

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE OU ANTHROPOLOGIE POLITIQUE DE L'ALIMENTATION ? UNE ENQUETE SUR L'ALIMENTATION MUSULMANE A MARSEILLE EN 1989

Frédéric SECHAUD

I - L'ISLAM CULTUREL ET L'ALIMENTATION

L'anthropologie reconnaît aujourd'hui que l'alimentation, c'est à dire la nourriture et le sens symbolique qui lui est associé, *«est au centre des processus par lesquels un groupe humain marque son identité et l'altérité de ceux dont cette identité le distingue»* (1).

De nombreux travaux attirent l'attention sur le fait qu'en situation migratoire, l'alimentation représenterait un moyen privilégié d'affirmation identitaire, par conservatisme culinaire, et induirait une logique d'insertion (2), ou serait un indicateur d'intégration qui permettrait de juger d'une relative assimilation culturelle, par mimétisme et transformation des pratiques.

En effet, d'une part le principe d'incorporation énonce que celle-ci *«fonde l'identité..., que l'absorption d'une nourriture incorpore le mangeur dans un système culinaire et donc dans le groupe qui le pratique, à moins qu'il ne l'exclue irrémédiablement»* (3).

D'autre part, l'acculturation, ou *«processus continu d'interaction»* (4), implique que l'adaptation à certaines mœurs culinaires de la société de ré-

(1) FISCHLER (C.), «Alimentation, cuisine et identité : l'identification des aliments et l'identité du mangeur», in *Recherches et travaux de l'Institut d'ethnologie*, Neuchâtel, n° 6, 1985, (171-192), p. 171.

(2) L'intégration est le processus graduel par lequel les nouveaux résidents deviennent des participants actifs à la vie économique, civique, sociale et culturelle du pays d'immigration. La notion d'insertion désigne un processus dont la logique refuse que les individus négocient seuls leur entrée dans la société de résidence et vise à définir l'espace juridique d'une minorité. La notion d'assimilation suppose la conformation des comportements du migrant à ceux de la société de résidence.

(3) Ibid., p. 176-177. Remarque : l'exclusion n'est ni irrémédiable, ni automatique pour la population étudiée.

(4) FORTES (M.); cité par BASTIDE (R.), in «Acculturation», *Encyclopaedia Universalis*, T.1, Paris, 1968 (105-109), p. 106.

sidence puisse être un mode d'intégration pour les migrants et leurs descendants.

La problématique générale est la suivante :

Adopter un certain style ou un mode alimentaire (terme qui désigne «la synthèse de l'ensemble des formes prises par l'activité alimentaire selon les conditions économiques, sociales et culturelles dans lesquelles elle se produit») (5), dans une situation d'acculturation, produirait des comportements non spécifiques à un groupe social déterminé.

Un système alimentaire, étant «le révélateur de tout un système social traditionnel spécifique, ayant ses pratiques et ses croyances» (6) doté d'une structure, d'une dynamique et de valeurs propres, produirait des conduites, qui intègrent la conscience de l'action (mais paradoxalement pas nécessairement celle des fins vers lesquelles elles sont orientées – paradoxe intégré dans la notion d'habitus).

L'hypothèse principale est donc : l'intensité de la pratique religieuse serait la variable déterminante de conduites alimentaires, alors que des comportements alimentaires sont des variables dépendantes de l'identité socio-culturelle.

Qu'est ce que l'identité ? «Si l'individu est le nœud de l'identité, celle-ci est à la fois personnelle par la conscience subjective et sociale par les attributs objectifs qui définissent l'appartenance de l'individu à un groupe» (7).

Dans les deux cas, l'état des valeurs religieuses de référence identitaire est à constater.

Une recherche sur l'adoption d'un nouveau style alimentaire ou sur la préservation d'un système dans un groupe ethnique particulier (8) est donc pertinente, mais nous avons choisi d'étudier une culture autrement plus large, les Maghrébins de confession islamique, pratiquants ou non, en centrant l'analyse sur des comportements et des conduites alimentaires qui sont en théorie fonctions de prescriptions religieuses (obligations et interdictions) relatives aux aliments carnés et aux boissons alcoolisées.

Les pratiques alimentaires maghrébines relatives aux aliments carnés sont empreintes de sacré dans la mesure où l'Islam (le Coran, la Sunna et le fiqh) a inscrit dans l'ordre du rituel et du culturel la consommation et l'abattage des animaux à sang chaud autorisés.

En fait, ceci ramène à considérer l'habitus religieux musulman (principe générateur de conduites rituelles et sacrées) en fonction de la dimension

(5) CALVO (E.), «Les styles alimentaires dans les dynamiques d'insertion», in *Hommes et Migrations*, n° 1105, 7, 1987, (7-15), p. 8.

(6) TOPALOV (A.M.), *La vie des paysans bas-alpins à travers leur cuisine*. Aix-en-Provence, Edisud, 1986, p. 125.

(7) CESARI (J.), *Identités islamiques et rapport au politique à Marseille. Analyse des modes d'accès à l'espace public local de la population immigrée musulmane*. DEA «Développement politique dans le monde arabe», Aix-Marseille III, 1987, p. 18.

(8) Cf. BAHLOUL (J.), *Le culte de la table dressée – Rites et traditions de la cuisine juive algérienne*. Paris, A.M. Métaille, 1983, 304 p.

existentielle (9) de la religiosité : de la science des fondements (*Usul al Din*) découle l'ordre du monde et la relation de l'humain à la vie selon la distinction entre ce qui est harâm, illicite, interdit, séparé/sacré, et ce qui est halâl, licite, permis, non prohibé. Les actions et pensées de chaque personne, de tout croyant, ayant atteint l'âge du discernement et étant maître de ses capacités mentales, sont donc théoriquement déterminées par ce système de dispositions acquises. Si la codification et les normes expresses et explicites qui suivent génèrent des pratiques religieuses, l'habitus musulman peut générer des pratiques différentes.

Ainsi, dans le Coran l'opposition entre ces deux termes est quasi constante (10) et correspond à celle entre pur et impur, dans le cas de l'alimentation (sauf exceptions), et d'après J. Chelhod induit une catégorisation spécifique des êtres et des objets.

