

Entre éthique dharmique et pratiques agraires productivistes, usage des pesticides chez les Bishnoï du Rajasthan

Maria Mélanie Chauveau

Volume 21, Number 3, December 2021

Les mondes agricoles face au problème des pesticides : compromis, ajustements et négociations

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1089908ar>

DOI: <https://doi.org/10.4000/vertigo.33645>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Université du Québec à Montréal
Éditions en environnement VertigO

ISSN

1492-8442 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Chauveau, M. M. (2021). Entre éthique dharmique et pratiques agraires productivistes, usage des pesticides chez les Bishnoï du Rajasthan. *VertigO*, 21(3), 1–27. <https://doi.org/10.4000/vertigo.33645>

Article abstract

The Bishnoi are members of a religious community founded in the 15th century in the Thar Desert of Rajasthan. Originally based on 29 precepts, many of which codify relationships with other living beings, animals and plants, their religious doctrine, Bishnoism, prescribes an ethic of life in which compassion for all living beings (*jiv*) and avoidance of harm to them are paramount principles. Mostly farmers, the Bishnoi are nowadays facing profound transformations brought about by modernity and the intensification of their agriculture (extension of irrigation systems, use of machinery, fertilizers and pesticides). Based on an ethnographic study, this article examines the ethical and religious dilemmas generated by the use of pesticides that destroy living organisms. It documents undergoing arrangements to reconcile emerging practices in contradiction with founding principles.



Entre éthique dharmique et pratiques agraires productivistes, usage des pesticides chez les Bishnoï du Rajasthan

Maria Mélanie Chauveau

Introduction

- 1 Parmi l'ensemble d'intrants et de produits phytopharmaceutiques utilisés dans l'agriculture conventionnelle, les pesticides chimiques (terme englobant les herbicides, les fongicides, les insecticides, les molluscicides et autres rodenticides) ont un rôle précis : éradiquer les organismes vivants (plantes, champignons, bactéries, insectes, gastéropodes et autres petit animaux) considérés comme bio-agresseurs des cultures. Du fait de cette fonction destructrice et au-delà des atteintes environnementales et des risques sanitaires, l'utilisation de produits biocides a aussi un fort impact sur les dimensions morales, éthiques, spirituelles et socio-religieuses des relations tissées entre les sociétés et leur environnement. Alors même que cette conflictualité peut être génératrice de dilemmes pour de nombreux agriculteurs en Inde et ailleurs, comment ceux-ci sont-ils vécus et se résolvent-ils chez les membres de la communauté bishnoï dont les fondements religieux enjoignent expressément d'éviter toutes nuisances aux êtres vivants, de les respecter et d'en prendre soin ?
- 2 Les membres de la communauté religieuse bishnoï (fondée au XVe siècle) résident majoritairement dans les régions arides à semi-arides du nord-ouest de l'Inde. Ils sont essentiellement connus pour leur conception religieuse et leur éthique de vie structurées selon 29 préceptes éponymes prescrivant notamment une attitude et des pratiques de protection en faveur de tous les *jīv* terme désignant tous les vivants, qu'ils soient mobiles ou immobiles. Leurs pratiques et leur conception du monde sont indissociables de la notion de *dharma* qui, dans le monde hindou, définit la *Loi*, à la fois

cosmique et sociale, régissant les comportements et les conduites conformes afin de maintenir ou rétablir l'ordre du monde¹. Cependant, si l'environnementalisme religieux ou « *écodharmisme* », selon l'expression de Pankaj Jain (2011, 2010) attribué à la communauté bishnoï est directement issu de leur éthos protectionniste, il tend à occulter le fait que ses membres sont aussi des agriculteurs dont les pratiques subissent actuellement des transformations majeures liées à l'extension des modèles agraires productivistes et de leurs « outils » techniques (irrigation, mécanisation, utilisation d'intrants chimiques).

- 3 Tandis qu'il existe au sein de l'hindouisme un dispositif pour parer à des situations d'exception (*l'āpad-dharma* ou « *dharma d'exception* ») permettant dans certaines circonstances une dispense des devoirs qui incombent à tout un chacun et/ou la justification d'actes contraires au *dharma*, il existe aussi toutes sortes de rites permettant de se « laver » d'actes particulièrement néfastes ou impurs (comme celui par exemple d'avoir tué une vache accidentellement). C'est au contraire, le caractère *régulier* et *banalisé* de l'utilisation des pesticides, indissociable des modèles agraires productivistes d'aujourd'hui, qui suscite chez les agriculteurs bishnoï des préoccupations éminemment intimes en termes d'éthique individuelle, des questionnements au sujet des relations tissées avec leur environnement et les êtres vivants qui s'y trouvent et, au final, les déstabilisent dans leur positionnement socio-identitaire et dans leurs croyances religieuses. Ainsi, c'est la confrontation entre le respect de leurs préceptes fondateurs et un système agricole contemporain nécessitant de commettre des actes « non justes » (*foro kam*) mais néanmoins intégrés et banalisés, qui poussent les dévots à trouver des solutions à cette conflictualité via des arrangements, des actes compensatoires à même de justifier², d'équilibrer voire de neutraliser ces pratiques perçues comme contraires à la doctrine.
- 4 Si, d'un côté, les Bishnoï font perdurer à l'égard de certaines espèces animales et végétales des pratiques singulières et sincères, placées sous les schèmes de l'apparement, du don de nourriture et de la protection, de l'autre, ils sont de plus en plus nombreux à s'engager dans une transformation radicale de leurs pratiques agricoles dont la mise en œuvre passe, comme l'écrit Serge Morand « par l'extermination volontaire ou involontaire de toute vie qui viendrait s'opposer aux objectifs de pure rentabilité » (Morand, 2020, p.178).
- 5 Partant de cette facette peu documentée de la communauté bishnoï, l'objectif de cet article est d'analyser cette ambiguïté, de cheminer avec ces ambivalences et d'en dérouler les plis en questionnant les enjeux éthiques et religieux posés par ces mutations agricoles. Il s'agira ainsi de rendre compte des négociations à l'œuvre, tant sur le plan des perceptions et des représentations intimes et spirituelles des agriculteurs que dans certaines pratiques spécifiques et concrètes comme celle de la protection (*rukhalī*) et du don de nourriture (*chuga*) aux animaux.
- 6 En ce sens, il n'est pas question ici d'une « ethnographie des pesticides » qui aurait consisté en l'étude de leurs composants (type de molécules) et de leur utilisation (calendrier, quantités utilisées, méthodes d'épandages, outils, protections vestimentaires), ni de récits d'expériences concrètes accompagnant ces usages (Bureau-Point, 2021 ; Shetty et al., 2010). La question des pesticides sera discutée en tant qu'elle représente une pierre d'achoppement pour les Bishnoï tant du point de vue identitaire, moral et doctrinal que dans leurs relations spirituelles et quotidiennes aux autres vivants (*jīv*). L'utilisation ou la non-utilisation de pesticides est l'axe autour duquel

s'agencent différentes tensions et interprétations ainsi que des tentatives de reformulation des enjeux et des valeurs socio-religieuses ancestrales, telles que les notions de *dharma*, de don (*dan*), d'actes « justes » (*shakro kam*) et/ou méritoires (*punyā*), et de péchés (*pāp*).

- 7 Avant d'aborder ces questions, je commencerai par présenter les membres de la communauté bishnoï et rappellerai les mutations des pratiques agricoles au Rajasthan avec, en quelques chiffres, l'expansion de l'irrigation et l'utilisation de pesticides. J'exposerai ensuite ce que disent la doctrine et les enseignements du Bishnoïsme à propos des vivants autres qu'humains et des relations à entretenir avec eux. Enfin, j'aborderai les différentes perceptions et les discours accompagnant l'utilisation des pesticides ainsi que les arrangements à l'œuvre dans ces interprétations. Nous verrons ainsi comment ces transformations pratiques et perceptives impactent les modes de vie et l'identité même de cette communauté malgré son attachement aux valeurs religieuses par lesquelles elle se définit.
- 8 Les matériaux ethnographiques sur lesquels sont élaborés cet article ont été rassemblés au cours de quinze mois sur le terrain, au Rajasthan, entre 2013 et 2015 dans le cadre de ma recherche doctorale. Ils sont le fruit d'enquêtes immersives auprès de familles d'agriculteurs bishnoï vivant sur des terres sèches ou sur des terres irriguées, d'entretiens menés avec des personnes composant l'élite intellectuelle et dirigeante de la communauté et auprès de pèlerins rencontrés lors des pèlerinages mensuels. La langue parlée par les Bishnoï est le marwari qui est un des principaux dialectes rajasthani. Non seulement de nombreux mots se rapprochent de l'hindi mais dans le langage courant on observe aussi que de nombreux mots hindi sont intégrés au marwari. Il existe plusieurs variantes du marwari selon les régions. Les termes vernaculaires retranscrits dans cet article sont les termes hindi et marwari utilisés principalement dans la région de Mukam (dans un périmètre compris entre les villes de Jodhpur, Phalodi, Bikaner et Nagaur).

Le désert de Thar, lieu d'émergence du Bishnoïsme : Présentation de la communauté religieuse des Bishnoï et données géo-climatiques

- 9 La secte des Bishnoï (au sens indien *sampradyā* d'une tradition et d'un enseignement religieux dont l'adhésion relève d'une démarche individuelle) a été fondée au Rajasthan en 1485 par Sri Jambeshwar Ji (1451-1536). Située à la frontière entre hindouisme et islam, elle était originellement ouverte à tous. Dans le courant du XVIIIe siècle, elle s'est peu à peu insérée dans le système des castes³. En tant que *jāti*, elle en respecte aujourd'hui les principales caractéristiques normatives et non inclusives comme les règles de commensalité et d'endogamie strictes au sein du groupe. Les Bishnoï forment une population d'environ 800 000 personnes établie sur plusieurs districts de l'État du Rajasthan, et dans une moindre mesure dans les États limitrophes comme l'Haryana et le Punjab. En dehors d'une minorité de « renonçants » et moines (*sadh*), la majorité des Bishnoï sont des laïcs⁴. La plupart d'entre eux résident dans les régions arides à semi-arides du désert de Thar et tout particulièrement entre les districts des villes de Jodhpur, Bikaner et Phalodi où se situent les principaux temples et lieux de pèlerinages du Bishnoïsme. Bien qu'une partie des plus éduqués vive et travaille en ville, les Bishnoï sont encore majoritairement agriculteurs. Ils résident sur leurs propres terres dans des

dhani (fermes individuelles), ou dans de petits hameaux (*dhania*) ou encore au sein de villages où cohabitent plusieurs castes.

