



Vers une utopie du halal ?

CHRISTINE RODIER

ISSRC et UNIL
Université de Lausanne
Anthropole 2127 à 2124
1015 Lausanne
Suisse
Courriel : Christine.rodier@unil.ch

SI POUR LES PREMIÈRES GÉNÉRATIONS migrantes d'Afrique du Nord en France¹, la consommation carnée reposait davantage sur une ritualisation et ainsi relevait de l'exceptionnel, pour les descendants de migrants, ce n'est ni le rituel ni la tradition qui garantisse le caractère halal² d'une viande, mais surtout la confiance en la certification³.

1. Gilles Kepel, *Quatre-vingt-treize*, Paris, Gallimard, 2012. Gilles Kepel aborde dans cet ouvrage, cet islam des darons, qui correspond à l'arrivée de travailleurs immigrés venus reconstruire la France après la guerre. Il s'agit d'un islam « populaire », « qui cherche son inspiration dans la continuation des pratiques du pays d'origine dont les instances religieuses et politiques fournissent le personnel ». Cet islam, très ancré dans les modes de piété traditionnels du Maghreb principalement, s'avère dès les années 1980 inadapté aux nouveaux défis qu'il rencontre selon Gilles Kepel.

2. *Halal* qui signifie littéralement « libéré », libéré de l'interdit donc licite, ferait aujourd'hui l'objet d'une vive progression sémantique, au rythme et à l'image de la réactivité des descendants de migrants. Le halal aurait donc cette particularité dans les espaces sociaux, lorsque les musulmans y sont minoritaires, d'engendrer et de renforcer à l'instar de la « casherout » dans le judaïsme, des frontières rituelles. Les interdits alimentaires sont, en grande partie, définis par les textes religieux. Les prescriptions alimentaires sont énoncées dans le Coran, les traditions rapportées du Prophète de l'islam (*hadith*, *sunna*), certains ouvrages d'exégèses (*tafsîr*) et la législation religieuse (*fiqh*). Halal signifie littéralement « licite » et fait référence en particulier à la nourriture et à la viande des animaux rituellement abattus. Aujourd'hui, l'halal subit des progressions sémantiques et s'applique à d'autres types de produits alimentaires, comme les bonbons halal certifiés ne pas contenir de gélatine de porc.

3. La certification Halal est une démarche garantissant la conformité d'un produit ou d'un service vis-à-vis d'un cahier des charges préalablement adopté et répondant aux principes et règles de consommation prescrits en Islam. La certification Halal d'un produit ou d'un service concerne ses caractéristiques

Les produits certifiés halal permettent de reformuler le rapport entre « tradition » et « modernité ». C'est à travers la « tradition » qu'est affichée la « modernité » et c'est dans la viande halal que certains descendants de migrants recherchent un besoin de reconnaissance par rapport à l'extérieur et par rapport à leur groupe d'appartenance. L'observation des rayons de certains supermarchés et des comportements alimentaires de descendants de migrants mettent en évidence l'attrait croissant à l'égard de plats préparés halal ainsi que des produits non carnés, par exemple des soupes, des yaourts ou encore des bonbons, produits comportant des substances d'origine animale, comme la gélatine, et nécessitant pour être licites une certification musulmane. L'aspect « expressif » est important, car la consommation de nourriture halal participe à l'élaboration d'une performativité religieuse et à la circulation d'un imaginaire collectif islamique. Mais il est avant tout l'appropriation personnelle et corporelle d'une incorporation qu'on extériorise en un signe de distinction. Si les descendants de migrants aspirent à manger des produits halal certifiés au détriment de plats dits « marocains » ou jugés comme tels, ils opèrent à l'égard de leurs parents, un retournement de significations envers des pratiques et rites, fortement valorisés par la génération migrante. Je vais m'appuyer ici sur les observations et les entretiens réalisés lors d'une recherche de doctorat sur l'émergence d'une consommation de produits certifiés halal au sein de descendants de migrants marocains⁴. Face à une consommation pléthorique de viande et de plats dans chaque famille, les descendants de migrants recourent à une tradition réinventée (Hobsbawm et Ranger, 1983) afin de légitimer une consommation de produits certifiés halal : « Dans les traditions inventées, c'est le lien de continuité par rapport au passé qui est purement fictif, imaginaire, et qui sert de masque à la rupture ou à la coupure qu'introduit la modernité » (Mary, 2010 : 1241). L'islam, en tant que

intrinsèques, sa production, sa transformation, son conditionnement et ses procédures de commercialisation. L'ensemble de ces opérations doivent être licites du point de vue de la jurisprudence islamique.

4. Mon terrain se situe en Moselle, dans l'ancien bassin minier lorrain. Les pères de famille sont d'anciens mineurs qui furent embauchés par les mines à partir des années 1970. Conjointement à l'essor de l'émigration marocaine dans les années 1970, la population berbère du sud du Haut Atlas est recrutée par les houillères du Nord et utilisée comme main-d'œuvre de substitution en vue de la fermeture progressive des mines de charbon. La raison commune de la migration est l'insuffisance des ressources dans le pays d'origine. Quand j'interrogeais les hommes ayant quitté leur village, la conversation en venait toujours au manque d'argent qui les a contraints à émigrer. La raison économique est toujours avancée comme la principale cause de départ. Leur agriculture était pauvre, la terre y était rare à cause du relief accusé. L'émigration marocaine constitua également une des conséquences de la colonisation. Celle-ci a provoqué la paupérisation des communautés paysannes et la réduction des aires de pâturage. Ainsi, l'appauvrissement de la population marocaine, principalement paysanne, induisit des départs vers la ville. Dès les années 1960, les produits pétroliers commencent à concurrencer la houille. Par conséquent, les Houillères planifient leur déclin et mettent en place une politique de recrutement de main-d'œuvre étrangère, et plus spécifiquement marocaine. Face à la récession et à la fermeture de sièges miniers, l'embauche des Marocains permet « de s'approvisionner constamment en main-d'œuvre robuste, en évitant les désavantages des promotions, de l'organisation ou de la revendication » (Cegarra, 1999 : 62). L'ouvrage *La mémoire confisquée. Les mineurs marocains dans le nord de la France* de Maria Cegarra (1999) retrace le déroulement historique du lien entre cette immigration marocaine et la crise charbonnière. Cette enquête a été réalisée dans le cadre de mon doctorat, intitulé *Manger pour croire : le halal comme incorporation d'une norme* (soutenu le 12 janvier 2012, Université de Strasbourg, ouvrage à paraître aux PUF).

