

Sommaire

Introduction

Le halal : du rituel alimentaire à l'espace normatif

Florence Bergeaud-Blackler 9

PREMIÈRE PARTIE

Le halal comme espace normatif

Et l'esturgeon devint *halâl* en islam chiite duodécimain

Christian Bromberger 25

Le débat sur le porc halâl en Turquie au début de la période républicaine (1923-1950)

Burak Onaran 31

Entre le ḥalâl et le ḥarâm : les *fatwas* d'un tunisien vivant à Paris au milieu du XIX^e siècle

Brahim Jadla 47

De la fatwâ du Transvaal au marché halal : ouverture et fermeture de l'espace alimentaire musulman (1903-1980)

Florence Bergeaud-Blackler 63

Recatégorisation et cognition : comment le passage du halal au bio permet de penser la discontinuité du religieux

Jean-Noël Ferrié 101

« *Halalîté* » en biomédecine : approches sunnites et chiïtes ou/ Nouveaux espaces du halal : approches sunnites et chiïtes en biomédecine

Omar Fassatoui 113

Green Halal : à la recherche d'un halal éthique

Manon Istasse 123

Union Halal : sexualité et mariage chez le couple « musulman » dans les quartiers populaires	
Leyla Arslan	137
Le <i>halal</i> comme technique de soi. Interdit religieux, maîtrise du corps et discipline sexuelle	
Vulca Fidolini.....	153
Le « Halal World » pour les marchands. Un conte néo-libéral du XXI^e siècle ?	
Florence Bergeaud-Blackler.....	169
La <i>Halâl</i> attitude et l'ordre juridique français	
Stéphane Papi	191
Halal « made in Italia ». Genèse, acteurs et enjeux	
Khalid Rhazzali	207
Le helal en Turquie : jeu d'ombres, reislamisation et business	
Gérard Groc.....	227
La licéité des produits financiers islamiques en France. Quels types de légitimité dans la construction et le contrôle de la norme ?	
Isabelle Chapellière	247
Les vicissitudes de l'application d'une norme de bien-être animal en abattage rituel	
François Hochereau et Adel Selmi	259
DEUXIÈME PARTIE	
Dynamiques exogènes du halal : minorisation et résistance	
L'expression « halal » comme formule. Registres de problématisation, conflits de sens, luttes d'appropriation du sens	
Khadiyatoulah Fall	285
La viande halal : enjeux, concurrence et convergence des discours moraux dans l'espace public et politique français	
Chantal Crenn, Pascal Tozzi.....	295
Halal carcéral	
Claire de Galembert, Corinne Rostaing, Céline Béraud	317

Introduction

Le halal : du rituel alimentaire à l'espace normatif

Florence Bergeaud-Blackler

Comment est-on passé d'une série d'interdits religieux à un « espace halal au sens d'un « espace du permis *pour* être musulman » ? Quels sont les mécanismes théologiques, économiques et sociaux à l'œuvre dans la constitution de cet espace normatif auquel des musulmans réfèrent leur conduite ? Quelles sont les logiques qui sous-tendent la *halalisation* et, symétriquement, la *haramisation*¹ des choses, des conduites, des environnements par lesquelles se constitue, se maintient, ou se transgresse la frontière entre le permis et l'interdit ?

En Europe, selon une acception courante, le terme « halal » qualifie « la viande d'un animal tué selon les rites, qui peut être consommée par les musulmans ». Cette définition, circonscrit le halal aux nourritures carnées destinées à une population définie par son appartenance religieuse. Or, on observe depuis quelques années, y compris dans les pays sans tradition musulmane, un élargissement sémantique de ce terme que l'on accole à d'autres produits et services, commercialisés par les banques et assurances islamiques (crédits halal), les hôtels « sharia-compatibles », ou encore à des comportements et des institutions (le mariage, la sexualité, etc.). Plus qu'un élargissement de la gamme des produits qualifiés de « halal », on assiste à une extension du sens qui se traduit par une *substantivation* du halal. Le qualificatif qui désignait des actions ou des nourritures qui n'avaient pas été interdites, se fait substantif pour désigner désormais la seule positivité de la norme et renvoyer à un « espace normatif » autonome, au point que l'on peut parler, par exemple, de « vivre dans le halal ». Certains prêcheurs, certains marchands, n'hésitent d'ailleurs pas à parler de « mode de vie » halal.