A) Impureté spécifique : la consommation de la chair des bêtes mortes, de sang, de viande de porc (11), de vin (Coran, V, 90), est soumise à une interdiction absolue, sauf nécessité impérieuse (Coran, VI, 119).

B) Des êtres et des objets bien que profanes, «deviennent illicites aux croyants «dans certaines conditions : leurs sont interdites leurs mères, leurs filles, leurs sœurs (IV, 23), ainsi que les immolations dédiées à une autre divinité qu'Allah (V,3)» (12).

C) Enfin, harâm serait synonyme de saint, consacré, et caractérise «l'idée d'une appartenance exclusive à la divinité» (ainsi des sanctuaires et de la mosquée de La Mecque où l'interdit est suspensif, périodiquement lors de certaines cérémonies).

Notons aussi que des impuretés non alimentaires peuvent avoir des conséquences sur la pureté des aliments.

Ainsi, la nourriture qu'ont préparée des non-musulmans («y compris des Gens du Livre, selon certains» remarque M. Rodinson) (13), ou selon le traité de fiqh de Al-Hilli (14), peut-être même celle mangée en leur compagnie, ou «dans la pratique, celle préparée dans des ustensiles qui leur ont servi» (15), est impure.

D'où l'intérêt d'analyser des situations dans lesquelles des musulmans se présentent en état d'impureté, lorsque minoritaires au sein d'une société globale.

Il semblerait ainsi que de telles interprétations soient repérables en pratique dans les comportements des travailleurs turcs en République Fé-

(9) ETIENNE (B.), *La France et l'Islam*, Paris, Hachette, 1989, p. 74.

(10) CHELHOD (J.), *Les structures du sacré chez les Arabes*. Paris, Maisonneuve et Larose, 1986, (2^e éd.), p. 50.

(11) Le porc est le seul animal dont la consommation soit interdite dans le Coran (II, 173).

(12) CHELHOD (J.), *op. cit.*, p. 51.

(13) RODINSON (M.), «Ghidhâ», in *Encyclopédie de l'Islam*, *op. cit.*, tome 2 (1085-1095), p. 1094.

(14) Cité in *ibidem*.

(15) *Ibid.*

dérade d'Allemagne, pour qui la crainte, non seulement de l'ingestion accidentelle ou exceptionnelle de viande de porc, mais du contact avec tout ustensile ou aliment en contenant ou en ayant contenu est quasi-phobique. Ainsi, «bien que l'on ne serve pas de porc aux Turcs dans les hôpitaux allemands, ceux-ci refusent souvent toutes nourritures (...)» (16).

Les raisons et les aboutissements de telles conduites seront examinés plus loin, puisque l'enquête a porté sur cet aspect de l'inadaptation aux moeurs culinaires de la société d'accueil et sur le conservatisme des coutumes religieuses et/ou traditionnelles.

Si les *fukahā-s* se sont efforcé de préciser la portée des interdictions et prescriptions alimentaires contenues dans le Coran, c'est surtout le domaine qui nous intéresse dans cette recherche, l'interdiction du sang liée à celle des animaux non égorgés selon le rite reconnu, qui a été abondamment développé.

Ainsi, la définition et l'application du mode d'égorgement, de ses conditions rituelles, doit être examinée, dans la problématique d'un «*Islam transplanté*», selon l'expression de F. Bastenier et de R. Dassetto (17).

De même, l'observation d'une pratique collective religieuse particulière, le sacrifice du mouton lors de l'Aïd el kebir, et de ses conditions sociales de réalisation à Marseille en 1989, sont grosses de constatations sociologiques.

Il est donc utile de faire une étude sur l'application des prescriptions religieuses alimentaires chez les musulmans d'origine maghrébine, français ou non, «musulmans sociologiques» (confondant coutume et religion, ignorant leurs obligations) ou pratiquants, qui résident en France. De même, l'étude des fêtes sacrées dont les repas sont d'une importance particulière est aussi pertinente.

En effet, «c'est notablement à travers des catégories comme le licite et l'illicite alimentaire et l'acquittement de ses devoirs religieux que le musulman se donne à voir à ses propres yeux comme musulman, c'est-à-dire quelqu'un qui n'est pas totalement perdu dans son exil» (18).

Cette représentation de la réglementation alimentaire diffère de celle existant en pays musulman, où elle «est sentie comme formant un système, répondant à une nécessité dont l'intelligence est réservée à Dieu, qui s'oppose à l'anarchie ignorante des hommes non renseignés par la Révélation (...)» (19).

La spécificité d'un style alimentaire pourrait alors être envisagée, et c'est là une hypothèse déjà formulée (20), comme un moyen que les acteurs

(16) NIEDERER (A.), «Recherche sur le comportement alimentaire des travailleurs immigrés turcs et italiens», in *Recherche et travaux de l'Institut d'ethnologie (Neuchâtel)*, 1985, n° 6, (109-119), p. 117.

(17) DASSETTO (F.), BASTENIER (A.), *L'Islam transplanté*, Anvers, EPO, 1984.

(18) LARIF-BEATRIX (A.), «Attitudes culturelles et positions sociales», in *Les musulmans dans la société française*, ss dir. Leveau R., Kepel G., Paris, Presses de la FNSP (89-97), p. 93.

(19) RODINSON (M.), «Ghidhā», in *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Paris, Maisonneuve et Larose, 1965, tome 2, (1085-1095), p. 1095.

(20) En particulier sur le même objet sociologique par Bariki (S.), «Identité religieuse, identité culturelle en situation immigrée», in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Aix-en-Provence, CNRS, 1984, (427-445).

sociaux mettraient en œuvre pour marquer une appartenance à la culture familiale d'origine vis-à-vis de la société de résidence, dans une situation d'acculturation temporaire ou définitive.

Cependant, la préservation d'une coutume alimentaire se distingue en théorie du respect d'une prescription religieuse : dans un cas l'identité culturelle est préservée par un marquage « efficace » (quotidien, visible, chargé symboliquement), dans l'autre cas il s'agit d'une demande de rite, plus proche de la sociabilité que de la piété.

Les conduites alimentaires, profanes ou sacrées, se distinguent, comme l'intensité de l'observance, en fonction de l'appartenance de ceux dont elles sont le fait à deux catégories (21) : les musulmans « de passage », musulmans en France, et les musulmans installés et fixés, musulmans de France, français et étrangers.

