ANGELIS, Massimo & STAVRIDÈS, Stavros, "On the commons", *An-Achitektur* 23, 2010, p. 1-17.

GRIGSON, W.V, 1938, *The Maria Gonds of Bastar*, OUP, 1938.

ELWIN, Verier, 1949, *The Agarias*, Delhi, OUP.

HEUZE, Djallal G., 2014, « Recomposition du travail dans l'Inde contemporaine. Mise en cause et réactivation de la dimension communautaire », *Revue du Tiers Monde*, 218, p. 89-105.

HEUZE, Djallal G., 2009, « Complexité de l'informel, Réflexions à partir de l'industrie textile en Inde », *Mondes et travail* 9-10, p. 53-66.

MISHSRA, Anupam, 1999, *Traditions de l'eau au désert indien: Les gouttes de lumière du Rajasthan*, Paris: L'Harmattan.

SHARMA, Suresh, *Tribal identity and modern world*, Tokyo/New York: UNESCO University Press, Delhi : Sage.

THAKUR, Devendra & THAKUR, D.N., *Tribal Labor and employment*. Deep & Deep publications, 1994.