pratique discursive, sert à justifier un ensemble de discours et d'engagement ayant un sens dans un temps et un espace donnés. Réhabiliter le caractère exceptionnel d'une consommation carnée permet aux descendants de migrants de mobiliser à la fois le registre de la foi et celui de l'alimentation saine. Le retour à une cuisine plus « islamique » et donc jugée plus saine, emprunte aussi ses systèmes inconscients de représentation alimentaire à « la culture occidentale » dominante dont il suppose pourtant se distancier. Nous n'assistons pas à un retour aux origines, mais à un nouveau régime alimentaire et d'altérité. Cet article s'efforcera de mettre en évidence, auprès de consommateurs français de confession musulmane et d'une association de certification, une éthique alimentaire prônée par ces derniers, qui participe à la fois d'une intégration des générations migrantes à un marché légal et d'une protestation contre la modernité telle qu'elle est perçue à travers la problématique de la « malbouffe ». Symbolisée par les *fast foods* dans un premier temps, avec leur alimentation trop grasse, trop sucrée, la définition de la malbouffe s'est étendue à une critique plus globale dénonçant aussi le modèle productiviste et la société de consommation. Dans une première partie, nous montrerons comment l'exceptionnalité d'une consommation carnée est réhabilitée par les descendants de migrants afin d'afficher une sensibilité éthico-alimentaire, notamment au moyen d'une association de certification, comme AVS en France. Pour terminer, nous nous attacherons à décrire l'émergence d'un nouveau type de mangeur, pour qui « manger halal » s'inscrit dans une dénonciation de la surconsommation au profit d'une alimentation végétarienne.

L' « ANCIEN » EMBLÈME DU VRAI ISLAM

Les discours de certains représentants musulmans sont révélateurs du rapport entre la religion et la culture. Un représentant du culte régional musulman, Tariq, 40 ans, me déclare :

Ici en Meurthe-et-Moselle, c'est particulier, les Anciens tiennent à cette fête et à ce côté culturel et symbolique. S'il y a cohésion, c'est parce que les Anciens (du Sud marocain) possèdent : « cette nature initiale de l'être humain », c'est-à-dire qu'ils n'ont pas été négativement touchés par les aléas de la société (égoïsme, avarice, profit) et l'islam, c'est ça. Pour un Ancien, être musulman c'est dans ses tripes.

Ce représentant du culte régional musulman et imam va se servir de ce modèle, de cette tradition dans ses prêches et énoncer des conseils auprès des musulmans et particulièrement des jeunes. Il va émettre la critique suivante que, selon lui, les jeunes mangent trop de viande, la population musulmane dans son ensemble en consomme de plus en plus, d'où les problèmes de santé liés au diabète et à l'obésité. L'« Ancien » représenterait la « tradition » et « le *jus de la législation musulmane* et notamment en matière de consommation halal ». Ce modèle de l'« Ancien » doit prévaloir et la seule façon d'être fidèle au patrimoine musulman consisterait à raisonner comme les pieux ancêtres. Pour cet imam,

l'islam veut que la consommation ne soit qu'un luxe, les musulmans ne mangent que lorsqu'ils ont faim. Ils doivent remplir leurs estomacs d'un tiers de viande, un tiers d'eau et l'autre tiers d'air.

Il est intéressant de noter que de nombreux imams rencontrés dans la région tentent, de ceux qu'ils nomment « les anciens », de réhabiliter le caractère « exceptionnel » de la viande et d'inscrire le halal, non pas dans une norme associée à un produit, mais dans un fervent attachement à Dieu et à la religion. Dans le cadre de cette réhabilitation, le réseau associatif ainsi que le conseil régional du Culte musulman ont mis en place depuis un an un partenariat avec un éleveur de volailles qui sacrifie celles-ci selon le rite musulman et s'engage à leur apporter confort et bien-être ainsi qu'une bonne alimentation. La société livre les volailles dans des mosquées ou des centres associatifs. Mourad, 60 ans, apprécie la démarche, car pour lui ces poulets sont avant tout bio avant d'être halal :

Avant, on avait tendance à acheter des poulets ou des cuisses de poulet pas chers, bon marché. Ce n'était même pas sûr qu'ils étaient halal. L'imam nous a convaincus d'acheter des poulets plus chers, mais meilleurs parce qu'ils sont bien nourris et ils vivent en liberté, pas dans des cages. Le halal, c'est comme le bio : le respect de l'animal, une bonne nourriture. Et puis on a plus de problèmes pour trouver des poulets halal, on fait confiance à l'éleveur, il élève les poulets comme chez nous, à la campagne.

La comparaison d'une alimentation halal à une alimentation bio est révélatrice de la façon dont le souci diététique s'inscrit à la fois dans le contrôle de son alimentation et des prescriptions religieuses. Réhabiliter les « anciens » permet aux descendants de migrants de les inscrire dans une « modernité » qui est la leur. Accoler le bio à un aliment halal « reterritorialise », certes de manière fictive, les modes du croire des « ancêtres ». Dans *Déplacements du sacré dans la société moderne. Culture, politique, économie, écologie*, Robert Tessier (1994) a montré que, dans la société moderne, le sacré persiste en se déplaçant dans des secteurs séculiers comme celui de l'environnement. Consommer des produits halal se concrétise dans trois manières d'agir :

- se purifier à travers la recherche d'un islam jugé comme plus authentique ;
- entretenir son corps et sa piété ;
- construire et entretenir une affiliation religieuse intergénérationnelle.

L'écologie prônée par ces initiatives participe à la fois d'une intégration des premières générations migrantes à un marché halal officiel et d'une protestation contre la modernité telle qu'elle est perçue à travers la problématique de la « malbouffe ». Dans un ouvrage consacré aux rapports entre religion et écologie, Jean Séguy (1993), souligne, à propos des adventistes, que les intérêts d'un groupe religieux envers l'environnement sont « religieusement motivés » (Séguy, 1993 : 96). Si on ne peut aller jusqu'à parler d'« écologisme musulman », à l'instar d'un « écologisme adventiste », entendu comme un concept idéal-typique constituant un groupe religieux qui tend à intégrer les principes de l'éthique protestante à ceux de l'éthique sociale et environnementale, il est intéressant de noter de quelle manière un discours écologique ambiant trouve

écho chez des responsables religieux musulmans auprès de leurs fidèles. L'expérience de la transcendance tend à se manifester davantage sur des questions terrestres et concrètes que sur la croyance au surnaturel. L'engagement pour le halal est alors lu comme un acte religieux qui s'attache à protéger la Création par respect pour le Créateur. L'alimentation biologique prône ce retour à l'âge d'or de l'alimentation, celle de « nos ancêtres » comme le dit un responsable d'une association islamique de la région.

Face à la société de consommation, l'« ancien » devient une référence légitimatrice d'une expérience du croire comme le définit Danièle Hervieu-Léger (2001), dans le sens où cette référence se fonde sur une mémoire commune et revendiquée. Parlant de l'expansion du marché halal, ce même imam affirme :

Certains musulmans jouent le jeu de la société de consommation, ils sont tombés dans le piège. Aujourd'hui, ils ne se restreignent qu'à l'obligatoire, c'est-à-dire à ce que la viande soit halal. Tout ce qui est de l'ordre du souhaitable et du conseillé, par exemple ne manger que lorsque l'on a faim et non manger jusqu'à la satiété, a disparu, aujourd'hui, on a rejoint l'Occident et c'est dommage.

