

Be a vegetarian !
***Discours en Inde sur les bienfaits du végétarisme
pour un corps pur et sain***

Brigitte Sébastia¹

L'idée d'écrire cet article m'a été inspirée par la lecture de *Be a Vegetarian. Be a Part of Green Revolution* dans lequel l'auteur, Arun Kumar Jain, fait l'éloge du végétarisme comme moyen de réaliser la purification de l'esprit et du corps. Après avoir parcouru l'ouvrage, qui m'a laissée dubitative sur le contenu idéologique des propos, j'en vins à consulter la préface où je découvris que son auteur n'était pas moins que Rajnath Singh, le président de 2005 à 2006 du *Bharatiya Janata Party* (B.J.P.), parti fondamentalisme pro-hindou qui a gouverné l'Inde de 1999 à 2004. Menant ces dernières années une recherche anthropologique sur les conséquences des changements d'alimentation sur la santé en Inde, notamment dans l'émergence du syndrome métabolique, j'avais noté, à la lecture d'articles de journaux traitant de ces questions et de conseils diététiques émanant du milieu médical et à l'audition de communications présentées dans des colloques indiens sur la nutrition, la récurrence des accusations portées sur la consommation carnée - essentiellement de viande rouge en référence à la viande de chèvre mais aussi et surtout à celle des bovidés - et sur son rôle dans le développement des maladies cardio-vasculaires. Si on peut faire une corrélation entre la consommation de viande rouge et les morbidités cardiaques en Occident, en revanche, celle-ci est très discutable pour l'Inde : d'une part, elle y est peu consommée, du fait soit de sa cherté (chèvre), soit de sa connotation négative (bœuf/buffle) ; d'autre part, elle n'entre qu'en infime quantité dans les plats non végétariens. Partant du répertoire rhétorique et des actions des nationalistes hindous, je souhaite montrer combien la vache, par ses produits et ses représentations, a nourri la réforme de l'hindouisme post-védique et continue d'alimenter le sentiment d'appartenance à l'identité hindoue, d'influencer les relations sociales et religieuses et les domaines de la morale, de la philosophie et de la médecine.

Politisation du végétarisme en Inde

L'Inde est perçue comme un pays où le végétarisme et la vache sont rois. En effet, 41% de la population ne consomment pas de viande, 75 à 80% ne mangent pas de bœuf et près de 20% sont strictement végétariens, c'est-à-dire ne mangent ni œuf, ni poisson. De plus, la consommation de viande est loin d'être importante et régulière. Elle varie en fonction des moyens économiques, des saisons et des calendriers religieux, et diverge d'un état à l'autre : au Gujarat, il y a 69% de végétariens alors que, au Tamil Nadu et au Kerala, ils sont respectivement 21% et 6%. Cependant, au regard des statistiques établies par le *Department of Animal Husbandry, Dairying & Fisheries*, la consommation de viande est en sensible augmentation : entre les années 1990-92 et 2001-03, elle s'est accrue de 3.5% par an en passant de 3.88 à 5.65 millions de tonnes.

¹ Anthropologue et chercheur, dans le cadre du programme « Médecines et société en Asie du Sud », au sein du Département des Sciences sociales de l'Institut français de Pondichéry

Cette augmentation concerne toutes les catégories de viande, mais il est difficile de définir dans quelle proportion. En effet, les chiffres officiels cités dans l'article de Jabir Ali (2007) ne prennent pas en considération les animaux destinés à l'exportation de viande et de peau alors que celle-ci est en pleine expansion, et il n'est pas certain qu'ils comptabilisent les animaux qui ne passent pas par les abattoirs autorisés. Outre les bovidés abattus de manière illégale, on peut penser aux chèvres, aux moutons, ainsi qu'aux porcs élevés en plein air qui, bien souvent, sont achetés sur pieds et tués par le boucher au dernier moment, au fur et à mesure des besoins. Il faut également mentionner les animaux sacrificiels destinés aux divinités non végétariennes qui représentent, à certaines périodes calendaires, une quantité de viande consommée tout à fait significative. Cette augmentation de consommation de viande s'inscrit pourtant dans un paysage dans lequel la plupart des Etats indiens à l'exception de celui du Kerala, du Bengale et de quelques petits Etats du nord-est, Tripura, Arunachal Pradesh, Mizoram et Nagaland, ont interdit l'abattage des vaches en bonne santé² (*Prohibition of Cow Slaughter Act*), et dans lequel des associations en faveur de la protection des animaux mènent des actions pour dénoncer la maltraitance et les mauvaises conditions de transport du bétail et la sauvagerie des méthodes d'abattage.

La radicalisation de l'interdiction d'abattage de la vache a surtout été portée par les mouvements nationalistes hindous qui ont allégué la notion d'impureté pour incriminer et stigmatiser les communautés qui consomment cette viande, c'est-à-dire les castes intouchables, les musulmans et les chrétiens de basses castes³. Ces mouvements ont également influencé la création d'associations de défense des animaux ; ce n'est certainement pas un hasard si une branche de l'organisation *People for Ethical Treatment of Animals* (PETA) a été fondée à Mumbai en 2000, à l'époque où le gouvernement nationaliste B.J.P. était en place. Cette organisation internationale se distingue par ses actions particulièrement musclées pour dénoncer les abattoirs clandestins qui ont émergé à la suite de l'interdiction de l'abattage des vaches, des veaux et des buffles de moins de quinze ans, les mauvais traitements infligés aux poulets par la chaîne de restaurant KFC (*Kentucky Fried Chicken*) ou pour faire décharger les camions ne respectant pas le nombre de bêtes autorisé par la loi, loi qui,

² A l'exception de l'Uttar Pradesh, tous les Etats qui ont légalisé l'interdiction d'abattre les bovidés autorisent celui des animaux âgés et malades.

³ Les missionnaires catholiques comme hindous ne sont pas parvenus à enrayer le système de caste au sein de leurs convertis de sorte que hindous et chrétiens partagent les mêmes noms de *jati* (caste). C'est une différence importante avec les musulmans qui ont leur propre système de classification communautaire. Aujourd'hui cela se traduit par des bonnes relations entre hindous et chrétiens de même caste qui peuvent aller jusqu'à des alliances de mariage, ce qui est rarement possible entre deux castes très différentes statutairement ou entre hindous ou chrétiens et musulmans. Au 18^e siècle, Roberto de Nobili, devant l'incapacité de changer les mentalités, a utilisé le système de caste pour évangéliser, son idée était que s'il pouvait convertir les brahmanes, il pourrait convertir toutes les communautés; il a adopté les coutumes brahmanes et il a institué une catégorie de prêtres pour les castes basses. Son travail a rencontré de fortes réactions de la part des autres missionnaires qui se sont plaints à Rome. Il s'est défendu en démontrant que le système de caste était un système social et donc ne présentait aucune incompatibilité avec les préceptes religieux de l'Eglise. Les protestants qui avaient une vision plus égalitariste ne sont pas parvenus à éliminer le système, en revanche ils ont beaucoup œuvré pour éduquer les castes défavorisées et leur donner une conscience égalitaire, ce qui a été beaucoup moins le cas des catholiques qui se sont appuyés sur les castes moyennes faute d'avoir les brahmanes. L'église catholique s'étant appuyée sur les classes élevées pour asseoir son pouvoir, l'adaptation des missionnaires à une société très stratifiée était relativement aisée même s'ils ont dû faire face à d'énormes conflits de castes jusqu'au début du 20^e siècle.

à cause du prix élevé des carburants, freine considérablement le transport du bétail sur de longues distances⁴. Evidemment, PETA encourage très vivement le végétarisme et le végétalisme.