Toutefois, si le laxisme ou l'observance peuvent être variables selon les catégories sociales ou l'âge, les conduites varient selon les prescriptions mêmes. Ainsi, l'observance de la prohibition du porc est toujours beaucoup plus stricte que celle des boissons alcoolisées (22). Ceci est confirmé par l'enquête que nous avons réalisée à Marseille.

Mais ne peut-on pas aussi étudier une dimension politique de l'alimentation ?

La population de confession musulmane, minoritaire, constitue un groupe latent « *n'ayant pas d'organisation communautaire ni de stratégie collective en vue de la défense d'attributs identitaires et de la reconnaissance de ceux-ci par le groupe majoritaire* » (23). Puisque nous postulons que les éléments d'un système alimentaire qui sont ici aussi des biens religieux, peuvent être compris comme des attributs identitaires, n'y aurait-il pas de stratégie particulière en vue de leur défense ? Ne peut-on pas constater dans une dynamique « associative » (au sens législatif) évidente des actions émanant d'agents religieux et d'agents économiques allant dans ce sens ?

Une interrogation systématique des enjeux qui gravitent autour de la mobilisation et la captation de ressources est donc nécessaire. De plus, la congruence des pratiques rituelles des laïcs et musulmans sociologiques et des stratégies des clercs musulmans repose les questions de l'intégration et de l'insertion.

II - L'ENQUÊTE

Notre enquête s'est en fait effectuée en deux opérations distinctes.

Un volet consistait en la diffusion d'un questionnaire auprès de musulmans et consommateurs potentiels de viande licite islamique, résidents de Marseille.

(21) Proposées par R. LEVEAU et D. SCHNAPPER, « Religion et politique : juifs et musulmans maghrébins en France », in LEVEAU R., KEPEL G. (ss. dir.), *op. cit.*, (99-141).

(22) RODINSON (M.), *op. cit.*, p. 1095.

(23) CESARI (J.), *op. cit.*, p. 21.

Dans un autre volet, il s'est agi d'explorer un champ particulier, défini par un secteur de production (l'abattage) et un secteur commercial (les chevallards et les bouchers, détaillants ou grossistes) d'une part, un secteur religieux (associations islamiques) et un secteur institutionnel (municipalité, services d'hygiène et vétérinaires municipaux et préfectoraux) d'autre part.

Le débat du 28 avril 1989, sur les ondes de Radio-Gazelle, ayant pour thème la viande *halâl* a constitué la source principale des données exploitées dans l'enquête sur les enjeux économiques, politiques et religieux du problème de l'alimentation. Étaient présents : Imam Abdelhadi (Grande Mosquée de Marseille), Imam Zerata (Grande Mosquée de Paris, itinérant dans le Sud-Est, représentant la mosquée de la Capelette et la Fédération des musulmans de Sud de la France), MM. Ali Mohamed, Azzoug Slimane, Jilali, Slimani Mustapha, M. Suprano.

Étaient invités, mais absents : un représentant des services vétérinaires municipaux, un adjoint au maire, le directeur de l'abattoir.

Le débat était dirigé par M. Bariki Slaheddine.

L'échantillon qui a subi le questionnaire (50 individus) est composé d'une majorité de Français (29, leur père est algérien pour 22 d'entre eux), puis d'Algériens (13), de 4 Tunisiens et de 4 Marocains. Il est composé de 34 hommes et de 16 femmes.

L'échantillon est majoritairement jeune : près des 3/4 des individus ont moins de 31 ans; il représente une population implantée sur une longue période : 1 individu sur 2 vit en France depuis plus de 20 ans, 1 sur 5 entre 10 et 20 ans. 76 % des personnes sont célibataires et 70 % n'ont pas d'enfants.

Attitude vis-à-vis de la société de résidence

Cependant, 46 % des personnes questionnées considèrent leur séjour comme «temporaire», et 12 % ne se prononcent pas. Cela peut signifier qu'une partie des nationaux souhaitent retourner dans le pays d'origine de leurs ascendants. Un profil d'individu correspondant à ce choix n'a pu être cerné par les méthodes d'enquête et d'exploitation des données.

Pratiques culturelles et cultuelles

Les données fournies par les questions relatives aux pratiques rituelles obligatoires et à celles recommandées, et par celle concernant l'appréciation personnelle de l'enquête (se considérer «musulman» ou «plus vraiment comme musulman») permettent de confirmer l'hypothèse selon laquelle des pratiques cultuelles sont essentiellement investies de significations culturelles.

30 personnes (19 hommes, 55 % d'entre eux et 11 femmes, 69 % d'entre elles) se considèrent comme musulmanes, alors que 37 fêtent le *Mawlid al Nabawi* («naissance du Prophète, ou Mouloud en dialectal/francarabe) et 47 l'Aïd el Kebir.

Comparativement, le fait que ces 7 ou 17 individus de l'échantillon suivent une tradition religieuse détachée du culte équivaut à la célébration

de Noël ou de la Chandeleur par des athées ou des non chrétiens, celles des Cabanes et de la Pâque par des juifs «sociologiques».

Ces pratiques sociales festives, d'origines juive, musulmane ou chrétienne sont motivées par la sociabilité et la convivialité, plutôt que par la piété et activent l'identité culturelle des groupes.

Les pratiques suivies exclusivement par ces 30 musulmans déclarés sont le *Ramadan* (totalement, alors que 9 autres personnes le suivent en partie), la *zakât* ou la *sadaqa* (24) et le souhait d'accomplir le *Hajj* ou la *Umra* (25). 8 sur ces 30 ne prient jamais; les prières quotidiennes sont faites par 12 hommes (35 % d'entre eux) et 5 femmes (31 % d'entre elles).

Pratiques alimentaires - La consommation de viande *halâl*

45 personnes déclarent manger de la viande *halâl*, 27 d'entre elles se considèrent comme musulmanes, dont 22 ne mangent «jamais de viande non *halâl*», alors que les 17 autres ne se considèrent «plus vraiment comme musulmanes».

Pour la plupart de ceux qui considèrent leur séjour comme «définitif», manger de la viande licite est «important» (17 sur 23).