Figure 1 . Carte du Rajasthan

Image

10167A1400003B8900002AC3897968D69BDB0E5A.emf



Maria Mélanie Chauveau

- 10 Le Rajasthan, tout en étant le plus grand des 28 États de l'union indienne (342 239 kilomètres carrés) - ce qui représente près de 10,5 % de la superficie de l'Inde - ne totalise que 1,04 % des ressources en eau du pays (Payal et Poonam, 2020). Parce que les Monts Aravelli (chaîne de montagnes qui traverse le Rajasthan en diagonale d'est en ouest sur une ligne partant du sud de Delhi jusqu'au Gujarat) constituent une sorte de barrière qui freine et arrête en partie les pluies de la mousson venant du sud, toute la région située au nord-ouest de cette chaîne est semi-désertique. À l'extrême ouest, se situe le désert de Thar, appelé aussi *Marusthali* « le pays de la mort », dont la surface couvre environ 59 % de l'État et 11 districts. La principale rivière du Rajasthan, la Luni, qui prend sa source dans les Monts Aravelli, oblique vers le sud sans traverser cette partie désertique où les seules ressources en eau sont celles récupérées et stockées de manière traditionnelle pendant la mousson dans des réserves enterrées *kund*, *tānk* ou à ciel ouvert *talab*, *nadi*,
- 11 Le climat, principalement sec et chaud, se divise en trois périodes : une saison chaude de mars à juin, une saison des pluies de juillet à septembre correspondant à la saison agricole dite *kharif*, et une saison froide d'octobre à février correspondant à celle dite *rabi*. Avant la saison des pluies, au cours des mois d'avril et de mai, les températures augmentent pour atteindre un maximum de 45°-50°C et sont souvent accompagnées d'un vent très chaud, le « *lu* ». Ces vents réguliers ont un fort impact sur la végétation entraînant un dessèchement en quelques semaines. C'est une région qualifiée de *jangala* terme qui désigne les terres sèches, arides, mais aussi, paradoxalement, salubres et

porteuses d'un potentiel de fertilité (Zimmerman, 1982). Les pratiques agricoles de ce biotope particulier relèvent de modèles totalement dépendants de la mousson. Les cultures sont principalement le petit millet « *bajra* » (*Pennisetum glaucum*) associé à des plantations intercalaires de différentes variétés de légumineuses *moth* (*Vigna aconitifolia*), *mung* (*Vigna radiata*), *gawar* (*Cyanopsis tetragonoloba*) et d'un oléagineux, « *till* » le sésame (*Sesamum indicum*). Sur les terres bishnoï, ces variétés locales de céréales et de légumineuses sont généralement plantées, et selon un système ancestral qualifié aujourd'hui d'agroforesterie, en association avec les espèces d'arbres régionaux, principalement les *Khejeri* (*Prosopis cineraria*), les *Ber* (*Ziziphus mumularia*), les *Phog* (*Calligonum polygonoides*), les *Ker* (*Capparis decidua*) ou encore les *Rohida* (*Tecomella undulata*) qui, tous, poussent spontanément au sein de cet écosystème.

- 12 En plus de fournir (pour les quatre premiers) les fruits et légumes /cosses constitutifs de la cuisine rajasthani, la présence de ces arbres et arbustes a pour rôle de stabiliser les dunes, de pallier l'appauvrissement des sols et l'évaporation particulièrement importante sous ce climat. Les champs sont divisés en plusieurs parcelles selon un système de rotation sur trois ans, une parcelle étant laissée en jachère tous les ans. Le seul fertilisant utilisé est la bouse des vaches qu'on laisse pâturer dans les champs pour brouter les chaumes après les récoltes et bien entendu sur les parcelles en jachère. Bien que les paysans bishnoï soulignent l'efficacité de cette agriculture essentiellement familiale et vivrière, celle-ci n'en est pas moins dominée par l'incertitude. L'arrivée des pluies et leur quantité étant extrêmement variables et incertaines, les habitants de ces régions ont pour coutume de dire « qu'il faut compter avec une année maigre tous les trois ans et avec une famine tous les huit ans ».

Figure 2. Ferme (*dhani*) Bishnoï. Parcelles et cultures en zone non irriguée (district Phalodi)

Image

102899C800003B89000022D11BC9732A880C465C.emf



Maria Mélanie Chauveau (2014)

Changements des pratiques agraires au Rajasthan, transformations des terres sèches en terres irriguées et cultures dépendantes d'intrants chimiques

- 13 Interdépendantes des données géo-climatiques évoquées précédemment, les précipitations moyennes annuelles au Rajasthan vont de 150 millimètres - ou moins - à l'extrême ouest à 750 millimètres maximum au sud-est. À cette pluviométrie annuelle faible s'ajoutent des épisodes de sécheresse (combinés avec de rares mais non moins intenses pluies souvent dévastatrices) pouvant parfois s'installer plusieurs années de suite comme ce fut le cas de 1999 à 2009 (Gagné, 2013)
- 14 Vers la fin des années 1960 un vaste projet de réseau d'irrigation par canaux a été mis en place à la fois pour combattre le manque de précipitations récurrent au niveau régional et pour accompagner le développement agricole débuté à l'échelle du pays dès 1965. Menée dans le but de pallier aux famines et de relever le défi de l'autosuffisance alimentaire, la « révolution verte » indienne s'est caractérisée par la transformation des systèmes agraires et par l'intensification de la production agricole avec le concours d'un ensemble de techniques incluant l'utilisation de variétés céréalières à haut rendement (VHR), l'apport d'intrants chimiques, la mécanisation des pratiques et le déploiement de l'irrigation à grande échelle par canaux et/ou par forages (Cornillau et Joly, 2014). Dans l'État du Rajasthan, bien que le système d'irrigation par canaux s'étende sur près de 9413 kilomètres (Payal et Poonam, 2020), il n'alimente cependant que certains districts. En finalité, il ne représente de nos jours que la seconde source d'approvisionnement en eau après celle issue des forages. De fait, c'est le cumul des canaux et des forages qui a permis l'augmentation de la surface totale de terres irriguées de 11 700 kilomètres carrés en 1951 à 43 000 kilomètres carrés en 1981 et 54 000 kilomètres carrés en 2002 (Bhalla, 2014). En 2010 le total des surfaces irriguées était estimé entre 78 000 et 85 000 kilomètres carrés ce qui correspond à environ 30 % des surfaces cultivées, alors que 70 % étaient encore dominés par l'agriculture pluviale et donc dépendante de la mousson. Ces 30 % de terres irriguées contribuent cependant à plus de 50 % de la production agricole⁵. Par ailleurs, sur les 30 % de terres concernées par l'irrigation 73 % le sont par forage de puits « wells » et puits tubés « tubewells » pour des profondeurs allant de 30 mètres à 150 mètres (Payal et Poonam, 2020), alors même que plus des trois quarts des surfaces de l'État sont classés en déficit hydrique sévère dû à une exploitation excessive conduisant à l'épuisement des nappes phréatiques⁶.
- 15 Si la question de l'irrigation est importante dans cet article, c'est qu'elle est indissociable de celle de l'utilisation d'intrants chimiques et donc de pesticides, du moins dans le modèle de production intensive qui a imprégné les politiques indiennes de développement agricole à partir de la « révolution verte ». Sur ce point, l'ensemble des personnes enquêtées sont formelles : les cultures sur terres sèches « *barami* » (c'est à dire sur des terres non irriguées « *khetihar jamin* » et dépendantes uniquement de la mousson) sont cultivées avec des variétés traditionnelles et ne requièrent pas d'intrants chimiques, au contraire des cultures sur les terres irriguées « *sinchit jamin* » (par forages) et les *murba* (irriguées par canal) plantées de variétés améliorées à haut rendement (VHR) qui ne donnent leur plein potentiel qu'avec l'irrigation et les intrants chimiques (Landy et Varrel 2015, p. 107). De fait, les variétés à haut rendement

sont extrêmement gourmandes en eau et plus sensibles que les variétés anciennes aux insectes et aux parasites divers.

- 16 D'une seule récolte par an en zone sèche, composée du millet et des légumineuses dévolues à l'alimentation familiale, les agriculteurs des zones irriguées sont passés à deux récoltes par an (voire parfois trois avec des cultures qui poussent durant la saison d'été de mars à juin) dont la quasi-totalité est destinée à la vente. Ainsi, durant la saison dite *kharif*, comprise entre les mois de juillet à octobre (qui couvre la période de mousson), les cultures des zones irriguées consistent majoritairement en plantations de coton (*Gossypium spp.*) et dans une moindre mesure d'une variété hybride de millet (appelée *shankar*) et de légumineuses (*moth, mung ou gawar*). Les cultures de la saison *rabi* (d'octobre à mars) comprennent du blé (*Triticum sativum*), de l'orge (*Hordeum vulgare*), de l'arachide (*Arachis hypogea*), de la moutarde (*Sinapis alba*) et de la luzerne (*Medicago sativa*) pour les bêtes qu'il faut garder à l'attache, celles-ci n'allant pratiquement plus paître dans les champs à cause de l'enchaînement des cycles de plantation/ récolte et de l'abandon des jachères.

Figure 3. Zone irriguée : canal et culture de blé (district Ganganagar)

Image

102A5C1400003B890000240E0C2BD196F6230AE5.emf



Maria Mélanie Chauveau (2014)

- 17 Pour la majorité des Bishnoï vivant encore sur des terres non irriguées, l'agriculture pluviale permet de concilier une production vivrière et un mode de vie en accord avec les préceptes de leur doctrine religieuse. Désignant eux-mêmes ce modèle ancestral comme « respectueux du vivant », ils soulignent souvent et non sans une certaine fierté l'adéquation entre ces pratiques agricoles héritées de leur idéologie fondatrice et les notions modernes d'équilibre agronomique et biologique. Il en est tout autrement pour les agriculteurs que l'irrigation de leurs terres a engagés dans une agriculture intensive de rendement avec l'incessante nécessité d'utiliser des pesticides. Comme nous le verrons par la suite, ces derniers vivent, au nom du progrès et de la modernité, et d'un intérêt économique à court terme, une indéniable contradiction dans leur identité de Bishnoï.