Le mouvement de protection de la vache (*Gorakṣinī*) a été une des premières revendications lancées par les nationalistes hindous pour s'opposer au pouvoir britannique. Ce mouvement, étroitement associé à la représentation de la nation hindoue, a connu un fort essor dans toute l'Inde dès 1882 grâce à la création de la première société pour la protection des vaches par Dayananda Saraswati, le fondateur de l'Arya Samaj. Pour ce nationaliste réformateur, les personnes qui osent abattre les vaches sont qualifiées d'anti-hindoues, et donc les musulmans qui consomment les vaches, les sacrifient au moment de la fête de Bakr-Id et constituent une importante corporation de bouchers, se retrouvent dénoncés comme anti-hindous et opposants à la nation hindoue (Assayag 1997). Les actions du mouvement de protection de la vache ont pris une tournure dramatique en 1893 lorsque les hindous se sont attaqués aux musulmans à Besantpur (Bihar). Ce village avait été choisi pour mener la révolte car il se trouvait à la croisée de plusieurs voies importantes empruntées par le bétail destiné à être abattu par des bouchers musulmans de la région et, de plus, il était très connu pour son marché alimentaire qui constituait un endroit idéal pour promouvoir l'idéologie du mouvement⁵. Evidemment, les musulmans n'étaient pas les seuls à consommer et à vendre de la viande de vache, mais ce sujet servait de prétexte pour discriminer la communauté avec laquelle les hindous étaient en compétition sur les plans politique et économique. Si, dans les premières décades du 20e siècle, Mohandas K. Gandhi est parvenu à allier à sa cause la Ligue musulmane qui a appelé les musulmans à ne plus sacrifier de vaches, la trêve n'a été que de courte durée et, face aux pressions des hindous pour faire cesser l'abattage des vaches, les musulmans ont réagi en pratiquant les sacrifices de la fête de Bakr-Id de manière ostentatoire et provocatrice. Ceci n'a fait qu'amplifier les altercations entre les deux communautés, particulièrement fréquentes entre 1918 et 1922, et précipiter la rupture entre les politiciens musulmans et les membres du Congrès (Hasan 1979).

Les mouvements nationalistes hindous n'ont cessé de se renforcer après l'Indépendance jusqu'à détenir le pouvoir à travers la figure d'Atal Bihari Vajpayee de 1999 à 2004. Cette période marque de nouvelles revendications à l'encontre de l'abattage des vaches visant essentiellement à faire appliquer les lois existantes. Il s'agissait, d'une part de l'article 48 IV de la Constitution indienne, 1949, intitulé *Organisation of Agriculture and Animal Husbandry*, qui stipulait que l'Etat devait faire son possible pour organiser l'agriculture et l'élevage de manière moderne et scientifique en prenant les dispositions nécessaires pour préserver et augmenter la reproduction, et interdire l'abattage des vaches et des veaux et autres bovidés utilisés pour le trait ou la

⁴ Il n'est pas rare de croiser sur les routes du Tamil Nadu - surtout la nuit - des camions surchargés de boeufs à destination du Kerala ; l'espace destiné à chaque animal, qui ne permet aucun mouvement du corps, est très loin de satisfaire aux normes légales. Corine Pruvost Girón (2002) souligne que les bovidés abattus au Kerala proviennent essentiellement de l'extérieur, notamment du Tamil Nadu, du Karnataka et de l'Andhra Pradesh, mais aussi d'Etats plus éloignés comme l'Orissa, le Bihar ou le Madhya Pradesh.

⁵ Sur l'émergence de la révolte et ses aspects politiques, voir Anand A. Yang (1980). On peut également consulter l'ouvrage de L.L. Sundara Ram (1927) qui aborde la question de la protection de la vache durant la période coloniale, voir également les textes anciens.

production de lait⁶, et, d'autre part, du *Prevention of Cow Slaughter Act*, 1955, fondé sur le *Report of the Expert Committee on the Prevention of Slaughter of Cattle in India* publié en janvier de la même année.

Une figure emblématique, bien souvent brandie pour soutenir les discours des nationalistes à l'encontre de l'abattage des vaches et des animaux, est celle de Gandhi. Gandhi incarne l'image du nationaliste, mais aussi celle du fervent défenseur du végétarisme et de l'*ahimsā* qui, sous la forme du concept de *satyāgraha* (vérité-non-acceptation), c'est-à-dire la résistance non-violente, fut son cheval de bataille pour contraindre les Britanniques à se retirer du pays. Après avoir expérimenté à plusieurs reprises la consommation de viande durant sa jeunesse, il s'est appliqué à promouvoir le végétarisme et le principe d'*ahimsā* en Angleterre, en Afrique du Sud, puis en Inde⁷. La découverte du livre d'Henry S. Salt, *A Plea for Vegetarism*, puis son adhésion à la *London Vegetarian Society*⁸ lui ont permis de conceptualiser son idéal pour le végétarisme et le principe d'*ahimsā* auxquels il avait été sensibilisé, durant son enfance, par sa mère, une fervente visnouite, et par les jains, une communauté très influente dans cette région du Gujarat⁹.

En août 2003, l'Union Agriculture Minister, Rajnath Singh, a tenté d'introduire dans la Lok Sabha un projet de loi dénommé *Prevention of Cruelty to Cow* dont l'objectif était d'interdire l'abattage total des vaches sur le territoire indien (*Business line* 2003 ; Rajalakhmi 2003), mais ce projet a rencontré une forte opposition des alliés du B.J.P. au sein de ce gouvernement de coalition et a été rejeté. Il a été jugé comme outrepassant le pouvoir de décision des Etats, et inutile également car, depuis quatorze dernières années, la grande majorité des Etats indiens avait signé une loi limitant l'abattage des bovins. De plus, ce projet de loi a été jugé inacceptable à cause de son caractère 'anti-dalit'¹⁰ et anti-musulman, et de ses intentions politiques. Manipuler l'icône de la vache revenait implicitement à viser les musulmans, accusés d'être à l'origine de la consommation et des sacrifices de vaches, et donc, en attisant

⁶ <http://www.lawsonline.com/bareacts/Indian-Constitution/Article48-Constitution-of-India.html>

⁷ Mohandas K. Gandhi est né dans l'actuel Gujarat, au sein d'une famille de caste *banya*, caste réputée pour son mode de vie austère. La région d'où il provient est singulière car elle a vu naître de nombreux leaders nationalistes qui se sont battus pour l'indépendance, et elle détient un taux élevé de végétarisme qui est pratiqué par la plupart des hindous et par les jains. A l'abri du regard de ses parents, et surtout de sa mère, une femme de grande dévotion, Gandhi expérimenta la nourriture carnée sous l'incitation d'un de ses amis, un musulman qui lui vanta les vertus fortifiantes de la viande de chèvre comme moyen de vaincre les Anglais. Cependant, la culpabilité qu'il a ressentie vis-à-vis de sa mère l'a convaincu de ne plus manger de viande. Avant son départ en Angleterre et en la présence d'un saint jaïn, sa mère lui fit promettre de ne toucher ni à la viande ni à l'alcool et de se garder du contact des femmes. Il n'a jamais enfreint son vœu qui, symboliquement, représentait plus qu'un vœu : le lien à sa mère et le lien à la *Mother India*.

⁸ Gandhi est l'auteur d'articles qui sont parus à partir de 1891 dans *The Vegetarian*, un journal indépendant de la *London Vegetarian Society* mais proche du point de vue idéologique. Ce journal était également distribué en Afrique du Sud.

⁹ Sa réelle adoption du végétarisme l'a poussé à expérimenter toutes sortes de régimes avec plus ou moins de succès, dont le végétarisme sans produits laitiers ou les diètes à base de fruits. Ajoutons que Gandhi a largement usé du jeûne comme moyen coercitif.

¹⁰ Les dalits, un mot créé par Dr. Ambedkar pour remplacer 'intouchable', constituent un certain nombre de castes répandues dans toute l'Inde dont l'activité traditionnelle est considérée comme impure. Parmi ces castes, certaines sont dévolues à l'évacuation des carcasses de bovidés, à l'équarrissage et au travail des peaux. En principe, les dalits consomment la viande de boeuf. La prohibition de l'abattage de vaches et de bœufs dans certains Etats réputés pour les actions communalistes de certains groupuscules s'est traduite par le lynchage de dalits accusés d'avoir tué un animal (Rajalakhmi 2002 ; Jodika et al. 2003).