Ces deux observations confirment l'hypothèse selon laquelle la consommation de viande *halâl* par des individus détachés du dogme et du rite islamique peut être sociologiquement interprétée comme un comportement alimentaire d'affirmation d'une identité culturelle. Par contre, ceux se déclarant musulmans et attachant de l'importance à la consommation de viande *halâl* ont des conduites alimentaires islamiques.

Pour seuls 12 mangeurs *halâl*, il n'est pas égal de manger à la cantine. L'interprétation en fonction des hypothèses énoncées est celle d'une stratégie d'insertion à la société de résidence : une revendication collective de la spécificité culturelle du groupe est latente. Ceci est aussi flagrant dans l'expression du souhait d'un contrôle de la viande *halâl*.

Il est majoritairement souhaité par les femmes, les Algérien(ne)s, ceux qui ne mangent jamais de viande non *halâl* et qui sont en France depuis plus de 10 ans. 28 personnes souhaitent ce contrôle.

Le porc et l'alcool - transgression et pratique des interdits

Sur l'ensemble de l'échantillon, la transgression des interdits du sang, de l'alcool et du porc peut être classée quantitativement dans l'ordre croissant suivant :

- 1) 56 % mangent de la viande non *halâl* : 22 % souvent, 24 % parfois, 10 % ne mangent pas de viande *halâl*; non réponses = 10%.
- 2) 32 % boivent de l'alcool (non réponses : 8 %).
- 3) 18 % mangent du porc (non réponses : 6 %)

(24) Aumône individuelle

(25) Petit pèlerinage facultatif

Le sens commun affirmant parfois que le vin et la bière ne sont pas des boissons alcoolisées, nous avons inscrit dans le questionnaire deux questions distinctes : « buvez-vous de l'alcool ? » d'abord, puis « buvez-vous du vin ou de la bière ? ».

16 personnes boivent de l'alcool : 12 sont en France depuis plus de 20 ans; de même, 7 des 9 mangeurs de porc et 15 des 23 mangeurs non *halâl*.

Les 9 mangeurs de porc sont des consommateurs de viande non *halâl* : 6 en mangent souvent ou toujours, 3 parfois.

La transgression des interdits alimentaires s'effectue dans une démarche individuelle d'intégration, et parfois concomitante à la pratique des festivités traditionnelles.

L'intégration et l'insertion culturelle, la différenciation islamique et la commensalité

G. Kepel a montré comment il était possible de sonder le rapport entre une pratique sociale – l'alimentation, et plus particulièrement, la commensalité, qui désigne la condition des individus mangeant à la même table – et l'affirmation d'une identité en terme d'appartenance confessionnelle (26).

La question sur l'invitation a été reprise dans l'enquête de Marseille, mais y a été adjoint une question portant sur la commensalité contrainte, c'est-à-dire sur les repas pris dans les cantines d'entreprises ou universitaires (27).

La commensalité a été analysée en fonction de trois variables : la durée du séjour réelle, l'appréciation personnelle de l'enquêté sur la prolongation du séjour et la consommation de viande *halâl*.

— Six personnes refuseraient l'invitation : 5 considèrent leur séjour comme temporaire, bien que toutes soient en France depuis au moins 10 ou 20 ans (1 Algérien de 62 ans, pratiquant et ayant accompli le *hajj*, 2 Algériens et 3 Français de moins de 30 ans). Certaines (28) ne sont pas pratiquantes.

La moitié ne se considère « plus vraiment comme musulman ».

— Pour les 40 autres personnes qui accepteraient l'invitation (3 conditionnellement), la durée du séjour est supérieure à 10 et 20 ans et celui-ci est considéré une fois sur deux comme définitif.

— Sur les 12 personnes pour qui il n'est pas égal de manger à la cantine et qui mangent toutes de la viande *halâl*, 8 ne mangent jamais de viande non *halâl*.

(26) KEPÉL (G.), *Les banlieues de l'Islam*, Paris, Le Seuil, 1987, (34-60).

(27) Il serait d'ailleurs pertinent de poursuivre l'enquête dans les casernes, hôpitaux et prisons. En effet, les réactions vis-à-vis de la nourriture ne peuvent-elles être d'autant plus analysées comme des conduites identitaires que la violence symbolique, voire physique, et la contrainte sont intenses ?

(28) *Les banlieues de l'Islam*, op. cit., en particulier « viande *halâl* et divisions de la communauté », in chap. 8, pp. 356-361.

III – L'ARTICULATION DES INTERETS ET DES PRATIQUES DANS LES ENJEUX MARSEILLAIS

La consommation de viande *halâl* correspond à deux types de pratiques : une culturelle, une religieuse. Donc des motivations distinctes produisent un fait empirique unique : l'achat et la consommation de viande *halâl*.

Ces deux demandes (distinctes en théorie) rencontrent l'offre des spécialistes légitimes de la gestion des biens du salut d'une part, qui les interprètent globalement comme une unique demande de rite, et l'offre des entrepreneurs commerciaux d'autre part. Concrètement, les stratégies de ces deux types d'acteurs sont autant clientélistes que concurrentielles.

Un des enjeux principaux du marché de la viande *halâl* est qu'il présente une ressource colossale de financement pour le développement des associations qui ont pour ambition de contrôler, structurer et organiser la «communauté» musulmane. En effet, la taxation de la viande *halâl* par les organisations qui en contrôlent la réelle conformité peut permettre d'alimenter une caisse dont les fonds peuvent servir à la construction de mosquées, de centre culturels, d'écoles privées coraniques, de carré musulman dans les cimetières, etc.

Les enjeux autour de la viande *halâl* en France

G. Kepel a étudié les problèmes posés par la viande *halâl* (27) et remarque qu'ils sont autant d'ordre politique et religieux au sein des associations musulmanes en France, que d'ordre administratif et réglementaire. En fait, «poser le problème de la viande conduit inéluctablement à répondre à la question de l'autorité en Islam» (29).

A Marseille, deux associations islamiques (la FRMSF et l'«Association culturelle islamique El Rahmaniya») ont mis en place des instances de contrôle de la licéité de la viande.