- 18 Bien qu'il soit reconnu que l'utilisation des pesticides par hectare reste très faible en Inde (moins de 0,40 kilogramme par hectare par année) par rapport à ce qui se pratique par exemple en Chine (13 kilogrammes par hectare), ou en Thaïlande (1,66 kilogramme par hectare) ou encore en France (4,45 kilogrammes par hectare)⁷, au cours de l'année 2019/2020 le Rajasthan a consommé 2088 tonnes de pesticides⁸. Par ailleurs, de nombreux observateurs⁹ soulignent que plusieurs pesticides fabriqués et vendus en Inde le sont hors autorisation de mise sur le marché et ont un taux de toxicité très élevé¹⁰.
- 19 Tandis qu'à l'échelle du pays la généralisation de l'emploi des pesticides poursuit une croissance en lien avec celle du modèle agricole conventionnel et intensif promu par les politiques étatiques, on observe néanmoins des initiatives qui permettent d'envisager des prises de conscience en matière d'environnement et d'agriculture. En effet, alors que le ministère indien de l'Agriculture et du Bien-être des exploitants agricoles favorise de plus en plus une « utilisation raisonnée, rationnelle et limitée des produits phytopharmaceutiques » au travers des campagnes IPM (*Integrated Pest Management*) menées par son Centre national de recherche pour la lutte antiparasitaire intégrée (NCIPM)¹¹, plusieurs États de l'Inde se sont déjà orientés vers une promotion massive de l'agriculture biologique.

Figure 4. Échoppe de village : vente de produits phytopharmaceutiques et de semences (district Ganganagar)

Image

1034A42C00003B89000026E638CC06C7AEA2C4CC.emf



Maria Mélanie Chauveau (2014)

Les relations aux animaux du point de vue religieux et doctrinal

- 20 Pour les Bishnoi (comme pour la plupart des communautés hindoues, bouddhistes ainsi que pour les Jaïn), la relation aux autres êtres vivants (*jīv*) est indissociable de la

croissance qu'il existe une consubstantialité divine entre les êtres, chacun étant doté du même principe vital commun. Le point causal du sentiment de responsabilité qui incombe aux humains envers les vivants non humains réside dans la conviction d'une non-séparation, d'une continuité entre les uns et les autres. La condition d'incarnation de chaque être est considérée comme un état de transition intégré dans la roue des transmigrations : le système du *karma*. Selon cette théorie, la destinée d'un être vivant est déterminée par la totalité de ses actions passées et de ses vies antérieures. L'idéologie générale de la population indienne (en particulier celle hindoue et végétarienne) envers les animaux découle de cette conception du cycle des renaissances. Elle est donc imprégnée de la croyance qu'un animal a été ou sera un humain à un moment donné de la chaîne karmique (Balbir, 2009). En vertu de cette chaîne et de cette loi de cause à effet, infliger de la souffrance à un animal ou pire le tuer, c'est prendre le risque de souffrir soi-même dans cette vie ou dans une autre (Dwivedi et Tiwari, 2002). Au contraire, mener une vie « juste » et morale, avoir de la compassion et respecter les autres vivants contribuent à améliorer son *karma*. En suivant une éthique de vie orientée en ce sens (*dharma*), les dévots peuvent alors espérer atteindre la libération *moksha*, la sortie du cycle des renaissances et des morts.

- 21 La doctrine du Bishnoïsme, établie sur les enseignements de Sri Jambeshwar (rassemblés en un livre, Sabadvani) et sur 29 préceptes de vie (*niyam*), donne à ses adeptes un cadre tout à la fois rituel et pratique pour mener une existence en accord avec cette idéologie. Alors que ces préceptes ont majoritairement trait à des prescriptions liées aux rituels et actes du quotidien alimentant un idéal de pureté tant sur le plan physique que psychique, plusieurs d'entre eux codifient précisément les relations à entretenir avec les autres vivants animaux et végétaux. Le respect des 29 *niyam* renvoie autant à une conception juste de la place de l'être humain, à la fois dans son environnement concret et dans son rapport aux autres vivants (*jīv*), qu'au sein de la chaîne karmique.
- 22 *Jīv dayā palani* est le principe directeur de cette pensée où il s'agit « d'être compatissant et miséricordieux envers tous les vivants » (Bishnoī, 2018), sous-entendu ne pas blesser ni faire souffrir ni tuer aucun d'entre eux. Le terme *dayā* souvent traduit par compassion, renvoie aussi pour les Bishnoī à l'idée que la condition des autres vivants nous concerne et surtout que leur détresse nous impacte. Il s'agit donc non seulement d'éviter de leur faire du mal, mais aussi d'en prendre soin, de les protéger et de les nourrir si nécessaire. En ce sens, *dayā* induit un régime d'attention et de sollicitude faisant que la protection (*rukhalī*) des êtres vivants fait partie des devoirs religieux des Bishnoī, « elle fait partie de leur *dharma*¹² » (Bishnoī, 2018, p. 31 ; Bishnoī, 2002, p. 105).
- 23 Pour être en accord avec ce *dharma* communautaire, les *niyam* fournissent aux membres de la communauté des règles et instructions précises à observer au quotidien :
- 24 - « filtrer l'eau, le lait, et nettoyer les combustibles pour le feu (bouses de vaches et bois secs) afin d'épargner les insectes et les micro-organismes qui pourraient s'y trouver » (et ainsi éviter non seulement de tuer un être vivant par mégarde, mais aussi de rendre le feu impur).
- 25 - « ne consommer ni viande, ni poissons, ni œufs »
- 26 - « ne pas couper d'arbres verts »
- 27 - « offrir abris et nourriture aux animaux domestiques même lorsqu'ils ne sont plus productifs »

- 28 - « ne pas castrer les taureaux »¹³
- 29 Au-delà de ces prescriptions spécifiques, les relations des Bishnoï aux animaux s'intègrent dans un modèle classificatoire qui répartit les êtres vivants selon leurs qualités et leurs degrés de vulnérabilité. Cette nomenclature des vivants et des règnes de la nature se redistribue ensuite en fonction notamment de l'opposition binaire pur/impur qui, de fait, articule les diverses pratiques et prescriptions touchant la plupart des structures culturelles et sociales du monde hindou.
- 30 Ainsi, dans un premier temps, si sur le plan de l'absolu les êtres vivants ont tous une légitimité existentielle, sur le plan de la réalité vécue ceux-ci sont répartis selon des oppositions hiérarchiques qui fonctionnent notamment selon les polarités herbivore / carnivore et proie / prédateur. Dans un deuxième temps, les représentations au fondement même des relations aux animaux s'établissent selon un ensemble de critères qui entrelace le degré de pureté et de vulnérabilité des êtres à des notions de sensibilité et d'affinités électives, les herbivores et granivores étant considérés comme purs et vulnérables au contraire des prédateurs et carnassiers.
- 31 Par conséquent, certaines espèces sont intégrées dans le collectif et sont considérées par les Bishnoï, selon leurs propres termes, comme « faisant partie de la communauté » alors que d'autres ne le font pas. C'est donc au sein de cette polarité que se placent les régimes d'attention et les modalités d'appareillement des Bishnoï avec certaines espèces. Parmi les espèces *apparentées* se distinguent les animaux domestiques (*pashu*), terme qui renvoie expressément au bétail, et les autres, ceux de la catégorie générique *janwar* (animaux). Cette distinction souligne ici le statut complexe des différents animaux qui cohabitent avec les Bishnoï et surtout celui des bénéficiaires des dons de nourriture effectués au sein de la communauté bishnoï. Il s'agit principalement d'oiseaux, d'antilopines et, dans une moindre mesure, de bovins abandonnés et errants. En vertu de la polarité classique en Inde qui distingue l'espace domestique, le village « *gramayā* » de ce qui est au dehors, c'est-à-dire la forêt, l'espace *sauvage* « *aranyā* », tous ces animaux sont perçus comme « sauvages », car ils ne sont la propriété de personne et ne résident pas au sein de l'espace domestique. Cependant et bien que ne faisant pas ou plus partie de maisonnées, les bovins errants sont néanmoins loin d'être réellement « sauvages ». Ils sont plus justement des animaux synanthropes et des commensaux à l'image des nombreux oiseaux et antilopines vivant sur ces mêmes territoires. Ces derniers, pour leur part, se sont véritablement adaptés et familiarisés aux pratiques des humains et profitent quotidiennement de l'eau mise à leur disposition et des offrandes de nourriture. Au-delà de la dichotomie sauvage/domestique, l'ensemble de ces modalités favorisent clairement une commune appartenance reliant végétariens, granivores et herbivores à l'exclusion des carnivores. Concernant ces derniers, si les membres de la communauté ne font rien *pour* eux, ils ne font rien *contre* eux, en vertu du lien consubstantiel entre tous les vivants.

Mises en actes et en pratiques des prescriptions religieuses en faveur des animaux et des végétaux

- 32 En accord avec ces croyances et selon les affinités en termes de qualité, de substance et d'espèces, le régime d'attention et les pratiques bishnoï en faveur des *jīv* (les êtres vivants non humains) s'élaborent sous différentes formes dont les plus emblématiques résident dans leurs actions héroïques de protection. À ce propos l'épisode de Khejarli

en 1730, où 363 d'entre eux ont perdu la vie en s'interposant entre les arbres de leur forêt et les bûcherons du Maharajah Abhey Sing venus les abattre (Callicott, 2014 ; Dwivedi , 1993, 2004 ; Gehlot et Moolaram, 2017 ; Shiva, 1988), est l'évènement le plus connu du grand public. Bien que de nos jours les Bishnoï ne meurent plus pour des arbres, l'intensité de leur engagement perdure et la période contemporaine compte un peu plus d'une quinzaine de martyrs (*śahid*) morts en s'interposant entre une gazelle ou une antilope et des braconniers. En dehors de ces valeureux (et très valorisés) *Khadana saka* « sacrifices de sa propre vie » exceptionnels, mais néanmoins récurrents dans leur histoire (le dernier *śahid* de la communauté est mort en 2014), les Bishnoï perpétuent une idéologie et des pratiques quotidiennes de soin et de protection des animaux et des arbres.