les conflits communalistes, le B.J.P. aurait immanquablement gagné des voix supplémentaires aux élections de l'Assemblée qui se préparaient. Cependant, la rhétorique communaliste accusant un ennemi venu de l'extérieur (Panikkar 2001) s'est trouvée contredite par Dwijendra Narayan Jha, professeur d'histoire à l'Université de Delhi. Dans un livre intitulé *Holy Cow : Beef in Indian Dietary Traditions*, il démontre que la vache était consommée en Inde, et ce bien avant l'arrivée des musulmans, et il relève un certain nombre de passages des Dharmaśāstra dans lesquels la sacralité de la vache est plutôt équivoque puisque tout ce qu'elle touche ou renifle doit être purifié (Jha 2002 : 133). Ce livre n'a évidemment pas reçu un bon accueil de la part des fondamentalistes et l'auteur s'est vu accuser de marxisme par Arun Shourie, membre du B.J.P. et Ministre de la privatisation (*Disinvestment*), de la Communication et de l'Information Technologique en 2002. Le texte de Jha était d'autant plus inacceptable aux yeux des fondamentalistes que, citant les prescriptions alimentaires de Virahamihira qui mettent l'accent sur un partage cérémoniel de la viande de bœufs, de vaches et de taureaux, il contredisait les assertions des historiens recrutés par le National Council for Educational Research and Training (NCERT) sur l'origine védique de la sacralisation de la vache (Muralidharan 2001). Même si le livre bien documenté de Jha s'appuyait aussi bien sur les textes que sur les travaux de chercheurs reconnus comme le sanskritiste P.V. Kane ou l'archéologue H.D. Sankalia, l'ouvrage a été retiré de la vente par le V.H.P. (*Vishva Hindu Parishad*), mouvement également fondamentaliste, qui a réclamé l'arrestation de son auteur; l'ouvrage a finalement été republié en 2002, mais aux Etats-Unis, sous le titre *The Myth of the Holy Cow* (Jha 2002).

Si le livre de Jha n'était pas dénué d'une certaine intention provocatrice à l'encontre des discours nationalistes de cette période, le thème qu'il traitait n'était pas nouveau. En effet, l'évolution de la consommation de viande et de la sacralisation de la vache en Inde avait déjà été bien documentée par de nombreux historiens, notamment K.T. Achaya (1998)¹¹. Dans son ouvrage encyclopédique retraçant l'histoire des aliments en Inde, Achaya souligne que, dans les textes védiques et les poèmes épiques, le porc, le sanglier, le cerf, les bovins et le paon sont notifiés parmi les aliments consommés. Dans l'épopée du Rāmāyana, il est précisé que Rāma, Sītā et Lakṣmaṇa consomment de la viande d'animaux et de venaison issues de la chasse. Dans l'épopée du Mahābhārata, le roi Yudīṣṭhira offre à dix mille pandits un festin composé de riz, de lait, de miel, de *pāyasa*¹², de fruits, et aussi de porc et de venaison.

¹¹ En Occident, un grand débat sur la vache sacrée, connu sous le terme de *sacred-cow controversy*, a été amorcé par l'article *The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle* de Marvin Harris (1965). Son approche écologique et utilitariste a suscité de nombreuses critiques élaborées à partir de questions économiques, politiques, psychanalytiques, phénoménologiques (Korom 2000). L'article de Frank J. Korom, pour sa part, choisit d'explorer l'approche historique, symbolique, mythique et religieuse, qui rejoint celle développée par Dwijendra Narayan Jha et de nombreux indianistes. Ajoutons que les arguments proposés par Harris, qui appartient à l'école du 'matérialisme culturel' (Fischler 2001) ou développementalisme (Poulain 2002), ne soutiennent pas l'interdiction totale de l'abattage des vaches réclamée par les nationalistes du fait de la pénurie d'étables et de fourrage dans le pays, du coût élevé pour entretenir le bétail, des difficultés à gérer les bêtes malades et évacuer les carcasses.

¹² Il s'agit d'un plat ancien, répandu dans toute l'Inde. Il est réalisé avec de la semoule de blé, de manioc ou de vermicelles de riz cuits dans du lait sucré, parfumé à la cardamome et pouvant être agrémenté de quelques raisins secs ou noix de cajou. Il accompagne les repas cérémoniels et, parfois les repas végétariens servis dans les restaurants de bon standing.

La consommation de la vache dans la littérature ancienne a été bien étudiée par S.M. Batra (1986) qui y souligne une certaine ambiguïté. S'appuyant sur l'ouvrage de P. Bowes publié en 1976, il relève que la vache est hautement vénérée mais que son sacrifice est essentiel à certaines occasions religieuses et que la consommation de viande de bœuf est obligatoire à certaines périodes. Les descriptions dans les Veda révèlent que les prêtres doivent consommer cette viande lors d'importantes occasions cérémonielles et sacrificielles et que les invités sont toujours accueillis par une offrande de viande de vache ; ils sont appelés *goghna* 'celui pour lequel une vache est tuée' (*ibid.* : 165). Toujours à l'appui du travail de Bowes, il mentionne que le législateur Manu, auteur de l'Arthaśāstra, a rendu obligatoire la consommation de bœuf à certaines occasions en mettant en garde sur le fait que celui qui ne mangerait pas à ces occasions deviendrait un animal au cours de ses prochaines vingt et une réincarnations. Batra ajoute que le Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad recommande à un homme qui souhaite avoir un fils qui sera versé dans les quatre Veda d'accomplir l'acte sexuel avec son épouse, précisément après avoir partagé avec elle un plat de riz préparé avec du bœuf et du *ghī* (beurre clarifié). Il cite également l'étude du Mahābhārata réalisée par M. Giri en 1947 dans laquelle l'auteur mentionne que, au temps du roi Ratnadeva, deux mille animaux étaient tués chaque jour pour nourrir les Brahmanes. A travers ces divers exemples, Batra conclut que deux forces contraires sont en œuvre au sujet de la représentation de la vache : dès l'époque védique ancienne, il existe de fortes tentatives pour interdire de tuer les vaches, et en parallèle, le sacrifice de ces animaux et leur consommation constituent une importante part des coutumes respectées durant cette période.

Un changement de situation se dessine au 6^e siècle av. J. C. sous l'influence des mouvements réformateurs bouddhistes et jains qui s'opposent aux sacrifices rituels, dont celui de la vache, ainsi qu'à toute forme de violence. Le principe d'*ahimsā*, qui s'imposera quelques siècles plus tard, est né¹³. Ainsi note Achaya, dans le Śatapatha Brāhmaṇa, le sage védique Yagñavalka doit faire face aux arguments qui visent à lui faire abandonner la consommation de viande de vache. Dans les Dharmasutrā, Vaiṣṭha, Gautama et Apastamba interdisent de consommer de la viande de vache et de taureau et Baudhyana instaure des châtiments pour le meurtre de ces animaux. Achaya identifie l'émergence du discours en faveur de l'évitement des aliments non *sattvika*, c'est à dire impurs, dans le Dharmaśāstra, le Manuṣmṛiti et les textes de même orientation. Ces textes, rédigés vers 500-300 av. J.C, dressent la liste de 54 ingrédients qui ne doivent pas pénétrer dans les cuisines. Cet accent mis sur la pureté se trouva ensuite fortement influencé par les discours des Bouddhistes et des Jains à l'encontre de la consommation de viande et de la violence faite aux animaux. Ce changement se serait effectué vers 300 av. J.C mais c'est surtout à partir du 3^e siècle après J.C., avec la conversion de l'empereur Asoka au bouddhisme, fervent défenseur de l'*ahimsā*, que la prohibition contre l'abattage et la consommation de viande et de viande de vache va se renforcer.

Avant la brahmanisation du sud de l'Inde, les populations étaient consommatrices de viande. Ceci est attesté par la littérature *caṅkam* dans notamment le poème tamoul Perumpāṇārupatai (200 ap. J.C.) qui fait une large place à la viande de bœuf. Cependant, sous l'influence brahmanique grandissante, celle-ci devint vite

¹³ Voir à ce sujet Deryck Lodrick cité par Shraddha Chigateri (2008).

taboue et sa consommation fut découragée. Pour autant, le végétarisme n'a jamais été massif et de nombreuses communautés hindoues ou tribales ont continué de consommer de la viande, et notamment de la viande bovine. Cependant, le végétarisme a été suffisamment puissant et répandu pour influencer les pays occidentaux qui, au 19^e siècle, ont connu de forts mouvements en faveur du végétarisme ainsi que l'explique Stuart cité par Jacob A. Klein (2008 : 205) : "Western vegetarianism has been heavily influenced by Indian culture for more than 300 years ; in Gandhi's hands it was re-exported to India as a core element in the great national freedom struggle". Il est vrai que Gandhi a énormément contribué à diffuser le végétarisme qu'il soutenait pour sa valeur morale et ses qualités en matière de santé. Il a inspiré le répertoire idéologique des mouvements néo-réformistes tels que l'*Arya Samaj*, le nationalisme hindou et les mouvements dévotionnels vaishnava (Michellutti 2008), qui ont promu le végétarisme en mettant l'accent sur la pureté qui lui est associée, et qui fait écho, selon le principe d'incorporation (Farb 1985 ; Fischler 2001), à la pureté des castes hindoues auxquelles les membres appartiennent. Dans cette logique classificatoire, l'adoption du végétarisme peut être un moyen pour des castes basses, considérées comme impures selon l'ordonnement brahmanique, de s'élever ou d'affirmer une identité de caste¹⁴.