A) Les problèmes de la production et de la distribution

Il existe à Marseille de très nombreuses «boucheries islamiques», qui proposent de la viande *halâl*. Cependant, des contraintes matérielles d'approvisionnement et des contraintes organisationnelles propres à l'Islam marseillais, et les mécanismes simplement commerciaux de la concurrence économique font que les circuits de production et de distribution font l'objet d'une curiosité légitime de la part du chercheur. Celle-ci est alimentée par les déclarations des acteurs, religieux ou économiques, parfois contradictoires :

— «Les thèmes de l'alimentation, des viandes et de l'abattage ont, surtout en Europe, beaucoup préoccupé les musulmans à un point tel que *sont*

(29) *Ibid*, p. 358.

répandus des bruits sur ceux qui permettent et sur ceux qui interdisent (...) il existe de la viande illicite vendue sous l'appellation de viande licite» (Imam A.)

— «(...) ce problème qui est plutôt anarchique sur Marseille» (S.A.)

— «nous constatons que toute la viande n'est pas licite, qu'elle est mélangée. Et peut-être même qu'elle est surtout illicite, toute cette viande qui est vendue aux musulmans !» (Imam E.)

Les intervenants au débat du 28 avril sur Radio-Gazelle ont retracé, à leur manière, l'histoire de la viande musulmane à Marseille.

— M.A. : «Il fut un temps proche historiquement où il n'existait pas un seul boucher (30) à Marseille, si ce n'est à Saint-Barthélémy et à Saint-Lazare d'autrefois.

Le dimanche, le père Azzoug et certains autres que je connaissais tuaient des moutons sur la place du marché, à l'anarchie (sic), pour pouvoir fournir de la viande *halâl* à la communauté, il y a vingt ans.

Ensuite, à propos de M. Suprano, il est connu depuis quarante ans et mon père se servait chez eux, car ils sont honnêtes. Soulignons qu'à la Villette de Paris, il était interdit aux musulmans de sacrifier selon le rite et ainsi qu'à l'abattoir de Marseille, à la même époque. Même si on voulait de la viande *halâl*, nous n'avions pas le droit d'abattre des animaux selon le rituel islamique».

A propos de la Villette, notons que M. Alili est contredit dans son affirmation par Muhammad Hamidullah, qui écrivait en 1966 : «A Paris, par exemple, il y a (...) une section musulmane aux abattoirs de la Villette» (31).

«...Aujourd'hui, les musulmans dialoguent, discutent de la conformité réelle : on ne peut donc que se réjouir ! C'est un «plus» énorme pour la communauté; il ne faut pas croire que c'est un mal. Donc, auparavant, on n'avait pas le droit d'abattre. M. Suprano peut le confirmer.

S. : Mais on tuait quand même...

M.A. : ...mais en cachette, hors-la-loi...

S. : On satisfaisait quand même une certaine demande.

M.A. : Je tiens à souligner l'importance de votre participation pour la communauté de l'époque. Car votre oncle, Michel Suprano, donnait, d'une certaine manière discrète, les moyens aux trois musulmans qui abattaient des animaux pour fournir de la viande à Marseille.

Aujourd'hui nous avons des bouchers, des grossistes, des chevillards : c'est déjà un plus.

(...) Quant à la conformité de la viande, elle n'existait pas.

(30) Sous-entendu *halâl*.

(31) «Le musulman dans le milieu occidental et son retour au pays d'origine», in BERQUE J., CHARNAY J.P., ss. dir., *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*. Paris, Payot, 1966 (192-209), p. 195.

La licéité de la viande commence vraisemblablement à préoccuper les bouchers depuis très peu de temps, et plutôt dans un but économique que religieux, comme le montre le récit suivant :

— * *Imam Abdelhadi* : «Je suis très fâché. En réalité, j'ai visité l'abattoir qui se trouve à Saint-Louis. Nous avons vu que tous les matériels et les opérations étaient conformes à la Sharia islamique (...)

Mais après cela, il en a profité pour dire toute l'année que j'étais allé avec lui et avait déclaré que sa viande était licite. Et que Abdelhadi ceci, Abdelhadi cela... à un tel point que je suis mis en cause chez les gens !

Je témoigne ici de ce que j'ai vu de mes yeux à l'abattoir et c'est tout.

Quand il m'a demandé de parler de l'abattage rituel, je l'ai fait pendant une demi-heure. Mais la télévision française ne l'a pas montré (elle était présente). Par contre, elle m'a montré au milieu des moutons, comme si j'étais un berger !

Et depuis, ce film a été montré dans la boucherie de M. Slimani au Duc et au marché de Saint-Lazare. Son commentaire était que je témoignais de la licéité de la viande. Moi, (...) je ne veux pas que l'on profite de cela (...). Ce que j'ai fait, je l'ai fait par obligation dans le cadre d'une fatwa (...).

B) L'abattoir, la «société d'exploitation d'abattage» et le marché aux viandes de Saumaty

Un événement déterminant a eu lieu en avril 1989. La mise en service de l'abattoir et du marché aux viandes de Saumaty a modifié l'offre de viande *halâl* sur la place de Marseille, puisque sa principale chaîne d'abattage (bovins, ovins) a été bâtie selon les directives de personnalités religieuses des confessions israélite et musulmane.

«Lors de la réunion du 19.11.1987, aux abattoirs de Marseille, pour vérifier que les installations correspondent aux rites musulman et israélite, étaient présentes diverses personnes dont M. Suprano, le président de la société des abattoirs de Marseille, Saumaty, Alili, président de l'Association Islamique de Marseille, Abiserah, directeur du casher, Domazi, Moitas, société Sonales-Sud. Certains représentaient la communauté musulmane, non les bouchers...

Il a été décidé : «rite musulman : le box d'abattage, tel que prévu, convient. L'orientation vers la Mecque peut se faire avec une tolérance de 45°. La bête est présentée couchée pattes et cou vers la Mecque. Le sagateur opère face à la Mecque. Le choix du sagateur est très important : sa sélection est effectuée par la communauté islamique». (...) A l'ouverture de l'abattoir, on a participé à l'orientation des machines selon la qibla, avec les ingénieurs et les techniciens».

Cet exposé de M. Alili, qui se présente comme président de l'Association islamique de Marseille et du Conseil Islamique de l'Abattage Rituel, et qui est le patron de la mosquée El Rahmaniyya, résume les faits.