- 33 Tout d'abord, et bien que ce ne soit pas une spécificité bishnoï¹⁴, les membres de la communauté entretiennent de nombreux *oran*, terme classiquement traduit par « bois sacrés » qui correspondent dans les faits à des lieux sur lesquels pèsent des interdictions d'usage en lien avec les croyances religieuses. Alors qu'il est parfois possible, dans certains *oran*¹⁵, de ramasser du bois, de cueillir des plantes ou de faire paître du bétail, cela est interdit dans les *oran* bishnoï dédiés exclusivement à Sri Jambheswar et réservés aux animaux sauvages. Ensuite, et là aussi à l'instar d'autres communautés, les Bishnoï patronnent des *goshala* (maisons de retraite et refuge pour vaches) ainsi que de nombreux centres de soins pour animaux sauvages blessés¹⁶.
- 34 Au-delà de ces lieux spécifiques, les territoires bishnoï dans leur ensemble sont pensés comme des espaces dévolus à l'accueil, à la préservation, et au soin des vivants non humains. Ce sont des espaces où le principe de compassion et de sollicitude « *jīv dayā palani* » s'actualise de manière performative au travers de la protection (*rukhalī*) et du partage des ressources avec les animaux. En conséquence de ces pratiques spécifiques, les territoires et villages bishnoï sont réputés pour leur abondance en termes de flore et de faune sauvage¹⁷.
- 35 Dans les zones sèches et arides où il n'existe pas de système d'irrigation et au sein des *oran* (qui se situent pour la plupart à proximité d'un temple ou non loin des villages), les Bishnoï entretiennent des réserves d'eau à ciel ouvert (*nadi* et *talab*), sorte d'étangs qui se remplissent du ruissellement des eaux de surface durant la période de mousson. Ces points d'eau, pensés et conçus comme des espaces collectifs et interspécifiques, servent tout autant pour l'usage des villageois et de leurs animaux domestiques que pour les animaux sauvages. En dehors de ces espaces communautaires, les gens ont pour habitude, lorsqu'ils tirent quotidiennement des *kund*¹⁸ l'eau pour l'usage de la famille, d'en réserver une partie, dans des récipients, à l'intention des animaux (*janwar*) autres que les bovins de la maisonnée (*pashu*).
- 36 En complément de la protection et du partage des ressources en eau, le don de nourriture aux animaux « sauvages » occupe une place centrale dans le Bishnoïsme. Le don de nourriture se pratique soit en laissant une partie des récoltes sur pied (de l'ordre de 10 %) - cette pratique est alors nommée selon les régions *ram talio*, la « part » au divin ou *sand gara*, la parcelle de terre laissée aux animaux sacrés - soit en accomplissant *chuga*, c'est à dire en leur donnant directement du grain (principalement du millet) à des endroits dédiés. Littéralement *chuga* veut dire « picorer », mais le terme désigne aussi le grain qui est offert et l'acte de distribution lui-même. Comme mentionné précédemment, *chuga* s'accomplit pour les oiseaux, essentiellement des pigeons, moineaux, perruches vertes et paons qui, selon les Bishnoï, ne pourraient

survivre s'ils ne leur donnaient à manger et à boire quotidiennement, ainsi que pour les gazelles *chinkara* (*Gazella bennettii*), les antilopes cervicapre (*Antilope cervicapra*) et les antilopes nilgaut (*Boselaphus tragocamelus*), sans oublier quelques bovins plus ou moins errants qui profitent aussi de cette distribution en particulier sur les sites sacrés.

- 37 *Chuga* est accompli tous les matins. De manière individuelle, les personnes s'en acquittent directement sur leurs parcelles de terre et à proximité de leur maison. De manière collective, ce don est institutionnalisé sous forme d'offrandes aux temples. Cette contribution communautaire de don de grain aux temples s'effectue lors des *melā* (fêtes religieuses) et des pèlerinages. Ceux-ci ont lieu mensuellement à chaque nouvelle lune « *amavasya* », les deux principaux se tenant deux fois par an à Mukam (district de Bikaner) le haut lieu spirituel de la communauté. Tout le grain offert lors des pèlerinages religieux est ensuite acheminé par camions pour être redistribué quotidiennement aux animaux par des bénévoles dans les temples et les *dharamshala* (maisons de pèlerins) des villes et bourgades, dans les *oran* et aux abords des sanctuaires. Dans les villages se trouvent des constructions spécifiques, des *chuga-place* (en anglo-marwari) qui permettent à la fois de stocker le grain des donations et de nourrir les oiseaux à l'abri des prédateurs.
- 38 Pour ce don de nourriture aux animaux, les Bishnoï offrent ce qu'ils cultivent sur leurs terres. Dans les zones non irriguées dominées par l'agriculture vivrière, *chuga* est donc composé essentiellement de *bajra* (*Pennisetum glaucum*, millet en français) aliment de base des villageois, plus précisément la variété locale nommée « *deshi* », et de *gawar* (*Cyanopsis tetragonoloba*), toutes deux étant à la fois les espèces les plus cultivées au sein des cultures pluviales *barami* mais aussi les plus adaptées pour *chuga* - car bonnes à consommer par les animaux- selon mes interlocuteurs. Sur les terres irriguées où les productions sont principalement destinées à la vente, la culture du millet est au contraire minoritaire. Malgré un rendement de production bien supérieur au millet « *deshi* », la variété de millet hybride « *shankar* » cultivée sur les terres irriguées est une culture peu rentable pour les agriculteurs, car son prix de vente est inférieur aux autres cultures telles que le blé, le coton, et *cetera*. De plus, ce millet est peu prisé par les consommateurs, car de l'avis de tous cette variété est bien moins goûteuse que la variété *deshi* et, dans les zones irriguées, c'est le blé « *gehū* » (*Triticum sativum*) qui remplace le millet dans l'alimentation quotidienne. Alors que la plupart des Bishnoï estiment que les meilleurs grains (en termes gustatifs et pour la santé) sont ceux qui proviennent des cultures *barami* (sans intrants chimiques), cela ne remet cependant pas en cause les récentes manières de produire dans les zones irriguées. Les agriculteurs engagés dans ce modèle d'agriculture intensive produisent, vendent et consomment des aliments traités chimiquement. Si le fait d'épandre sur leurs cultures des pesticides les confronte à des enjeux moraux et religieux - notamment parce que l'action destructrice de ces produits est tangible sur les populations d'insectes et autres bio-agresseurs des cultures - leurs impacts à plus long terme sur la santé, que ce soit celle des agriculteurs eux-mêmes, de leurs enfants et des animaux, se situent paradoxalement dans une zone grise encore peu questionnée. Ainsi, la plupart des Bishnoï urbains et ceux des terres irriguées consomment communément, soit des aliments achetés au marché, ou ceux provenant de leurs propres productions, sans s'attarder sur les quantités de produits et pesticides chimiques qu'ont nécessitées leurs cultures. De même, les grains (*gawar*, blé et *bajra shankar*) offerts aux animaux lors de

chuga par les Bishnoï citadins et ceux résidant en zones irriguées proviennent principalement de ces cultures avec intrants chimiques.

Figure 5. *Chuga*, distribution quotidienne de grain, *oran* de Jajival (Jodhpur)

Image

1030A39000003B89000023050F14957B78A6D81A.emf



Maria Mélanie Chauveau (2014)

Figure 6. Les pèlerins versent leur offrande dans un trou situé sur la terrasse du temple dont la partie basse est une immense réserve à grains (Samrathal dhora, district Bikaner).

Image

1031CAA400003B8900003296DB7DFD58906D5E6F.emf



Maria Mélanie Chauveau (2014)

Figure 7. Chuga-place (Phalodi district)

Image

10323A900003B89000026F4B0DE083E5F6F614E.emf



Maria Mélanie Chauveau (2014)

Prescriptions religieuses des comportements à l'égard des insectes et usage des pesticides : Entre « bonnes » et « mauvaises pratiques », arrangements autour de la doctrine

- 39 Dans ce paysage où les non-humains sont pensés comme de véritables co-acteurs de la société, les insectes sont également pris en considération en tant qu'ils sont des *jīv* (êtres vivants) dont l'existence mérite d'être respectée à l'instar de toutes les autres. À la suite de Sri Jambeshwar, ses successeurs se sont véritablement attachés à faire perdurer les enseignements en ce sens. C'est le cas de son disciple Vilhoji (1532-1616) connu pour avoir largement contribué à la doctrine du Bishnoïsme en l'amendant de ses apports personnels. Son texte intitulé le *Kathā Gyāncarī* est considéré comme le plus important de la littérature du Bishnoïsme après le *SabadVani*. Ce texte constitue un véritable guide, un « manuel des conduites » définissant ce que seraient pour les adeptes du Bishnoïsme de *bons* et de *mauvais* comportements (Kempe-Weber, 2018). De fait, Vilhoji a véritablement renforcé les mises en garde liées aux conséquences divines en retour d'actes perpétrés lors de la vie terrestre, insistant sur le fait « qu'ils iraient en enfer s'ils ne faisaient pas preuve de bonté envers les arbres verts (*rounkh*) et les animaux (*janwar*) » (Bishnoï, 1997, p. 30). En ce qui concerne tout particulièrement les insectes, outre filtrer les liquides et nettoyer les combustibles comme prescrit dans les 29 *niyam*, il enjoint les dévots à faire attention, lors des séances d'épouillage, « à mettre les poux soit, dans la cendre froide, soit dans du babeurre après les avoir enlevés des cheveux : Ne les tuez pas ! Si vous pensez obtenir quelque chose en tuant des poux, alors pourquoi ne pas tuer votre propre fils » (Bishnoï, 1997, p. 45-46)? Ces propos

soulignent le fait que tuer un autre vivant, quel qu'il soit, est à la fois un crime et un péché (*pāp*¹⁹) en vertu de la consubstantialité divine et de l'interdépendance entre tous les vivants. Selon les enseignements de Vilhoji, il convient de cultiver la compassion (*dayā*) et des pratiques en conséquence afin de se prémunir d'actes préjudiciables, d'autant plus que « tuer un autre être vivant » revient également à « se blesser, se tuer soi-même », et c'est aussi, et dans l'absolu, faire « fausse route » et s'engager sur un chemin infernal. En définitive « tuer volontairement est un acte grave qui augure une existence de douleurs et de souffrances dans des noirceurs terrifiantes » (Ahmad, 2002, p. 68).

- 40 Ces notions relatives à des actes jugés comme graves et répréhensibles restent particulièrement prégnantes en zone rurale où la vie est continuellement entremêlée à celle des autres vivants et où le quotidien fournit de nombreuses occasions de mettre en application les principes d'évitement de ces actes non justes (*foro kham*) et criminels. Le lait et l'eau sont donc systématiquement filtrés avec une pièce de tissu (*natno*) et les combustibles (bouses et bois secs) sont minutieusement vérifiés, secoués avant d'être mis au feu. Durant les quatre mois que durent la saison des pluies, les Bishnoï observent aussi *śomassa*, c'est-à-dire qu'ils prennent le repas du soir avant le coucher du soleil pour éviter de porter atteinte aux insectes volants (*fidkala*) particulièrement nombreux à cette époque de l'année. Cette observance est d'autant plus nécessaire qu'à la nuit tombée, attirés par les lumières, ces derniers viennent s'échouer en masse dans les plats, les assiettes, et *cetera*. C'est aussi durant cette période que les habitations sont régulièrement enfumées par combustion de différentes herbes pour faire fuir les moustiques. Par ailleurs, les insectes posent aussi problème au moment des récoltes où leur présence peut ruiner les réserves annuelles. Pour éviter cela, et à titre préventif, il est d'usage d'ajouter de la cendre et des graines et feuilles sèches de *neem* (*Azadirachta indica*) dans les réserves (*kothi*) et sacs de grains pour éviter que s'y installent diverses espèces de coléoptères (*kida*).
- 41 Au niveau des cultures en zone non irriguée (*khetihar jamin*), les agriculteurs disent qu'elles ne nécessitent pas d'apport d'intrants chimiques ni d'insecticides, car les « attaques » d'insectes y sont très rares. Néanmoins, lorsque cela arrive, la plupart des gens disent « qu'il faut les accepter comme les sécheresses », ces calamités étant souvent perçues comme les conséquences divines du non-respect des valeurs religieuses. Fatalité ou punition divine, si l'attaque est perpétrée par des insectes que l'on peut saisir à la main, il est aussi possible de s'en débarrasser sans les tuer directement. C'est ce que m'a assuré Birbal (instituteur de cinquante ans), me racontant que durant son enfance près du village de Rotu, des insectes « gros comme l'ongle à carapaces noires » s'étaient abattus sur les cultures de ses parents (Rotu, novembre 2014). Avec l'aide des familles voisines, ils avaient attrapé les insectes un à un, à la main, et les avaient mis dans des cruches en terre. Une fois obturées, les cruches avaient été enterrées dans le sol. Mettre ainsi des insectes dans des cruches n'est pas sans rappeler les « *Jivat khān* » ou « espaces ou pièces dévolues aux insectes » présente dans les *pinjrapole jain* (refuges pour animaux). Dans ces pièces spécifiques, encore attestées dans les années soixante-dix (Burgat, 2014, p.136), les Jain venaient y déposer la poussière balayée de leur maison afin de ne pas violenter les êtres qui s'y trouvent et leur permettre de terminer leur cycle vital « naturel » (Mahias, 2003, p.10).
- 42 Cependant et malgré ces différents exemples, les Bishnoï ne s'inscrivent pas dans une posture absolue de « non-violence » (*ahimsā*) telle que prônée dans le Jāinisme. Si, tout