Cesser de consommer la viande de bœuf est une des réponses possibles utilisées par les castes intouchables qui cherchent à adopter les coutumes des castes supérieures pour amoindrir la discrimination dont ils font l'objet ou pour acquérir un meilleur statut dans l'échelle des castes. Ce changement d'attitude alimentaire ne relève peut être pas du phénomène de 'sanskritisation' tel que le sociologue indien Mysore Narasimhachar Srinivas l'a défini en 1952. Il a pu s'inspirer de la pensée de Dr. Ambedkar qui, considérant que l'intouchabilité résultait de la consommation de viande de bœuf de ces populations, et non de la race ou des notions de pureté/impureté, invita les dalits à ne plus en consommer (Chigateri 2008). Ce changement, également, a pu se trouver influencé par les discours nationalistes, ainsi que Caroline Osella et Filippo Osella (2008) l'ont mentionné à propos des *Izhava* du Kerala, qui ont fini par abandonner la consommation de bœuf sous l'incitation des discours des fondamentalistes R.S.S. (*Rashtriya Swayamsevak Sangh*, noyau le plus extrémiste parmi les fondamentalistes hindous) qui mènent des campagnes contre l'abattage du bétail dans cet Etat. Osella et Osella notent que les hindous du Kerala, quel que soit leur statut, sont happés par la rhétorique de la nation et tendent à agir et à penser selon les logiques de la domination des castes supérieures hindoues. Ils se sont habitués à penser selon les logiques de la pureté qui représente la nation indienne non comme plurielle mais comme hindoue. Une seconde réponse, à l'inverse, a été d'afficher clairement l'adhésion au non végétarisme comme moyen d'affirmer son identité communautaire. Cette stratégie est adoptée par certaines communautés intouchables,

¹⁴ Le statut d'une caste est défini selon la pureté ou l'impureté relative aux fonctions professionnelles qu'elle doit accomplir, à son régime alimentaire, à son mode de vie et à son panthéon divin. Le niveau d'impureté d'une caste dépendra de la violence de ses activités et de son contact avec les objets jugés impurs (tuer un animal, travailler le cuir, fendre la terre, laver le linge, fabriquer de l'alcool de palme etc.). Le statut est aussi très dépendant de la région de résidence et du contexte social dans lequel elles évoluent. Ainsi des castes brahmanes du nord peuvent consommer des œufs et du poisson, ce qui est impensable dans le sud où l'installation tardive des brahmanes s'est traduite par une accentuation des règles de pureté. Voir aussi, dans le texte, les trois autres notions - *sāttvika*, *rājasika*, *tāmasika* - qui stratifient les qualités associées, entre autres, aux hommes, aux castes, aux aliments, et le cas de la *varṇa kṣatriya* (ensemble de castes en dessous des brahmanes) dont la consommation de viande, qui peut sembler déroger à la règle de pureté, est rendue possible par sa fonction guerrière.

et surtout par les chrétiens et les musulmans qui, à la différence des intouchables hindous, ne se retrouvent pas dans la rhétorique de la nation. James Staples (2008) souligne que, en plus de leur appartenance religieuse, les chrétiens considèrent la consommation de viande de bœuf comme un facteur de modernité. Ainsi que je l'ai souvent observé dans mes précédents travaux sur les catholiques du Tamil Nadu (Sébastien 2002), les chrétiens sont fiers d'afficher leur appartenance à une religion qu'ils estiment moderne car elle est issue de l'Occident et a produit l'esprit scientifique, et ils dénoncent l'hindouisme pour son archaïsme et ses superstitions. Manger de la viande de vache est en cohérence avec l'identité chrétienne du fait que cet aliment est valorisé en Occident, et donc la notion d'impureté qui lui est associée par les hindous devient un non sens pour les chrétiens. Pour ces derniers, l'acte de consommer du boeuf prend une dimension symbolique et politique du fait qu'il exprime le refus de voir en la vache le symbole de la nation.

Une troisième réponse est de considérer que la consommation de viande est nécessaire aux communautés qui doivent accomplir des activités physiques importantes. De nombreux articles, dans les journaux d'information et dans les revues des sciences sociales, dénoncent l'abattage des vaches comme dommageable pour les populations pauvres qui se trouvent ainsi privées d'une source de protéines de qualité et bon marché (Bidwai 2003 ; Chigateri 2008 ; Staples 2008 ; Rajiv 2006 ; Rammanohar Reddy 2001). En effet, si les familles pauvres peuvent de temps en temps agrémenter leur repas de quelques morceaux de bœuf dont le prix avoisine les 80-100 roupies¹⁵ le kilogramme, elles ont beaucoup moins accès à la viande de chèvre (200 roupies le kilogramme) et même au lait (24 à 30 roupies le litre à 4,5 % de matières grasses). Aussi, l'interdiction de l'abattage des vaches est d'autant plus préjudiciable pour les communautés qui les consomment que celles-ci ont d'importants besoins nutritionnels pour exécuter les travaux pénibles qui leur sont destinés. Cette relation entre la qualité de la personne et celle de sa diète rend acceptable la consommation de viande par certaines communautés de bon statut telles que les castes de la *varṇa kṣatriya* qui, traditionnellement, sont dévolues au combat et au pouvoir. L'article de Lucia Michelutti (2008) sur la caste des *yadav* est une très bonne illustration de cette relation entre identité communautaire et nutrition. D'une part, les *yadav* se définissent comme *vaiśya* et clament être végétariens et tiennent le lait de vache parfumé aux amandes comme leur nourriture emblématique, en référence à l'alimentation de Krishna. D'autre part, ils justifient leur consommation de viande et d'alcool lors de banquets politiques, ou lorsqu'ils pratiquent la lutte, par le fait qu'ils sont *rajput*, une caste particulièrement réputée pour ses qualités martiales. Cette ambivalence autour de l'identité est exprimée par un des informateurs de l'auteur : "We are Kshatriyas but we behave like Vaishyas" (2008 : 84).

Moralisation de la société indienne sur fond de végétarisme

En Inde, la hiérarchisation de la nourriture s'appuie sur trois catégories de classifications : une dichotomie *kaccā/pakkā* établissant un indice de pureté des

¹⁵ Au mois de janvier 2009, la roupie était à 0.0155 euro. Les prix indiqués ici sont ceux qui sont pratiqués à Pondichéry et dans les grandes villes tamoules.