Cependant, une description précise (d'après observation directe) des locaux d'abattage est nécessaire.

a) Chaîne pour bovins : l'animal qui arrive de l'étable est dirigé par un étroit couloir dans un «piège», sorte de cylindre à section ovale à ses dimensions, d'où sa tête émerge. L'appareil pivote verticalement et horizontalement de 90°, dans l'axe de la *qibla*. Une fois égorgé selon le rite, le bovin est vidé de son sang au-dessus d'une cuve, et parcourt automatiquement le circuit de dépeçage.

b) Chaîne pour ovins : les bêtes arrivent de l'étable et sont saisies une par une par le sagateur lui-même, — ce qui révèle un défaut de conception important (32) de la part des religieux — et enfermées dans un «piège» plus petit, qui pivote de la même façon que celui pour bovins.

En bout de chaîne, les carcasses sont tamponnées d'abord par les services vétérinaires, puis par un agent du CIAR ou de la Fédération. Elles passent ensuite à la réfrigération, puis dans le local des ventes, où le grossiste de la «Compagnie de Distribution Alimentaire» applique les barèmes de prix.

Les visites effectuées chez des bouchers islamiques (une vingtaine dans les arrondissements du centre-ville) et des témoignages de professionnels montrent qu'une petite minorité se fournit régulièrement auprès du seul lieu reconnu par des instances religieuses locales comme producteur de viande licite. Or, tous possèdent une enseigne «viande islamique» ou «boucherie halâl», en français et en arabe, etc. La tromperie sur la marchandise et l'affichage mensonger seraient donc manifestes si les abattoirs de Nîmes, Avignon, Salon et Arles, où se fournissent la majorité des boucheries islamiques de Marseille, n'étaient producteurs de viande licite. Ici encore, les parties divergent :

— Un contrôleur du CIAR : «A Salon, l'abattoir est orienté vers l'ouest !».

— Un boucher de Noailles, à propos de la licéité de la viande ne provenant pas de Saumaty : «Ils prennent un jeune musulman pour sagateur...» et, à propos de Saumaty : «Ils coupent du porc là-bas, et celui qui a voulu tout diriger avait dit : le même couteau, la même bête !».

Une viande licite, produite à Saumaty ou ailleurs, est en fait repérable par le tampon violet des services vétérinaires qui contrôlent les carcasses des animaux abattus selon un procédé dérogeant à la loi générale (33), en sus des tampons du CIAR et de la Fédération. Une viande illicite est donc repérable par le tampon de la Communauté Economique Européenne, «CE», apposé sur toutes les viandes en provenance des pays membres, par exemple d'Espagne, ou de provenance française (Salon, Lyon...).

c) Le sagateur-sacrificateur : le préfet des Bouches-du-Rhône habilite la personne proposée par les services vétérinaires de la Préfecture en lui délivrant une carte de «sacrificateur habilité».

(32) Par exemple, tuer 200 moutons de 50 kgs en une matinée revient pour l'opérateur à soulever 10 tonnes ! Remarque faite par la personne qui a guidé notre visite : *d'abattoir n'a pas été conçu par des professionnels. Il n'y a pas de tapis roulant entre la sortie de l'étable et la machine pivotante d'abattage : le sagateur doit porter le mouton sur environ un mètre.*

(33) Selon laquelle l'animal doit être tué avant d'être égorgé.

Mais en premier lieu, d'après nos informateurs, il est «connu sur la place de Marseille comme un bon musulman» (M.M., services vétérinaires préfectoraux), et «sa sélection est opérée par la communauté islamique» (M.A., Grande Mosquée).

Il s'agit donc d'une personne pratiquante, soumise aux obligations canoniques, et reconnue comme compétente par certains clercs et laïcs.

Cette procédure d'habilitation a été réglementée par le décret du 18 mai 1981 (n° 81-606) selon lequel l'abattage rituel ne peut être effectué que par des sacrificateurs habilités par les organismes religieux agréés, sur proposition du Ministre de l'Intérieur ou de son délégué, par le Ministre de l'Agriculture ou par son délégué. A défaut d'organismes religieux agréés, le Préfet du département dans lequel est situé l'abattoir utilisé pour l'abattage rituel peut accorder des autorisations individuelles, délivrées aux personnes justifiant de leurs aptitudes.

C) La concurrence pour le contrôle de licéité - Enjeux

1) Les organisations de contrôle

«El Rahmaniyya» et la FRMSF ont mis en place chacune une organisation de contrôle de la licéité de la viande :

— Le «Conseil Islamique de l'Abattage Rituel» a été créé au printemps 1989, à l'initiative du président de «El Rahmaniyya», de l'imam de la Grande Mosquée et du PDG d'une importante compagnie de distribution agro-alimentaire, CODIA.

Le CIAR n'est pas une association régie par la loi du premier juillet 1901, mais une société «de prestation de services» (34).

Ce Conseil a été présenté au public lors du débat à Radio-Gazelle :

— S.A. : «Nous avons participé, avec l'aide du président de la mosquée de Marseille et de son imam à la création du *Conseil Islamique de l'Abattage Rituel*. Il a deux vocations : effectuer et contrôler le sacrifice des animaux».

— M.A. : (...) Avec la communauté israélienne, nous avons donc construit le premier abattoir en France, qui répond a priori à la demande de viande *halâl*.

Du stade de l'installation de l'instance, on passe à celui de la gestion. Pour le principe, c'est vrai que c'est la mosquée de Marseille, l'autorité morale.

On a installé un conseil indépendant; ni bouchers, ni commerçants : neutre.

— S.B. : *Quelle est la composition de ce conseil ?*

— M.A. : Sous l'autorité morale de la mosquée, on a élaboré une structure et une plate-forme d'orientation, adaptée administrativement, juridiquement et moralement, qui fonctionne actuellement à l'abattoir.

(34) M.A., président.

On a prévu des démarches d'information, de contrôle et de sensibilisation.

— S.B. : Mais qui compose ce conseil ?

— M.A. : L'imam Abdelhadi, en tant qu'autorité morale, MM. Ahmed Jili et Chelib, imprimeur et agent de change, et moi-même qui en suis le président.

Le président justifie par ailleurs l'existence du CIAR en se référant à l'action de la mosquée de Paris :

— «Etant le premier arrivé ici, depuis trente ans, avant le cheikh Abdelhadi et le cheikh Zerata, je sais comment les choses se passent à la mosquée de Paris.