1. Néologismes désignant l'action de rendre *halal* (licite) et l'action de rendre *haram* (illicite).

Les travaux des sciences sociales sur l'islam en diaspora, rares au début des années 1990, sont aujourd'hui pléthoriques. Mais peu d'entre eux concernent l'évolution des normes islamiques dans des sociétés sécularisées et néo-libérales où, comme en Europe occidentale (à l'exception de l'Espagne andalouse), l'islam n'a pas d'héritage local, et bien moins s'intéressent à la fréquente référence faite par les musulmans à ce qui est halal ou pas halal.

Cet ouvrage tente de formuler des pistes de recherche pour étudier et interpréter ce phénomène récent d'extension et de substantivation de la norme halal. Les contributions réunies dans ce recueil proviennent de disciplines variées (anthropologie, histoire, sociologie et droit), et ont été rassemblées suite à un appel à contribution pour un colloque qui s'est déroulé au Collège de France à Paris les 7 et 8 novembre 2013. Pour la très grande majorité, elles ne sont pas issues de recherches ciblant la « norme halal » en tant que telle, mais plutôt de travaux dans lesquels les auteurs ont été interpellés par la mobilisation du terme « halal » dans des circonstances diverses, parfois inattendues émanant ou non du champ religieux.

L'appel à propositions n'appelait pas les contributeurs à définir *d'abord* une illusoire définition du halal dont ils auraient *ensuite* décliné les usages socio-économiques, mais à décrypter d'emblée les usages sociaux du halal, pour en faire émerger la plurivocité des sens, d'où le titre de cet ouvrage. Que les autorités musulmanes soient reconnues comme les propriétaires légitimes du halal, n'implique pas pour autant qu'il faille référer à l'islam tous les usages sociaux qui en sont faits. De la même manière, qu'à l'autre bout du spectre, souligner combien le label halal alimentaire emprunte au registre du « bio » n'impose pas qu'on l'y réduise à sa dimension commerciale. On peut établir des liens entre différentes définitions ou occurrences, sans juger qui a le droit ou non de définir le halal, et qui a raison ou tort. On peut remarquer des similitudes, des liens, des tensions sans pour autant établir une définition univoque à laquelle il faudrait tout ramener.

En ne convoquant que des académiques, nous voulions aussi éviter l'écueil des batailles normatives pour l'imposition d'une norme halal qui se jouent aujourd'hui sur tous les continents comme l'attestent les nombreuses initiatives concurrentes de « normalisation » d'un « standard halal ». Chaque pays ou chaque région impliqués dans le commerce halal veut imposer sa norme, la resserrer pour protéger son territoire des avances commerciales des autres, ou la relâcher pour pénétrer celui des autres. Les religieux jouent plus ou moins volontairement, mais de façon croissante, un rôle instrumental dans ces guerres d'opposition des marchands. Les bénéfices symboliques – et parfois économiques – tirés de la marchandisa-

tion du halal sont convoités dans la compétition que se mènent les courants d'influence religieux (Bergeaud-Blackler, 2012).

La bataille normative, notamment chez les marchands, provient de ce que les usages du terme halal sont variés, étendus, et appliqués à plusieurs objets. Au cours de mes enquêtes auprès des différents protagonistes du marché halal, j'ai pu distinguer trois grands usages du terme orthographiés distinctement : les usages savants (*ḥalāl* théologique), les usages marchands (*halal* comme qualité), les usages diasporiques (le *Halal* comme espace normatif). Je les décris ici très brièvement.

Ḥalāl théologique² (les usages savants)

Dans la tradition savante islamique, la plus ancienne forme de classification des actes se trouve dans le Coran. Celui-ci sépare nettement le licite (*ḥalāl*) de l'illicite (*haram*). Dans le Coran, *ḥalāl* est employé à douze reprises pour désigner des aliments autorisés. À sept reprises il est précédé d'une négation pour signifier « ce qui n'est pas permis » : en référence aux femmes, au mariage et au divorce. Il concerne autant les interdits durables que des interdits temporaires. Le licite intervient souvent pour lever un interdit.

