

Protéger et abattre les bovins au pays  
de la « vache sacrée » : usages symboliques,  
politiques et économiques des vaches  
et des buffles dans l'Inde contemporaine

Michaël BRUCKERT

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION : Bruno David,  
Président du Muséum national d'Histoire naturelle

RÉDACTRICE EN CHEF / EDITOR-IN-CHIEF: Joséphine Lesur

RÉDACTRICE / EDITOR: Christine Lefèvre

RESPONSABLE DES ACTUALITÉS SCIENTIFIQUES / RESPONSIBLE FOR SCIENTIFIC NEWS: Rémi Berthon

ASSISTANTE DE RÉDACTION / ASSISTANT EDITOR: Emmanuelle Rocklin ([anthropo@mnhn.fr](mailto:anthropo@mnhn.fr))

MISE EN PAGE / PAGE LAYOUT: Emmanuelle Rocklin, Inist-CNRS

COMITÉ SCIENTIFIQUE / SCIENTIFIC BOARD:

Cornelia Becker (Freie Universität Berlin, Berlin, Allemagne)  
Liliane Bodson (Université de Liège, Liège, Belgique)  
Louis Chaix (Muséum d'Histoire naturelle, Genève, Suisse)  
Jean-Pierre Digard (CNRS, Ivry-sur-Seine, France)  
Allowen Evin (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)  
Bernard Faye (Cirad, Montpellier, France)  
Carole Ferret (Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Paris, France)  
Giacomo Giacobini (Università di Torino, Turin, Italie)  
Véronique Laroulandie (CNRS, Université de Bordeaux 1, France)  
Marco Masseti (University of Florence, Italy)  
Georges Métaillé (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)  
Diego Moreno (Università di Genova, Gènes, Italie)  
François Moutou (Boulogne-Billancourt, France)  
Marcel Otte (Université de Liège, Liège, Belgique)  
Joris Peters (Universität München, Munich, Allemagne)  
François Poplin (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)  
Jean Trinquier (École Normale Supérieure, Paris, France)  
Baudouin Van Den Abeele (Université Catholique de Louvain, Louvain, Belgique)  
Christophe Vendries (Université de Rennes 2, Rennes, France)  
Noëlie Vialles (CNRS, Collège de France, Paris, France)  
Denis Vialou (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)  
Jean-Denis Vigne (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)  
Arnaud Zucker (Université de Nice, Nice, France)

COUVERTURE / COVER:

Marché aux bovins de Mundakayam (Kerala). Cliché: Michaël Bruckert / *Mundakayam (Kerala) cattle market. Photograph: Michaël Bruckert.*

*Anthropozoologica* est indexé dans / *Anthropozoologica is indexed in:*

- Social Sciences Citation Index
- Arts & Humanities Citation Index
- Current Contents - Social & Behavioral Sciences
- Current Contents - Arts & Humanities
- Zoological Record
- BIOSIS Previews
- Initial list de l'European Science Foundation (ESF)
- Norwegian Social Science Data Services (NSD)
- Research Bible

*Anthropozoologica* est distribué en version électronique par / *Anthropozoologica is distributed electronically by:*

- BioOne® (<http://www.bioone.org>)

***Anthropozoologica*** est une revue en flux continu publiée par les Publications scientifiques du Muséum, Paris, avec le soutien de l'Institut des Sciences humaines et sociales du CNRS.

***Anthropozoologica*** is a fast track journal published by the Museum Science Press, Paris, with the support of the Institut des Sciences humaines et sociales du CNRS.

Les Publications scientifiques du Muséum publient aussi / *The Museum Science Press also publish:*

***Adansonia, European Journal of Taxonomy, Geodiversitas, Naturae, Zoosystema.***

Diffusion – Publications scientifiques Muséum national d'Histoire naturelle

CP 41 – 57 rue Cuvier F-75231 Paris cedex 05 (France)

Tél.: 33 (0)1 40 79 48 05 / Fax: 33 (0)1 40 79 38 40

[diff.pub@mnhn.fr](mailto:diff.pub@mnhn.fr) / <http://sciencepress.mnhn.fr>

© Publications scientifiques du Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, 2018

ISSN (imprimé / print): 0761-3032 / ISSN (électronique / electronic): 2107-08817

PHOTOCOPIES :

Les Publications scientifiques du Muséum adhèrent au Centre Français d'Exploitation du Droit de Copie (CFC), 20 rue des Grands Augustins, 75006 Paris. Le CFC est membre de l'*International Federation of Reproduction Rights Organisations (IFRRO)*. Aux États-Unis d'Amérique, contacter le *Copyright Clearance Center*, 27 Congress Street, Salem, Massachusetts 01970.

PHOTOCOPIES:

*The Publications scientifiques du Muséum adhere to the Centre Français d'Exploitation du Droit de Copie (CFC), 20 rue des Grands Augustins, 75006 Paris. The CFC is a member of International Federation of Reproduction Rights Organisations (IFRRO). In USA, contact the Copyright Clearance Center, 27 Congress Street, Salem, Massachusetts 01970.*

# Protéger et abattre les bovins au pays de la « vache sacrée » : usages symboliques, politiques et économiques des vaches et des buffles dans l'Inde contemporaine

Michaël BRUCKERT

UMR Innovation et développement dans l'agriculture et l'alimentation,  
CIRAD, INRA, Montpellier Supagro,  
Campus Lavalette, TA-85/15, 73 rue J. F. Breton, F-34398 Montpellier Cedex 5 (France).  
[michael.bruckert@gmail.com](mailto:michael.bruckert@gmail.com)

Soumis le 14 juillet 2017 | Accepté le 23 avril 2018 | Publié le 28 décembre 2018

Bruckert M. 2018. — Protéger et abattre les bovins au pays de la « vache sacrée » : usages symboliques, politiques et économiques des vaches et des buffles dans l'Inde contemporaine. *Anthropozoologica* 53 (18): 207-222. <https://doi.org/10.5252/anthropozoologica2018v53a18>. <http://anthropozoologica.com/53/18>

## RÉSUMÉ

En Inde, les statuts des différents bovins doivent être compris à la lumière des usages matériels qui sont faits de ces animaux, mais également des volontés politiques d'en contrôler l'abattage. L'élevage des vaches et des buffles est engagé dans un processus de spécialisation laitière. Dans le même temps, les mouvements nationalistes hindous cherchent à interdire la mise à mort des premières. De longue date, les bovins au sens strict (*Bos taurus* ssp. et *Bos indicus* ssp.) sont valorisés, voire sacralisés, en Inde, alors que les buffles (*Bubalus bubalis* sp.) sont considérés comme des animaux malfaisants propices au sacrifice. Pourtant, ces deux espèces ont longtemps fourni du lait et de la force de travail à l'économie agraire, ainsi qu'une viande peu coûteuse aux groupes marginaux impliqués dans leur équarrissage ou dans leur abattage. La consommation de viande bovine, de quelque espèce qu'elle provienne, est de la sorte très fortement associée à un statut social et moral inférieur. Ces dernières décennies, l'interdiction de l'abattage des vaches s'est renforcée, dans une volonté nationaliste de définir l'Inde comme un pays fondamentalement hindou. Dans ce contexte, l'élevage des buffles a été privilégié dans l'économie laitière : plus aisément mis à mort, ceux-ci fournissent des carcasses valorisées sur le marché mondial. Ainsi, l'Inde a récemment accédé au premier rang des exportateurs de viande bovine. Les statuts multiples et fortement conflictuels des bovins ne sont donc pas uniquement un fait de culture : les sphères politiques et économiques, mais également les interactions affectives avec les animaux, participent de la négociation et de la contestation des différentes relations entretenues à la fois avec les bêtes et avec les viandes qui en sont issues.

## MOTS CLÉS

Viande de bœuf,  
bovins,  
vaches,  
buffles,  
Inde,  
élevage,  
abattage,  
boucherie,  
hindouisme.

## ABSTRACT

*Protecting and slaughtering bovines in the country of the 'holy cow': the symbolic and economic uses of cattle and buffaloes in contemporary India.*

In India, the status of bovines is determined by the material relationships in which humans engage with them, as well as by the political endeavours to control their slaughter. Cattle and buffalo keeping practices are being specialized towards milk production. At the same time, Hindu nationalist movements try to ban the killing of cows. For long, cattle (*Bos taurus* ssp. and *Bos indicus* ssp.) has been esteemed and often sacralised in India while buffalo (*Bubalus bubalis* sp.) has been seen as an unauspicious animal fit for sacrifice. Nevertheless, these two species have provided milk and working force to the agrarian economy, and well as a cheap meat to the marginalised groups in charge of flaying or slaughtering these animals. Thus, beef consumption (whatever its origin) is a marker of an inferior social and moral status.

**KEY WORDS**

Beef,  
bovines,  
cattle,  
buffalo,  
India,  
animal husbandry,  
slaughtering,  
butchering,  
Hinduism.

Over the last few decades, the ban on cattle slaughter has gone stricter, epitomizing a nationalist will to define India as a purely Hindu country. In this context, the milk sector has opted for buffalo keeping: these animals can be killed more easily and their carcasses are favored in the global meat market. Thus, India has recently become the first exporter of bovine meat worldwide. The multiple and highly contentious statuses of bovines in India are not entirely underpinned by cultural factors. Notably, the political and economic spheres, as well as the affective entanglements with cattle, participate in the negotiation and conflicts over the different significations endowed to the animals and to their meats.

**INTRODUCTION**

S'il est, en Occident, une représentation tenace au sujet de l'Inde, c'est bien celle de la « vache sacrée ». Ainsi, le voyageur à qui l'on propose pour la première fois du *beef curry* supposera-t-il peut-être que cette appellation ne renvoie pas à la véritable viande contenue dans le plat, tout comme les *hot dogs* ou les *buffalo wings* ne disent rien sur l'origine des chairs utilisées dans ces préparations... Et pourtant, un *beef curry* servi en Inde est bien un ragoût de bœuf. La production et la consommation de viande bovine en Inde est une réalité qui ne peut être niée : plus d'un million de tonnes quittent chaque année les abattoirs officiels du pays, à destination aussi bien de la population locale que des marchés extérieurs. Un tel succès contraste cependant avec les récentes volontés politiques d'interdire l'abattage des bovins dans certains États indiens, ou encore avec les lynchages de marchands ou de villageois soupçonnés de produire, vendre, posséder ou manger du bœuf.

En s'appuyant sur des études de terrain menées entre 2012 et 2015 dans l'État méridional du Tamil Nadu et sur des sources secondaires (travaux de recherche, littérature grise, articles de presse) portant sur d'autres régions de l'Inde, cet article vise à éclairer l'apparente contradiction entre l'accession de l'Inde au premier rang des exportateurs mondiaux de viande bovine et les images de sacralité associées au bétail dans le pays. Pour cela, il propose tout à la fois de prendre en compte la grande variabilité des pratiques à l'échelle de ce pays-continent et de démêler les confusions taxonomiques entre les différentes espèces appartenant à la sous-famille des bovins (Bovinae).

Entamons le propos par cette tâche classificatoire. Dans le langage vernaculaire, ce qu'on appelle « viande de bœuf » ou « viande bovine » peut être une viande issue de deux genres distincts : *Bos* Linnæus, 1758 (et les sous-espèces *Bos taurus* Linnæus, 1758 et *Bos indicus* Linnæus, 1758) et *Bubalus* Smith, 1827 (et l'espèce *Bubalus bubalis* (Kerr, 1792)) ou, dans des termes plus communs, les bœufs et vaches (et les sous-espèces des vaches domestiques d'Europe et des zébus ou « bœufs à bosse ») et les buffles. Mais encore faut-il se méfier de ces deux dénominations : la « vache » entendue au sens large inclut aussi bien les femelles (les vaches, justement) que les mâles (plus précisément nommés bœufs et taureaux, selon qu'ils sont castrés ou non) de l'espèce, sans mentionner leurs progénitures, portant elles-mêmes des noms distincts selon leur degré de maturité sexuelle ou, là encore, selon leur sexe (veaux, velles,

broutards, génisses et autres). De même, un « buffle » au sens large peut être à la fois un mâle, une femelle (on pourra alors parler de bufflesse), ou un petit (un bufflon). Pour simplifier l'argumentaire, il sera évoqué ici soit les « bovins au sens large », c'est-à-dire l'ensemble des espèces de cette sous-famille des Bovinae, soit les « bovins au sens strict », qui désigneront alors uniquement les animaux du genre *Bos*. Cette catégorisation est capitale. En effet, en Inde, une distinction (toujours fluide et négociée, comme on le verra) est opérée entre les espèces bovines au niveau de certaines pratiques de consommation carnée, de l'attitude adoptée à l'égard du bétail vivant, ou encore de la législation relative à l'abattage.