comme les Jain, ils pensent que la vie en elle-même entraîne inévitablement « des actes qui causes des dommages » : *himsā*, qu'il s'agit donc de limiter à leur stricte nécessité, cela n'implique pas pour eux un rejet ou une opposition à toutes formes de violence. Selon les Bishnoï certaines formes de violence sont nécessaires et permises notamment dans des situations où, comme me l'expliquait Arun Johar (instituteur 35 ans) « *notre vie ou celles de nos proches (bovins familiaux, antilopinéés, oiseaux et arbres khejeri compris) sont en danger* » (Jodhpur, mars 2015) . En ce sens, la violence constitue une composante indissociable des conceptions bishnoï de la protection (*rukhalī*). C'est parce que « la défense des siens » (ici la communauté interspécifique) fait partie de leur *dharma*, que les Bishnoï n'hésitent pas à rouer de coups les braconniers qu'ils attrapent et même à sacrifier leurs vies (*khadana saka*) afin de protéger des êtres considérés comme innocents et sans défense. Dans ce contexte la violence est pensée et vécue comme juste et licite, car il s'agit de faire son devoir (*farz*), de défendre tout à la fois son *dharma*, son idéologie religieuse, son groupe communautaire et familial, son collectif étendu aux espèces animales et végétales.

- 43 Entre des actes et des comportements appréhendés comme justes (*shakro kam*) ou non justes (*foro kam*), comment faire coïncider vision religieuse bishnoï du rapport aux autres êtres vivants et adoption de modèles agricoles fondés sur l'utilisation de pesticides ?
- 44 Face à ce sujet éminemment sensible et complexe, les agriculteurs interrogés apportent des exemples concrets d'ambivalences et d'arrangements que cette question provoque au sein de la communauté. Entre attachement à l'idéal religieux du Bishnoïsme et pragmatisme financier, penchant réel et quasi viscéral à protéger la « vie sauvage » et pratiques compensatoires à fonction cathartique de rachat des fautes, chacun cherche une voie entre horizon spirituel et horizon socio-économique. Point d'orgue de ce que de nombreux membres de la communauté critiquent et désignent comme une perte généralisée des valeurs fondatrices de son existence, une proportion croissante d'entre eux s'oriente vers un seul horizon, celui de leur intérêt personnel et de l'accession à un niveau de vie économiquement plus élevé. « *Si une vie conforme aux 29 niyam me rapportait de l'argent je m'y appliquerais, mais ce n'est pas le cas* » m'a confié un jour Lohwat (27 ans) m'assurant que s'il pouvait obtenir un prêt pour un forage il n'hésiterait pas une minute à transformer les 30 *bigards*²⁰ de terres cultivées de la ferme de son père en terres irriguées « *même si je sais que les pesticides et les fertilisants chimiques qui accompagnent cette agriculture sont mauvais pour la terre et pour les animaux et que c'est contraire aux 29 niyam* » (Jesalsar, mai 2015). On peut formuler de façon plus nuancée que la plupart des agriculteurs bishnoï s'attachent à faire tenir ensemble les besoins liés à la modernité et les valeurs religieuses du Bishnoïsme, en évitant autant que faire se peut de commettre des actes hautement préjudiciables et contraires à la doctrine.
- 45 Paradoxalement, le vocabulaire technique de l'agriculture productiviste - qui fait des insectes et autres cibles des pesticides des « bioagresseurs » (Brendon 2010) - offre aux cultivateurs des terres irriguées les outils sémantiques à même de justifier *dharmiquement* l'utilisation des pesticides en tant que réponse subséquente à une agression. Dans les propos, les insectes ne sont plus tant des *jīv* à respecter que des ennemis qu'il est « juste » de combattre : « *lorsqu'ils s'attaquent à ta récolte, ils s'attaquent à tes ressources donc au bien-être de la famille. Il est donc normal de défendre les tiens, cela fait partie de ton dharma et cela même s'il faut tuer ceux qui te mettent en danger* » (Surinder, agriculteur de terres irriguées, Rattewala, mai 2014). Ce recours aux métaphores

guerrières qui fonde l'éradication des espèces dites agressives et invasives selon ce modèle agricole se situe néanmoins dans une zone floue suscitant une ambiguïté souvent difficile à assumer totalement dans la pensée bishnoï. Malgré sa redondance, cette rhétorique martiale et cette justification *dharmique* de l'utilisation des pesticides restent délicates à mobiliser en totalité par les intéressés, dans la mesure où les pesticides ne tuent pas uniquement l'ennemi ciblé. En effet, la plupart des agriculteurs ont conscience que les pesticides détruisent non seulement les insectes ravageurs des cultures, mais aussi leurs prédateurs naturels (insectes, oiseaux et autres petits animaux), sans compter la myriade d'insectes pollinisateurs nécessaires à l'équilibre écosystémique des environnements (Albouy et al., 2020). Cette destruction non sélective ne touche donc pas uniquement l'agresseur en particulier, mais aussi - bien qu'ils ne soient pas ciblés - d'autres êtres et organismes vivants considérés comme « innocents ». Si la correspondance entre l'usage de la violence et la conformité au *dharma* bishnoï est portée et justifiée de manière héroïque et collective par l'ensemble de la communauté en ce qui concerne la protection des gazelles et des antilopes, pensées comme faisant partie de la communauté, répandre des pesticides dans ses champs pour des bénéfices personnels est un acte extrêmement ambivalent. C'est pourquoi l'utilisation des pesticides reste majoritairement associée à une faute, un péché (*pāp*), les arrangements sémantiques ne pouvant lever en totalité le sentiment de culpabilité et la crainte de commettre des actes identifiés comme répréhensibles. Ces actes sont autant de « dettes *karmiques* » qu'il faudra « payer » d'une manière ou d'une autre dans cette vie ou dans une prochaine.

- 46 Afin d'éviter de commettre ces actes appréhendés comme *non justes et répréhensibles* pouvant avoir des conséquences néfastes dans l'existence présente comme future, Pradeep et sa famille ont fait le choix de ne cultiver que leurs 25 *bigards* de terres non irriguées « qui n'ont pas besoin de pesticides » (Rotu, août 2015), alors même qu'ils possèdent 25 autres *bigards* de terres irriguées par canal (*murba*), qu'ils ont pu acheter il y a 7 ans grâce à des aides du gouvernement. Pour ne pas commettre lui-même l'acte de tuer des insectes, Pradeep a confié ses terres irriguées à une famille de Meghwal (membres de communautés désignées comme « hors castes ») qui vit et travaille sur place. Ce sont les membres de cette famille « d'intouchables »²¹ qui se chargent de toutes les dépenses (engrais, pesticides, outils) et qui assument tous les travaux, ainsi que les péchés (*pāp*) qui y sont liés. Les bénéfices des récoltes sont partagés entre les deux familles. Pour Pradeep, s'il ne peut lui-même cultiver ses terres irriguées à cause de l'utilisation de pesticides que cela implique, cela est un moindre mal, selon lui, pour des personnes considérées comme ayant et perpétuant déjà un très mauvais *karma*, des personnes que leur statut a déjà traditionnellement reléguées à des travaux les mettant en contact avec toutes sortes d'impuretés et d'actes dégradants (équarrissage des bêtes, tannage de peaux, ramassage d'ordures, et *cetera*). Quoi qu'il en soit, tous les agriculteurs Bishnoï ne peuvent de cette manière-là, « éviter » d'avoir recours aux pesticides - surtout s'ils résident en zone irriguée - ce qui génère de difficiles tensions intimes à vivre pour beaucoup d'entre eux.

Usage de pesticides et don de nourriture aux animaux (*chuga*) : un enjeu karmique et identitaire ?