Harām, l'antonyme de *ḥalāl*, représente à la fois ce qui est interdit et ce qui est sacré (saint, sanctifié/sanctuarisé). Les espaces sanctuarisés sont Harām : la maison sacrée (al bayt *al-haram* dans le Coran 5/97), le sanctuaire (*Harām* amin) dans le Coran 28/57 et 29/67), le territoire sacré (Coran 27/91) et al-masjid al-haram (mosquée sacrée) : la Ka'ba à la Mecque. Toujours dans le Coran, c'est le terme de Harām qui représente l'exception ou la pureté : les islamologues soulignent un lien entre sacré (*Harām*) et pureté (Coran 9/28) comme dans cet extrait: « Les idolâtres sont impurs ne les laissez pas s'approcher de la mosquée sacrée »³.

Avec l'institutionnalisation du fikh, l'éthique islamique adopte plus tard, vers le IX^e siècle, un système de catégorisation des actes, plus nuancé et étendu, qui aboutit à ce qui est désigné par *al-aḥkām al al-khamsa*, les cinq catégories de l'action (voire six pour les hanafites). *Mubāḥ* est généralement employé pour désigner ce qui est licite. Cette échelle distingue : 1° l'obligatoire ; 2° le recommandé ; 3° le licite/indifférent ; 4° le répréhensible ; 5° l'interdit (*wāḍjib*, *mandūb*, *mubah/djā'iz*, *makrūh*, *ḥarām*). Dans l'énonciation de ces catégories, *mubah* (permis) est positionné au milieu, entre l'obligatoire et l'interdit, entre le recommandé et le répréhensible. Cette position centrale lui confère une coloration

2. Ce paragraphe s'appuie essentiellement sur Johansen (1999).

3. Chelhod (1961).

neutre. Le terme *mubah*, licite peut alors être traduit par « indifférent ». Dans ce cas, que l'acte soit dit licite signifie que la religion ne dit rien de spécifique à son sujet.

Dans l'usage savant, le licite, par lequel on traduit halal en français, connaît plusieurs déclinaisons. Halal semble plus particulièrement s'appliquer aux *choses* quand les *actions* licites seraient plutôt qualifiées de *mubah/djā'iz*. Sans entrer dans le détail exégétique, retenons que le licite dans la tradition savante n'est pas un mot mais plutôt un *concept* qui dépend étroitement de la façon dont on envisage le classement des choses et des actions.

Halal comme qualité (les usages marchands)

Les marchands⁴ emploient le terme halal pour désigner une qualité et/ou identifier un produit de consommation destiné en première intention à une consommation musulmane. Si l'on s'en tient à l'exemple des produits de consommation incorporables, on peut distinguer deux catégories de produits, labellisés « halal » : 1° ceux qui sont issus d'un processus de transformation qui vise à en rendre l'usage licite, c'est le cas des viandes issues d'un abattage spécifique ; 2° ceux qui sont déclarés halal car ils ne contiennent ou n'ont été en contact avec aucune substance considérée comme illicite ; c'est le cas des produits alimentaires, cosmétiques, ménagers qui ne contiennent ni porc, ni alcool, ni viande non rituelle. Depuis peu, il existe d'autres produits halal non incorporables comme des lignes de vêtements, des solutions financières ou touristiques. Tous ces « produits consommables » sont échangés au sein d'un « marché (du) halal » qu'il convient de différencier du « marché de la garantie halal » qui désigne le lieu de compétition des garanties halal (certifications, labels), qu'on distinguera également de « l'industrie (du) halal », organisation verticale dont l'objectif est de solidariser les unités de production autour d'un même « standard (du) halal ».