Ce sont donc les statuts, aussi bien culturels qu'économiques, politiques et juridiques, des différents bovins (au sens large) qui sont interrogés dans cet article. En quoi l'organisation du secteur de la viande bovine et les pratiques des mangeurs sont-elles influencées par des conceptions religieuses et symboliques ? Comment les sphères politiques et économiques participent-elles elles-mêmes de la négociation et de la contestation des différents statuts, à la fois des bêtes et des viandes qui en sont issues ? La réflexion menée permettra notamment de situer dans le cadre contemporain le débat portant sur les fondements écologiques (Harris 1978) ou religieux (Simoons 1979) des restrictions pesant sur l'abattage des vaches en Inde, en interrogeant la rentabilité économique de la mise à mort bouchère. C'est en quelque sorte une bio-économie morale et politique de la viande bovine indienne qui est esquissée ici, autrement dit une étude des circuits marchands, en ceci qu'ils impliquent et modifient la vie organique (des écosystèmes, des animaux et des humains) tout en étant empreints de normes éthiques et de conceptions culturelles et parcourus de tensions, de conflits et de résistances politiques et sociales. Dans cet article, il sera montré que la place, la visibilité et les significations accordées en Inde à cette viande sont toujours le produit d'arrangements, de négociations et d'affrontements plus ou moins ouverts entre des systèmes de valeurs hétérogènes et souvent concurrents.

Après un aperçu quantitatif et qualitatif de la consommation de viande de bœuf en Inde, les différences de statuts symboliques et juridiques entre les espèces bovines seront évoquées. Les usages faits de ces animaux, en lien avec les statuts précédemment exposés, seront ensuite abordés, pour finalement montrer combien les pratiques et représentations associées à la viande bovine sont conflictuelles en Inde.

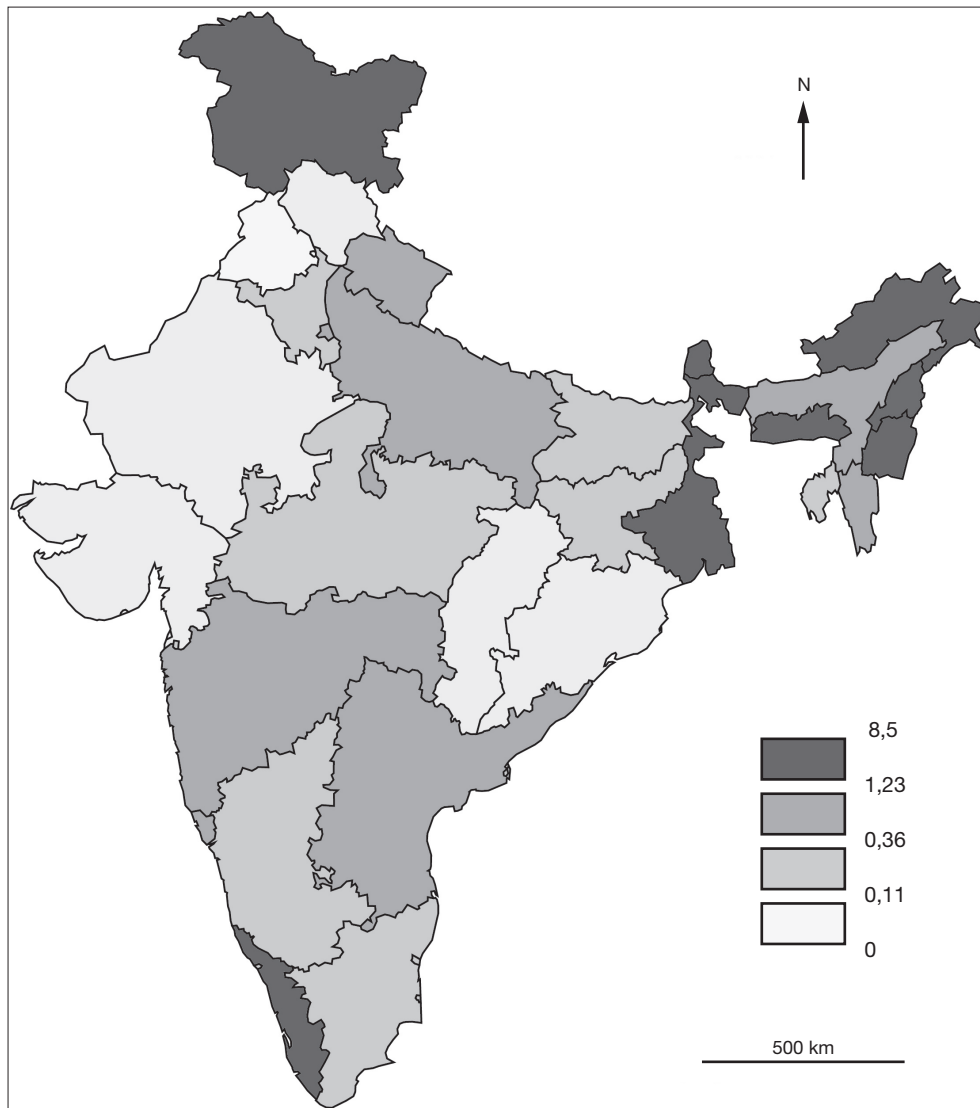


Fig. 1. — Carte de la consommation moyenne de viande de bœuf en Inde en 2011 (en kilogrammes par personne). Conception et réalisation : M. Bruckert; fond de carte : P. Raffard (UMR ISCC).

## UNE CONSOMMATION MARGINALE ET MARGINALISÉE

### DE FAIBLES QUANTITÉS CONSOMMÉES

Étudier la viande bovine par sa finalité, c'est-à-dire par sa consommation, permet d'obtenir un premier aperçu des significations accordées à cet aliment particulier. Quelques chiffres tout d'abord. Selon les méthodes employées (données de production agrégées ou enquêtes de consommation), les statistiques de consommation varient. Mais il est généralement admis que les Indiens mangent en moyenne entre 0,5 et 1,5 kg de bœuf<sup>1</sup> par an, ce qui représenterait environ 30 % de leur consommation totale de viande (National Sample Survey Office 2012). Si cette quantité est non négligeable, elle reste évidemment très faible si on la compare à la moyenne mondiale (environ 10 kg par an).

1. La catégorie « bœuf » désigne ici la viande issue des bovins au sens large.

L'étude des variations de cette consommation à l'échelle du pays peut éclairer cette faiblesse (Fig. 1). Les quantités annuelles consommées par habitant sont les plus élevées (plus de 3 kg) dans les États du Nord-Est, au Kerala et au Jammu-et-Cachemire, alors qu'elles atteignent des minimums (moins de 100 g) dans le nord-ouest du pays (National Sample Survey Office 2012). Une telle géographie laisse clairement apparaître l'influence de facteurs culturels et politiques sur les modalités de consommation de la viande bovine en Inde. En effet, les niveaux les plus élevés sont atteints dans des régions présentant une forte diversité religieuse (avec notamment un pourcentage substantiel de musulmans, de chrétiens et de bouddhistes, ou une forte présence de membres des basses castes), alors que les niveaux les plus faibles se retrouvent dans des régions marquées à la fois par une forte présence des hindous de castes supérieures et des jaïns, ainsi que par une domination politique du nationalisme hindou qui, bien souvent, interdit l'abattage et la vente de la chair de certains

bovins. En d'autres termes, plus forte est l'emprise, idéologique ou politique, d'un hindouisme conservateur, plus marginale est la consommation de bœuf.

On peut cependant estimer que, du fait d'une certaine hégémonie des membres des hautes castes, les statistiques sous-estiment la consommation de bœuf en Inde. Certains membres de basses castes rencontrés au Tamil Nadu rural nous ont dans un premier temps caché leur consommation de viande bovine, avant de se raviser, constatant que nous ne portions pas de jugement à l'égard de cette pratique. Natrajan & Jacob (2018: 62) estiment ainsi qu'environ 15 % de la population indienne mangerait du bœuf.

#### VÉGÉTARISME, PURETÉ ET NON-VIOLENCE

Il est utile de s'arrêter quelques instants sur la genèse, la généalogie et la signification de cette faible consommation de bœuf, avant d'explorer par la suite les pratiques qui lui sont associées dans l'Inde contemporaine. Dans une certaine conception socio-cosmique de l'alimentation propre à l'hindouisme (Appadurai 1981), la viande de bœuf est sans conteste un aliment entaché d'impureté. Plus largement, c'est en théorie le régime alimentaire végétarien qui est considéré comme étant le plus « pur » par les membres des castes supérieures : sa pratique permet d'affirmer une supériorité morale et sociale.

En contexte hindou (mais également jaïn), le végétarisme est principalement construit sur la notion d'*ahimsa* – que l'on peut traduire par « absence de désir de tuer » (Mahias 1985: 88). Pendant la période védique (au cours du deuxième et du premier millénaire avant notre ère), quand sont rédigés les textes majeurs posant les bases de ce qui va devenir le brahmanisme puis l'hindouisme, cette notion renvoie tout d'abord à une protection « magico-ritualiste » (Alsdorf 2010: viii) contre les conséquences potentiellement néfastes du sacrifice animal, alors pratiqué par les brahmanes (membres de l'ordre des prêtres). Ce n'est qu'avec l'émergence d'hérésies et de philosophies concurrentes au brahmanisme que cette acception évolue : vers 600 avant notre ère, le bouddhisme, le jaïnisme et le mouvement du « renoncement » s'emparent de la notion d'*ahimsa* pour s'opposer aux sacrifices sanglants pratiqués. Affaiblis par ces mouvements et craignant de perdre leur statut supérieur, les brahmanes se livrent à une sorte de compétition effrénée pour afficher un degré supérieur de pureté. Progressivement, ils s'approprient cet idéal de « non-violence » et consacrent le végétarisme comme « forme supérieure de l'alimentation » (Dumont 1966: 187). Mais ce n'est qu'autour du X<sup>e</sup> siècle de notre ère, suite au développement de formes religieuses comme le vishnouisme (adoration du dieu Vishnu et de ses avatars) et la *bhakti* (mouvement de la « dévotion »), que cette pratique devient courante.

#### LA VIANDE DE BŒUF, PARANGON DE L'IMPURETÉ

À cette première distinction entre des nourritures végétariennes plus pures et des nourritures non-végétariennes moins pures, vient s'ajouter pour les hindous une deuxième distinction théorique de pureté : une hiérarchisation au sein des différents aliments considérés comme non-végétariens.

Car, si une vaste majorité des Indiens (et également des hindous, qui représentent 80 % de la population du pays) se désigne comme non-végétarienne, les carnivores privilégient les viandes de poulet et de caprinés (chèvre [*Capra hircus* Linnaeus, 1758] ou mouton [*Ovis aries* Linnaeus, 1758]) – sans compter les œufs et le poisson, eux-aussi considérés comme des aliments non-végétariens. La viande bovine (appelée en langue tamoule *māttukkarī*), quant à elle, est le parangon de l'aliment considéré comme impur en milieu hindou. Certains hindous, considérant ce produit comme une abomination, ne le placent même pas dans la catégorie du comestible : des personnes interrogées disant manger de « toutes les viandes » ne consommaient en fait que du poulet, du mouton et du poisson. S'il leur était demandé « mangez-vous du bœuf? », ils arboreraient une moue offensée. L'idée même que de la chair bovine puisse pénétrer le corps inspire un dégoût souvent viscéral. Kumar, hindou de caste Kallar (caste intermédiaire de petits propriétaires agricoles) rencontré dans le village de Kamachipuram au Tamil Nadu, raconte avoir un jour mangé dans un petit établissement de bord de route une viande qu'il prenait pour du mouton ; quand il a appris qu'il s'agissait en fait de bœuf, il aurait immédiatement vomi.

Il est pourtant faux de prétendre, à l'instar du sanskritiste Ludwig Alsdorf, que les hindous ne mangent « en aucun cas du bœuf » (Alsdorf 2010: 3). En effet, au Tamil Nadu, une grande majorité des membres des castes de Dalits (anciennement appelés « intouchables ») mange de la viande bovine. Si bien que dans les représentations individuelles, cette pratique est très souvent associée à l'intouchabilité : un jeune hindou de caste intermédiaire nous a dit que sa mère lui interdisait de manger du bœuf, afin qu'on ne le considère pas comme un « SC » (un *Scheduled Caste* selon la terminologie administrative, autrement dit un Dalit). Mais, même au sein des Dalits, il existe une hiérarchie entre les mangeurs et les non-mangeurs de bœuf. Dans les régions de Madurai et de Tanjavore au Tamil Nadu, la caste des Pallars marque sa supériorité vis-à-vis de celle des Paraiyars en se targuant de ne pas ingérer cet aliment (Mosse 2012: 227).