Les commerçants y obtiennent une autorisation, pour vingt francs, pour vendre de la viande *halâl*. MM. Azzoug et Slimani, et d'autres l'ont. Cette autorisation n'est accompagnée d'aucun contrôle.

Par contre, le contrat passé entre un boucher et le conseil rend obligatoire le contrôle d'un musulman ou d'un imam. Nous, nous abattons rituellement, sans vendre aucun certificat !

Les 30 centimes réclamés payent les services de celui qui contrôle et de celui qui abat, c'est normal et c'est dans le livre des charges du conseil.

Sinon, comment effectuer un contrôle à Barcelone et y envoyer quelqu'un?».

D'autre part, le président du CIAR, à qui nous avons posé la question suivante : «pourquoi un contrôle de plus, alors que les conditions d'un abattage rituel licite sont réunies?», justifiait l'activité du conseil dans un autre ordre de causalité :

«Le sagateur, comme tout homme, est faillible. C'est pour cela que nous contrôlons».

Cette opinion est partagée lors du débat par l'imam Zerata, proche de la Fédération :

«Et il ne faut pas simplement qu'un simple musulman assiste à l'abattage, mais il faut que ce soit un imam qui contrôle, comme ce que fait le rabbin dans la religion judaïque. Cet imam doit contrôler de façon permanente la qibla, et que le sacrificateur dise Bismillah Allah Akbar, et l'abattage».

— La commission «Viande Halâl» de la Fédération régionale des musulmans du Sud de la France, a été créée conformément à l'alinéa 11 de l'article 3 des statuts de la Fédération :

— «Le but de cette association (...) consiste (...) à *gérer et contrôler les échaudoirs de viande licite*; à mettre en œuvre tous les moyens légaux pour parvenir à ces buts» (35).

(35) En fonction des autres objectifs de la Fédération, ont été aussi créées sept autres commissions : religieuse, culturelle, sociale, relations extérieures, information et communication, pèlerinage aux lieux saints de l'Islam, salles de prières et foyers (d'après ETIENNE B., *La France et l'Islam*, op. cit., p. 245).

2) Les associations pré-citées ont donc trouvé en la viande *halâl* un instrument tactique dans leurs stratégies d'hégémonie, à utiliser dans trois registres d'action :

a) *La légitimation*

Les clercs musulmans (personnalités religieuses et responsables d'associations islamiques) entretiennent entre eux en France des relations objectives de concurrence pour la gestion légitime des biens du salut, dont ils sont les spécialistes.

Un de leur objectif est de rendre leur légitimité effective devant les différents groupes de musulmans, c'est-à-dire de s'assurer de la reconnaissance de leur autorité et de leur compétence religieuses au sein de ceux-ci. Ils sont parfois soutenus diversement en cela par des services consulaires, ou des associations du type de l'Amicale des Algériens en France, par exemple, et par des laïcs.

Pour ces derniers, et à propos de la viande *halâl*, le désintéressement n'est pas évident, quoiqu'en disent les acteurs.

Ainsi de S.A., grossiste en viande et un des gestionnaires de l'abattoir de Saumaty :

«...en faisant de la viande islamique, nous ne gagnons pas d'argent».

Le jeu de la concurrence lors de l'Aïd el kebir, à Marseille en 1989, montre bien le contraire. Il s'agit d'une activité mercantile.

Au niveau du contrôle, la concurrence est patente, et exprimée :

«L'action de la Fédération est illégitime» (M.A., CIAR).

Si la légitimité est proportionnelle aux initiatives entreprises en faveur de la pratique de l'Islam, et de la stabilisation sociale (36), la possibilité d'une action touchant au quotidien (l'alimentation) et qui, en plus, replace le sujet dans la pureté rituelle, au moins rappelle la distinction pur/impur (licéité du produit), représente un enjeu déterminant.

Le travail religieux effectué par les clercs, visant à renforcer une certaine pratique religieuse, peut enfin être compris, selon l'analyse que P. Bourdieu fait de M. Weber, comme «l'expression plus ou moins transfigurée des stratégies des différents groupes de spécialistes placés en concurrence pour le monopole de la gestion des biens du salut et des différentes classes intéressées à leurs services» (37).

b) *La captation de ressources financières*

Un des problèmes cruciaux auxquels sont confrontées les associations islamiques est celui de leur financement. Celui-ci peut provenir de la zakât, contribution numéraire ou en nature au culte, obligation canonique, par des dons.

(36) Activités pédagogiques et sociales, favorisant l'insertion des populations immigrées.

(37) BOURDIEU (P.), «Genèse et structure du champ religieux», in *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971, (295-334), p. 299.

En France, chez certains musulmans migrants et leurs descendants à la première et à la seconde générations, la pratique de la sadaqa, l'aumône personnelle aux nécessiteux, a supplanté, ou accompagne celle de la zakât.

Le contrôle de licéité permet aux associations qui l'exercent de percevoir le montant d'une taxe, en contrepartie de la garantie halâl apportée. Celle-ci est prélevée par les contrôleurs auprès du chevillard, et est évidemment répercutée auprès du consommateur sur le prix de vente au détail.

Le CIAR percevait en juin 1989 trente centimes par kilo (30 cts/kg), ce qui représenterait si le conseil monopolisait le contrôle, en fonction non pas des capacités de production de l'abattoir de Saumaty (9 700 tonnes par an), mais de sa production réelle (50 % de la capacité), un revenu annuel de 1 365 000 francs (38).

Comment le CIAR justifie-t-il son activité lucrative ?

Selon son président, il s'agit d'une part «d'alimenter un budget de fonctionnement» (39) qui permet de rémunérer les contrôleurs.

D'autre part, il serait possible de financer le culte :

— M.A. : «(...) Enfin, pourquoi un conseil privé, distinct de la mosquée de Marseille ? Il faut éviter que les gens croient que les 30 cts vont à la mosquée, car ils alimentent en fait les biens publics de la communauté».

Notons qu'il n'est pas question de verser un salaire au sagateur de l'abattoir de Saumaty, puisque cette personne est un employé dudit abattoir.