- 47 Lors d'un *amavasya* (pèlerinage mensuel de la nouvelle lune) au temple de Mukam, j'ai fait la rencontre de Govindra Bishnoï, agriculteur de cinquante ans et propriétaire d'une exploitation de coton dans le district de Ganganagar. Au lieu des quelques dizaines de kilogrammes de grains habituellement offerts au temple par les dévots, Govindra déchargeait de sa remorque plusieurs sacs de 25 kilogrammes. Après en avoir laissé quelques-uns à la porte de la réserve du temple, il se mit à distribuer directement son grain aux animaux dans l'*oran* qui entoure ce lieu sacré du Bishnoïsme. Lors de notre conversation, il me dit venir à Mukam tous les mois afin d'offrir de 100 à 300 kilogrammes de millet, qu'il achetait tout exprès, n'en cultivant pas lui-même sur ses terres. Govindra venait accomplir personnellement *chuga* et directement dans l'*oran* de Mukam, car autour de chez lui « il n'y a plus d'espace pour les antilopes et les oiseaux », la majorité des terres de sa région étant irriguées et donc intensément cultivées. Au cours de notre entretien, Govindra s'est dit inquiet des conséquences liées à ses activités agricoles et tout particulièrement à celle de l'utilisation de pesticides : « les oiseaux disparaissent », me confia-t-il. Il me dit aussi se sentir mal à l'aise avec ces pratiques allant à l'encontre des notions d'unité et de réciprocité au fondement même de la doctrine fondatrice du Bishnoïsme. En effet, comme il me le rappela et selon aussi les récits populaires et les hagiographies, la communauté bishnoï s'est constituée à la suite de la révélation (au sens mystique du terme)²² qu'eut Sri Jambeshwar au cours de la sécheresse historique de 1484-1485. Ce dernier « vit » qu'une telle désolation se perpétuerait encore et encore sous des formes diverses et dans d'autres temps futurs tant que les humains se considéreraient comme des entités séparées du monde qui les entoure et tant qu'ils ne réaliseraient pas l'importance, la justesse et la nécessité d'un mode de vie prenant en compte l'interdépendance à l'œuvre dans tout le vivant.
- 48 Découlant de la vision de son fondateur, la doctrine du Bishnoïsme s'est ensuite élaborée sur le principe et la croyance que l'humanité ne trouverait de salut que dans la préservation d'une solidarité (effective et concrète) entre tous les êtres vivants. Comme je l'ai montré ailleurs (Chauveau 2021), au sein de ce rapport au monde et à soi, la protection (*rukhal*) et le don de nourriture aux animaux issus de cette notion de solidarité et du devoir de compassion (*dayā*) envers les êtres vivants, sont des relations intégrées en tant que schèmes imprimant leurs marques sur les attitudes et les pratiques (Descola 2005) et dans l'imaginaire socio-religieux qui leur donne sens.
- 49 En venant en pèlerinage chaque mois à Mukam, lors des *amavasya*, Govindra accomplit les rituels centraux de la religiosité bishnoï. Mais si pour lui, comme pour l'ensemble des Bishnoi, se rendre au pèlerinage, effectuer l'ensemble des rites, comme le sacrifice au feu « *havan* » et le partage de l'eau lustrale « *pahal* », sont des actes de dévotion et de purification en eux-mêmes, qu'en est-il de la pratique *chuga* ? Quel rôle joue-t-elle entre pratique intégrée et instituée et malaise lié à l'usage des pesticides ? Cette question est d'autant plus complexe que *chuga* est une prestation où il est difficile de faire la part des choses entre ce qui est de l'ordre de la seule croyance religieuse, d'une attitude de compassion effective et de bienveillance et ce qui est de l'ordre d'un utilitarisme *karmique*.
- 50 « L'esprit » de ce don de nourriture aux animaux mobilise plusieurs éléments étroitement imbriqués. Tout d'abord et comme l'a montré Marcel Mauss (2001[1950]),

« le don » peut être considéré sous l'angle du sacrifice. De fait, on retrouve cet aspect dans *chuga* puisque les gens se privent d'un bien pour le donner. Néanmoins et suivant les enseignements de leur *guru* fondateur, *chuga* n'est pas tant perçu par les Bishnoï comme un acte de privation réel que comme un geste fraternel et généreux de partage des biens et des ressources inscrit dans les pratiques quotidiennes de la vie courante. D'autre part, *chuga* est aussi corrélé avec la notion de mérite *puṇyā* où préside la croyance selon laquelle – tout en étant une action bienveillante – cet acte permet d'améliorer son *karma* ou pour le dire autrement, le « retour » du don se fait par le mécanisme du *karma*. S'il existe selon Raymond Jamous, une difficulté « concernant l'équivalence entre don et échange » dans le contexte hindou (Jamous, 2011, p. 180), la conviction chez les adeptes du Bishnoïsme que ce don de nourriture aux animaux produira ses effets plus tard, notamment dans une autre vie, indique qu'il peut être comparé à une offrande sacrificielle avec l'idée sous-jacente que la personne qui effectue le sacrifice doit en recevoir les bienfaits. En ce sens *chuga* est une offrande, un « don rituel » (Jamous, 2011, p. 179) à même d'établir une relation « d'échange » avec le divin. Par ailleurs et, pour que puisse s'opérer cette conversion, cet « échange » de biens matériels en biens spirituels, la disposition d'esprit est importante (Mahias, 2006, p. 443), un esprit altruiste où domine la compassion (*dayā*). Une attitude similaire a été observée par Bernard Charlier (2018) concernant la transformation d'actes de prédation perpétrés par des loups en « dons méritoires » parmi des éleveurs nomades de Mongolie se définissant comme bouddhistes. Pour qu'un don soit « méritoire » et puisse compenser des péchés (*pāp*), il doit acquérir « une dimension éthique », la force du don méritoire (*puṇyā*) résidant en un processus où l'on ne sait pas quelle en sera la récompense ni quand et de quelle manière elle s'accomplira (Charlier, 2018, p. 155). C'est en quelque sorte la sincérité engagée, mais « détachée » qui permet la réparation, l'atténuation ou même l'annulation des mauvaises actions. Dans un sens préventif, le don (ou l'action) méritoire permet, par l'accumulation des mérites qu'il engendre, d'alléger son *karma* présent et de s'assurer un « bon » *karma* futur.

- 51 Pour les Bishnoï, si *chuga* (en tant que don méritoire) permet d'effacer les péchés, il est aussi un « symbole de soi » dédié au divin, une forme d'allégeance aux principes doctrinaux et un acte de dévotion envers leur *guru* fondateur. Il est aussi et surtout une démonstration des relations de consubstantialité, de réciprocité et de réelles affinités qui les lient aux animaux, notamment aux « receveurs » de ce don de nourriture. De fait, s'il y a bien une logique de réciprocité sous-jacente à *chuga*, celle-ci ne correspond pas à celle à l'œuvre dans les formes de don basées sur un transfert unilatéral appelant obligatoirement à un « retour du don » consubstantiel (Mauss, 2001[1950]). La réciprocité à l'œuvre dans *chuga* repose essentiellement sur « la formation de valeurs affectives et éthiques dans les relations » entre humains et aussi dans les rapports entre les humains, leur environnement naturel et les non-humains qui les peuplent (Sabourin, 2013, p. 250). Comme l'a souligné Éric Sabourin, c'est bien cette logique de réciprocité qui prime dans les relations « homme-nature » de la plupart des sociétés « non-modernes » de chasseurs, de cueilleurs, d'éleveurs et d'agriculteurs où les relations d'échange, comme celles de prédation et de ponction doivent trouver un « juste équilibre », à même de préserver les cycles de reproduction des animaux et des plantes et de permettre une cohabitation vivable et durable pour tous (Sabourin, 2013).
- 52 Pour en revenir aux pesticides on comprend combien, du point de vue de l'idéologie bishnoï, leur utilisation est difficilement compatible avec les relations établies avec l'ensemble des êtres vivants. Cette pratique biocide opère tout autant une rupture au

sein du réseau de réciprocité entre les êtres, qu'elle affecte les logiques d'interdépendance entre les vivants d'ici comme les liens de continuité entre les âmes dans l'au-delà. C'est donc tout particulièrement à cet endroit que *chuga*, en tant que don altruiste et méritoire, acquiert sa dimension compensatoire à l'usage des pesticides. Au sein de l'échange des âmes dans la sphère karmique, *chuga*, en tant qu'il est effectué en faveur d'êtres vivants considérés comme vulnérables permet dès lors de compenser la dette interspécifique contractée par ailleurs en tuant d'autres êtres vivants. Ainsi, *chuga*, en tant que dette envers des vivants non humains, est alors à replacer et à comprendre en regard de la place de la dette dans l'Hindouisme en général et du Brahmanisme en particulier, où la doctrine des dettes est fondamentale²³. Ces dettes rendent compte à la fois des relations entre générations, entre contemporains et entre les hommes et les dieux tout autant qu'elles établissent une partition de l'espace religieux dans la vie courante sachant que les rites quotidiens qu'elles induisent jalonnent l'existence des hindous de leur naissance à leur mort (Malamoud, 1980).

Figure 8. Pèlerin accomplissant *chuga* dans l'*oran* de Mukam (Bikaner district)

Image

103083DC00003B8900002308B495ABD32E5758CC.emf



Maria Mélanie Chauveau (2015)

- 53 Ce que montre l'attitude de Govindra, l'agriculteur de Ganganagar, dans sa constance à acheter tous les mois plusieurs centaines de kilogrammes de millet et à venir lui-même, et directement, effectuer le rite de le donner aux animaux, c'est tout d'abord que le don est fonction de la dette : plus les agriculteurs utilisent de pesticides plus ils offrent de grain. Cette tendance à la « surenchère » de grain offert, que j'ai pu observer par la suite chez d'autres usagers de pesticides, étant largement identifiée et même raillée par certains Bishnoï. De plus, si *chuga* permet de compenser la dette interspécifique contractée lors de l'utilisation de pesticides en vertu de l'interdépendance sémantique entre la notion de dette et celle de faute « que l'on châtie » (Malamoud citant Renous, 1980, p. 41, note 8) c'est aussi, à mon sens, de par la symbolique du geste et de par la nature de la substance de ce qui est donné, sachant qu'en Inde la nourriture est conçue comme pourvoyeuse de lien social et cosmique et que le millet est un aliment essentiel pour les Bishnoï. À ce sujet, on peut aussi établir une correspondance entre les rites

d'hospitalité (devoirs qui forment le cadre de la vie sociale) et *chuga*. Dans ces deux cas, il s'agit d'honorer ses invités (humains et animaux) en leur offrant le meilleur de ce que l'on possède. Le « meilleur » dépend alors de la situation sociale, économique et géographique des personnes. Tandis que les agriculteurs des zones sèches accueillent leurs hôtes avec des *bajra roti* (galettes de millet) et du *ghī* (beurre clarifié) venant du lait de leurs vaches, ceux des zones irriguées le font avec des galettes de blé et du *ghī* de bufflonnes, nombreuses dans ces régions où l'eau est plus abondante. En définitive, que certains des aliments offerts soient considérés comme plus « purs » que d'autres, plus onéreux ou bien qu'ils aient été produits avec plus ou moins d'intrants et de pesticides ne revêt qu'une importance relative dans les rites d'hospitalité. Ce qui compte c'est la sincérité du geste et de l'accueil : ils prévalent sur la valeur intrinsèquement qualitative de la nourriture offerte, tout un chacun sachant pertinemment que la qualité et la provenance de ce qui est offert dépend davantage des conditions socio-économiques de l'hôte et, dans une moindre mesure de ses habitudes alimentaires, que de sa sincérité et sa bonne volonté. Ceci est également valable pour les offrandes de nourriture aux animaux. Ainsi, pour en revenir à *chuga*, c'est bien dans le geste même d'offrir du grain à des animaux considérés comme « vulnérables et dépendants des humains »²⁴ que se trouve le contrepoint à celui d'épandre des pesticides mortels dans ses champs. C'est par ce geste d'offrande inhérent à tout don rituel que *chuga* acquiert sa puissance d'agir, ceci et alors même que le grain de l'offrande est bien plus « pur et vivifiant » dans l'idéal que ce qu'il peut l'être réellement, notamment s'il provient de zones de cultures irriguées.