Le rejet du bœuf n'est pas l'apanage des hindous de castes intermédiaires et supérieures : on le retrouve évidemment chez les jaïns (par défaut, car ces derniers sont pour la plupart totalement végétariens), mais aussi chez les sikhs (dont la religion puise ses fondements dans le corpus hindou) et, d'une façon plus surprenante, chez de nombreux musulmans et chrétiens. En effet, les communautés musulmanes revendiquant leur supériorité (comme les Syed au Tamil Nadu) ou ayant connu une forte ascension sociale s'en abstiennent en général. Certains musulmans considèrent le bœuf comme un facteur de mauvais auspices : « si une goutte de sang de bœuf éclaboussait ma chemise, je la brûlerais aussitôt » explique un boucher musulman. Un tel refus de manger du bœuf peut aussi être éthique ou politique : une fatwa émise en 2008 par l'école islamique indienne Darul Uloom Deoband stipule que l'abattage de bovins et la consommation de leur viande sont des actes *harâm* (illicites) s'il existe une loi interdisant de telles pratiques (Mishra & Arshad 2008). Pour les chrétiens, le refus du bœuf peut être expliqué par une conversion récente

de la famille: si les ancêtres étaient des hindous non Dalits, les descendants devenus chrétiens eux-mêmes conservent ce tabou pendant parfois plusieurs générations. Même si certains d'entre eux ont abandonné la dévotion à l'égard de la vache, vue comme une pratique ostensiblement hindoue, ils refusent toujours d'ingérer sa chair. De même, de nombreux chrétiens issus de familles converties pratiquent l'endogamie et gardent leurs statuts et noms de caste.

Au final, quelle que soit la religion, la consommation de viande bovine est souvent vue comme un signe d'infériorité à la fois rituelle et sociale; s'y adonner, c'est passer, aux yeux de la majorité de la société, pour un intouchable, donc pour un habitant des bidonvilles ou un indigent des campagnes. Dans les classes moyennes et supérieures, mépris de caste et mépris de classe se confondent, faisant ainsi perdurer les castes sans les nommer. Parfois, impureté rituelle et saleté organique sont associées dans les discours: « les mangeurs de bœuf sentent mauvais » nous a-t-on parfois dit, pointant l'image d'une certaine contamination corporelle associée à l'ingestion de cette viande.

#### LA VIANDE DE BŒUF, EN MARGE DES ESPACES DE L'HINDOUISE DES HAUTES CASTES

À l'écart du regard des membres de castes intermédiaires et supérieures, plusieurs millions d'Indiens consomment cependant régulièrement de la viande de bœuf. Le long des routes reliant les bourgs ruraux du Tamil Nadu, mais légèrement à l'écart de la chaussée, se dressent le dimanche matin des étals de fortune où se vendent en quelques heures les morceaux d'un bovin abattu à l'aube. Débitée en petits morceaux et cuite en ragoût pendant plusieurs heures, cette viande accompagne une fois par semaine la portion de riz arrosée de sauce aux lentilles. Le bœuf reste la viande la moins onéreuse dans la région (moins de deux euros par kilogramme): certains accueillent avec plaisir ce qui est vu comme une rupture avec la monotonie de l'alimentation végétarienne, prêtant peu, voire pas d'importance à l'idéologie de la pureté relayée par le reste de la société. Une véritable redéfinition des significations peut s'opérer, mobilisant des registres autres que celui de la pureté: on vante alors les qualités de cette viande qui remplit l'estomac et qui satisfait par sa texture relativement ferme et par son goût, plus marqué que celui du poulet, mais moins écœurant que la chair de mouton, vendue par ailleurs plus de quatre fois plus cher. Si certains trouvent la viande de bœuf « froide » et lourde à digérer, nombreux sont ceux lui prêtant des qualités revigorantes: les rares boucheries bovines pourvues d'enseigne ne s'y sont pas trompées, qui arborent sur leurs devantures des silhouettes de boxeurs ou de culturistes. Parmi les membres masculins de castes intermédiaires et supérieures rencontrés s'adonnant à cette consommation, nombreux sont ceux l'ayant fait après avoir rejoint un club de musculation.

Quand elle est pratiquée par des individus (souvent des jeunes hommes) qui n'appartiennent pas aux basses castes ou aux groupes non hindous, la consommation de bœuf a généralement lieu à l'extérieur du domicile, souvent dans de petites gargotes mal éclairées. Un tel éloignement spatial vise

à dissimuler cette pratique jugée impure et immorale, mais également à éviter de souiller le domicile et les ustensiles familiaux par cette chair stigmatisée.

En dépit de ces transgressions, le statut de la viande bovine peine à connaître une véritable ascension sociale. La valorisation de la consommation de bœuf par l'élite indienne anglophile au XIX<sup>e</sup> siècle (Ray 2004: 40) et la présence de steaks sur les menus des restaurants cosmopolites des grandes villes sont des phénomènes marginaux. L'exemple souvent évoqué de l'absence de bœuf dans les burgers servis par la chaîne McDonald's en Inde illustre bien cette dévalorisation: dans ce pays, la consommation de bœuf reste un marqueur de bas statut, d'infériorité à la fois morale et sociale.

La marginalisation des mangeurs de bœuf se double d'une marginalisation, à la fois sociale et spatiale, de ceux en charge de vendre cette viande. Très peu de restaurants l'incluent dans leurs menus, par souci de pureté ou par crainte de dissuader la venue de clients appartenant aux castes intermédiaires et supérieures. À Kolkata (anciennement Calcutta, dans l'État du Bengale occidental), l'inscription « no beef » surplombe couramment l'entrée des lieux de restauration. Dans les faits, une hiérarchie existe chez les musulmans entre les abatteurs de chèvres et de moutons et les abatteurs de bovins (Ahmad 2011: 162). Dans les bazars et les marchés municipaux du Tamil Nadu, les étals de bœuf sont absents. Dans la ville de Chennai (anciennement Madras, capitale de l'État du Tamil Nadu), les boucheries bovines n'ont guère pignon sur rue: rarement pourvues d'enseignes, souvent obscures, elles sont généralement situées dans des ruelles peu fréquentées, voire dans les impasses des bidonvilles ou des quartiers habités par des chrétiens et/ou des Dalits, autrement dit à proximité des chaland potentiels, mais également à distance des regards des membres des castes supérieures. Les supermarchés offrant de la viande ne proposent en général que du poulet et du mouton; seules certaines enseignes des quartiers cosmopolites peuplés par la classe supérieure mettent en vente de la viande de buffle, mais celle-ci est alors mise à distance des autres viandes et dissimulée dans des tubes en plastique enfouis dans les congélateurs. Il y a donc une invisibilisation de la viande bovine dans l'espace public des villes indiennes.

#### VACHES ET BUFFLES: DES DIFFÉRENCES DE STATUTS SYMBOLIQUES

##### LA SACRALISATION DES VACHES

Le refus largement répandu de manger de la viande de bœuf (de quelque bovin, au sens large, que celle-ci provienne) dans le monde indien tient principalement à deux éléments: la valorisation du végétarisme par les castes supérieures certes, mais surtout le statut particulier accordé aux bovins (cette fois-ci au sens strict). En effet, ces derniers bénéficient depuis plusieurs millénaires de ce que l'on peut nommer une forme de « sacralisation », à savoir un processus par lequel ils sont élevés à un haut degré de considération et, partant, deviennent pour certains « inviolables », protégés par des interdits. C'est d'ailleurs là la signification du terme latin *sancio*, qui a donné « sacré ».

Comment ce processus s'est-il construit historiquement ? Pendant la période védique, comme d'ailleurs dans toute l'aire indo-européenne à cette époque (Schwabe 1994), les bovins – alors uniquement des zébus (*Bos indicus*) – sont à la fois une source de viande, de lait et d'énergie, mais aussi un symbole de richesse. Les femelles sont considérées comme des animaux porteurs d'augures favorables, leur lait servant à de nombreux rituels (Simoons 1994: 107). Cette ritualité est confirmée par des textes comme les *Rgveda*, qui confèrent aux vaches un lien mystique avec l'univers. Mais cette première forme de sacralisation ne signifie en aucun cas l'absence de mise à mort : bien au contraire, elle fait des bovins les animaux de référence pour le sacrifice, dans une forme de célébration communiale. Ceux-ci sont alors sacrifiés, au sens où ils sont « consacrés » pour le rite. Les brahmanes sont à la fois les gardiens des troupeaux, les responsables de la mise à mort rituelle et les principaux mangeurs de viande de bœuf (Jha 2002). Ce n'est qu'après l'émergence de la notion d'*ahimsā*, et la conversion subséquente des brahmanes au végétarisme, que la vache, jusqu'alors animal paradigmatique du sacrifice, devient le symbole cosmique et bienfaisant par excellence (Mahias 1985: 88).

La sacralisation persiste donc, mais son interprétation et sa traduction dans les pratiques prennent une forme radicalement opposée. Si le sacrifice des bovins perdure encore pendant quelques siècles, le tabou à l'encontre de leur mise à mort et de l'ingestion de leur chair s'installe et se généralise à une grande partie de la population hindoue à partir du IV<sup>e</sup> siècle de notre ère (Alsdorf 2010). Cette « inviolabilisation » de la vache est renforcée successivement par la diffusion du culte de Krishna (le dieu bouvier) à l'époque médiévale, par une volonté de se distinguer des musulmans qui, par vagues successives, prennent pied dans le sous-continent à partir du X<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, par la rhétorique de Gandhi qui fait de la protection des bovins le symbole de l'essence de l'hindouisme, et par le déploiement de l'idéologie nationaliste hindoue dès l'époque coloniale. Notons que l'introduction au XX<sup>e</sup> siècle de sous-espèces européennes (*Bos taurus*) n'a pas altéré cette vénération : animaux indigènes et exogènes sont habituellement l'objet du même culte.

Lors des entretiens effectués au Tamil Nadu, la vache était couramment comparée à un dieu (tm. *kaṭavuḷ*) ou à une mère (tm. *mātā*) : cette analogie justifiait en général le refus d'en manger la chair. Certains hindous rencontrés ont également expliqué leur non-consommation de viande de bœuf par la crainte d'un châtimement divin ou d'une malédiction : « Dieu me punirait ! » ou « de mauvaises choses arriveraient à la famille » disaient-ils. Des groupes peu exposés à l'hindouisme des hautes castes, comme les Irulars (groupe tribal) du Tamil Nadu, s'abstiennent de cette pratique pour les mêmes raisons.

Dans la vie quotidienne de nombreux hindous, les bovins (au sens strict) font régulièrement l'objet de pratiques de dévotion, manifestant un attachement spirituel et affectif. Il est courant pour qui croise une vache sur la route du temple

d'apposer sa main sur la bête, en un geste propitiatoire, tout en marmonnant une prière afin de profiter de son aura, de sa pureté. Lors de la fête de *māṭṭu poiṅkal* au Tamil Nadu, un culte (*pūjā*) est rendu aux mâles et aux femelles : les cornes sont décorées et les bêtes sont menées au temple. On rend alors grâce à la fois à leurs attributs divins et à leur utilité dans les travaux des champs. Les sécrétions des vaches (principalement leur lait, mais également leur urine ou leur bouse) sont généralement considérées comme des produits très purs, dans le cadre aussi bien de l'alimentation que des rituels hindous (comme celui de l'*apiṣēkam*, lors duquel du lait est versé sur la statue personnifiant la divinité). Certaines institutions comme les *gośālā*, principalement situées dans le nord et l'ouest du pays, servent de refuge pour les bêtes âgées ou infirmes ayant échappé à l'abattoir (Lodrick 1981: 30). La sacralisation prend donc deux formes matérielles : aux pratiques de vénération à l'endroit des vaches s'ajoute généralement un refus de les tuer et de consommer leur chair.

Notons toutefois que ces deux formes ne sont pas consubstantielles. Déjà, cette d'intimité avec les bovins n'a pas toujours des fondements religieux : elle peut prendre une forme plus affective, sentimentale, liée à une proximité quotidienne, à un engagement réciproque propre à l'économie pastorale, comme en témoigne ce chrétien de Chennai qui refuse de manger du bœuf car, s'étant occupé des vaches de la maison dans son enfance, leur ayant lui-même donné des noms, se sent « attaché à elles ». Inversement, la vénération religieuse des bovins (au sens strict) n'empêche pas toujours la consommation de leur chair. Les Dalits hindous peuvent ainsi considérer que la vache est une déesse, tout en consommant du bœuf quand l'occasion se présente (Viramma *et al.* 1995: 297-299) – et ce sans pour autant conférer un caractère « sacré » à cet aliment. Par ailleurs, la forte valorisation du statut des bovins (toujours au sens strict) n'empêche pas leur rudolement : il est courant d'observer un conducteur de charrette fouettant les flancs de sa bête, ou un fermier mécontent jetant des cailloux à tout bovin s'aventurant sur ses cultures. Au Tamil Nadu, certains taureaux (de sous-espèce *Bos indicus*) servent également à des combats d'appropriation de type rodéo – nommés *jallikkattu* pour les plus connus, ou plus généralement *erutaruvāl* – qui se tiennent une fois par an dans la région de Madurai, également lors de la fête de *māṭṭu poiṅkal* précédemment évoquée.