Il est aussi question d'assurer les frais de leurs éventuels déplacements en France et à l'étranger :

— M.A. : «(...) Dans les statuts, il a été dit que notre conseil peut se déplacer sur le territoire national et au delà des frontières pour effectuer un contrôle et une vérification de la viande *halâl* destinée à la communauté musulmane».

La Fédération exerce un contrôle qui est gratuit jusqu'à nouvel ordre, et a d'autre part proposé au «Conseil...» un regroupement et une association (au tarif de 30 cts/kg), d'où un manque à gagner pour le CIAR :

— *Imam Z. : (...) Je vous invite à nous réunir pour le bien de la communauté, et à ne pas rester désunis pour son malheur (...).

La communauté musulmane bénirait une telle organisation ! Surtout si elle fonctionne sans recherche âpre du gain et du profit : 30 ou 50 ou 100 centimes !»

Cependant, cet imam dévoile en même temps une stratégie du partage du travail de contrôle et de financement :

«(...) Si le conseil de cette mosquée peut travailler pour cet abattoir, eh bien le conseil de l'autre mosquée le fera pour un autre et la communauté pourra être satisfaite car elle ne mangera que du *halâl*».

(38) En comparaison, le Consistoire israélite perçoit dix cts. par kilo de viande garantie casher vendue en France.

(39) M.A., président du CIAR, débat à Radio-Gazelle.

L'unification du contrôle aurait l'avantage de présenter au regard des agents publics ou privés concernés (services préfectoraux, vétérinaires, professionnels, par exemple) une unité des musulmans face à un problème économique interne.

L'apparente division des clerics pour le contrôle de licéité de la viande semblait ainsi «préjudiciable» aux musulmans à un agent public concerné. Cette personne déclarait :

«Il y en a deux qui contrôlent. Pourquoi pas douze?»

Pour expliquer cette situation, les rapports entre bouchers et clerics islamiques de Marseille peuvent être analysés comme des relations de clientèle.

Celle-ci est définie comme «un rapport de dépendance personnelle non lié à la parenté qui repose sur un échange réciproque de faveurs entre deux personnes, le patron et le client, qui contrôlent des ressources inégales» (40). Le boucher client apporterait son soutien financier au patron cleric qui en échange lui accorderait la faveur de la reconnaissance de la licéité de sa marchandise. Il s'agirait d'une relation clientéliste de type mercantile.

c) *La reproduction de l'habitus religieux*

La reproduction de l'habitus religieux des laïcs est la tâche assignée aux clerics et aux prêtres. En termes triviaux, il s'agit de «faire pratiquer» l'Islam, afin que le principe d'action de l'individu soit défini en terme de croyance religieuse, et ses schémas de pensée en termes dogmatiques.

Organiser et superviser la prière et le sacrifice, collectifs, de l'Aïd dans des abattoirs désaffectés réouverts pour l'occasion (et y interdire le concert de Raï prévu au programme par Radio-Islam France pour raisons d'incompatibilité avec la religion) participe, comme le contrôle de la viande halal, à cette stratégie.

Or, l'hypothèse (41) selon laquelle l'Aïd el kebir est massivement suivi parce que la pratique collective de cette obligation serait un acte de sociabilité/convivialité, de piété et d'ascèse a semblé être confirmée par l'observation sur le terrain. Comparativement, si plusieurs milliers de moutons ont été vendus et abattus à l'abattoir de Saint-Louis, peu d'acheteurs se sont rassemblés pour la prière en plein air (à 100 mètres de l'abattoir) : environ de 450 à 550 maximum.

Le prône était dirigé par l'imam Zerata.

Le rituel était contrôlé par la FRMSF, les membres des services vétérinaires tamponnaient les carcasses des moutons abattus soit par l'acheteur lui-même, soit par un tueur professionnel ou amateur. L'acheteur devait s'acquitter d'une taxe forfaitaire de 50 francs auprès des organisateurs.

(40) MEDARD (J.F.), «Le rapport de clientèle : du phénomène social à l'analyse politique», in *RFSP*, 2/1976, (103-131), p. 104.

(41) Formulée par ETIENNE (B.), «L'Islam à Marseille : à moi comptes deux mots», in *Sociologie du Sud-Est, Revue de Sciences sociales*, n° 49-50, juillet-décembre 1986 (95-100), p. 97.

IV – CONCLUSION

Il a été constaté que certaines habitudes alimentaires musulmanes et maghrébines perduraient comme facteurs de conservation de l'identité socio-culturelle et donc de la cohésion sociale du groupe des immigrés maghrébins de Marseille.

Cependant, la pratique des interdits alimentaires en milieu de modernité urbaine est amoindrie : cela indique l'efficacité du processus d'acculturation surtout auprès de la dernière génération. Acculturation signifie bien échange réciproque des cultures entre elles, comme le confirme cette réflexion de la part d'un jeune homme marseillais :

«Oui, je mange du porc : pas du jambon, mais dans les pâtés chinois, les nems, il y en a !».

Les résultats de l'enquête de S. Bariki montrent encore beaucoup plus comment les habitudes alimentaires sont transformées, dans le sens d'une conformisation culinaire.

Bien que les célébrations religieuses soient pratiquées plus pour la convivialité que pour la piété, l'aspect festif du Ramadan, lorsqu'il est suivi en partie, ne s'est pas exclusivement imposé. En effet, l'ascèse du jeûne diurne pendant un mois serait vécue par 54 % des personnes interrogées, déclarant suivre totalement le Ramadan.

En tout cas, ces pratiques alimentaires ou festives sont devenues des éléments stratégiques de marquage de l'altérité et de l'appartenance.

L'organisation, même concurrentielle et clientéliste, par des associations et des agents économiques et religieux des pratiques envisagées comme des «manières de faire traditionnelles et propres» à entretenir et conserver comme «l'actif» d'une appartenance (42) le démontre bien. Dans cette procédure, le processus d'adaptation devient processus d'insertion.

Chez des individus qui ne pratiquent plus et ne se disent même plus musulmans, ce qui survit de la tradition islamique constitue ainsi des fragments, des «petits morceaux» d'une culture (comme des protocoles de politesse par exemple), qui ponctuent leur vie sociale.

(42) De CERTEAU (M.), «L'actif et le passif des appartenances», in *Esprit*, 6/1985, n° 6, (157-171), p. 159.