- 54 En ce sens, la pratique de *chuga* ne peut se réduire à ses seules fonctions méritoires et compensatoires, notamment dans ce qui se joue entre ce don de nourriture aux animaux et l'utilisation de pesticides. Au sein de ces deux dialectiques entre développement et protection et entre productivisme et attachement spirituel évoqués en ouverture, ce que permet *chuga* aux membres de la communauté c'est aussi et surtout de réactualiser les valeurs affectives et éthiques de leurs relations aux animaux et ainsi de retisser les liens déchirés entre les êtres vivants (*jīv*), liens dont l'importance est au cœur même de l'enseignement de leur *guru* fondateur. Par ailleurs, de par les notions de partage, de sollicitude et de soin qui y sont véhiculées, accomplir *chuga*, « donner du grain à picorer », offre aux dévots la possibilité de construire une passerelle, une voie de traverse spirituelle et conceptuelle à même de les soustraire un tant soit peu à la logique d'exploitation et de prédation destructrice indissociable de l'agriculture productiviste dans laquelle ils sont engagés. Une manière de concilier le respect de leur doctrine religieuse avec les nouveaux besoins, tout en préservant leur identité de Bishnoï.

Conclusion

- 55 Au-delà des problématiques écologiques inhérentes à l'usage d'intrants chimiques indissociable de ces nouveaux modèles agricoles, c'est la question de l'impact de l'utilisation de pesticides au sein d'une conception religieuse du monde où l'ensemble des êtres vivants est lié par une consubstantialité avec le divin, qui a été le fil d'Ariane de cet article.
- 56 Entre la difficulté de concilier le respect de leur doctrine fondatrice et l'ambition de réussite économique qui guide leur engagement dans des modèles agricoles

productivistes, il apparaît que ces processus sont traversés par des ambivalences non exemptes de tensions. Il apparaît aussi que l'aspiration à combler de nouveaux besoins peine néanmoins à effacer les dispositions intrinsèques des Bishnoï à l'égard des êtres non humains. Passant de tentatives de réinterprétation des conceptions religieuses de l'usage *dharmiquement* licite de la violence pour justifier le recours aux pesticides, à l'évitement pur et simple de pratiques considérées comme génératrices de péchés et de mauvais *karma*, les cas analysés montrent qu'en dépit des transformations à l'œuvre, les Bishnoï restent fondamentalement attachés aux pratiques religieuses les mettant en lien avec les animaux. Au travers de ces exemples on observe combien ces pratiques, et notamment *chuga* (le don de nourriture aux animaux) sont porteuses d'un potentiel méritoire important, à même de compenser, voire même d'annuler, les effets délétères engendrés par l'utilisation des pesticides. Mais au-delà de son pouvoir d'effacer les dettes karmiques, le fait que *chuga* soit accompli quotidiennement, en différents lieux et avec autant de constance, montre aussi combien *chuga* agit à la manière d'un dispositif rituel puissant propre à réparer, maintenir et renforcer les liens entre, d'une part, les membres de la communauté et, d'autre part, avec tous les autres vivants (*jīv*).

Remerciements

- 57 Une partie de mes recherches sur le terrain a bénéficié de plusieurs aides financières dont je suis reconnaissante. Il s'est agi d'une bourse à la recherche accordée par le Fond Louis Dumont, d'un financement pour un séjour de terrain de trois mois alloué par le Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (LESC) et de l'École Doctorale « Milieux, Cultures et Sociétés du Passé et du Présent » de Paris X, d'une aide ponctuelle accordée par le CERNEA (association de recherche interdisciplinaire appliquée de Paris X) et d'une allocation de terrain accordée par l'École Française d'Extrême Orient (EFEO) pour une durée de trois mois. Mes remerciements s'adressent aussi aux relecteurs anonymes associés à ce numéro de VertigO.

BIBLIOGRAPHIE

Ahmad, M., 2002, Bishnoi religion and nature, in : K.R. Bishnoi, N.R. Bishnoi (dir.), *Religion and Environment* vol.2, Hisar (India) Guru Jambheshwar University Publication, pp. 45-71.

Albouy, V., D. Richard, P.O. Maquart, 2020, *L'adieu aux insectes. Pourquoi ils disparaissent ?* Paris, Ulmer, 192 p.

Alley, K.D., 2002, *On the banks of the Ganga: When Wastewater Meets a Sacred River*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 312 p.

Balbir, N., 2009, Attitudes indiennes vis à vis de l'animal domestique, dans : N. BALBIR, G.-J. PINAULT (dir.), *Penser, dire et représenter l'animal dans le monde indien*, Bibliothèque de l'école des hautes études, Paris, Ed Librairie Honoré Champion, pp. 811-857.

Bhalla, L. R., 2014, *Geography of Rajasthan*, Jaipur (India), Kuldeep Publishing house, 341p.

Bishnoi, K. R., 2002, Nature conservation : The essence of Jambhani, in : K.R. Bishnoi, N.R. Bishnoi (dir.), *Religion and Environment* vol.2, Hisar, (India), Guru Jambheshwar University Publication, pp. 102-106.

Bishnoi, P. R., 2018, *Guru Shri Jambhoji And Sabadvaani (translation and interpretation in english language)*, Bikaner, (India), Jambhani Sahitya Akademi Publication, 323p.

Brendon M.H.L., 2010, Reweaving narratives about humans and invasive species, *Études rurales*, 185 [En ligne], URL: <http://journals.openedition.org/etudesrurales/9018>

Bureau-Point, E., 2021, Pesticides et récits de crise dans le monde paysan cambodgien, *Anthropologie & Santé* [En ligne], URL: <http://journals.openedition.org/anthropologiesante/9054>

Burgat, F., 2014, *Ahimsā. Violence et non-violence envers les animaux en Inde*, Paris, Édition de la Maison des Sciences de l'Homme, coll. Interventions, 213p.

Callicott, J.B., 2014, Enlacer les arbres, *Utreia* I, n° d'Automne, pp. 160-169.

Chapple, C.K., 1993, *Nonviolence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions*, Albany, SUNY Press, 160 p.

Charlier, B., 2018, Nourrir les loups avec ses moutons et transformer un acte de prédation en don « méritoire » parmi des éleveurs nomades de Mongolie, *Revue du MAUSS*, vol. 52, no. 2, pp. 149-159.

Chauveau M.M., 2021, *Les Bishnoi du Rajasthan : Entre transmission, mutation et revendication identitaire, ethnographie d'une communauté religieuse engagée dans la protection des gazelles et des arbres*, Thèse de Doctorat en Ethnologie et Anthropologie, Université de Perpignan Via Domitia, 420 p.

Cornilleau L., P-B. Joly, 2014, La Révolution Verte, un instrument de gouvernement de la 'faim dans le monde'. Une histoire de la recherche agronomique internationale, in : D. Pestre (dir.), *Le gouvernement des technosciences. Gouverner le progrès et ses dégâts depuis 1945*, Paris, La Découverte, collection « Recherches », pp. 171-201, [En ligne] URL : <https://www.cairn.info/---page-171.htm>

Descola, P., 2005, *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard, 640 p.

Dwivedi, O. P., 1993, Human Responsibility and the Environment: A Hindu Perspective, *Journal of Hindu-Christian Studies* Vol.6, Article 8, Butler University Libraries, pp.1-9, [En ligne] URL : <https://digitalcommons.butler.edu/jhcs/vol6/iss1/8/>

Dwivedi, O. P., 2004, Satyagraha for Conservation: Awakening the Spirit of Hinduism, in : *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment*, R.S. Gottlieb (éd.), Ed. Routledge, pp. 151-163.

Dwivedi, O. P., B.N. Tiwari, 2002, Dharmic ecology : A foundation for the environmental sustainability, in : K.R. Bishnoi, N.R. Bishnoi (dir.), *Religion and Environment* vol.2, Hisar (India), Guru Jambheshwar University Publication, pp.1-24.

Gagné, K., 2013, Gone with the trees: Deciphering the Thar Desert's recurring droughts, *Current Anthropology*, Volume 54, August n°4, pp. 497-509.

Gehlot, H.S., 2016 (a), The changing scenario of desert antelopes population in western Rajasthan of India , in B. R. Bamniya and B. R. Gadi (dir.), *Environmental Impact on Biodiversity*, Today & Tomorrow's Printers and Publishers, New Delhi, pp.173-181.

Gehlot, H.S., 2016 (b), Impact of mining on faunal diversity of Guda Bishnoian area, Jodhpur

- district of Rajasthan (India), *National Journal of Life Science*, Vol. 13 (1), pp.59-61
- Gehlot, H.S., M. Bishnoi, 2017, Involment of Bishnoi community for biodiversity conservation in desert landscape of Rajasthan (India), *Journal Environment Bio-Science*, Vol.31 (2), pp. 335-338.
- Gold, A.G., 1998, Sin and Rain: Moral Ecology in Rural North India in L.-E. Nelson (dir.), *Purifying the earthly body of god. Religion and ecology in hindu India*, Albany, SUNY Press, pp. 165-196.
- Guha, R., 2000, *Environmentalism: A Global History*, New Delhi: Oxford University Press, 176 p.
- Hall, J.C., A.N., Chhangani, 2015, Cultural tradition and wildlife conservation in the human-dominated landscape of rural western Rajasthan, India » *Indian Forester*, 141 (10), pp.1011-1019.
- Hall, J.C., I.M., Hamilton, 2014, Religious tradition of conservation associated with greater abundance of a keystone tree species in rural Western Rajasthan, India, *Journal of Arid Environnemt*, Vol. 103, pp.11-16.
- Jain, P., 2010 (a), Jainism, Dharma, and Environmental Ethics, *Union Seminary Quarterly Review*, pp. 121-136.
- Jain, P., 2010 (b), Bishnoi: An eco-theological "New religious movement" in the Indian Desert, *Vaishnava Studies*, 19.1, August, pp.1-20.
- Jain, P., 2011, *Dharma and ecology of hindu communities. Sustenance and and sustainability*. Ashgate, England, 228 p.
- Jamous, R., 2011, Du don au paiement rituel, *Archives de sciences sociales des Religions* 154 [en ligne] URL : <https://journals.openedition.org/assr/23186>
- Kempe-Weber, S., 2018, Hell as "Eternal" Punishment? On the Depiction of Hell in Vilhojī's Kathā Gyāncārī, *Asiatische Studien / Études Asiatiques*, 72(2) pp.339-362.
- Landy, F., A.Varrel, 2015, *L'Inde, du développement à l'émergence*, Armand Colin « Coll.U », 288p.
- Mahias, M-C., 2003, Le végétarisme des Jains ou la nature animée, Actes du 1er congrès du Réseau-Asie, atelier 14 : *Représentations du milieu naturel*, Maison des sciences de l'homme, CDRom. <http://www.reseauasie.com/cgibin/prog/gateway.cgi>
- Mahias, M-C., 2006, Le don de nourriture aux ascètes jains digambar. Dynamique sociale et évolution, in : G. Colas, G.Tarabout (dir.), *Rites hindous, transferts et transformations* Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Purusārtha », no.25, pp. 423-463.
- Malamoud C., 1980, Théologie de la dette dans les Brahmana , in : C.Malamoud (dir) *La dette*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Purusārtha », no 4, pp. 39-63.
- Mauss, M., 2001 [1950], Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, in M. Mauss *Sociologies et anthropologie*, Paris, PUF, coll. « Quadriges » pp.145-279.
- Morand, S., 2020, *L'homme, la faune sauvage et la peste*, Fayard, 352p.
- Nelson, L.E., 1998 (a), *Purifying the earthly body of god. Religion and ecology in Hindu India*, (eds), Albany, SUNY Press, 382p.
- Nelson L.E., 1998 (b), The dualism of nondualism : Advaita Vedanta and the irrelevance of nature, in Nelson L-E. (ed.), *Purifying the Earthly Body of God : religion and ecology in Hindu India*. Albany, State University of New York Press, pp. 61-88.
- Qureshi M.H., S., Kumar, 2004, Conservation practices and religious idiom : A case study of Bishnois of India, in N. Grover, K., Nath Singh (dir.), *Cultural geography, form and process*, New Delhi, Concept Publishing Compagny, pp. 421-434.