#### LE BUFFLE, UN ANIMAL CHTONIEN

L'évocation d'une certaine sacralisation des vaches implique de s'interroger sur ce qu'on désigne par « beef » dans la langue anglaise couramment employée en Inde. Dans l'usage courant, ce terme peut désigner à la fois la viande issue des bovins au sens strict et celle issue des buffles. Dans la langue tamoule, une distinction peut être effectuée entre *pacumātukkari* (littéralement « viande de vache ») et *erumaikkari* (« viande de buffle »). Cependant, elle est très rarement employée. Ces deux viandes, issues de deux espèces pourtant différentes, sont en général assimilées, aussi bien dans le langage que dans les classifications de pureté. Lors des enquêtes, aucun mangeur acceptant l'une

2. Bien que des sultans moghols, comme Akbar au XVI<sup>e</sup> siècle, en aient interdit l'abattage (Assayag 2001: 94).



mais rejetant l'autre n'a été rencontré. Il n'en a peut-être pas toujours été ainsi : dans les années 1990, le géographe Frederick Simoons note que « le rejet du buffle d'eau n'est pas vraiment aussi commun parmi les hindous que celui des bovins », avant d'ajouter que « le zébu est toujours le premier à être proscrit » (Simoons 1994: 119), sans préciser toutefois sur l'observation de quel groupe social il base cet argument. Dans la ville de Delhi, où l'abattage des bovins (au sens strict) est proscrit, les boucheries précisent bien qu'elles vendent du « buff », autrement dit de la chair de buffle. Dans les supermarchés du Tamil Nadu, le bœuf parfois vendu est toujours issu du buffle.

Cependant, d'une façon générale, on constate la diffusion du tabou portant sur la viande issue des bovins au sens strict vers celle, très similaire, issue des buffles. De même, aucune différence n'est faite en général entre la chair issue des animaux de sous-espèce européenne (*Bos taurus*) ou croisée et celle des zébus (*Bos indicus*). Au Tamil Nadu, comme d'ailleurs en Andhra Pradesh (Staples 2018: 59), les clients des boucheries bovines ne savent souvent pas s'ils acquièrent de la viande de bovin (au sens strict) ou de buffle : « c'est impossible de faire la différence » disent-ils. Si la chair du deuxième est en général légèrement moins grasse et plus foncée que celle du premier, leurs qualités organoleptiques sont quasiment similaires, au point d'être confondues ; les bouchers mélangent parfois dans leur découpe les carcasses provenant des deux espèces.

Pourtant, dans la société indienne, les deux espèces ont des statuts opposés : à la relative sacralisation de la première répond le caractère néfaste conféré à la seconde. La noirceur de sa peau, son caractère indolent et son attrait pour les zones boueuses tendent à dévaloriser le buffle aux yeux de nombreux Indiens. « *Erumaimātu!* » (« bufflesse ! ») est en langue tamoule un quolibet couramment adressé à une jeune fille qui manquerait de vivacité. Cet animal est considéré comme porteur de mauvais présages. Dans la mythologie, Yama, le dieu de la mort, s'en sert comme monture (Simoons 1994: 118), tandis que le démon Mahisa en prend l'apparence avant d'être tué par la déesse Kali. C'est d'ailleurs pour commémorer cette mise à mort que des buffles sont sacrifiés annuellement dans le nord-est du pays lors de la Durga Puja, une célébration consacrée à la déesse (Hoffpauir 1982: 227). Plus généralement, c'est le caractère supposé malfaisant du buffle qui en fait un animal propice au sacrifice religieux. Les membres de certaines castes, comme les Parayas (Dalits) du Kerala, considèrent d'ailleurs le buffle comme un animal tellement souillant qu'ils s'abstiennent d'en élever (Abé 1991: 200).

On le voit : alors que, aussi bien dans les représentations mythologiques que dans les représentations personnelles, la vache est rattachée au monde divin, le buffle est assimilé au monde chthonien. Les statuts symboliques de ces deux espèces diffèrent : elles ne sont pas chargées du même sens, on ne leur attribue pas les mêmes significations. Ce qui n'implique cependant que rarement une distinction entre les chairs issues de leur mise à mort : rapport donc d'homologie entre les viandes, mais d'opposition entre les animaux vivants.

## ÉLEVER ET ABATTRE LES BOVINS : DES USAGES DIFFÉRENCIÉS

LE RENFORCEMENT DE LA LÉGISLATION RELATIVE À L'ABATTAGE  
La mise à distance et à l'index des mangeurs et des vendeurs de bœuf ne doit pas uniquement être comprise comme un simple usage social et culturel qui se reproduirait tacitement. Elle a également des dimensions politiques et juridiques. De longue date, des groupes influents et des instances de pouvoir ont cherché à réguler ou à interdire l'abattage de certains bovins (au sens large).

La première société indienne de protection des vaches se constitue en 1882 sous l'égide du nationaliste radical Bal Gangadhar Tilak (Dupuis 2005: 328). À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ce combat permet aux militants hindous de marquer une distance à la fois avec les britanniques et avec les musulmans, deux groupes perçus comme mangeurs de bœuf. L'Arya Samaj, un des plus importants mouvements de réforme de l'hindouisme, contribue alors à populariser l'image de la vache comme symbole d'une identité hindoue (Van der Veer 1994: 90, 91). C'est à cette époque que l'image de la « vache sacrée » s'impose et dépasse les frontières du pays. Gandhi, s'il voit dans la protection de la vache « le cadeau de l'hindouisme au monde » (Alsdorf 2010: 58), se garde cependant bien d'en faire un argument religieux et identitaire : il fonde son propos sur des arguments agronomiques et économiques et se prononce contre l'inscription de l'interdiction d'abattage dans la loi. Dans son idéal, les musulmans devaient d'eux-mêmes abandonner cette pratique (Noronha 1994: 1447).

Après l'Indépendance proclamée en 1947, les partis et les organisations nationalistes hindous demandent à l'Assemblée constituante de bannir purement et simplement l'abattage des vaches. Cependant, l'article 48 de la Constitution (rédigée en 1949) se contente d'adresser aux États fédérés des principes directifs, des grandes orientations. Très concis, il incite simplement à organiser l'agriculture et l'élevage selon des modalités qui se veulent « modernes et scientifiques ». Pour ce faire, les États sont enjoins à prendre des mesures pour « préserver et améliorer les races et interdire l'abattage des vaches (*cows*), des veaux (*calves*), et des autres bovins laitiers et de trait (*other milch and draught cattle*) » (Government of India 1949).

On le constate, le texte ne donne aucun fondement religieux à ces directives. Le sécularisme défendu par Nehru – reprenant là les arguments avancés par Gandhi – empêchait de bâtir un article de la Constitution sur un système hindou de valeurs. En application de cet article, de nombreux États de l'Union indienne ont pris des mesures d'interdiction, ou du moins de forte régulation, de l'abattage des bovins. Principalement, et c'est là un point essentiel pour le présent propos, la définition des animaux ne pouvant pas être abattus varie fortement en fonction des États. Le terme « bovins » (*cattle*) notamment a donné lieu à un ensemble d'interprétations divergentes, selon des critères de genre (*Bos/Bubalus*), de sexe (buffles/buffles, vaches/bœufs et taureaux) ou de stade de maturité (veaux, vaches tarées et autres). Bien souvent, les capacités productives des animaux sont prises en compte : seules les bêtes tarées ou incapables de tirer la charrue sont autorisées à l'abattage. Les

législations diffèrent également dans leurs dispositions punitives : les sanctions prévues vont de la modeste amende à cinq années d'emprisonnement. Il en résulte une grande diversité des législations, allant des mesures les plus coercitives et les plus répressives à une absence totale de régulation.

À l'échelle du territoire indien, la prohibition de l'abattage des bovins n'est donc pas totale : les réglementations locales constituent un corpus hétérogène et en perpétuelle évolution, soumis à des configurations culturelles et politiques régionales. Au Gujarat par exemple, l'abattage des vaches, veaux, bœufs et taureaux est interdit et celui des buffles n'est permis qu'à condition que ceux-ci ne soient plus productifs économiquement ; en outre, la vente, l'achat ou le transport de viande de bœuf sont sévèrement punis par la loi. Inversement, certains États du Nord-Est ou le Kerala ne disposent d'aucune législation relative à l'abattage. La construction historique de la protection des bovins sur des bases communautaires reprend de la vigueur depuis deux décennies avec les succès électoraux du BJP (Bharatiya Janata Party, parti nationaliste hindou). En 2006, au Chhattisgarh, l'abattage de tout type de « bétail agricole » (*agricultural cattle*), buffles compris, est interdit par le BJP, faisant de cet État le plus strict dans ce domaine. La législation est renforcée par le même parti en 2010 au Madhya Pradesh, où la consommation de viande de bœuf est rendue illégale. En mars 2015, c'est un gouvernement associant le BJP et la Shiv Sena, parti nationaliste à ancrage plus local, qui permet l'entrée en vigueur au Maharashtra d'une loi visant, en sus de l'interdiction de l'abattage des vaches déjà acquise depuis 1976, l'interdiction de l'abattage des bœufs.

Il est peu aisé d'établir un recensement précis et actualisé des différentes dispositions régionales. Néanmoins, en simplifiant, il est possible de regrouper en cinq grandes catégories les différentes modalités de l'interdiction d'abattage, en fonction des types d'animaux :

- interdiction absolue d'abattre les bovins (au sens large) ;
- interdiction d'abattre les bovins au sens strict, mais possibilité d'abattre les buffles sous conditions (femelles tarées, mâles inaptes au travail, bêtes conformes sur le plan sanitaire, etc.) ;
- interdiction d'abattre les vaches et les veaux mais possibilité d'abattre les bœufs, taureaux et buffles sous conditions (principalement qu'ils soient improductifs) ;
- possibilité d'abattre l'ensemble des bovins (au sens large) sous conditions ;
- absence de législation.

La représentation cartographique à l'échelle indienne des différentes catégories de législations (Fig. 2) met en exergue le rôle joué par les facteurs religieux et politiques : les réglementations sont plus strictes dans les États du Nord-Ouest, où le nationalisme hindou domine actuellement la scène politique ; elles sont moins strictes dans les États à fortes minorités (voire à majorité) chrétienne et/ou tribale (les États du Nord-Est, le Kerala, Goa) ainsi que musulmane (le Kerala à nouveau, l'Uttar Pradesh, le Bihar, le Jarkhand, le Bengale occidental), mais aussi dans ceux ayant une longue tradition communiste (encore le Kerala, mais aussi le Bengale occidental). Comme pour la carte de la consommation de bœuf (Fig. 1), une coupure géographique nord-ouest/sud-est apparaît nettement.

#### UNE SPÉCIALISATION LAITIÈRE

En Inde, les différents bovins (au sens large) ne partagent pas les mêmes statuts rituels et juridiques. Si, bien souvent, les mangeurs assimilent la viande issue des vaches à celle issue des buffles, les animaux vivants, eux, sont traités de façons diverses. Ainsi, la sacralisation religieuse des bovins concerne uniquement le genre *Bos*, et à plus forte raison les femelles. Cette distinction se retrouve dans la législation : si les buffles peuvent, à de rares endroits, être interdits d'abattage, la proscription frappe principalement les vaches, puis en deuxième lieu les veaux et les bœufs.

Pourtant, les fonctions que ces deux espèces remplissent dans l'économie agraire sont très similaires. On s'en doute : l'obtention de viande n'est quasiment jamais le premier dessein de l'élevage bovin en Inde. Pendant longtemps, ces animaux fournissaient de multiples services et produits : les femelles étaient valorisées pour leur production de lait et leurs capacités de reproduction, les mâles pour leur force motrice (traction de l'araire, de la charrue, de la herse, du semoir, de la charrette, mais aussi mise en mouvement de la roue persane et dépiquage du riz). Les excréments étaient employés principalement comme combustible, mais aussi comme engrais, comme enduit protecteur ou encore comme matériel de construction (Mahias 2002: 63-68).

Depuis quelques décennies, on assiste cependant à une spécialisation laitière du cheptel bovin : l'Inde est aujourd'hui le premier producteur mondial de lait (Racine 2015: 31). Les autres usages sont marginalisés par la motorisation, la mécanisation, l'électrification, le développement des engrais chimiques et des produits pétroliers. L'orientation laitière exclusive est évidente dans les choix faits par l'État. Dans les années 1970, le gouvernement a mis en œuvre une « révolution blanche ». Cette *Operation Flood* a permis de faire passer la production de lait de 30 millions de tonnes en 1980 à 90 millions de tonnes en 2005 (Cadène 2008: 48). La consommation de lait et de produits laitiers (lait caillé, beurre clarifié ou non, crème, *paneer* [sorte de fromage fait de lait caillé drainé et pressé], crèmes glacées, sucreries et autres), est en nette augmentation, notamment au sein des classes moyennes urbaines, et elle tend à se diffuser vers les États du Nord-Est, où les populations n'ont longtemps pas inclus ces produits dans leur alimentation quotidienne. Des croisements ont été opérés entre les sous-espèces indigènes de vaches (*Bos indicus*) et les sous-espèces européennes (*Bos taurus*) à vocation laitière, notamment de races Holstein-Frisonnes, Jersey ou Brown Swiss. En 2000, le gouvernement a lancé un nouveau programme d'amélioration génétique des espèces : le *National Project for Cattle and Buffalo Breeding*, donnant là encore la priorité à la production laitière. Un haut responsable du ministère de l'Agriculture nous a clairement indiqué que, du fait des sentiments religieux et des restrictions juridiques pesant sur l'abattage, il était hors de question pour le gouvernement de chercher à améliorer la capacité des vaches (*Bos taurus* et *Bos indicus*) à fournir de la viande.