Concernant le halal, il rétorque la déclaration suivante :

Les fidèles me disent : « Si c'est halal, c'est bien. » Ils veulent combattre le cola parce que c'est américain et qu'est-ce qu'ils font ? Ils créent le Mecca Cola. Ils rajoutent Mecca à Cola. Le préfixe suffit à faire de cette boisson une boisson halal. Mais ça reste de la malbouffe. Moi je leur dis, le Mecca Cola, c'est haram, la charcuterie halal, c'est haram. Ce qui est halal, c'est de manger sain. Nos pères, avant de venir en France, ils mangeaient halal, nos ancêtres considéraient les aliments comme des médicaments. Chercher le halal, c'est chercher les bonnes nourritures.

Dans son discours, il va mettre en lumière l'âge d'or de l'islam où les sciences, dont la diététique, préconisaient l'équilibre des mets par une association d'aliments et un comportement alimentaire respectueux de son corps et de son esprit :

À la différence de l'Occident, les musulmans et nos ancêtres ont toujours accordé beaucoup d'importance à l'alimentation. Ibn Khaldoun et Avicenne ont incité les musulmans à être pieux à travers leur comportement alimentaire : un régime alimentaire frugal, peu de viande. Ils préconisaient, comme le Coran, la modération. Aujourd'hui, je dis à mes frères de suivre ces modèles, de faire attention à ce qu'ils mangent, surtout en ce qui concerne la viande. Nos pères mangeaient une ou deux fois par an de la viande. La viande, c'est pour les invités ; aujourd'hui, c'est tous les jours. Il faut qu'ils contrôlent leur corps et je leur explique que s'ils font attention, ils se rapprocheront de Dieu. Ne t'occidentalise pas, frère. La merguez dans le couscous, non, mon frère. »

L'association entre un « âge d'or » et un « comportement pieux » est révélatrice de cette réactualisation d'un imaginaire originel où le croyant s'inscrit dans un rapport de continuité avec une histoire spirituelle commune : « Non seulement certaines figures historiques, celle d'Averroès notamment, deviennent, dans ce cadre, emblématiques d'un apport de l'Islam à la civilisation universelle, à l'instar d'Avicenne ou d'Ibn Khaldûn, mais l'apologie d'un art de vivre ensemble andalou, ou sicilien, tant au plan

politique qu'au plan du raffinement de la culture matérielle, s'impose comme un élément central de toute description de l'apogée rayonnant de l'Islam » (Dakhli, 2005 : 35). Dans son discours, cet imam associe des figures réformatrices telles qu'Averroès ou Ibn Khaldoun tout en restant légitime aux yeux de l'orthodoxie sunnite : « Ce faisant, ils parviennent à véhiculer une homologie implicite entre un passé arabo-islamique et un présent national. [...] Tout emblématique qu'il soit, ce type d'exercices disparates d'indexation de sens arabo-islamique [...] illustre un niveau des modalités de rattachement du local et de l'exogène, de l'ancré historiquement et de l'importé au présent, qu'il convient de prendre en compte pour délimiter la diversité des opérations constitutives du processus de relocalisation » (El-Khawaga, 1997 : 246). Cet « imaginaire de la continuité » a un sens pour le croyant parce qu'il répond à ses attentes au quotidien. Cet imam élabore des CD-ROM ainsi que des brochures de conférences telles que « L'alimentation : un devoir islamique », « La sacralité du voisinage en Islam », « L'homme face à la gestion de ses instincts ». À travers ces dispositifs, des jeunes femmes et hommes tirent une connaissance pratique pour leur vie quotidienne. Farid, 25 ans, ouvrier, trouve dans ce type de discours des ressources argumentatives pour mieux gérer son rapport à l'islam et à ses parents :

L'imam m'a convaincu de mieux maîtriser mon alimentation et celle de mes parents. Mes parents ont voulu nous faire plaisir en nous nourrissant beaucoup, en consommant beaucoup de viande, à travers les tajines. Mais ils ont eu tort, enfin, ils ne se rendaient pas compte. Maintenant, je leur fais prendre conscience qu'il faut qu'ils reviennent à leurs anciennes pratiques. La dernière fois, ma mère m'a fait un couscous qu'avec des légumes, j'ai dit c'est ça le vrai couscous, comme nos ancêtres le cuisinaient.

Revenir aux « anciennes pratiques » inscrit Farid dans une « lignée réinventée » (Hervieu-Léger, 1993) où « l'imaginaire moderne de la continuité se présente donc comme un entrelacs de mémoires éclatées, qui sont aussi des mémoires « travaillées », inventées, continuellement remaniées en fonction des enjeux d'un présent soumis de manière de plus en plus présente à l'impératif de la nouveauté » (Hervieu-Léger, 1993 : 208). Ce retour sur cet âge d'or de l'islam fournit des ressources symboliques et s'appuie sur des enjeux idéologiques, dépassant le niveau des pratiques alimentaires : à travers son usage, l'âge d'or apparaît comme une des solutions apportées aux croyants musulmans face à l'occidentalisation des pratiques. Manger des graines de nigelle, réaliser son propre pain, manger moins de viande sont autant d'injonctions propices à la formation d'une solidarité basée non pas sur une transmission générationnelle, mais sur l'affirmation d'un idéal commun à atteindre.

La réhabilitation des pratiques des « ancêtres » s'appuie sur la formation d'une utopie au sens où celle-ci est définie par Jean Séguy, c'est-à-dire une remise en cause du présent au nom d'un idéal archétypique et visant à transformer les systèmes sociaux existants : « L'utopie critique le présent, au nom d'un passé normativement appréhendé (ou d'un principe d'informer sur lui l'avenir » (Séguy, 1999 : 218). Jean Séguy met l'accent sur la fonction utopique de la mémoire qui permet de repérer en fonction du degré de radicalité de l'utopie, leur acceptation ou leur refus des normes sociales.

VERS UNE UTOPIE ÉCOLOGIQUE DU HALAL ?