« Le Halal » comme espace normatif

Un troisième usage du terme halal s'est développé principalement, mais pas exclusivement, en diaspora. Ici, il ne désigne ni une qualité, ni une

4. Je désigne par « marchands » tous ceux qui participent en tant que bénéficiaires à la commercialisation des produits de labellisés halal.

chose, ni une action mais un espace normatif mouvant, labile, évolutif. Il se manifeste dans l'extension du qualificatif à des comportements (l'humour halal), des institutions (le mariage halal), des medias (web halal), dans la substantivation du terme (« le halal »), et se définit comme un « mode de vie » aussi bien dans nombre d'ouvrages récents sur l'islam que dans les conversations les plus banales. « Le halal c'est de ne pas faire entrer de choses volées chez soi. Le halal, c'est faire comprendre à ses enfants qu'ils doivent être honnêtes. Le halal c'est pas mélanger de l'argent qui est gagné à la sueur de son front avec un euro qui est malsain. Ça c'est halal. Le halal c'est être fidèle à son mari. Le halal c'est être fidèle à ses enfants, à ses amis. C'est très vaste... » témoigne une mère de famille musulmane⁵.

« Le Halal » au sens d'espace symbolique ne se confond pas avec l'espace religieux : il n'est pas une autre façon de dire Islam, qui a une genèse, une Histoire, des institutions, des textes. Le Halal comme espace symbolique constitue plutôt un espace normatif positif et actif, modulable, (*Modus vivendi*⁶ ou *Ars vivendi*⁷), non pas tant un ensemble de règles déterminées qu'un espace de référence malléable, labile où *tout pourrait être permis*.

La *halalisation* procède en effet toujours d'une dialectique au sein de laquelle le domaine du licite s'établit en *contradistinction* avec celui de l'interdit. Le *halal* est là où le *haram* a été désigné, puis surmonté ou intégré.

On peut y voir, et c'est le cas parfois, une dynamique de clôture identitaire qui conduit au rejet. Mais Halaliser peut aussi inclure, c'est d'ailleurs ce qui caractérise sa dynamique extensive. C'est en désignant illicite (*haram*, non-halal) des choses jusqu'ici impensables pour soi (car supposées appartenir aux autres) qu'il est possible de les penser, de s'en approprier le sens, d'en faire surgir du licite en les intégrant à l'espace symbolique du halal. L'élargissement de l'espace matrimonial décrit par Leyla Arslan dans cet ouvrage en est un exemple.

La visibilité soudaine du halal a surpris même les plus sceptiques et rendus certains observateurs perplexes. Les interprétations varient. Certains pensent voir dans la *prolifération* du halal, la main invisible d'un mercantilisme cynique affairé à détourner à son profit le patrimoine, les normes et les valeurs d'une religion multiséculaire (Ramadan⁸). D'autres voient au contraire dans l'*attachement* au halal un signe « d'intégration », le marché halal accordant désormais aux « descendants de migrants » la possibilité de

5. Kepel (2012).

6. Art de vivre avec les autres.

7. Art de vivre pour soi.

8. Ramadan (2008).

« respecter un rite alimentaire » (Rodier⁹). D'autres décèlent dans cet *élargissement* une tentative de réappropriation religieuse d'un concept galvaudé : le halal en s'élargissant à l'éthique de l'action reviendrait à ses sources théologiques premières (Fall, Ly, Dimé, Boukala)¹⁰. Vingt cinq ans après un premier ouvrage dans lequel le rapport au halal formait déjà le discriminant classificatoire de la demande d'islam¹¹, Kepel identifie une « extension du domaine du halal » dans les banlieues de la République¹².

Il se peut que la formation et la dynamique extensive du halal procède de tous ces mouvements à la fois. Il reste que peu d'études empiriques sont venues jusqu'ici étayer, confirmer ces hypothèses qui restent encore à tester, à éprouver, à affiner au contact des terrains d'ici et d'ailleurs, sur la longue durée.

Les auteurs étaient invités à porter leur attention sur les processus de qualification/déqualification « halal », sans préjuger de ce que serait la norme halal légitime. Telle était la règle du jeu de l'appel à contributions : ne s'interdire aucune déconstruction¹³. Les questions posées, susceptibles de servir de point commun aux textes présentés, étaient les suivantes : comment et par qui, à l'intention de qui, en vertu de quoi, les objets, discours, pratiques peuvent-ils être ou sont-ils qualifiés de « halal »/« haram ». Quelles sont les procédures de contrôle de conformité/ de légitimation de la norme et comment et par qui sont-elles élaborées, parfois institutionnalisées ?