Au Tamil Nadu, les bovins sont en général attachés individuellement au piquet à proximité du domicile, ou élevés en stabulation. Ils sont nourris de fourrages et de grains cultivés

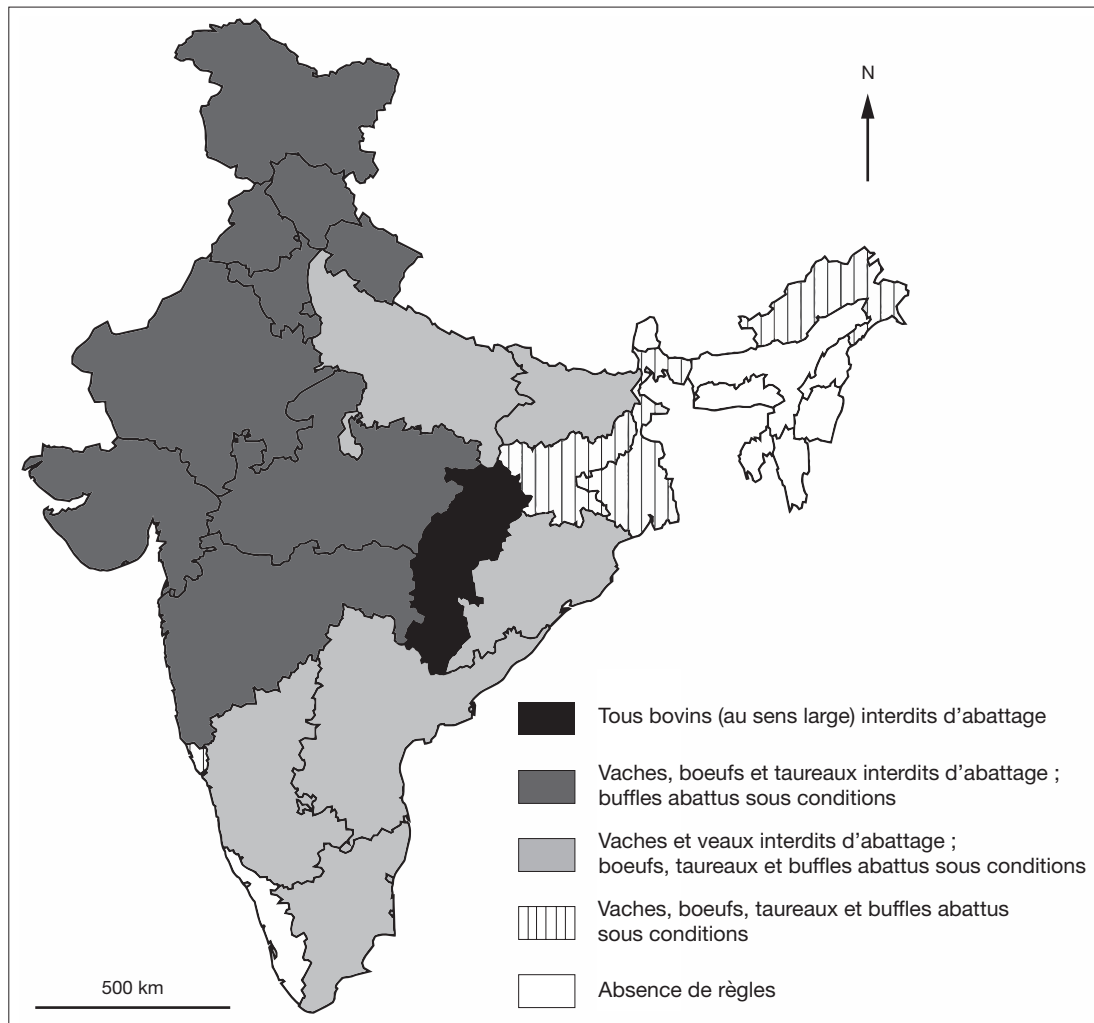


Fig. 2. — Carte de la législation relative à l'abattage des bovins en Inde (2015). Conception et réalisation : M. Bruckert; fond de carte : P. Raffard (UMR ISCC).

(luzerne, sorgho, farine de maïs ou de millet), de sous-produits des cultures végétales (paille de céréales, balles de riz, tourteaux de colza, de coprah, d'arachide, de moutarde ou de coton), mais également de fourrages coupés le long des routes et des chemins (herbe, feuilles et autres). En fonction des ressources et des espaces disponibles, les bovins peuvent être menés au pâturage, habituellement en fin de journée. La grande majorité des propriétaires possède moins de deux bovins, alors que d'autres, souvent issus des castes d'éleveurs (comme les Idaiyars au Tamil Nadu), peuvent en posséder plus d'une cinquantaine : les bêtes passent alors principalement leurs journées en pâture.

Suite aux réformes foncières (répartition plus égale de la propriété) et à la révolution blanche, certains éleveurs ont augmenté la taille de leur cheptel. Si les grands propriétaires agricoles possèdent les plus grands troupeaux, les petits propriétaires, les métayers et les travailleurs journaliers sans terre sont à présent nombreux à posséder quelques têtes de bétail. Grâce au développement des coopératives dans les années 1970, l'excédent de lait non consommé par le foyer peut aisément être destiné aux marchés urbains. Certains propriétaires, là

encore souvent issus des castes d'éleveurs, gardent à présent leurs dizaines de bêtes en stabulation presque permanente, dans une modalité d'élevage plus intensive en capital. L'*Operation Flood* a permis un accès plus aisé aux intrants (aliments concentrés, insémination artificielle, soins vétérinaires et autres) et a valorisé les races croisées plus productives. Dans les régions plus arides et plus pauvres cependant, les races locales s'avèrent moins coûteuses et plus résistantes. D'une façon générale, la rentabilité de cet élevage laitier semble aujourd'hui menacée par la faible disponibilité en fourrages verts et secs, et par la diminution de la superficie des pâturages.

#### LE DEVENIR BOUCHER DES BOVINS

À l'instar des méthodes d'élevage, la production de viande bovine a elle aussi connu de grandes transformations lors des dernières décennies. Pendant longtemps, les bovins (au sens strict) étaient rarement abattus ; généralement, les animaux valides étaient valorisés au maximum (production de matière organique, d'énergie, etc.), tandis que les animaux âgés ou invalides étaient laissés en vie et mourraient souvent sans l'intervention des humains (Freed & Freed 1981: 478).

Jusqu'aux années 1970, la viande bovine consommée dans les campagnes provenait donc presque uniquement d'animaux « tombés », puis équarris par des membres des castes Dalits de cordonniers (Adiceam 1974: 83) – Marco Polo rapportait déjà cette pratique au XIII<sup>e</sup> siècle (Polo 2004: 432). Quelques bovins âgés pouvaient trouver le chemin des centres urbains pour nourrir les appétits des colons anglais ou des membres de la communauté musulmane (Lewandowski 1975: 353).

Aujourd'hui, une majorité des bovins en fin de vie (à condition qu'ils ne soient pas malades) est revendue par les éleveurs et finit à l'abattoir. En premier lieu, cela implique que la viande bovine est presque exclusivement un sous-produit de l'élevage laitier (et, dans une moindre mesure, de la traction animale). En deuxième lieu, cela signifie que la législation anti-abattage est souvent contournée là où elle est en vigueur: les vaches et les bœufs improductifs peuvent être abattus dans la clandestinité, près de leur lieu d'élevage, intégrer des filières de contrebande, notamment vers le Bangladesh, ou encore entrer dans des réseaux marchands s'étendant à l'échelle du pays.

Ainsi, une des conséquences directes de la proscription de l'abattage dans les États du nord-ouest est l'augmentation des flux de bovins vivants qui, perchés à l'arrière de camions, gagnent les États où leur mise à mort n'est pas contrainte (États du Nord-Est, Bengale occidental, Kerala...). Ce commerce, tout d'abord banni par certains États comme le Bihar ou le territoire de Delhi, a été interdit par le gouvernement pour l'ensemble de l'Inde en mai 2017, mais l'avantage économique qu'il procure aux éleveurs incite à enfreindre les règles et les sentiments religieux. Un agriculteur hindou du Tamil Nadu à qui nous demandions s'il conservait ou relâchait ses vaches une fois celles-ci tarées, répondit dans un haussement d'épaules: « Comment pourrais-je laisser de l'argent se promener sur la route? » Le prix de rachat des animaux improductifs est certes modique (du fait de la faible demande), mais il n'en est pas négligeable pour autant: environ 10 000 à 15 000 roupies pour une vache de taille moyenne au Tamil Nadu en 2012, soit entre 150 et 200 €. En quête d'un profit supérieur, certains éleveurs engraisent leurs animaux à la farine de maïs ou aux tourteaux de coprah, avant de les céder au circuit boucher. Cela est particulièrement vrai pour les veaux mâles et *a fortiori* pour les buffons.

L'abattage des bovins a lieu soit dans des abris informels soustraits au regard des autorités locales et des membres des castes moyennes et supérieures, soit dans des abattoirs municipaux – si toutefois la législation le permet. Si certains abattoirs, comme celui de Deonar à Mumbai (Saglio-Yatzimirsky 2009) ou ceux voués à l'exportation, sont mécanisés, les modalités de l'abattage restent principalement manuelles: couché sur le flanc, l'animal est mis à mort par saignée. La dépouille se fait au couteau, à même le sol. Après parfente de la carcasse et section des extrémités des membres, les viscères abdominaux sont retirés. Le premier quartier avant est séparé en coupant à la feuille le long de l'échine, libérant de la sorte les viscères thoraciques. Après séparation du deuxième quartier avant et de la tête, la moitié arrière est suspendue à des crochets puis fendue à la feuille. Les quartiers ainsi obtenus sont ensuite livrés aux bouchers détaillants.

L'anthropologue Noëlie Vialles a bien montré qu'en contexte occidental, le grand principe d'organisation spatiale des abattoirs est une « disjonction » entre des secteurs (Vialles 1987: 49): les différentes étapes de l'abattage sont isolées afin de diviser les tâches et de diluer la responsabilité de la mise à mort. En Inde, nulle trace de cette disjonction: toutes les étapes de la mise à mort et de la première découpe ont lieu au même endroit. Cependant, il est un cloisonnement spatial fondamental qui semble propre au contexte indien: une frontière nette et hermétique sépare la section dévolue à l'abattage des bovins de celle dévolue à l'abattage des caprinés. À Chennai, nulle bête, nulle carcasse, mais également nul ouvrier, contremaître ou grossiste en viande ne s'aventure à franchir le muret, pourtant partiellement effondré, qui isole ces deux lieux. Par ce cloisonnement s'opère une distinction stricte entre des animaux dont les viandes sont de statut inégal: d'un côté les viandes, les travailleurs et les tâches impurs, de l'autre des chairs et des hommes plus respectables. Il y a donc une inscription des règles d'ordre rituel dans l'espace d'abattage, laquelle confirme le bas statut conféré à la viande de bœuf.

#### LES EXPORTATIONS DE VIANDE DE BŒUF

Dans certains États (notamment au Punjab et en Uttar Pradesh), des entreprises agroalimentaires comme Hind Agro rachètent dorénavant des buffons mâles, les confient à des éleveurs pour leur engraissement, les abattent et conditionnent leur viande dans leurs usines, selon des modalités industrielles. Depuis 2010, un programme du gouvernement central nommé *Salvaging and rearing of male buffalo calves* vise à former les éleveurs à cette pratique et à faciliter leurs liens avec les abattoirs. Si ce mode de production est encore marginal, c'est à ce jour le seul en Inde dans lequel un bovin est considéré en premier lieu comme un producteur de viande. Plus généralement, buffles et bufflesses intègrent aisément la filière bouchère: ils profitent d'une législation peu contraignante et d'une demande croissante, principalement à l'export.

Les exportations indiennes de viande bovine ont crû de 50% entre 2009 et 2014, si bien que le pays serait devenu en 2014 le premier acteur mondial sur ce marché (Cithara 2014), avec une part de 20%, dépassant les États-Unis, l'Australie et le Brésil, exportateurs historiques. Ce commerce aurait rapporté 4,4 milliards de dollars à l'économie indienne en 2014 (Mukherjee 2014), soit 12% de la valeur des exportations agricoles totales du pays. Les principales régions importatrices de viande bovine indienne sont l'Asie du Sud-Est, le monde arabe (notamment la péninsule arabique) et, dans une moindre mesure, l'Afrique de l'Ouest. Les médias internationaux n'ont pas manqué de s'interroger sur l'apparente contradiction entre ce succès commercial et le statut privilégié des bovins en Inde (Rezvani *et al.* 2012; Bouissou 2014). Pourtant, officiellement, l'intégralité de cette viande de bœuf exportée est vendue sous la dénomination de *carabeef*, terme qui désigne la chair issue des buffles, la chair de *Bos taurus* et de *Bos indicus* étant interdite à l'exportation (Dorin & Landy 2009: 137).