L'engagement écologique, dans l'alimentation, peut aboutir à un point extrême de construction d'une utopie écologique du « halal ». Celui-ci se voit alors entièrement reconstruit sur des thèmes écologiques. Un cas révélateur de cette situation est celui d'un organisme de certification, À votre service (AVS), qui attribue des certificats halal en fonction de ses propres perceptions du caractère halal de la viande : « AVS est un organisme de contrôle, qui pratique le sacrifice, assure l'authentification de la viande en abattoir et procède à la vérification au moyen d'un contrôle strict et quotidien en boucherie. AVS ne possède aucune boucherie ni aucun abattoir. Il est prestataire de services auprès des abattoirs à titre onéreux et des boucheries à titre gracieux. AVS, créé en 1991, composé d'une direction et de salariés, il compte actuellement une centaine de salariés ».⁵ J'ai assisté à de nombreuses conférences organisées par AVS autour des notions de halal et de haram. L'association AVS assure contrôler le halal à sa source, c'est-à-dire dans les abattoirs et non chez les bouchers, afin de garantir la meilleure traçabilité : sur cette base, le halal en général ne se bornera plus à sa définition initiale basée sur le mode opératoire de l'abattage d'un animal, mais englobera tout le processus de fabrication et de distribution d'un produit. La volonté d'AVS est de fournir aux consommateurs une même vision de la qualité concernant la viande et de manière plus générale concernant la manière de se comporter pour être un « bon musulman », et de détenir le monopole de ce qui est halal. À aucun moment lors de la conférence n'est abordée la question du manque de consensus au sein de la commission halal du CFCM⁶ et de la mise en place d'un cahier des charges. Les représentants officiels qui sont le CFCM et d'autres fédérations musulmanes sont absents du débat. AVS est une association qui se veut non lucrative et qui a pour but d'apporter aux consommateurs la confiance qu'ils ne trouvent pas au sein des institutions religieuses du champ islamique. Elle tire sa légitimité de son ancienneté sur le marché et sur ses méthodes de contrôle sur l'abattage direct permanent, et des contrôles inopinés sur le reste de la chaîne. Elle ne bénéficie d'aucun soutien de l'État ou d'institution religieuse et met en valeur son indépendance, comme garantie de sa fiabilité et de son sérieux. Ce qu'il est frappant de constater est l'écho que peut avoir cette association à l'égard de mes interlocuteurs alors même que celle-ci ne représente que 3 à 5 % du marché halal⁷. AVS s'adresse avant tout au consommateur, elle met en avant un lien direct avec celui-ci.

5. Belatoui Lahcène, 2007, « Entre halal et haram : vivre en adéquation avec sa foi et son contexte », Paris, *conférence AVS*.

6. Le Conseil français du culte musulman a mis en place des commissions afin de travailler sur les besoins et l'amélioration des pratiques des musulmans en France. En ce qui concerne la commission sur la certification halal, les divergences idéologiques et nationales sont si grandes parmi ses membres, que celle-ci ne fait pas à l'heure actuelle consensus. Si l'État a accordé à trois mosquées (Paris, Évry et Lyon) l'agrément religieux pour habiller des sacrificateurs autorisés à pratiquer l'égorgement rituel, d'autres acteurs, dont des associations comme AVS, gagnent du terrain et de la légitimité auprès des consommateurs musulmans. Voir notamment l'ouvrage de Godard Bernard et Taussig Sylvie, 2007, sur *Les musulmans en France. Courants, institutions, communautés : un état des lieux*, Paris, Robert Laffont.

7. www.halal-avs.com/

Internet lui sert d'outil de communication et d'information, à l'instar d'autres sites dédiés à des consommateurs. Il laisse voir une stratégie de transparence de la part de l'association en informant des pratiques frauduleuses et en faisant appel à la méfiance du consommateur. L'association recommande aux croyants de faire preuve de « scrupule » pour atteindre le halal : « Le croyant doit donc s'attacher à ce qui est sûr et refuser de s'approcher des choses équivoques ; il sera alors imprégné de scrupule, *al-wara* » (Brahami et Otmani, 2010 : 20). L'objectif de l'association, à travers sa communication, est de conduire le croyant à plus de méfiance et de perception du risque d'impureté à l'égard des produits certifiés halal et à l'hyperconsommation. À la différence d'agences de certification, tirant leur légitimité d'autorités religieuses comme des mosquées⁸, AVS s'adresse à des individus et non à des collectifs. Fatima, 25 ans, secrétaire médicale, a connu l'association par internet et par une des conférences de l'association à Paris :

AVS, je suis tombée par hasard sur internet. Je faisais des recherches sur le halal. J'ai vu qu'ils faisaient une conférence, je suis montée à Paris avec des copines. Ils sont très sérieux et le halal pour eux ne se résume pas à un tampon sur un produit. Il y a toute une éthique derrière et un retour aux sources. Ça m'a permis de manger différemment et de voir dans le potager de mon père une richesse alors qu'avant je n'y voyais qu'une pratique d'un paysan du bled. À présent, je suis à la recherche des bons produits, c'est ça le halal, manger sain et être vigilant sur ce qu'on mange. J'ai plein de copines qui mangent n'importe quoi, beaucoup de sucre surtout, j'essaie de leur dire qu'elles vont devenir obèses comme les Américains. Manger halal, c'est justement ne pas faire offense à Dieu en mangeant avec modération. Le prophète, c'était un écolo en fait !

Ces dimensions de cette association s'intègrent dans un idéal alimentaire : alimentation saine, agriculture biologique, etc. À partir de là, l'utopie religieuse n'est plus première, car les arguments biologiques prédominent. L'écologie prime alors la religion. Cette structure se construit comme une véritable utopie écologique, qui fait système autour du halal : « En effet, entre d'une part les nombreux doutes qui entourent le respect de l'abattage rituel et d'autre part les conséquences néfastes de la surproduction de viande, pour les animaux, l'environnement et les humains, il devient nécessaire de faire preuve de scrupule et de vigilance » (Brahami et Otmani, 2010 : 262). L'association, face à l'opacité du marché halal, met en avant des valeurs à la fois spirituelles et écologiques afin de se démarquer d'un modèle de consommation majoritaire. AVS constitue son propre cahier des charges et souhaite à long terme s'affirmer comme le label de référence en matière de viande halal. Ce n'est pas tant la définition du halal qui importe à l'association que sa certification. Les responsables d'AVS, lors d'une conférence, conseillent aux « frères » de moins manger pendant les fêtes et de ne pas se précipiter dans les supermarchés lors des grandes occasions.

Face à ce phénomène de marchandisation du halal selon les propos tenus par certains représentants du culte musulman, des voix s'élèvent pour revenir à la tradition et au « vrai islam ». Le ramadan ou l'Aïd el-Kebir serait le signe d'une débauche ali-

8. Comme les agences de certification SCVH de la mosquée de Paris ou le contrôle de la mosquée d'Évry Courcouronnes.

mentaire, d'un trop-plein qui va à l'encontre de la philosophie de l'islam. D'où la nécessité de « consommer éthique » et par conséquent de ne consommer de « la viande qu'exceptionnellement ». Dans cette optique, ce n'est pas tant l'interdit ou la mise à mort de l'animal qui légitime le discours sur le halal mais des impératifs hygiénistes (Haenni, 2008) qui débouchent sur une déculturation du religieux (Roy, 2008) où la tradition est tour à tour réaffirmée et habillée de neuf. Sur son site Internet, l'association s'insurge contre la surconsommation de viande et les conséquences que celle-ci peut avoir sur la santé :

Concernant la surconsommation de viande, rappelons que les viandes consommées par les musulmans proviennent essentiellement d'élevages industrialisés, dont les conséquences sur la santé ne sont pas clairement déterminées. Les élevages industriels utilisent continuellement des antibiotiques, anxiolytiques, bêta-agonistes et promoteurs de croissance afin que les animaux puissent, artificiellement, supporter leurs conditions d'élevage et grossir rapidement. Ces substances se retrouvent dans la viande et posent de sérieux problèmes de santé (cancers, maladies, intoxications alimentaires graves, diminution de l'efficacité de nos antibiotiques, etc.). Or, nous vivons dans une société prônant non seulement l'achat impulsif, mais aussi le paraître qui conduit souvent à une dépendance à certains types de produits ou certaines marques.