aliments sur les bases du cru/cuit et du bouilli/frit qui, en théorie, structure les relations de commensalité entre les castes (Dumont 1966 ; Khare 1976); une dichotomie du chaud/froid développée dans les médecines traditionnelles (Khare 1976 ; Manderson 1987 ; Pool 1987); une typologie définie par la philosophie *sāṃkhya* qui attribue à chaque élément de la nature une des trois qualités (*guṇa*) : *sāttvika*, pureté, perfection, fraîcheur, blanc ; *rājasika*, chaleur, vitalité, énergie, rouge ; *tāmasika*, obscurantisme, impureté, noir, sauvage. Les aliments *sāttvika* concernent les nourritures dites pures qui ne doivent provoquer ni la violence ni les émotions, et qui comprennent les fruits, les légumes (sauf certains comme l'oignon, l'ail et les légumes récoltés dans le sol comme les racines et les tubercules¹⁶), les céréales, les légumineuses, les noix, les produits laitiers, les sucreries. Selon le principe d'incorporation - à un corps *sāttvika*, une nourriture *sāttvika* -, ces aliments constituent, par excellence, la diète des brahmanes et des renonçants ; elle peut être observée également par les castes qui ont choisi de suivre le modèle brahmanique. Si la nourriture *sāttvika* est considérée plutôt fade et monotone par la majorité des Indiens qui aiment les plats relevés, la diète *rājasika* éveille les sensations par la multiplicité de ses saveurs. Les plats sont épicés, acides, aigres, amers et incluent certaines viandes, poissons et œufs. Ils constituent la diète par excellence des castes martiales qui, selon les régions, est également observée par certaines castes *śūdra*. Les nourritures *tāmasika*, qui sont dépréciées comme étant consommées par les intouchables, les tribus et les musulmans, sont constituées d'ingrédients considérés comme impurs tels que viandes de bœuf, de porc ou d'animaux sauvages, certains légumes ou fruits sauvages et des produits intoxicants (alcool, tabac). Comme tout système de classification, il s'agit d'un modèle normatif qui se heurte dans la réalité à de fortes divergences de pratiques. A tous les niveaux, que cela concerne les brahmanes, les yogis, les *ksatriya*, les *śūdra*, et même les intouchables, il existe une forte variabilité dans la consommation alimentaire qui est dépendante du contexte géographique, sociologique, économique et politique. De plus, comme le soulignent R.S. Khare (1976) et Osella et Osella (2008), pour de très nombreux aliments, il n'existe pas une classification bien définie et homogène. Sur ce point, Khare critique l'article de Brenda Beck qui présente une typologie des éléments chauds et froids qui selon lui ne permet d'élaborer aucune généralisation ni catégorisation. Pour reprendre l'exemple qu'il cite, l'oignon et l'ail peuvent être considérés *rājasika*, c'est-à-dire échauffants, ou comme *sāttvika*, rafraîchissants. Cependant, en dépit de sa variabilité, cette classification des *guṇa* est au cœur des discours des nationalistes hindous qui, en affirmant la supériorité des communautés *sāttvika*, cherchent à stigmatiser les communautés définies comme *tāmasika*, c'est-à-dire les castes inférieures (intouchables et tribus), les musulmans et, à un niveau moindre, les chrétiens¹⁷.

Cette typologie des *guṇa* est quelquefois évoquée dans certains sites web consacrés aux médecines traditionnelles indiennes. Cependant, la manière dont le site *ayurshop.com* définit ces trois catégories fait écho aux discours des nationalistes

¹⁶ L'impureté attachée à ces produits s'explique par 'la violence' qui doit être faite à la terre pour les récolter.

¹⁷ La perception des chrétiens par les nationalistes est plus nuancée que celle des musulmans car, si le christianisme est évidemment associé à l' 'invasion' étrangère, la conversion des chrétiens n'a pas mis fin au système de castes et aux règles qui leur sont inhérentes et donc le statut des chrétiens ne diverge pas beaucoup de celui des hindous (Sébastien 2002). Ceci ne veut pas dire que les chrétiens ne sont pas inquiétés par les fondamentalistes qui, épisodiquement, attaquent des églises et s'en prennent aux représentants religieux dont l'activité est jugée prosélyte.

puisque les ingrédients classés comme *tāmasika* dépassent largement ceux qui sont listés dans les textes classiques. Aux côtés des viandes de bœuf et de porc et de l'alcool, on y relève toutes sortes de produits de type occidental comme les hamburgers, les pizzas, les crèmes glacées et les boissons gazéifiées (référence au Coca –la paradigmatique boisson des Américains). Pour des problèmes de coût, d'accessibilité ou de culture, une large partie de ces ingrédients ont peu de chance d'être consommés par toutes les communautés définies comme *tāmasika*. A l'image des sites électroniques consacrés à la médecine traditionnelle, *ayurshop.com* vise une clientèle internationale et les classes moyennes et supérieures indiennes. Ceci suggère que l'introduction de ces 'produits étrangers' dans la typologie *tāmasika* est une manière de 'moraliser' les classes sociales supérieures qui manifestent une forte avidité à consommer et expérimenter toutes sortes de goûts et de plats nouveaux. On note aujourd'hui un intérêt grandissant pour les sorties au restaurant où il est possible de goûter des plats qu'il n'est pas possible de consommer à la maison. L'article de Pat Caplan (2008) sur les brahmanes de la banlieue de Chennai aborde largement cette évolution en matière de consommation, et ce sujet est également bien évoqué dans quelques magazines de langue anglaise tels que *Outlook* ou *India Today* (Dhar 2005 ; Iyengar 2007 ; Mehra 2005 ; Mehra et al. 2005 ; Phatarphekar 2006 ; Roy 2007). Ces journaux attirent la curiosité de leurs lecteurs à travers la présentation de quelques restaurants haut de gamme ou de recettes dont la faisabilité est rendue possible, ces dernières décades, par la disponibilité des produits dans les supermarchés et les congélateurs. Il faut ajouter que, pour certains Indiens qui ont résidé ou qui résident à l'étranger (Pays du Golfe, Malaisie, Europe, USA, Australie), le retour au pays peut s'accompagner d'une adoption du mode de consommation rencontré au cours de ces séjours (Osella et al. 2008 ; Ramji 2006). Cependant, ainsi que l'affirme Caplan (2008) et comme je l'ai maintes fois observé, la décision de sortir au restaurant émane toujours de l'époux ou des enfants, mais rarement de l'épouse. De nombreuses femmes montrent une certaine réticence à consommer la nourriture qu'elles n'ont pas préparée. Elles invoquent bien souvent la mauvaise qualité des ingrédients cuisinés, l'usage abusif des matières grasses, le manque d'hygiène des cuisiniers, et, pour certaines castes élevées, le manque de ritualité¹⁸ (Appadurai 1981). Cependant, la crainte de perdre une partie de leur fonction 'nourricière' est certainement une raison à considérer. Les femmes sont encore très attachées aux fonctions qui leur sont allouées au sein du foyer et ce sont surtout les jeunes femmes et les femmes de milieux occidentalisés qui manifestent un réel plaisir à sortir au restaurant.

Discours hygiéniste et médical sur l'importance du végétarisme

D'après l'étude de Bhaskar Mukhopadhyay (2004) sur la 'restauration de rue' (*street food* ou *bazaar food*) à Calcutta, l'attrait de ce type de restauration auprès des jeunes serait dû au fait qu'il transgresse les normes sociales et gustatives de l'alimentation bengalie. L'alimentation de rue (impure, sale) s'oppose au repas pris dans l'espace familial qui est le lieu privilégié des parents (pur, hygiénique), et celle-ci fait

¹⁸ Selon les règles de pureté, le brahmane peut cuisiner pour tous mais ne peut recevoir que des seuls brahmanes. Ainsi, il est fréquent que ce soit les brahmanes qui gèrent les restaurants végétariens de bonne qualité et les pâtisseries.

grand usage d'épices et d'ingrédients acides et aigres qui, dans la cuisine familiale, est nettement plus modéré. S'appuyant sur les textes de nationalistes bengalis de la fin du 19^e siècle, l'auteur montre que l'édulcoration du goût dans la cuisine bengalie est conséquente à la volonté des réformateurs nationalistes d'éduquer les palais à une *haute cuisine*. Si cette cuisine devient acceptable pour les palais délicats des *bhadralok*¹⁹, on observe également qu'elle devient plus *sāttvika* ; les plats fortement relevés étant considérés comme la diète des gens rustres, lascifs et peu civilisés. Retraçant l'évolution de l'alimentation au Bengale, Mukhopadhyay identifie que c'est à partir des années 1920 qu'un discours médical et hygiéniste appliqué à l'alimentation commence à émerger, prenant ainsi le pas sur l'éducation du goût qui avait dominé au cours des décades précédentes. Cette période est marquée par l'introduction de cours d'hygiène dans les écoles et la publication de nombreux ouvrages sur une 'scientification' de la nutrition s'intéressant aux vertus nutritionnelles et médicinales de chaque aliment. Elle est aussi caractérisée par une revalorisation des produits précédemment délaissés pour leur goût trop prononcé qui, dans ce contexte de revendication pour l'indépendance, deviennent emblématiques d'une cuisine authentiquement indienne ; l'alimentation de rue y est décriée pour ses caractères non hygiéniques et adultérés. C'est au cours de cette période que le premier texte sur la prévention de l'abattage des vaches voit le jour. L'ordre n° 1236-955-XIII signé par le *Central Provinces Government* le 31 Mai 1922 interdit l'abattage des vaches dans les abattoirs illégaux aussi bien que licenciés par le gouvernement britannique, établis sur les territoires de sa juridiction. Ce texte qui, dans cette période de tension anti-britannique, était évidemment motivé par un intérêt politique, avait également l'objectif de mettre fin au manque d'hygiène dans les abattoirs et à l'ignominie des méthodes d'abattage (Ram 1923 ; Samanta 2006)²⁰.