Plusieurs facteurs expliquent ce succès. Déjà, cette viande est prisée sur les marchés mondiaux pour ses qualités intrinsèques (elle est relativement maigre et les animaux sont supposés être

élevés de façon extensive – quoique certains élevages laitiers suivent à présent des modalités intensives – et pour son prix modique (2,88 \$ le kilogramme en moyenne en 2013, contre 4,52 \$ pour le bœuf brésilien)<sup>3</sup>. Ce faible coût s'explique en partie par la forte dichotomie entre un important cheptel de buffles et une faible consommation locale de la viande issue de ces animaux. Mais il serait trompeur de considérer ces exportations comme un simple écoulement des excédents non absorbés par le marché intérieur ; au contraire, c'est la demande extérieure qui, dès les années 1960, a constitué une opportunité économique incitant à la mise en place, avec le soutien de l'État, d'une filière industrielle. Les buffles sont mis à mort dans des abattoirs mécanisés, respectant des normes sanitaires internationales, pratiquant l'abattage halal (un avantage décisif aux yeux des pays musulmans) et employant une main d'œuvre à bon marché.

#### L'ABATTAGE EST-IL RENTABLE ?

Alors que les capacités motrices et de fertilisation des bovins (au sens large) sont de moins en moins exploitées, le double usage laitier et boucher des buffles est, quant à lui, de plus en plus valorisé. Cette constatation permet de discuter certains propos parfois tenus au sujet des bovins en Inde.

Notamment, elle pose à nouveaux frais une vieille question : le statut particulier accordé à certains bovins n'est-il pas néfaste à la productivité de l'économie agraire indienne ? Dans les années 1970, le géographe Frederick Simoons dénonce un « surplus de bétail » (Simoons 1979 : 467). Les fortes restrictions pesant sur l'abattage – qu'elles soient culturelles ou juridiques – conduisaient alors effectivement à la présence d'un troupeau de bovins improductifs ne pouvant plus exercer leurs fonctions économiques de lactation, de reproduction et de traction. Ces vaches taries et ces bœufs affaiblis, gardés malgré tout en vie, venaient souvent errer dans le finage villageois où ils augmentaient la pression sur les ressources. Aujourd'hui encore, l'Inde présente le plus grand cheptel bovin au monde (environ 300 millions de bêtes), alors que sa productivité laitière reste relativement faible (Cadène 2008 : 49).

Une attention particulière aux dynamiques d'évolution de ce cheptel peut éclairer le débat sur l'hypothétique surplus de bétail. Le nombre de bovins (au sens strict) a certes augmenté entre 1951 et 1987, mais il s'est ensuite stabilisé avant de légèrement diminuer – pour s'élever à environ 200 millions de têtes aujourd'hui (Government of India 2011). Pendant ce temps, le nombre de buffles a été en croissance constante, passant de 43 à 105 millions de têtes. Cette augmentation est la plus spectaculaire dans le nord-ouest du pays, où les buffles sont aujourd'hui plus nombreux que les vaches.

Comment expliquer ces évolutions ? Certes, les buffles ont un rendement laitier nettement supérieur à celui des vaches, produisent un lait plus gras, présentent une capacité à tirer des charges plus lourdes et à travailler des terres plus grasses. À l'échelle indienne, ils bénéficient d'une meilleure adaptation au climat humide, ainsi qu'aux environnements présentant

une importante couverture végétale et de nombreux points d'eau (Hoffpauir 1982 : 223-225 ; Abé 1991 : 374 ; Simoons 1994 : 105). Cependant, ces différentes caractéristiques productives n'expliquent pas tout : à présent, le paysan indien a souvent intérêt à acheter une bufflesse plutôt qu'une vache.

L'usage des bovins pour la traction se marginalisant, certaines différences d'usages matériels entre bovins et buffles tendent à s'estomper. Quand il doit choisir entre une vache et une bufflesse, l'éleveur prend certes toujours en compte l'adaptation de la bête aux conditions pédoclimatiques locales (pour le labour, les bœufs sont préférés aux buffles sur les terres peu grasses et très ensoleillées), les ressources alimentaires et humaines dont il dispose (les buffles s'accommodent mieux d'une alimentation plus fruste mais exigent des quantités de fourrage plus importantes et requièrent plus de main-d'œuvre afin d'être menés aux pâturages [Hoffpauir 1982 : 223 ; Landy 1994 : 204]) et la capacité de l'animal à vèler et à produire du lait. Mais, à présent plus que jamais, il intègre également dans son choix la capacité de la bête à fournir en dernière instance une chair valorisable sur les marchés. En effet, dans un contexte d'opportunités économiques accrues par l'expansion de la demande locale en lait, de la demande internationale en viande et des facilités de transport, le durcissement des législations et des attitudes relatives à l'abattage des vaches ces dernières décennies, couplé à la facilité d'abattage et au bas statut rituel des buffles, a fait de ces derniers des bêtes plus aisément valorisables sur le plan économique.

Alors que les nationalistes hindous affirment que le nombre de vaches diminue parce que ces dernières tombent sous les couteaux des bouchers musulmans, c'est bien l'argument contraire qui s'impose : comme l'écrit le géographe Paul Robbins, « la vache [...] ne disparaît pas à cause de l'abattage mais au contraire précisément parce qu'elle n'est pas abattue » (Robbins 1999 : 407). Si la proportion du nombre de vaches est en diminution dans le nord-ouest du pays, et ce en dépit de la semi-aridité du climat qui conviendrait plus à leur élevage qu'à celui des buffles, c'est justement parce que, dans cette région où l'hindouisme est plus politisé et plus orthodoxe, la législation concernant leur abattage est la plus stricte. Le calcul de rentabilité économique des éleveurs dépend donc en partie de configurations juridiques différentes, elles-mêmes reflètes de dispositions rituelles contrastées.

D'ailleurs, si la protection des bovins (au sens strict) se retourne contre les éleveurs, elle peut aussi se retourner contre les bêtes elles-mêmes. La difficulté à les céder à la filière de la viande peut être la cause de pratiques brutales et de mauvais traitements : des jeunes veaux, inutiles dans cette économie agricole modernisée, sont affamés jusqu'à mourir d'épuisement et des vaches taries sont transportées et abattues clandestinement dans des conditions éprouvantes (bétailières surchargées, absence d'eau, de fourrage et de soin, pâte de piment étalée sur les yeux des bêtes en guise d'aiguillon, et autres). Plus généralement, la faiblesse de la rentabilité économique de l'élevage, due notamment au manque de « débouchés carnés », n'incite pas les éleveurs à bien nourrir leurs troupeaux : pour les vaches urbaines, la décharge publique est souvent le lieu offrant la meilleure pitance,

3. Internet : <http://www.beefcentral.com/trade/export/where-does-indias-buffalo-meat-exports-go>, dernière consultation : 15/11/2018.

alors même que les sacs plastiques avalés s'accumulent dans leurs estomacs jusqu'à parfois causer des occlusions fatales. Rappelons à ce sujet qu'en France, c'est précisément pour leur épargner des souffrances inutiles que les associations de défense des animaux ont incité à l'abattage des chevaux et à l'hippophagie au XIX<sup>e</sup> siècle (Digard 2007: 175).

Le rapport entretenu avec les animaux tient donc tout autant à des facteurs symboliques (ou des facteurs juridiques qui en découlent) qu'à des caractéristiques uniquement matérielles ou écologiques. L'anthropologue Marvin Harris avait cherché à démontrer le contraire, affirmant que l'interdiction d'abattage, permettant de maintenir vivantes les vaches encore en capacité de vèler, et ce même en période de mousson déficiente, constituait « une forme d'assurance anti-désastre pour l'ensemble de l'Inde » (Harris 1978: 204). Force est de constater qu'aujourd'hui la rentabilité économique de l'élevage des buffles prouve le contraire.

Le rôle de la destination bouchère dans la valorisation économique du bétail permet également de contredire les propos de Florence Burgat, lorsqu'elle affirme, au sujet de l'Inde, qu'il doit être « plus rentable d'entretenir les animaux jusqu'au bout, dès lors que tous les produits qu'ils fournissent durant leur vie et une fois morts sont valorisés, que de les tuer » (Burgat 2014: 167). Cette logique pouvait peut-être prévaloir à l'époque de Gandhi, dont Burgat reprend les arguments. Cependant, on l'a vu, le développement technologique a tellement restreint les usages des bovins qu'il semble à présent très difficile pour un éleveur de mépriser le gain financier que lui apporterait la vente finale de sa bête en vue de l'abattage. Cela ne signifie évidemment en aucun cas qu'une marche inéluctable vers le progrès devrait inciter l'Inde à renoncer aux fonctions de fertilisation et de traction des bovins, garantes d'une certaine autonomie énergétique et économique. Mais, aujourd'hui, la valorisation de la carcasse semble nécessaire au bon fonctionnement économique et agronomique de l'élevage bovin indien. Par ailleurs, la pratique systématique de la mise à mort permettrait de limiter le surpâturage en ne conservant en vie que les individus productifs : dans les États où l'abattage a récemment été interdit, les prairies, champs et lisières de forêts sont actuellement menacés par des troupeaux de vieilles bêtes abandonnées, errant à la recherche d'une nourriture que personne n'a les moyens de leur fournir au sein du finage communal (Panwar 2017).

## LES BOVINS, DES ANIMAUX AUX STATUTS CONFLICTUELS

### LA POLITISATION DE LA VACHE

F. Burgat voit dans l'abandon de l'abattage des bovins une « nécessité économique », mais également un « préalable éthique » (Burgat 2014: 167). Sans chercher à amalgamer des répertoires de discours différents, on peut cependant émettre l'hypothèse qu'une telle affirmation, que l'on retrouve également chez des militants animalistes comme l'association PETA, pourrait alimenter les démonstrations des nationalistes hindous qui, s'ils ne partagent pas la même axiologie, partagent le même objectif.

En effet, bien qu'ils justifient régulièrement leurs actions par une volonté de lutter contre la cruauté à l'égard des vaches, ces derniers promeuvent l'interdiction de l'abattage, en partie afin de marginaliser encore plus des groupes déjà subordonnés (notamment les musulmans et les Dalits). Dans leur lutte contre le « bovicide », les militants de cette nébuleuse cherchent à promouvoir une identité indienne qui se conformerait avec celle des castes supérieures hindoues. Mohan Bhagwat, le chef de file du RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh – l'association nationale des volontaires, un groupe nationaliste paramilitaire) n'a-t-il pas récemment déclaré que « tout le monde vivant en Inde est un hindou » (Anonymous 2018) ? Toute pratique étrangère à ce dernier système de valeurs est dénoncée comme étant « barbare », rétrograde. Dans ce contexte, l'interdiction de l'abattage des bovins apparaît comme une volonté de civiliser, de moraliser à marche forcée la société indienne. Ce faisant, elle implique la non-reconnaissance de la multiplicité des significations que la vache et son abattage revêtent pour de nombreuses communautés (Chigateri 2011: 141).

Cette démarche idéologique prend parfois la forme d'une réécriture de l'histoire que l'Inde entretient avec les vaches. En 2001, l'ouvrage *Holy cow: Beef in Indian Dietary Traditions* de l'historien indien D.N. Jha (2002), dans lequel l'auteur affirme que la viande bovine était consommée par les brahmanes dans l'Inde ancienne, a été banni par le BJP et d'autres organes de la mouvance nationaliste hindoue, sous prétexte de blasphème et d'attaque contre l'identité de l'Inde. Lors de la campagne législative de 2014, le candidat du BJP et futur Premier ministre Narendra Modi a accusé le parti du Congrès d'avoir favorisé les exportations de viande bovine qu'il a qualifiées de « péché », laissant entendre qu'il s'agissait là principalement de viande de vache (Bureau 2013).

De telles manœuvres, en plus d'afficher une volonté d'uniformiser l'Inde et l'hindouisme « par le haut », créent également un mouvement de polarisation communautaire, le secteur de la viande bovine étant principalement aux mains de musulmans. En septembre 2014, la ministre Maneka Gandhi, membre du BJP et fondatrice de l'ONG *People for Animals (India)*, a directement accusé l'industrie indienne d'exportation de viande de financer le terrorisme, déclarant sans vergogne que « l'argent obtenu par le commerce d'animaux abattus nourrit le terrorisme et vient ainsi nous tuer » (Jayalakshmi 2014). Dans cette rhétorique, l'association anciennement effectuée par les nationalistes hindous entre la viande (bovine ou non), l'islam (assimilé implicitement au Pakistan) et la violence est exposée au grand jour.