Consommer halal aujourd'hui signifie pour cette association, au-delà du simple fait de manger des produits ou viandes vendus sous l'étiquette halal, de prendre le temps de se renseigner, de s'informer et de vérifier si la qualification halal d'un produit est justifiée. Celle-ci doit être justifiée au nom de valeurs à la fois religieuses et éthiques. Les principes de l'association sont les suivants : lors de divergence entre les avis juridiques sur ce qui est halal et ce qui est haram, il est préférable d'adopter l'avis permettant de sortir de la divergence, même s'il s'avère être le plus contraignant. Les contrôleurs et les sacrificateurs doivent être des musulmans pratiquant la prière. La volonté de satisfaire le maximum d'écoles juridiques lors du contrôle de l'animal, le rejet du doute et l'indépendance des salariés caractérisent l'association. Face à la multiplication des organismes de certification, AVS place l'impératif spirituel au cœur de son dispositif face aux logiques productivistes du marché halal. Le discours d'AVS rejoint celui de l'imam cité précédemment au sujet de la surconsommation et des risques sanitaires à manger trop de viande. Un responsable de l'association, Ahmed, 40 ans, déclare que :

L'objectif de nos propos n'est nullement de prôner le végétarisme ou le végétalisme, mais de rappeler nos responsabilités et l'importance de l'équilibre alimentaire. En effet, nous sommes responsables de notre corps. Or, l'excès de consommation de viande, rouge en particulier, peut s'avérer dangereux pour l'organisme.

Face à cette surconsommation, l'association incite les musulmans à davantage de spiritualité et de ce qu'elle nomme « scrupule » envers les produits certifiés halal : « Le fait de s'éloigner de toute ambiguïté relève d'une grande exigence éthique et morale personnelle, cela participe d'un véritable cheminement spirituel » (Brahmi et Otmani, 2010 : 19). Face aux choses équivoques (entre les deux pôles du licite et de l'illicite), le

croyant, pour AVS, doit refuser de s'approcher de celles-ci au risque d'être imprégné de scrupule. L'incertitude qu'engendrent l'expansion d'un marché halal et la mise en vente de nouveaux produits pousse chez AVS ainsi que certains croyants à une plus grande attention à leur alimentation et à une plus grande méfiance à l'égard des produits certifiés halal. Ce sentiment de scrupule pousse ces derniers à inscrire le halal non plus dans des produits, mais dans une conduite de vie appuyée par une éthique qui se veut à la fois islamique et universaliste.

Les valeurs prônées par l'association ne sont pas incompatibles avec celles véhiculées par d'autres types d'associations de mangeurs ou de consommateurs, notamment en ce qui concerne l'alimentation bio. Ces valeurs sont « universelles » selon les responsables et constituent des principes de vie à la fois éthiques et moraux. « Respecter l'environnement », « limiter le gaspillage », « manger moins de viande », se retrouvent à la fois dans la dimension spirituelle et religieuse de la vie d'un musulman et dans le quotidien d'un mangeur soucieux de respecter son alimentation et sa santé.

Ce lien vital entre l'homme et son environnement, on le retrouve dans les discours de mangeurs bio : « De même, chez les végétariens, consommer des végétaux au plus près de leur état naturel permet d'incorporer les ondes positives de la terre nourricière et du cosmos » (Lamine, 2008 : 180). Certaines justifications du choix halal engagent l'environnement et mettent en place des enjeux politiques et éthiques. Dénoncer la surconsommation, c'est dénoncer également l'Occident et ses méfaits sanitaires. Manger devient pour certains mangeurs halal intransigeants un acte politique, en refusant de cautionner telle ou telle marque ou filière jugée non conforme à leurs attentes spirituelles. Le halal incorpore et s'approprie des schèmes culturels de l'Autre et mobilise à la fois le registre de la foi et celui de l'alimentation saine : « ici universalisme communautaire et universalisme individualiste se côtoient, nonobstant leurs principes incompatibles. Ils évitent tout dilemme par l'occultation du différend et non par un effort de synthèse » (Haenni, 1997 : 290). Si l'association dénonce l'aliénation des musulmans par l'Occident à travers les pratiques de consommation, elle n'exclut pas pour autant de son champ d'action une valeur qui se veut universelle et perméable à une sensibilité islamique, telle que celle d'une éthique alimentaire et écologique partagée par un certain nombre de non-musulmans.

ÉMERGENCE D'UN NOUVEAU MANGEUR

Ce mangeur est celui pour qui manger halal ne suffit pas pour être un « bon musulman ». Cette visibilité d'une piété dépassant les clivages interethniques produit une distinction non pas entre « eux » et « nous », mais entre les « bons » et les « mauvais » musulmans. Il correspond à une vingtaine d'interviewés, majoritairement de sexe féminin, âgés de 17 à 30 ans. Certains jeunes s'opposent à la « folklorisation⁹ » de cer-

9. Le concept de « folklorisation » a été introduit par Michel de Certeau (1974) au sujet du christianisme et désigne la manière dont certains éléments de la tradition acquièrent un nouveau statut et sont réinterprétés par les individus.

tains rituels et à leur politisation. Abdel, 35 ans, ouvrier, critique la façon dont les musulmans fêtent aujourd'hui le ramadan :

L'Aïd el Kébir ou le ramadan sont des fêtes importantes, mais les musulmans en ont oublié le sens profond. Le Ramadan ne se résume pas à faire des gâteaux et l'Aïd ne se résume pas à manger du mouton. Non, ce sont des moments très spirituels, de retour sur soi et un moment pour renforcer sa piété et sa foi. Il ne suffit pas de faire le ramadan pour se dire musulman.

L'important est de mener à bien son islamité dans sa vie quotidienne. Endosser le rôle de « musulman » reviendrait à essentialiser son identité et à réifier son alimentation. La dimension éthique permet à ces individus de placer le débat au-delà du contexte local et national et d'élaborer une frontière symbolique entre ceux qui détiennent ces valeurs, ici les « musulmans », et ceux qui moralement s'en détachent, comme en témoigne Abdel :

On mange halal soit par habitude ou pour se distinguer des Français. Moi je suis française donc je ne ressens pas le besoin de me distinguer. Mes parents, pendant le ramadan, ne pensent qu'à manger le soir alors que le ramadan, ce n'est pas ça. Jeûner, c'est un moyen d'avoir une vie plus pieuse et plus vertueuse.