Payal, P., Dr. Poonam, 2020, Role of Irrigation in Development: The Rajasthan Experience, *International Journal of Recent Technology and Engineering (IJRTE)* ISSN: 2277-3878, Volume-8 Issue-6, pp. 2430-2435.

Sabourin, É., 2013, La réciprocité homme-nature et les dérives de son abandon, *Revue du MAUSS*, vol. 42, no. 2, pp. 247-260.

Shetty, P., M. Murugan, M. Hiremath, K.G. Sreeja, 2010, Farmers' education and perception on pesticide use and crop economies in Indian agriculture. *Journal of Experimental Sciences*. 1, pp.3-8.

Shiva, V., 1988, *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*, London, Zed Books Ltd, 256p.

Sivaram, P., 2000, Community initiatives in environment management- A case study of Bishnois in Jodhpur district, [en ligne] URL : <https://www.semanticscholar.org/paper/COMMUNITY-INITIATIVES-IN-ENVIRONMENT-MANAGEMENT%E2%80%93A/86b1e405da7483276c89181f0019bfa6916b729a>

Zimmermann, F., 1982, *La jungle et le fumet des viandes. Un thème écologique dans la médecine hindoue*. Paris, Gallimard / Le Seuil « Coll. Hautes Études », 256 p.

NOTES

1. Le *dharma* peut se traduire aussi par « le bon ordre de l'univers », « la vertu » ou encore « le devoir » propre à chacun selon sa caste.
2. À noter que cette problématique ne concerne pas exclusivement les Bishnoï et le contexte indien est riche d'exemples similaires illustrant combien l'adhésion à une conception religieuse exhortant de ne nuire à aucun être vivant ne coïncide pas forcément avec les enjeux et les dynamiques socio-économiques actuels. À ce sujet, Christopher Key Chapple (1993, p. 45- 46) donne plusieurs exemples de justifications et d'actes compensatoires effectués par des industriels jain dont la doctrine religieuse prône aussi une attitude et des pratiques respectueuses du vivant corrélées notamment au concept d'*ahimsā*, communément traduit par « non-violence ».
3. La société indienne fonctionne structurellement selon quatre grandes classes sociales hiérarchisées (les *varna*), elles-mêmes subdivisées en de très nombreuses *jāti* qui sont des groupes héréditaires, endogames et établis traditionnellement selon une spécialisation des métiers ou des fonctions.
4. « Laïcs » n'est pas utilisé ici selon le sens premier du vocabulaire occidental « de qui n'appartient à aucune confession religieuse », mais désigne tous ceux qui sont nés au sein de la *sampradyā* et qui en constituent la société « active ».
5. Plus d'informations disponible sur le site du *Water Resources Department* du gouvernement de l'État du Rajasthan [en ligne] <https://water.rajasthan.gov.in/content/water/en/waterresourcesdepartment.html>
6. Sources : *Central ground water board* visible sur le site du *Rajasthan Administrative Services* [en ligne] <https://www.rajras.in/water-resources-rajasthan/>
7. Les chiffres donnés ici sont ceux de l'année 2018. L'étude de la FAO (*Food and Agriculture Organization of the united Nations*) dont ils sont tirés a mesuré l'évolution de la consommation de pesticides de 1990 à 2018, voir le site internet [en ligne] URL : <http://www.fao.org/faostat/en/#data/EP/visualize>
8. Voir le site internet [en ligne] URL : <http://ppqs.gov.in>
9. Voir le *Centre for Science and Environment* (CSE) [en ligne] URL : <https://www.cseindia.org>
10. La branche indienne de l'organisation PAN (*Pesticide Action Network, India*) œuvre actuellement pour l'interdiction totale dans le pays, de 27 pesticides toxiques.

11. L'institut promeut une utilisation « raisonnée et rationnelle [...] pour réduire les coûts de production et minimiser les risques pour l'environnement et la santé publique » c.f rubrique « *Mission and Vision* » sur le site de l'institut NCIPM (*National Research Centre for Integrated Pest management*) [en ligne] <https://ncipm.icar.gov.in/Overview.aspx>
12. Si la notion de *dharma* (loi fondamentale et devoir) peut être « universelle » les devoirs eux, sont constitutifs des prescriptions propres à chacune des castes (*jāti*).
13. Extrait des 29 *niyam* : compilation et traduction personnelle issue des données collectées sur le terrain et des traductions anglaises et commentaires de Prithwi Raj Bishnoi (2018) et de Meera Ahmad (2002, p. 50-62).
14. En Inde de nombreuses pratiques sociales et culturelles se rapportent à la protection des forêts, des animaux et des rivières, la reconnaissance de leur sacralité leur conférant idéalement un caractère d'inviolabilité . À ce sujet voir entre autres Alley 2000, Guha 2000, Gold 1998, Nelson 1998a, 1998b)
15. Il existe des *oran* du nord au sud de l'Inde chacun ayant ses propres règles suivant la communauté religieuse auquel il est attaché et/ou la déité auquel il est dédié.
16. Contrairement aux *pinjrapole* administrés par les Jain, les refuges et centres de soin bishnoi ne recueillent généralement pas d'animaux carnivores (en tout cas je n'en ai jamais vu en ces lieux) et n'admettent pas les chiens errants.
17. Plusieurs études menées sur des terres bishnoi situées en zones non irriguées ont mis en évidence l'impact positif, en termes de dynamique écologique, des pratiques bishnoi sur les écosystèmes locaux (Gehlot 2016 a et b, 2017, Hall et Hamilton 2014 , Hall et Chhangani 2015, Qureshi et Kumar 2004, Sivaram 2000).
18. Nommés *tānk* ou *tānka* dans la région de Jodhpur : termes vernaculaires désignant les réservoirs d'eau de pluie enterrés et situés à proximité des habitations.
19. Le terme *pāp* signifie mauvaise action, acte injuste ou encore faute. Au niveau de la sémantique le terme *pāp* peut être rapproché de la notion de péché. Si on peut voir une influence occidentale et chrétienne dans le fait que les Bishnoi anglophones utilisent le terme anglais *sin* pour le traduire, il est cependant important de noter que le *Kathā Gyāncarī* (texte de Vilhoji évoqué ci-dessus) comporte une description détaillée de l'enfer ou plutôt des différents enfers existants et des souffrances endurées par celui contrevient aux principes édictés par la doctrine.
20. Six *bigards* font environ 1 hectare
21. Appelés plus communément « *dalit* » (opprimés) selon la dénomination donnée par B.R Ambedkar (1869-1956)
22. Révélation de l'ordre de celles reçues par les *rishi*, mystiques et voyants qui « reçurent » la *Connaissance* (en tant que révélation spirituelle) et l'ensemble des Védas par transmission directe.
23. Dans le Brahmanisme trois dettes sont primordiales : la dette d'étude védique à l'égard des *rishi*, la dette de sacrifice à l'égard des dieux, la dette de progéniture à l'égard des ancêtres (Malamoud 1980, p. 45).
24. Des animaux considérés comme « *helplessly and dependent on humans for their care* » (Bishnoi P.R, 2018, p.20).

RÉSUMÉS

Les Bishnoï sont les membres d'une communauté religieuse fondée au XVe siècle dans le désert de Thar, dans l'État indien du Rajasthan. Établie originellement sur 29 préceptes dont plusieurs codifient les relations aux autres vivants, animaux et végétaux, leur doctrine religieuse, le bishnoïsme, prescrit une éthique de vie dans laquelle avoir de la compassion à l'égard de tous les vivants (*jīv*) et éviter de leur porter préjudice sont des principes primordiaux. Majoritairement agriculteurs, les Bishnoï font face de nos jours à de profondes transformations induites par la modernité et l'intensification de leur agriculture (extension des systèmes d'irrigation, utilisation de machines, d'engrais et de pesticides). À partir d'une étude ethnographique, cet article interroge les dilemmes éthiques et religieux engendrés par l'utilisation de pesticides destructeurs d'organismes vivants. Il rend compte des arrangements à l'œuvre pour concilier des pratiques agricoles nouvelles en contradiction avec des principes fondateurs.

The Bishnoi are members of a religious community founded in the 15th century in the Thar Desert of Rajasthan. Originally based on 29 precepts, many of which codify relationships with other living beings, animals and plants, their religious doctrine, Bishnoism, prescribes an ethic of life in which compassion for all living beings (*jīv*) and avoidance of harm to them are paramount principles. Mostly farmers, the Bishnoi are nowadays facing profound transformations brought about by modernity and the intensification of their agriculture (extension of irrigation systems, use of machinery, fertilizers and pesticides). Based on an ethnographic study, this article examines the ethical and religious dilemmas generated by the use of pesticides that destroy living organisms. It documents undergoing arrangements to reconcile emerging practices in contradiction with founding principles.

INDEX

Keywords : Bishnoi, religious duties, human-animal relationship, pesticides, donations, dharma, India, Rajasthan

Mots-clés : Bishnoï, devoirs religieux, relation humains-animaux, pesticides, dons, dharma , Inde, Rajasthan

AUTEUR

MARIA MÉLANIE CHAUVEAU

Chercheuse associée au CRESEM (Centre de recherches sur les sociétés et environnements en Méditerranée, Unité de recherche 7397, Université de Perpignan, France, courriel : chauveaumel@hotmail.com)