Des voix s'élèvent également dans la mouvance nationaliste pour dénoncer l'introduction, depuis la colonisation britannique, de vaches européennes ou croisées. Il est parfois fait usage d'arguments agronomiques et zootechniques pour défendre les qualités de la *desi gau* (littéralement la « vache du pays », autrement dit le zébu) face aux envahisseuses étrangères. Mais les propos sont souvent volontairement idéologiques : un organisme punjabi géré par le BJP a déclaré en 2012 que les sous-espèces indigènes étaient les seules vaches sacrées (Kaur 2012), alors que, plus récemment, un membre influent du RSS a affirmé que le lait des vaches Jersey donnait « des

pensées impures» pouvant mener jusqu'au crime (Nelson 2015). Dans le même mouvement, des produits comme le *pañcagavya* (mélange purificateur de lait, de caillé, de beurre clarifié, d'urine et de bouse) ou le *Kamadhenu Arka* (remède composé d'un antibiotique et d'urine de vache distillée) sont promus comme des panacées par des organisations nationalistes religieuses (Sébastien 2010).

Les succès électoraux de la droite hindoue ont été accompagnés par une recrudescence des agressions à l'encontre de ceux soupçonnés d'avoir mangé ou vendu de la viande de bœuf. En septembre 2015 en Uttar Pradesh, un homme musulman a été lynché à mort par une foule déchaînée, suite à l'annonce faite (à tort) par le brahmane du village qu'il avait consommé de cette chair prohibée (Anonymous 2015). Régulièrement, des chauffeurs de bétail, des abatteurs ou des bouchers sont victimes de la violence aveugle de militants nationalistes hindous. En politisant les fondements religieux de l'affection portée aux bovins, les nationalistes hindous font de la vache un véritable « symbole politicoculturel différenciateur » (Assayag 2001: 133) ainsi qu'un puissant outil émotionnel de mobilisation électorale.

Au cours du printemps 2017, le gouvernement central indien, dirigé par les nationalistes hindous du BJP et leurs alliés, a renforcé sa lutte contre l'abattage des bovins jusqu'à des niveaux jamais atteints jusqu'alors : ne pouvant interdire la mise à mort (prérogative des États), le gouvernement a décidé d'interdire la vente des bovins (au sens large) sur les marchés aux bestiaux, si toutefois cette vente s'avère être à destination de la filière bouchère. Tout acheteur doit prouver qu'il se servira de la bête uniquement pour des travaux agricoles. Cette mesure, visant officiellement à lutter contre les sévices infligés aux bovins, a immédiatement déclenché l'ire des progressistes : le gouvernement du Kerala, État fortement consommateur de bœuf et historiquement ancré à gauche, a qualifié cette décision de « fasciste » (Babu 2017). Inversement, ce durcissement de la législation semble avoir donné un blanc-seing aux milices paramilitaires qui se multiplient afin de traquer, voire parfois de lyncher quiconque serait soupçonné d'être mêlé à la filière de la viande bovine. Le statut des bovins devient donc plus politique que jamais dans l'Inde actuelle. Derrière le prétexte invoqué de respect pour la tradition hindoue et de protection du bien-être des animaux, une disparition du secteur de la viande bovine impliquerait sans conteste une marginalisation économique, sociale et culturelle accrue des minorités qui mangent du bœuf et survivent de sa vente.

En réaction à ces manœuvres politiques, la consommation de bœuf peut être mobilisée et mise en valeur par les membres de groupes marginalisés comme une fierté culturelle (Staples 2008) ou comme un outil de revendication politique. Un militant Dalit chrétien nous a ainsi affirmé qu'il était fier de manger régulièrement de la viande bovine : autant qu'un plaisir gustatif, cette pratique témoigne de son rejet de ce qu'il nomme le « système ségrégationniste » imposé par les hautes castes hindoues. Dans de grandes universités comme la *Jawaharlal Nehru University* de Delhi et la *Osmania University* d'Hyderabad, des *beef festivals* ont été organisés ces dernières années par des étudiants Dalits ou musulmans,

souvent d'obédience marxiste, afin d'affirmer leur liberté alimentaire et leur résistance à la domination des brahmanes et des nationalistes hindous (Sébastien 2017). La consommation de bœuf est alors présentée comme un remède efficace à la forte prévalence des carences en protéines dans la société indienne, mais aussi comme la fierté culturelle d'un sous-groupe marginalisé. Ces rassemblements ont souvent dégénéré en affrontements avec des groupes d'étudiants nationalistes. Dans un autre registre, l'intellectuel Kanha Ilaiah cherche à promouvoir, d'une façon provocatrice, un « buffalo nationalism », considérant que, si la vache est érigée en symbole de l'hindouisme des castes supérieures, le buffle peut d'une façon similaire devenir l'emblème des Dalits, tant il incarnerait leur robustesse, leur contribution à l'économie agraire et leur lutte pour légitimer leur identité (Ilaiah 2004). Autour des différents bovins et des usages qui en sont faits, semble donc émerger une forme de conscience subalterne de caste, procédant à une reconceptualisation et à une inversion des significations que les groupes hégémoniques attribuent aux corps et aux chairs de ces bêtes (Staples 2018: 64).

#### LES STATUTS DIFFÉRENCIÉS DES BOVINS : LE PRODUIT D'UN RAPPORT DE FORCES

S'il est effectivement impropre de considérer que les vaches sont sacrées en Inde (Burgat 2014: 12), tant elles peuvent recevoir des traitements violents ou rendre gorge dans les abattoirs, on ne peut cependant nier qu'elles soient l'objet d'un processus souvent politique qui vise à diffuser l'image de ces animaux comme étant « sacrés » et à entretenir les pratiques associées à cette sacralisation. Ce processus entre en concurrence et souvent en confrontation avec d'autres processus, actuellement marginalisés, d'attribution de valeurs et de significations aux bovins et à leur viande.

L'étude du cas de l'Inde met donc en lumière la complexité avec laquelle les animaux se voient attribuer des statuts spécifiques dans une société donnée. Ce processus demande à être considéré dans ses dimensions à la fois politiques et matérielles. En ceci, il n'est pas uniquement un fait culturel, autrement dit l'application plutôt uniforme d'un schème partagé par le plus grand nombre et donnant un sens au vécu et aux pratiques quotidiennes à travers un ensemble de techniques, de valeurs ou de logiques classificatoires. Les relations entre humains et animaux au sein d'un groupe sont toujours différentielles, équivoques, sujettes à des négociations, à des mobilisations politiques, à des conflits quant à leurs fondements et à leurs interprétations (Staples & Klein 2017). Dans le cas de l'Inde, les pratiques et les représentations sont fortement fragmentées en fonction de la position et du pouvoir de chacun dans la société : les rapports aux bovins et à leur viande se fondent sur des « économies morales » (Fassin 2009), dépendent de rapports de force et de domination politiques et économiques. La confrontation entre les différents systèmes de valeurs (au sens aussi bien moral qu'économique) qui sous-tendent ces rapports met en jeu des relations à plusieurs échelles entre des formes de gouvernement, des institutions plus ou moins formalisées et des subjectivités individuelles.

Les animaux sont certes de formidables intermédiaires pour transmettre des messages et agir sur la société : bien souvent, les rapports des humains aux animaux peuvent être lus comme une métaphore ou une métonymie des rapports entre les êtres humains (Ritvo 1987). Cependant, il y a un risque à trop désincarner les animaux en voyant en eux uniquement des supports naturels et malléables sur lesquels une forme de rapport au monde, englobante et définie de façon anthropocentrique, viendrait greffer des significations stables. Il importe notamment de ne pas nier aux animaux une capacité d'agir et une certaine subjectivité : sans pour autant faire sien le relativisme souvent absolu d'un « tournant animaliste »<sup>4</sup>, lequel appelle à dépasser la barrière du « spécisme » pour considérer les humains et les « animaux non-humains » sur un même plan épistémologique (Wolfe 2003), on peut considérer que les relations entre humains et animaux sont le produit de ce que les humains décident d'y investir, mais également des échanges réciproques qui se nouent entre ces deux entités (humains et animaux). Ces échanges sont aussi bien matériels qu'affectifs, sensoriels et viscéraux. En ceci, l'étude des pratiques et des « relations instrumentales » (Haraway 2008: 71) avec les animaux est fondamentale. Dans le cadre de l'élevage, ces relations sont fortement déterminées par les usages fonctionnels qui sont faits des bêtes, autrement dit par la valorisation de ce qu'elles sont capables de fournir (Digard 1990: 186). Mais les relations avec les animaux ne se limitent pas à des questions de production d'énergie et de matière organique : ces usages sont également affectifs, impliquant un attachement, une appréciation esthétique et des aspirations spirituelles (Bulliet 2005: 101). Ainsi, en Inde comme ailleurs, les différents statuts attribués aux animaux sont en permanence retravaillés, remodelés, redéfinis par une implication mutuelle des humains et des animaux, par une intrication intime entre contraintes écologiques, caractéristiques éthologiques, infrastructures matérielles, réseaux économiques, acteurs politiques, dispositifs éthiques et symboliques et émotions individuelles. Dans les relations d'élevage, l'imaginaire et l'utilitaire ne sont pas deux domaines distincts (Eczet 2015: 123).

Dès lors, les relations que les Indiens entretiennent avec les bovins, et notamment les restrictions pesant sur leur mise à mort, sont-elles réellement singulières ? L'élevage des bovins à destination uniquement bouchère, tel qu'il est pratiqué dans de nombreuses régions du monde, est un phénomène assez récent, que l'on peut faire remonter à la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle en Grande-Bretagne (MacLachlan 2001: 39). Dans de nombreux groupes d'éleveurs est-africains (comme les Nuer), le principal usage matériel des bovins est le sacrifice : la production de protéines carnées, même si elle n'est pas négligée, n'est en quelque sorte que la conséquence induite de la mise à mort rituelle (Evans-Pritchard 1956: 269). Que ce soit dans l'Antiquité gréco-romaine (Grottanelli 1996: 118), dans la France rurale jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle (Méchin 1992: 89) ou au Cambodge dans les années 1960 (Gourou 1963: 127), les bovins sont élevés pour leur force de traction et,

hormis au Cambodge, pour leurs capacités de lactation. Dans ces systèmes, seules les bêtes tarées, malades ou impotentes sont abattues, non sans avoir été précédemment « mises à distance », aussi bien spatialement que symboliquement : dans le premier cas évoqué, la mise à mort est sacrificielle, dans le deuxième cas elle a lieu à la ville, dans le troisième cas les éleveurs bouddhistes cèdent leurs bêtes à des marchands musulmans.

La forte politisation de l'économie de la viande bovine dans l'Inde actuelle peut alors être comprise comme une crise de ce processus de mise à distance. Pendant longtemps, les groupes musulmans et Dalits ont joué le rôle de ces « autres » chargés des tâches bouchères. À ce titre, le développement des exportations indiennes de viande bovine aurait pu fonctionner comme un processus acceptable de mise à distance de ces carcasses que d'aucuns ne sauraient voir. Cependant, plus la viande bovine est rendue visible dans le circuit marchand, plus elle est contestée et rejetée dans la sphère publique et politique. Ce n'est plus une mise à distance qui est recherchée, mais bien une disparition pure et simple de cette activité. Alors que l'altérité des groupes marginaux permettait la mise à distance sociale de la mort bovine, c'est à présent la définition, par les acteurs dominants, du bœuf comme un aliment radicalement « autre » qui permet une mise à distance, voire une exclusion, sociale et idéologique, de ces groupes définis comme menaçants pour l'identité indienne.

## CONCLUSION

Dans cet article, nous avons cherché à montrer qu'en Inde les statuts des bovins (au sens large) étaient fragmentés, multivoques et conflictuels. Si ce pays est récemment devenu le premier exportateur mondial de viande bovine, c'est par la réforme d'un cheptel croissant de buffles. Ces animaux sont valorisés pour leurs capacités laitières mais également pour l'aisance de leur abattage, là où les bovins (au sens strict) voient de plus en plus leur mise à mort interdite par des nationalistes hindous cherchant à capitaliser, à des fins politiques et idéologiques, sur l'image de la vache et de sa protection. Depuis quelques années, la lutte s'est intensifiée entre différents groupes de la société indienne afin de déterminer les significations accordées aux bovins, à leurs usages matériels et à la consommation de leur chair. La grande capacité, physique et symbolique, de ces animaux à générer et à véhiculer des aspirations d'ordre affectif, religieux, politique, économique, écologique ou sanitaire se retranscrit directement dans les relations que les humains nouent avec eux ; en retour, ces relations, dans leur matérialité quotidienne et dans l'engagement affectif qu'elles impliquent, contribuent à façonner, à diffuser et à contester des significations singulières.

## Remerciements

Je remercie vivement Jean-Pierre Digard d'avoir été membre de mon jury de thèse et de m'avoir suggéré de proposer cet article à *Anthropozoologica*. Mes remerciements s'adressent également aux deux relecteurs anonymes d'*Anthropozoologica* pour leur relecture attentive et leurs remarques constructives.