Il remet en cause les pratiques de ses parents qui ont pour objectif principal d'exprimer une identité ou une tradition et qui ne participent pas à l'adoption d'une certaine éthique de vie. Ce qui est intéressant c'est que l'authenticité d'une pratique ne se juge pas au caractère halal d'un produit, mais à ce qu'il produit chez un individu. Ce qui va être recherché, c'est davantage la frugalité d'une alimentation qu'une consommation de produits halal. Certaines jeunes femmes mettent en avant l'idée selon laquelle la seule façon d'être fidèle au patrimoine musulman consisterait à manger comme les ancêtres en réhabilitant le caractère exceptionnel de la viande en inscrivant le halal non dans une norme associée à un produit, mais dans un fervent attachement à Dieu et à la religion.

Face au phénomène de « marchandisation du halal », certains adolescents s'élèvent pour revenir au « vrai islam ». D'où la nécessité de consommer éthique et d'éviter toute débauche alimentaire qui ira à l'encontre de l'islam : consommer éthique peut signifier consommer moins de viande en légitimant une consommation halal sur des critères hygiénistes. Bryan S. Turner (2008) développe le lien entre ce mouvement de piété et des dynamiques sociales en relevant de nombreuses similarités avec la tendance ascétique protestante décrite par Weber ([1921] 1971) : tous deux visent à rationaliser le quotidien à l'aide de normes de vertu, ils sont également intimement liés à l'émergence d'une classe moyenne fondée sur l'apparition d'une nouvelle élite pourvue d'une certaine éthique. Comme Saba Mahmood (2005), je considère ces comportements comme des « dispositions » qui confèrent au mangeur une agentivité relative, ainsi qu'une possibilité de réflexivité, toutes deux impliquées dans la constitution du soi, notamment à travers le procédé conscient d'apprentissage d'un mode d'être musulman. L'acquisition de connaissances sur l'islam représente à cet égard une priorité pour toutes ces femmes rencontrées, certaines y consacrant plus de temps que d'autres. La

nécessité de *comprendre pourquoi on fait les choses* se distingue ici d'une perspective subjective de la foi. Pour Fatima, 25 ans, préparatrice en pharmacie, manger halal doit avoir un sens :

Manger halal, ce n'est pas quelque chose qu'au début j'ai très bien compris parce que la pratique, ça vient avec les connaissances. Au début, quand tu connais moins les choses, c'est plus difficile. Je trouvais ça plus difficile d'intégrer des choses que je ne comprenais pas vraiment. Au début, je ne voyais pas qu'est-ce que ça change ; je ne mangeais pas de porc, mais je ne comprenais pas l'importance de manger halal.

Auprès de femmes pieuses égyptiennes, Saba Mahmood (2005) note que les modèles de comportement ne sont pas vécus comme des contraintes sociales externes limitant leur liberté individuelle. À l'inverse, ces performances autorisées leur apparaissent comme des potentialités à travers lesquelles elles peuvent se réaliser comme sujets. À cet effet, l'importance accordée à une alimentation saine et à la pureté contribue à l'éthique du soi caractéristique du monde moderne, et conforme au projet de développement du soi et de bien-être. Le caractère halal d'une consommation tend à se manifester davantage dans une discipline que dans un héritage familial.

À cet égard, l'« agentivité » ne signifie pas résistance à la structure dominante, mais capacité d'action que la structure de pouvoir spécifique autorise. Ce sentiment transparaît chez de nombreuses descendantes de migrants lorsqu'on cherche à comprendre les motivations qui les poussent à respecter un interdit alimentaire. On peut en outre articuler cette idée aux thèses développées par Georg Simmel ([1912] 1998) sur la religiosité, correspondant à ce sentiment émotionnel qui guide l'individu dans ses actes. Une analyse des interdictions alimentaires, au moyen d'un questionnement sur les normes, met en lumière comment un sentiment tel que la piété, peut se développer chez un individu croyant ou non croyant et envahir la sphère du profane et participer à une socialisation religieuse où la piété peut s'appliquer à toutes les circonstances et se manifester dans des objets qui *a priori* n'ont rien de religieux. Croire constitue une technique de soi destinée à créer des dispositions intérieures et des capacités de réflexivité et d'agentivité. En cela, l'acte de croire rejoint l'acte de goûter.

Si l'on reprend les analyses d'Antoine Hennion (2005) sur le goût, croire, à l'instar de goûter, ce n'est pas tant signer une identité sociale ou se coller une étiquette de conformité, mais bel et bien une performance : croire agit, engage, transforme à l'instar du principe d'incorporation qui signifie que l'on s'approprie les propriétés des aliments que l'on mange. L'interaction entre le croyant et ses croyances peut être analysée comme une « prise » : on a prise sur l'objet de sa croyance qui lui-même nous offre des prises : il a prise sur ce qu'il mange et ce qu'il mange donne prise à ses croyances. Le croire se configure ainsi comme une pratique performative liée à des interactions sociales. Cependant, il faut éviter l'écueil suivant qui consiste à ne souligner que les aspects libérateurs de l'engagement religieux. L'agentivité de certains acteurs peut être limitée par des normes institutionnelles ou patriarcales. La recherche de sens pour ces jeunes femmes ne doit pas faire oublier les exigences contradictoires auxquelles elles doivent faire face entre une attitude de respect et un désir de dépassement des normes.

Ainsi, la religiosité du sujet croyant devient une moralité en action, moteur d'autonomie et de responsabilité pour l'individu. C'est en ce sens que nous comprenons la situation de ces femmes : fortes d'une compréhension rationnelle et maîtrisée de leur foi, pourvues du sentiment d'être en dialogue personnel et constant avec une entité suprême et omnipotente, progressant par un travail d'introspection permanent sur une trajectoire conçue dans l'authenticité et la vérité, ces femmes se sentent investies d'une capacité d'autonomie qui leur permet de négocier avec les construits sociaux et culturels qui leur sont imposés comme des limites. Toutefois, réitérer des pratiques par lesquelles l'éthique s'incorpore ne signifie pas systématiquement les répéter. En effet, l'acte rituel ménage un espace d'indétermination symbolique où peut se manifester changement, résistance ou subversion : « Il y a dans le fait de répéter des actes, d'accomplir un training pour se modifier et se transformer soi-même, une réflexion, une distance, qui est très différente de la spontanéité évangélique. Cette attention à soi, qui est l'essence de la *prosochè*, engendre toute une technique d'introspection, une extraordinaire finesse d'analyse dans l'examen de la conscience et le discernement des esprits » (Hadot, 2002 : 91). Pierre Hadot substitue le mot éthique à celui de perfectionnisme, considéré comme étant une forme d'éthique à laquelle les individus aspirent à travers justement ce qu'il nomme des « exercices spirituels », destinés à opérer un changement de son être par une distance prise entre soi et les autres.