Aujourd'hui les discours sur l'hygiène alimentaire se trouvent renforcés par les chiffres alarmants du syndrome métabolique. Pour ne retenir que quelques chiffres, Barry M. Popkin et ses collègues (2001) prévoient que, en 2025, le taux de surpoids/obésité avoisinera 24%, celui du diabète 3,0% et celui de l'hypertension artérielle 19.4%. Ces syndromes peuvent avoir une origine génétique ou métabolique, mais leur principale cause est le rapide changement de l'alimentation et du mode de vie. Bien souvent, une alimentation trop riche en viande rouge est pointée pour justifier la présence de ce syndrome et donc la proscription de ces aliments dans la diète des patients est une attitude très commune des médecins indiens. Si rendre la viande rouge responsable du syndrome métabolique peut être justifié dans les pays occidentaux où sa consommation est très élevée, cette accusation est peu appropriée pour Inde. Les chiffres présentés par le gouvernement indien (Ali 2007), même si pour les raisons précédemment évoquées la consommation de viande est sous-estimée, sont à ce titre

¹⁹ Les *bhadralok* (terme bengali) étaient les familles, bien souvent de castes élevées, qui se sont enrichies durant la période britannique. Ce terme aujourd'hui désigne les gens de classe moyenne.

²⁰ Girón (2002), dans son étude sur l'importation du bétail au Kerala, cite un texte de 1923 émanant du Travancore Legislature Council qui souligne une autre motivation du ban : le manque de lait. Cette raison est encore souvent invoquée par les fondamentalistes pour revendiquer l'arrêt de l'abattage des vaches. Cependant, si l'Inde souffre d'une pénurie de lait, ce n'est pas tant par manque de bêtes ; son cheptel, selon *Economic Survey 2002-2003*, représente au niveau mondial 57% de la population de buffles et 16% de celle des vaches. En revanche, les mauvaises conditions d'élevage (manque d'hygiène et de fourrage) induisent une production moyenne journalière de lait qui n'excède pas les 2 litres par animal après la consommation du veau.

éloquentes. Ils indiquent que, en zone rurale, la consommation viande-œuf-poisson contribue à 0.8% de l'apport calorique moyen par individu et à 1.7% de l'apport en matières grasses, et qu'en zone urbaine les taux sont respectivement de 1.1% et de 1.8%. Même s'il existe une forte disparité dans la consommation de viande, certaines personnes n'en consommant jamais ou que de façon exceptionnelle en dehors de la maison, une fois par mois, par semaine, plusieurs fois par semaine, etc., ces chiffres sont loin de confirmer l'assertion tenant la viande, et notamment la viande rouge, pour responsable des maladies métaboliques²¹. Pour argumenter sur les méfaits de la viande pour la santé et valoriser la diète végétarienne, certains auteurs pro-nationalistes et pro-végétariens n'hésitent pas à s'appuyer sur des chiffres de consommation qui concernent les populations occidentales, notamment américaines, ce qui, évidemment, est loin de rendre compte de la situation indienne puisque la consommation moyenne de viande en 1997 par an et par personne était de 4 kg en Inde alors qu'elle est de 120 kg aux Etats-Unis ! (Khan et al. 2004 : 106). L'ouvrage de Jain *Be a Vegetarian* est tout à fait représentatif de la manipulation des chiffres à des fins idéologiques :

“Vegetarians have lower levels of certain risk factors for heart disease such as serum cholesterol, triglycerides, and low density lipo-proteins. (...) As early as 1961 one physician was bold enough to write in the *Journal of the American Medical Association* that “97% of coronary occlusions (resulting in heart attacks) could be prevented by a vegetarian diet”.

One recently completed study of 25000 Californians carried out over a 20-years period showed that meat consumption was associated with a higher incidence of total heart attacks in both men and women. Elaborate statistical analyses indicated that these effects were not due to differences in tobacco use, obesity, or the consumption of other foods besides meat and poultry. The results suggest close-response relationship between meat consumption and heart disease; the more meat eaten, the more heart disease.” (*ibid.* : 148)

Outre que les propos de l'auteur ne sont pas référencés, donc discutables sur le plan de leur crédibilité, ils ne sont pas confirmés par les études cliniques qui pointent la grande fréquence des troubles cardiaques dans la population indienne, et ce, indépendamment des régimes alimentaires, de l'appartenance religieuse et du mode de vie des patients. Rajeshwari et ses collègues (2005), par exemple, constatent que les facteurs-risques tels que l'hypertension artérielle, le tabac et l'obésité sont moins communs chez les Indiens que chez les Occidentaux mais que les facteurs tels que l'adiposité abdominale, la quantité élevée de lipoprotéines (a) et de triglycérides et le taux faible de HDL (high-density lipoprotein cholesterol, familièrement appelé 'bon cholestérol') sont prévalents. S'appuyant sur de très nombreuses études qui ont été menées sur la question, ces auteurs concluent que les personnes végétariennes ne sont pas plus protégées des maladies métaboliques que celles qui consomment des

²¹ C'est un point également souligné par Pat Caplan (2008). Ajoutons que, si la situation économique en Inde s'est nettement améliorée, dans certaines régions, la phrase introductive de Gandhi de la conférence de la *London Vegetarian Society* de 1931 reste applicable à bien des égards : “In practice, almost all the Indians are vegetarians. Some are so voluntarily, and others compulsorily. The latter, though always willing to take, are yet too poor to buy meat.”

produits carnés car le volume de viande consommé est trop faible pour jouer un rôle significatif dans le dysfonctionnement lipidique, et d'autre part, la diète des végétariens présente peu de différences par rapport à celle des non végétariens : elle est constituée à plus de 80 % d'hydrocarbonates, d'une faible quantité de légumes et de fruits et use abondamment de matières grasses.

Les produits de la vache comme remèdes à la vie moderne

Les consommateurs de viande qualifient d'hypocrite le discours sur la protection de la vache des fondamentalistes car il omet de dénoncer la consommation de lait qui, selon la logique des arguments sur la sacralité de la vache soutenus par les nationalistes, ne devrait pas être. Les nationalistes encouragent la consommation de lait et, ces dernières années, promeuvent son urine et ses excréments. Ces produits, qui font partie des cinq matières 'sacrées' de la vache – lait, yaourt, *ghī*, urine et bouse - ou *pañcagavya*, tiennent une place importante dans la culture indienne depuis l'antiquité. Jha (2002) précise que, bien que le terme *pañcagavya* figure pour la première fois dans le Dharmasūtra de Baudhāyana, le mélange de ces cinq produits était connu à l'époque védique. Dans tous les textes où cette substance est mentionnée, ses vertus sont de purifier matériellement (purification des objets, de l'espace) et symboliquement (expiation des fautes et transgressions) et, du fait de sa haute sacralité, son utilisation est réservée aux dieux et aux castes supérieures, celles des trois premières *varṇa*. La sacralité et le pouvoir de purification du *pañcagavya* comme chacun des cinq ingrédients qui le composent font qu'ils sont notifiés dans les traités médicaux. Le Carakasamhita recommande d'utiliser du *pañcagavya* pour soigner les fièvres et autres maladies (Jha 2002). Le lait, prescrit pour fortifier les patients, est considéré augmenter la qualité du sperme, le yaourt est recommandé dans les cas de diarrhée, le *ghī* pour tonifier et rafraîchir le corps, ou en application sur les plaies douloureuses, en tant qu'émollient. L'urine est prescrite pour soigner les coliques tandis que le cataplasme de bousats est recommandé dans les cas d'inflammation et de dépigmentation de la peau (Ram 1927). Aujourd'hui, le lait et le *ghī* entrent dans la composition de quelques préparations médicinales (électuaires, beurres médiqués, pommades), servent à purifier quelques minéraux ou métaux et sont consommés en tant que véhicules pour favoriser l'absorption du médicament et augmenter son efficacité. Concernant les excréments de la vache, leur utilisation reste limitée à la purification de certains métaux (urine) et à la calcination des minéraux et métaux (bousats)²².