4. Voir le colloque « Un tournant animaliste en anthropologie ? » organisé du 22 au 24 juin 2011 au Collège de France.



## RÉFÉRENCES

- ABÉ Y. 1991. — *Les rizières en polder du Kuttanad (Kérala – Inde du Sud-Ouest) : une étude d'éthno-génie rural*. Thèse de troisième cycle, École des hautes études en sciences sociales, Paris.
- ADICEAM M. 1974. — Le cheptel bovin du Tamilnad et son utilisation. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* (61): 77-124. <https://doi.org/10.3406/befeo.1974.5194>
- AHMAD Z. 2011. — Taleem, Tanzeem aur Tijaarat: the changing role of the AIJQ, in JAIRATH V. K. (ed.), *Frontiers of Embedded Muslim Communities in India*. Routledge, London, New York, New Delhi: 158-173.
- ALSDORF L. 2010. — *The History of Vegetarianism and Cow-Veneration in India*. Routledge, London, New York, 185 p. (Coll. Routledge Advances in Jaina Studies).
- ANONYMOUS 2015. — UP launches probe into killing over beef. *The Hindu*, 30 September 2015.
- ANONYMOUS 2018. — Everyone living in India is a Hindu: Mohan Bhagwat. *The Hindu*, 25 February 2018.
- APPADURAI A. 1981. — Gastro-politics in Hindu South Asia. *American Ethnologist* 8 (3): 494-511. <https://doi.org/10.1525/ae.1981.8.3.02a00050>
- ASSAYAG J. 2001. — *L'Inde : désir de nation*. Odile Jacob, Paris, 347 p.
- BABU R. 2017. — Centre's notification banning cow sale for slaughter a fascist move: Kerala. *Hindustan Times*, 19 July 2017.
- BOUSSOU J. 2014. — Vache indienne: le sacré d'un mythe récent. *Le Monde*, 14 novembre 2014. [https://www.lemonde.fr/societe/article/2014/11/14/vache-indienne-le-sacre-d-un-mythe-recent\\_4523714\\_3224.html](https://www.lemonde.fr/societe/article/2014/11/14/vache-indienne-le-sacre-d-un-mythe-recent_4523714_3224.html), dernière consultation : 15/11/2018.
- BULLIET R. W. 2005. — *Hunters, Herders and Hamburgers. The Past and Future of Human-Animal Relationship*. Columbia University Press, New York, 264 p.
- BUREAU K. 2013. — Modi picks on Centre for promoting meat export. *The Hindu*, 3 May 2013.
- BURGAT F. 2014. — *Ahimsa : violence et non-violence envers les animaux en Inde*. Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 216 p.
- CADÈNE P. 2008. — *Atlas de l'Inde : une fulgurante ascension*. Autrement, Paris, 80 p.
- CHIGATERI S. 2011. — Negotiating the 'sacred' cow: cow slaughter and the regulation of difference in India, in MOOKHERJEE M. (ed.), *Democracy, Religious Pluralism and the Liberal Dilemma of Accommodation*. Springer, Dordrecht: 137-159. (Coll. Studies in Global Justice). [https://doi.org/10.1007/978-90-481-9017-1\\_8](https://doi.org/10.1007/978-90-481-9017-1_8)
- CITHARA P. 2014. — UPA's pink revolution makes India world's biggest beef exporter. *The New Indian Express*, 9 February 2014.
- DIGARD J.-P. 1990. — *L'homme et les animaux domestiques : anthropologie d'une passion*. Fayard, Paris, 306 p. (Coll. Le temps des sciences).
- DIGARD J.-P. 2007. — Pourquoi mange-t-on certains animaux et pas d'autres? Réflexions sur le statut relatif des animaux domestiques, in POULAIN J.-P. (éd.), *L'homme, le mangeur, l'animal : qui nourrit l'autre?* *Les Cahiers de l'Ocha* (12): 172-177.
- DORIN B. & LANDY F. 2009. — *Agriculture and Food in India: a Half-Century Review, from Independence to Globalization*. Manohar Publishers, New Delhi, 280 p.
- DUMONT L. 1966. — *Homo hierarchicus : essai sur le système des castes*. Tel Gallimard, Paris, 447 p.
- DUPUIS J. 2005. — *Histoire de l'Inde : des origines à la fin du XX<sup>e</sup> siècle*. Kailash, Pondichéry, Paris, 411 p. (Coll. Civilisations & Sociétés).
- ECZET J.-B. 2015. — Des hommes et des vaches: l'attachement entre les personnes et leurs bovins en pays Mursi (Éthiopie). *Liaisons animales* 39 (1-2): 121-144. <https://doi.org/10.7202/1030842ar>
- EVANS-PRITCHARD E. E. 1956. — *Nuer Religion*. Clarendon Press, Oxford, 396 p.
- FASSIN D. 2009. — Les économies morales revisitées. *Annales. Histoire, Sciences sociales* 64 (6): 1237-1266.
- FREED S. A. & FREED R. S. 1981. — Sacred cows and water buffalo in India: the uses of ethnography. *Current Anthropology* 22 (5): 483-502. <https://doi.org/10.1086/202723>
- GOUROU P. 1963. — Civilisation et économie pastorale. *L'Homme* 3: 123-129.
- GOVERNMENT OF INDIA 1949. — *The Constitution of India. Art. 48: Organisation of agriculture and animal husbandry*. <https://indiankanoon.org/doc/1452355/>, last consultation: 15/11/2018.
- GOVERNMENT OF INDIA 2011. — *Basic Animal Husbandry Statistics 2010*. Department of Animal Husbandry, Dairying and Fisheries, New Delhi, 145 p.
- GROTTANELLI C. 1996. — La viande et ses rites, in FLANDRIN J. L. & MONTANARI M. (éds), *Histoire de l'alimentation*. Fayard, Paris: 117-132.
- HARAWAY D. J. 2008. — *When Species Meet*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 423 p.
- HARRIS M. 1978. — India's sacred cow. *Human Nature* 1: 200-210.
- HOFFPAUR R. 1982. — The water buffalo: India's other bovine. *Anthropos* 77 (1-2): 215-238.
- ILAIHAH K. 2004. — *Buffalo Nationalism: a Critique of Spiritual Fascism*. Samya, Kolkata, 206 p.
- JAYALAKSHMI K. 2014. — India: money from cow slaughter feeding terrorism, alleges Minister. *International Business Times*, 15 September 2015.
- JHA D. N. 2002. — *The Myth of the Holy Cow*. Verso, London, New York, 196 p. [1<sup>st</sup> ed. 2001. — *Holy cow: Beef in Indian Dietary Traditions*. Matrix Books, New-Delhi].
- KAUR S. 2012. — In Punjab, desi cow holier than videshi; debate rages on. *The Indian Express*, 1 August 2012.
- LANDY F. 1994. — *Paysans de l'Inde du Sud : le choix et la contrainte*. Karthala, Paris, Pondichéry, 492 p.
- LEWANDOWSKI S. J. 1975. — Urban growth and municipal development in the colonial city of Madras, 1860-1900. *The Journal of Asian Studies* 34 (2): 341-360. <https://doi.org/10.2307/2052752>
- LODRICK D. O. 1981. — *Sacred Cows, Sacred Places: Origins and Survivals of Animal Homes in India*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 320 p.
- MACLACHLAN I. 2001. — *Kill and Chill: Restructuring Canada's Beef Commodity Chain*. University of Toronto Press, Toronto, 420 p. <https://doi.org/10.3138/9781442676503>
- MAHIAS M.-C. 1985. — *Délinance et convivialité : le système culinaire des Jaina*. Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 340 p.
- MAHIAS M.-C. 2002. — *Le barattage du monde : essais d'anthropologie des techniques en Inde*. Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 420 p.
- MÉCHIN C. 1992. — *Bêtes à manger : usages alimentaires des Français*. Presses universitaires de Nancy, Nancy, 300 p.
- MISHRA M. & ARSHAD S. 2008. — Eating beef is un-Islamic if there is ban. *Times of India*, 27 April 2008.
- MOSSE D. 2012. — *The Saint in the Banyan Tree: Christianity and Caste Society in India*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 408 p.
- MUKHERJEE A. 2014. — Meat of the matter. *Outlook*, 20 October 2014. <https://www.outlookindia.com/magazine/story/meat-of-the-matter/292213>, last consultation: 15/11/2018.
- NATIONAL SAMPLE SURVEY OFFICE 2012. — Household consumption of various goods and services in India: July 2009-June 2010. *NSS Report* (541), 1101 p. [http://mospi.nic.in/sites/default/files/publication\\_reports/nss\\_report\\_541.pdf](http://mospi.nic.in/sites/default/files/publication_reports/nss_report_541.pdf), last consultation: 15/11/2018.
- NATRAJAN B. & JACOB S. 2018. — 'Provincialising' vegetarianism. Putting Indian food habits in their place. *Economic and Political Weekly* 53 (9): 54-64.
- NELSON D. 2015. — Drinking milk from non-Indian cows 'could make children turn to crime'. *The Telegraph*, 24 April 2015.
- NORONHA E. 1994. — BJP: Cow as a political symbol. *Economic and Political Weekly* 29 (24): 1447-1448.
- PANWAR S. 2017. — Running roughshod over livelihoods. *Fronline* 34 (22): 14, 15.
- POLO M. 2004. — *Le déviselement du monde : le livre des merveilles. Tome 1*. La Découverte, Paris, 554 p.

- RACINE J.-L. 2015. — Géopolitique de l'agriculture indienne. *Hérodote* (156): 29-49. <https://doi.org/10.3917/her.156.0029>
- RAY K. 2004. — *The Migrants Table: Meals and Memories in Bengali-American Households*. Temple University Press, Philadelphia, 256 p.
- REZVANI A., GOTTLIEB B. & HENNIGAN E. 2012. — Growing beef trade hits India's sacred cow. *CNN Business*, 19 April 2012. <https://edition.cnn.com/2012/04/18/business/beef-trade-india/>, last consultation: 15/11/2018.
- RITVO H. 1987. — *The Animal Estate: The English and Other Creatures in the Victorian Age*. Harvard University Press, Harvard, 368 p.
- ROBBINS P. 1999. — Meat matters: cultural politics along the commodity chain in India. *Cultural Geographies* 6 (4): 399-423. <https://doi.org/10.1177/096746089900600402>
- SAGLIO-YATZIMIRSKY M.-C. 2009. — L'abattoir de Deonar (Mumbai, Inde): centre industriel ou autel sacrificiel? Représentations de l'animal de boucherie dans le monde indien, in BALBIR N. & PINAULT G.-J. (éds), *Penser, dire et représenter l'animal dans le monde indien*. Honoré Champion, Paris: 791-810. (Coll. Bibliothèque de l'École des hautes Études, Sciences historiques et philologiques; 345).
- SCHWABE C. 1994. — Animals in the ancient world, in MANNING A. & SERPELL J. (eds), *Animals and Human Societies: Changing Perspectives*. Routledge, London, New York: 36-58.
- SÉBASTIA B. 2010. — "Be a vegetarian!" Discours en Inde sur les bienfaits du végétarisme pour un corps pur et sain. Observatoire Cniel des Habitudes alimentaires, Paris, 18 p. [http://www.lemangeur-ocha.com/fileadmin/images/sciences\\_humaines/Be-a-vegetarian.pdf](http://www.lemangeur-ocha.com/fileadmin/images/sciences_humaines/Be-a-vegetarian.pdf), dernière consultation: 30/10/2018.
- SÉBASTIA B. 2017. — "Beef is our secret of life": controversial consumption of beef in Andhra Pradesh, India, in SÉBASTIA B. (ed.), *Eating Traditional Food: Politics, Identity and Practices*. Routledge, Oxford, New York: 104-128. (Coll. Routledge Studies in Food, Society and the Environment).
- SIMOONS F. J. 1994. — *Eat Not this Flesh: Food Avoidances from Prehistory to the Present*. University of Wisconsin Press, Milwaukee, 568 p.
- SIMOONS F. J. 1979. — Questions in the sacred-cow controversy. *Current Anthropology* 20 (3): 467-493.
- STAPLES J. 2008. — 'Go on, just try some!' Meat and meaning-making among South Indian Christians. *South Asia: Journal of South Asian Studies* 31 (1): 36-55. <https://doi.org/10.1080/00856400701874700>
- STAPLES J. 2018. — Appropriating the cow: beef and identity politics in contemporary India, in BHUSHI K. (ed.), *Farm to Fingers: the Culture and Politics of Food in Contemporary India*. Cambridge University Press, Cambridge: 58-79.
- STAPLES J. & KLEIN J. A. 2017. — Consumer and consumed. *Ethnos* 82 (2): 193-212. <https://doi.org/10.1080/00141844.2015.1107604>
- VAN DER VEER P. 1994. — *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 268 p.
- VIALLES N. 1987. — *Le sang et la chair: les abattoirs des pays de l'Adour*. Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 160 p.
- VIRAMMA, RACINE J.-L. & RACINE J. 1995. — *Une vie paria: le rive des asservis*. Plon, Paris, 615 p. (Coll. Terre humaine).
- WOLFE C. 2003. — *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. University of Chicago Press, Chicago, 264 p.

Soumis le 14 juillet 2017;  
accepté le 23 avril 2018;  
publié le 28 décembre 2018.