Ce rapport à soi, à travers l'incorporation, permet à ces jeunes filles de rester vigilantes face à la société et aux diktats auxquels elles se sentent assujetties. Celui-ci consiste à « veiller en permanence sur ses représentations, ou vérifier les marques comme on authentifie une monnaie, ce n'est pas s'interroger (comme on le fera plus tard dans la spiritualité chrétienne) sur l'origine profonde de l'idée qui vient ; ce n'est pas essayer de déchiffrer un sens caché sous la représentation apparente ; c'est jauger la relation entre soi-même et ce qui est représenté, pour n'accepter dans le rapport à soi que ce qui peut dépendre du choix libre et raisonnable du sujet » (Foucault, 2009 : 89). Nora, 23 ans, étudiante, s'efforce à travers ses choix alimentaires, de prendre ses distances à la fois avec les pratiques de ses parents et celles de son entourage :

Je m'efforce de manger moins de viande tous les jours, moins de gras aussi. Ce n'est pas facile lorsqu'on a été habituée à manger ces choses-là vingt années de sa vie. C'est vraiment une discipline, un but à atteindre pour ne pas se laisser aller. Mais ça me rend plus forte et je me sens plus musulmane à chaque fois que je fais des efforts.

Pour Nora, ce sont les efforts accomplis qui constituent les moyens d'acquérir de la piété et non pas l'incorporation de produits certifiés halal. Ces efforts lui permettent de transformer sa vie quotidienne et son rapport à autrui. C'est l'action et non des sentiments qui la précède qui crée ce sentiment de rejet à l'égard de la viande. Nora inscrit son rapport à l'alimentation dans un ascétisme entendu comme un idéal à atteindre : « Conformément au sens initial du mot grec *askêtês*, l'ascète est d'abord une personne qui exerce une activité ou suit un entraînement » (Albert, 2010 : 61). À travers la figure du mangeur « ascète », nous assistons à un phénomène de conversion dans lequel, au sein d'une même tradition, l'individu change d'état, voire de vie. Danièle

Hervieu-Léger (2010) désigne comme « convertis de l'intérieur » les individus déjà affiliés à une tradition religieuse, mais soucieux de choisir leur identité et non de la subir : « Sous toutes les formes qui viennent d'être évoquées, la conversion cristallise le désir d'une vie personnelle remise en ordre, dans lequel s'exprime souvent, sous une forme plus ou moins explicite, une protestation contre le désordre du monde » (Hervieu-Léger, 2010 : 193). À ce titre, la figure du mangeur « ascète » constitue un indicateur des logiques d'identification et de ré-identification dans un contexte de privatisation du religieux et de l'alimentation. Les processus d'individuation induits par la modernité (Giddens, 1991) placent l'individu devant un large choix de systèmes de sens. L'acte de conversion introduit une nouvelle manière de ressentir le monde et le soi.

Cet ascétisme conduit certaines de ces jeunes femmes à devenir végétariennes. En pratiquant le végétarisme, elles respectent à la fois les interdits alimentaires et leur rapport à l'alimentation. Manger de la viande halal ne suffit plus. Elles évoquent leur dégoût de la viande et trouvent dans leur petite enfance l'origine de leur aversion. À l'instar de Yasmina, 25 ans, femme au foyer :

J'ai toujours été dégoûtée de voir ce mouton égorgé et ce sang répandu par terre. Et puis ces morceaux de viande, tellement énormes, servis pour l'Aïd. Je n'en veux pas à mes parents, c'est la tradition pour eux. Mais pour moi il y a quelque chose de barbare à égorger un animal. Pareil pour les abattoirs, ça me choque. Et puis pour moi être musulmane, ce n'est pas manger de la viande, même si celle-ci a été égorgée au nom d'Allah. Être végétarienne, c'est à la fois ne pas manger de viande, donc respecter les interdits, et manger ce que Dieu nous a donné sur terre, des légumes, des fruits.

La pratique du végétarisme repose également sur l'argument du respect de la vie animale. Devenir végétarienne leur permet par un tour de passe-passe de rester affiliées à leur groupe d'appartenance tout en prenant des distances à son égard. Aïcha, 24 ans, vendeuse, déclare qu'elle ne mange plus de viande depuis l'âge de 16 ans car :

Chez nous, ne pas manger de viande, c'est haram pour mes parents. Ils ne comprennent pas pourquoi on n'aime pas manger de la viande. Au départ mon père était très en colère quand je lui ai annoncé que je ne mangerais plus de viande. Il m'a même dit que j'étais une mauvaise musulmane. Je lui ai expliqué que si je ne mangeais plus de viande, c'était justement pour être une meilleure musulmane, pour manger les choses de la terre, manger comme ses ancêtres. J'ai dit à mon père que ce que j'appréciais c'était les légumes de son potager, que ça, c'était halal, vraiment halal. Que la viande, on n'était jamais vraiment sûr qu'elle était halal sauf quand mon père l'égorgeait. À partir de ce moment-là, mon père n'a plus rien dit. Je ne sais pas s'il a tout compris, mais il s'est rendu compte que je devenais plus pratiquante, notamment en devenant végétarienne.

Pour Aïcha, la viande transmet de manière analogique ses propriétés au mangeur qui l'incorpore. La nourriture contribue à modifier Aïcha qui ressent, selon l'aliment incorporé, cette modification comme positive ou négative. Remanger de la viande signifierait pour Aïcha renier ce qu'elle est devenue aujourd'hui et son rapport à la foi : « Ce sont certes la vie et la santé du sujet mangeur qui sont en jeu chaque fois que la

décision d'incorporation est prise. Mais c'est aussi sa place dans l'univers, son essence et sa nature, en un mot son identité même » (Fischler, 1990 : 68). La viande devient synonyme de « tradition », s'opposant à ce qu'Aïcha juge être la vraie « religion ». Pour convaincre son père du bien-fondé de ses engagements, elle valorise le potager de son père et ce qu'elle nomme les « ancêtres ». Manger sain veut dire manger des aliments à la fois bruts, naturels et autochtones. Manger comme les ancêtres revient à incorporer des aliments de saison et biologiques, c'est-à-dire qui n'ont pas été, selon mes interlocutrices, transformés ou sont non chimiques. Les efforts que ces dernières accomplissent pour renforcer leur piété se manifestent à travers une vigilance accrue à l'égard de l'alimentation.

Devenir végétarienne constitue un moyen de purification par rapport aux traditions et au passé familial, jugés impurs, notamment par la consommation de nourriture carnée. Le végétarisme dont ces jeunes filles font l'expérience tend à devenir un végétarisme halal à l'opposé des pratiques de consommation de leur entourage. À travers celui-ci, elles reformulent leur rapport à l'islam : « Le choix du végétarisme contribue indirectement au maintien, voire au renforcement du principe de séparation et du symbolisme religieux, par l'exacerbation de l'interdit » (Faure, 2011 : 39). Par le végétarisme, ces jeunes filles renforcent leur idéal de piété et leur foi. Vincent Goossaert (2007), à propos du végétarisme en Chine, souligne que pour certains végétariens, l'alimentation s'inscrit dans une ascèse intramondaine, où celle-ci constitue au-delà d'un souci diététique, une hygiène de vie morale. Cette ascèse intramondaine induit une manière spécifique de s'engager en société au nom de certaines valeurs et certains impératifs. L'interdit alimentaire n'est plus perçu comme un devoir ou une obligation, mais participe à la formation d'un sujet qui se veut plus pieux et plus vertueux. L'éthique sollicite l'engagement personnel et supprime un respect mécanique et conventionnel face aux prescriptions religieuses.