Les vertus médicales des produits de la vache n'ont pas échappé aux leaders fondamentalistes. En juillet 2002, une cérémonie s'est tenue à Delhi en présence du

²² La consommation de la chair de certains animaux est également mentionnée dans les textes de médecines traditionnelles. Francis Zimmermann (1987) note que sa valorisation s'est nettement amoindrie sous l'influence de l'*ahimsā* et l'expansion du végétarisme et relève une certaine ambiguïté sur la manière dont elle est perçue dans les Carakasamhitā et Suśrutasamhitā. Il souligne que l'utilisation de la chair animale dans l'ayurveda s'est encore nettement infléchie au 19^{ème} siècle sous l'effet du mouvement pour sa revitalisation en opposition à la médecine coloniale. Même si des matières organiques entrent encore dans les préparations médicinales ayurvédiques, celles-ci peuvent soulever des revendications ; voir la polémique qui a touché la firme du célèbre yogi Ram Dev, Divya Yog Pharmacy, en 2006 (Rajalakshmi 2006 ; Ramachandran 2006).

directeur général du CSIR (*Council of Scientific Indian Research*), R.A. Mashelkar, et du Ministre des sciences et technologies, Murlī Manohar Joshi, pour annoncer l'obtention de la patente américaine, le 25 juin 2002, pour un produit pharmaceutique, Kamadhenu Arka, composé d'un antibiotique et d'urine de vache distillée. Ce produit breveté pour sa capacité à augmenter l'efficacité des antibiotiques et des antifongiques a été élaboré par Go-gyan Anusandhan Kendra (Centre de recherche scientifique sur la vache) avec le soutien du CSIR, du CDRI (*Central Drug Research Institute*) et du NBRI (*National Botanical Research Institute*). Go-vigyan Anusandhan Kendra a été fondé en 1996 par Shyamji Ballal, un membre actif du VHP (*Vishva Hindu Parishad*) à Nagpur, dans l'objectif de promouvoir les produits de la vache, et surtout le *pañcagavya*, dans les domaines de l'agriculture, de l'écologie, de la médecine/pharmacie et de la nutrition. Cette institution possède deux cliniques dites 'ayurvédiques' qui dispensent à leurs patients les médicaments qu'elle a mis au point : il s'agit de trente-deux médicaments élaborés à partir de *pañcagavya* et reconnus par le *Drug and Food Administration* du Maharashtra. Selon les informations présentées sur leur site web²³, les produits traitent une large gamme de maladies pour lesquelles les patients s'adressent usuellement aux médecins traditionnels, soit en première instance, soit en dernier recours lorsque la biomédecine s'avère inefficace. Pour populariser l'urine-thérapie et les produits de la vache, le VHP projette d'ouvrir 100 000 centres thérapeutiques à travers tout le pays ; 200 de ces centres sont fonctionnels dans 18 Etats, dont le Gujarat et le Madhya Pradesh, les deux Etats-phares pour le végétarisme et le fondamentalisme (Joshi 2003). La fabrication de médicaments est également une activité que Kanpur Gaushala Society (*gośāla* 'étable') mène depuis 2005 (*The Hindu* 2005). Comme Go-Vigyan, cette société fondée par le RSS (*Rashtriya Swayamsevak Sangh*) dans le Madhya Pradesh²⁴ cherche à valoriser la vache en exploitant ses produits et ses potentiels dans l'agriculture, la production de gaz et d'électricité, la nutrition et la médecine. Les médicaments, fabriqués exclusivement avec de l'urine de vache et des plantes, sont vantés pour guérir le diabète, l'asthme, les maladies de peau, la constipation, et même le cancer. C'est ce qu'affirme le commercial interrogé au quartier général du BJP à Delhi où ils sont vendus sous le label Goratna. La gamme des produits inclut des cosmétiques, des savons et une lotion après-rasage. Un des derniers produits à base d'urine de vache que le RSS est en train d'élaborer est un *soft drink* dénommé *Go jal* 'vache-eau'. Selon le chef de laboratoire du *Cow Protection Department* du RSS, ce produit "wont smell like urine and will be tasty too. (...) It wont be like carbonated drinks and would be devoid of any toxins." Outre la volonté de promouvoir l'urine de vache, l'idée est surtout de concurrencer les produits Pepsi et Coca cola que les mouvements fondamentalistes ont l'habitude de dénoncer en tant que symbole de l'hégémonie américaine et pour leurs effets néfastes sur la santé et l'environnement²⁵. Le marché financier de ces boissons est en effet un des plus importants de l'Inde. Ishita Yadav (2009), auteur d'un des articles sur ce projet de boisson qu'elle a ironiquement intitulé 'Cow Ka Cola', raille l'idéologie des fondamentalistes en proposant d'assortir

²³ www.govigyan.com/panchagavya.htm

²² L'élection d'Uma Bharati à la tête de l'état du Madhya Pradesh a permis la création de plusieurs *gośāla* tels que celui de Kanpur.

²⁵ Les usines de boisson de type Pepsi ou Coca cola font de manière récurrente l'objet de dénonciation à cause des métaux polluants (cadmium, plomb, cuivre et chrome) qu'elles rejettent dans le sol et l'eau et de leur pompage intensif dans les nappes phréatiques qui prive les populations en eau.

chaque bouteille de la mention : 'to avoid adverse effects do not mix this cola with alcohol', ou 'Do not drink on Valentine's Day', en référence aux attaques de plus en plus violentes des fondamentalistes à l'encontre de la célébration de la Saint Valentin.

Conclusion

Pour un hindou orthodoxe, la vache n'est pas 'bonne à manger'. En revanche, à la lumière de Claude Lévi-Strauss (1962), par la profusion des symboles auxquels elle est attachée, elle a été fort 'bonne à penser' et continue d'être une source d'inspiration.

Sa symbolique est tellement riche qu'il n'a pas été possible de traiter de tous ses aspects : je n'ai pas parlé de son lait en tant que source de vie, de fertilité, de profusion, ni de sa présence dans le grand mythe cosmologique du barattage de l'océan ou encore de son pouvoir de régénération mis en scène dans les rituels funéraires des brahmanes, etc. Je me suis surtout attachée, dans cet article, à montrer comment les fondamentalistes hindous ont trouvé, à travers l'icône de la vache, un terrain fécond pour revendiquer leur idéologie en fonction du contexte du moment. Hier, alors qu'il s'agissait de chasser les Britanniques et les musulmans du pays, la vache, représentée comme une 'mère' (*gomata* 'vache-mère') englobant en son sein le panthéon des divinités et des saints hindous, est érigée en symbole de la famille et de la nation hindoue. Aujourd'hui, son icône continue d'être brandie pour valoriser l'identité du bon hindou par opposition à celle des autres, musulmans, chrétiens, intouchables. Ses produits, hautement valorisés pour leurs qualités *sattvika*, sont mis à contribution pour voler au secours de la population malade de maux interprétés comme résultant de l'adoption de la culture occidentale au détriment des valeurs hindoues et pour satisfaire les nouvelles envies de consommation sans perdre son identité. Quant à la viande, nourriture *tamasika* par excellence, son avenir dans les assiettes dépendra de l'influence des fondamentalistes. En janvier 2010, ces derniers ont remis à la présidente de l'Inde, Pratibha Patil, huit cent mille signatures approuvant l'interdiction totale de l'abattage des vaches, signatures collectées durant un pèlerinage (*visva mangala gau grama yātrā*) de 108 jours (chiffre hindou par excellence) à travers toute l'Inde ; en mars 2010, l'Etat du Karnataka, après de turbulents débats, a finalement adopté le projet de loi *Karnataka Prevention of Slaughter and Preservation of Cattle Bill 2010*, qui amende la loi du même nom qui avait été votée dans cet Etat en 1964. Cet amendement fixe d'importantes condamnations en terme d'emprisonnement et d'amende pénale pour toute personne qui abattrait un bœuf, une vache ou un buffle, quel que soit l'âge de l'animal, qui vendrait ou détiendrait de la viande de ces animaux, ou les transporterait vers des Etats où l'abattage n'a pas été légalisé²⁶. Un tel amendement est déjà effectif dans plusieurs Etats du nord de l'Inde, dont le Gujarat, le Madhya Pradesh, Chhatisgarh et Jammu-Kashmir.

²⁶ Parmi les nombreux articles, on peut consulter :
www.deccanherald.com/content/58978/cow-slaughter-ban-bill-passed.html
<http://news.outlookindia.com/item.aspx?677285>

Références

- Achaya, K.T. (1998). *A Historical Dictionary of Indian Food* –. Delhi, Oxford University Press.
- Ali, Jabir (2007). Structural Changes in Food Consumption and Nutritional Intake From Livestocks Products in India. *South Asia Research*, 27-2, 137-151.
- Appadurai, Arjun (1981). Gastro-politics in Hindu South Asia. *American Ethnologist*, 8-3, 494-511.
- Assayag, Jackie (1997). The body of India: Geography, Ritual, Nation. *Ethnográfica*, 1-1, 33-56.
- Batra, S.M. (1986). The Sacredness of the Cow in India. *Social Compass*, 33-2,3, 163-175.
- Bidwai, Praful (2003). Milking the cow politically. *countercurrents.org*, September 04.
- Business line* (2003). Cabinet clears Bill banning cow slaughter, August 12.
- Caplan, Pat (2008). Crossing the Veg/Non-Veg Divide: Commensality and Sociality Among the Middle Classes in Madras/Chennai. *South Asia: South Asian Studies*, 31-1, C. Osella and F. Osella (eds), 'Food: Memory, Pleasure and Politics', 118-142.
- Chigateri, Shraddha (2008). 'Glory to the Cow: Cultural Difference and Social Justice in the Food Hierarchy in India. *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 31-1, C. Osella and F. Osella (eds), 'Food: Memory, Pleasure and Politics', 10-35.
- Dhar, Shobita (2005). Medley Of Taste. *Outlook*, October 3.
- Dumont, Louis (1966). *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.
- Farb, Peter, Armelagos, George (1985). *Anthropologie des coutumes alimentaires*. Paris, Denoël, 1st public. 1980, *Consuming passions. The anthropology of eating*. Boston, Houghton Mifflin Compagny.
- Fischler, Claude (2001). *L'Homnivore*. Paris, Odile Jacob, 'Poches'.
- Gandhi, M.K. (1931). Moral Basis of Vegetarianism. *Address to the London Vegetarian Society*, 20th November.
www.ivu.org/congress/wvc57/souvenir/gandhi2.html (26 janvier 2009)
- Girón, Corinne Pruvost (2002). *Palakkad Pass and the Cattle Trail. An Example of a Territory Reference in South India*. Pondicherry, French Institute of Pondicherry, 'Pondy Papers in Social Sciences.
- Harris, Margin (1966). The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle. *Current Anthropology*, 7, 51-66.
- Hasan, Mushirul (1979). *Nationalism and Communal Politics in India 1916-1928*. Columbia, South Asia Books.
- Iyengar, Pushpa (2007). Chicken à la South. *Outlook*, December 10.
- Jain, Arun Kumar (2008). *Be a Vegetarian. Be a Part of Green Revolution*. Delhi, Kalpaz Publications.
- Jha, Dwijendra Narayan (2002). *The Myth of the Holy Cow*. New York, Verso.
- Jodika, Surinder S., Dhar, Murli (2003). Cows, Caste and Communal Politics. Dalits Killing in Jhajjar. *Economic and Political Weekly*, January 18.
- Khan, Akram A., Bidabadi, Farhad Shirani (2004). Livestock Revolution in India. Its Impact and Policy Response. *South Asia Research*, 24-2, 99-122.

- Khare, R.S. (1976). *Culture and Reality. Essays on the Hindu System of Managing Foods*. Simla, Indian Institute of Advanced Study.
- Klein, Jakob A. (2008). Afterword/ Comparing Vegetarianisms. *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 31-1, C. Osella and F. Osella (eds), 'Food: Memory, Pleasure and Politics', 199-212.
- Korom, Frank J. (2000). Holy Cow! The Apotheosis of Zebu, or Why the Cow is Sacred in Hinduism. *Asian Folklore Studies*, 59, 181-203.
- Lévy-Strauss, Claude (1962) *La pensée sauvage*. Paris, Plon, 'Agora'.
- Manderson, Leonre (1987). Hot-cold food and medical theories: Overview and introduction. *Social Science and Medicine*, 25-4, 329-330.
- Mehra, Sunil (2005). Pizza Paranthas Anyone? *Outlook*, October 18.
- Mehra, Sunil, Rajesh, Y.P., Menezes, Saira (2005). What's Your Take? *Outlook*, November 29.
- Michelutti, Lucia (2008). 'We are Kshatriyas but we behave like Vaishyas': Diet and Muscular Politics Among a Community of Yadavs in North India . *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 31-1, C. Osella and F. Osella (eds), 'Food: Memory, Pleasure and Politics', 76-95.
- Mukhopadhyay, Bhaskar (2004). Between Elite Hysteria and Subaltern Carnavalesque: the Politics of Street-Food in the City of Calcutta. *South Asia Research*, 24-1, 37-50.
- Muralidharan, Sukumar (2001) The meat of the matter. *Frontline*, 18-18, September, 01-14.
- Osella, Caroline, Osella, Filippo (2008). Food, Memory, Community: Kerala as Both 'Indian Ocean' Zone and as Agricultural Homeland. *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 31-1, C. Osella and F. Osella (eds), 'Food: Memory, Pleasure and Politics', 170-198.
- Panikkar, K.N. (2001). Outsider as enemy. The politics of rewriting history in India. *Frontline*, 18-1, January 06-19.
- Phatarphekar, Pramila N. (2006). A Mouthful Of India. *Outlook*, January 16.
- Pool, Robert (1987). Hot and cold as an explanatory model. The example of Bharuch District in Gujarat, India. *Social Science and Medicine*, 25-4, 389-399.
- Popkin, Barry M., Horton, Susan, Kim, Soowon, Mahal, Ajay, Shuigao, Jin (2001). Trends in diet, Nutritional Status, and Diet-related. Noncommunicable Diseases in China and India: The Economic Costs of the Nutrition Transaction. *Nutrition Reviews*, 59-12, 379-390.
- Poulain, Jean Pierre (2002). *Sociologies de l'alimentation*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Rajalakshmi, T.K. (2002). Slaughter of the Dalits. *Frontline*, 19-23, November 9-22.
- Rajalakshmi, T.K. (2003). Politics of cow slaughter. *Frontline*, 20-18, August 30-September 12.
- Rajalakshmi, T.K. (2006). In the name of ayurveda. *Frontline*, 23-2, January 28-February 10.
- Rajiv, M. (2006). The truth about red meat. *The Hindu*, September 9.
- Ram, L.L. Sundara (1927). *Cow-Protection in India*. Madras, The South Indian Humanitarian League.
- Ramachandran, R. (2006). For better regulation. *Frontline*, 23-2, January 28-February 10.

- Ramji, Hasmita (2006). Belongings British Indians 'Returning Home': An Exploration of Transnational, *Sociology*, 40-4, 645-662
- Rammanohar Reddy, C. (2001). Intolerance of food habits. *The Hindu*, September 16.
- Roy, Ilanjana S. (2007). The World Is My Thali. *Outlook*, August 20.
- Samanta, Samiparna (2006). Calcutta Slaughterhouse: Colonial and Post-Colonial Experiences. *Economic and Political Weekly*, May 20.
- Sébastien, Brigitte (2002). *Māriyamman-Mariyamman. Catholic Practises and Image of Virgin in Velankanni (Tamil Nadu)*, Pondicherry, French Institute Pondicherry, 'Pondy Papers in Social Sciences 27'
- Srinivas, M.N. (1952). *Religion and Society among the Coorgs of South India*. Oxford, Clarenton Press.
- Staples, James (2008). 'Go on, just try some!': Meet and Meaning-making among South Indian Christians. *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 31-1, C.
- Osella and F. Osella (eds), 'Food: Memory, Pleasure and Politics', 36-55.
- The Hindu* (2005). Some hot offers at BJP headquarters, March 02.
- www.ayurshop.com (January 30, 2009)
- www.petaindia.com/campaigns/veg.asp
- Yadav, Ishita (2009). Cow ka Cola. *Indianexpress.com*, February 14
- Yang, Anand A. (1980). Sacred Symbol and Sacred Space in Rural India: Community Mobilization in the "Anti-Cow Killing" Riot of 1893. *Comparative Studies in Society and History*, 22-4, 576-596.
- Zimmerman, Francis (1992). *The Jungle and the Aroma of Meats. An Ecological Theme in Hindu Medicine*. Dehra Dun , Bishen Singh Mahendra Pal Singh. (1st publication: 1982, *La jungle et le fumet des viandes*, Paris, Le Seuil.