RÉSUMÉ

Il est intéressant de noter que de nombreux descendants musulmans de migrants en France tentent à l'aide de ceux qu'ils nomment « les anciens », de réhabiliter le caractère « exceptionnel » de la viande et d'inscrire le halal, non pas dans une norme associée à un produit, mais dans un fervent attachement à Dieu. Réhabiliter les « anciens » permet aux descendants de migrants de les inscrire dans une « modernité » qui est la leur. Accoler le bio à un aliment halal « reterritorialise », certes de manière fictive, les modes de croire des « Ancêtres ». Cet article s'efforcera de mettre en évidence, dans des entretiens réalisés auprès de consommateurs français, de confession musulmane, l'écologisme prôné par ces derniers, qui participe à la fois d'une intégration des descendants de migrants à un marché légal et d'une protestation contre la « modernité » telle qu'elle est perçue à travers la problématique de la « malbouffe ».

Mots clés : islam, nourriture, génération, transmission, migration

ABSTRACT

It is interesting to note that many descendants of Muslim migrants in France are trying through they call “elders” to rehabilitate the “exceptional” nature of the meat and insert halal, not in a standard associated with a product, but a strong attachment to God. Restore the “old” allows descendants of migrants to enroll in a “modernity” that is theirs. Append the Organic halal food “reterritorializes” While notionally modes believing “Ancestors”. This article will attempt to highlight, through interviews with French consumers, Muslim, environmentalism advocated by those who participated in both the integration of descendants of migrants in a legal market and a protest against “modernity” as seen through the issue of “junk food”.

Key words : islam, food, generation, transmission, migration

RESUMEN

Resulta interesante anotar que numerosos descendientes musulmanes de inmigrantes en Francia, con ayuda de quienes ellos llaman “los ancianos”, intentan rehabilitar el carácter “excepcional” de la carne e inscribir el halal — no en una norma asociada a un producto, sino en un ferviente apego a Dios. Rehabilitar a los “ancianos” permite a los descendientes de los inmigrantes inscribirlos en una “modernidad” que les pertenece. Asociar lo orgánico a una alimento halal “reterritorializa” — ciertamente de manera ficticia — los modos de creer de los “ancestros”. Por medio de entrevistas realizadas a diversos consumidores franceses de confesión musulmana, este artículo busca poner en evidencia el ecologismo postulado por éstos últimos, ecologismo que participa a la vez en la integración de los descendientes de los inmigrantes en un mercado legal y en una protesta contra la “modernidad”, tal como es percibida a través de la problemática de la comida “rápida”.

Palabras claves : islam, alimento, generación, transmisión, migración

BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE, J.-L. (2010), *Rétrovolution: Essai sur les primitivismes contemporains*, Paris, Stock.
- BRAHAMI, M. et F. OTMANI (2010), *Le marché du halal. Entre références religieuses et contraintes économiques*, Paris, Tawhid.
- CERTEAU, M. (de) (1974), *Le Christianisme éclaté*, Paris, Seuil.
- DAKHLIA, J. (2005), *Islamicité*, Paris, PUF.
- EL-KHAWAGA, D. (1997), « Les droits de l'homme en Égypte », in *Égypte/Monde arabe*, Première série, Les visions de l'Occident dans le monde arabe, n° 30-31, p. 231-250.
- FAURE, L. (2011), « Sens et enjeux d'un interdit alimentaire dans le judaïsme », in *Anthropology of food*, 7, www.aof.revues.org/index6548.html
- FERRIÉ, J.-N. (1997), « Les visions de l'Occident dans le monde arabe : introduction », in *Égypte/Monde arabe*, Première série, Les visions de l'Occident dans le monde arabe, n° 30-31, p. 13-27.
- FISCHLER, C. (1990), *L'omnivore*, Paris, Odile Jacob.
- FOUCAULT, M. (2009), *Le Gouvernement de soi et des autres II: Le Courage de la vérité*, Paris, Gallimard.
- , (1984), *Histoire de la sexualité. Vol. 3: Le Souci de Soi*, Paris, Gallimard.
- GIDDENS, A. (1991), *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press.

- GOOSSAERT, V. (2007), « Les sens multiples du végétarisme en Chine », in A. KANAFANI-ZAHAR, S. MATHIEU et S. NIZARD (dir.), *À croire et à manger. Religions et alimentations*, Paris, L'Harmattan, p. 65-93.
- HADOT, P. (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel.
- HAENNI, P. (2008), « L'économie politique de la consommation musulmane », in *Religioscope*, n° 18, p. 1-18.
- , (1997), « Gérer les normes extérieures. Le penchant occidental de la bienfaisance islamique en Égypte », in *Égypte/Monde arabe, Première série, Les visions de l'Occident dans le monde arabe*, n° 30-31, p. 275-291.
- HENNION, A. (2005), « D'une sociologie de l'amateur à une pragmatique de l'attachement », in *Le théâtre des amateurs. Un théâtre de société(s)*, Actes du colloque international des 24, 25 et 26 septembre 2004, Rennes, Rennes, Théâtres en Bretagne, p. 127-132.
- HERVIEU-LÉGER, D. (2010), « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », in *L'Année sociologique*, vol. 60-1, p. 41-62.
- , (2001), *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy.
- , (1993), *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf.
- HOBBSBAWM, E. and T. RANGER (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KEPEL, G. (2012), *Quatre-vingt-treize*, Paris, Gallimard.
- LAMINE, C. (2008), *Les intermittents du bio*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- MAHMOOD, S. (2005), *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.
- MARY, A. (2010), « Tradition, traditionalisme et néo-traditionalisme », in D. HERVIEU-LÉGER et R. AZRIA (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, p. 1238-1245.
- OSSIPOV, L. (1997), *La cuisine du corps et de l'âme: approche ethnologique du végétarisme, du crudivore et de la macrobiotique en Suisse*, Neuchâtel, Éditions de l'Institut d'ethnologie.
- ROY, O. (2008), *La Sainte Ignorance*, Paris, Seuil.
- SEGUY, J. (1999), *Conflit et utopie, ou réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*, Paris, Cerf.
- , (1993), « Christianisme et « environnement naturel » : le cas adventiste », in D. HERVIEU-LÉGER (dir.), *Religion et Écologie*, Paris, Cerf, p. 77-109.
- SIMMEL, G. (1981 [1912]), *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF.
- TESSIER, R. (1994), *Déplacements du sacré dans la société moderne*, Montréal, Bellarmin.
- TURNER, B. S. (2008), « Introduction: The Price of Piety », in *Contemporary Islam*, n° 2, p. 1-6.
- WEBER, M. (1971 [1921]), *Économie et société*, Tome II, Paris, Plon.

Copyright of *Sociologie & Sociétés* is the property of Presses de l'Université de Montréal and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.