*

Les différentes contributions reflètent l'extension du halal et portent sur des objets, pratiques, comportements qualifiés de *halal* / *haram* dans des domaines qui vont bien au-delà de l'espace tels que les relations matrimoniales, la sexualité, la finance, le coaching, etc.

Bien que l'exercice de classification de textes, réalisé à partir de travaux et de préoccupations variés – et sans intention préalable de participer

9. Rodier (2014).

10. Fall *et al.* (2014).

11. Kepel (1987).

12. Kepel (2012).

13. Pour ne pas se heurter, dans cette démarche deconstructive, à des intérêts et convictions religieuses, l'appel à contributions s'adressait aux chercheurs à l'exclusion des acteurs des marchés économiques et religieux. Cela ne signifie pas que des intérêts et convictions n'existent pas dans le milieu académique, mais ils n'étaient pas convoqués dans le débat par les contributeurs.

à un projet commun en dehors d'une réponse à un appel à contributions – soit une entreprise délicate, il a été possible de distinguer d'une part, les textes qui ont envisagé le halal comme un espace normatif actif et, d'autre part, ceux qui ont mis en scène les usages exogènes faits du terme halal.

Ainsi, la première partie rassemble les textes qui se rapportent à la compréhension des mécanismes islamiques d'extension du halal comme espace normatif (en constitution, constitué, ses usages endogènes).

La seconde partie regroupe des articles dans lequel le halal est l'instrument d'opportunités politiques, économiques, juridiques exogènes qui n'ont pas nécessairement d'impact sur lui. Halal y apparaît plutôt réifié, chosifié, parfois même racisé, réduit à un « *trait culturel* » sans épaisseur. Halal sera alors traité comme un *artefact* pour permettre à l'analyste de mettre en évidence les mécanismes d'exclusion, la façon dont une société clive pour sa reproduction¹⁴. Ces contributions ne traitent pas des normativités islamiques en elles-mêmes, mais plutôt des politiques publiques et du traitement de l'islam dans les sociétés sécularisées et en particulier de l'instrumentalisation des attributs identitaires de l'islam. Cependant, ces articles suggèrent que ce traitement « réifié » du halal a une incidence sur la façon dont les musulmans définissent leur place, laissant supposer un impact sur les normativités même si celui-ci n'est pas directement analysé.

LE HALAL COMME ESPACE NORMATIF

Le halal comme espace normatif est considéré ici dans sa vivacité, avec ses règles de production et de reproduction, ses représentations, ses usages.

Dans cette partie, on distingue les articles qui traitent de la halalisation, c'est à dire des mécanismes constitutifs par lesquels les actions ou les choses sont rendues halal ou au contraire haram. Dans les articles traitant du halal constitué (ce qui est halalisé), le halal apparaît comme une évidence et sa genèse n'est plus questionnée. Les contributions réunies sous la partie intitulée « Les usages du halal » traitent des limites internes des mécanismes de halalisation.

14. À l'instar des articles qui composent l'ouvrage de Fall *et al.* (2014).

Le halal en constitution (les mécanismes constitutifs : les noms, les choses, les règles)

Le halal a une histoire. On l'avait presque oublié tant les discours normatifs sont devenus prégnants, portés par les marchands et les courants essentialistes de l'islam.

Comment le caviar est-il devenu halal en Iran ? A-t-on changé les règles ou le poisson lui-même, s'interroge **Christian Bromberger**. L'anthropologue s'intéresse aux raisons et aux modalités de l'halâlisiation du caviar dans un fatwâ de l'âyatollâh Khomeyni (1983). Le guide suprême avait jusque-là explicitement déclaré *harâm* la consommation d'esturgeon comme de tous les poissons sans écailles. Nul besoin de changer la règle du halal, démontre l'auteur. L'incertitude classificatoire dans laquelle se rangent les écailles losangiques de l'esturgeon permet un flou taxinomique qui se « prête au glissement » du haram vers le halal.

Le changement de la chose est parfois un changement nominal comme en Chine, continent où le porc est très apprécié et où des Musulmans en consomment non sans avoir pris la précaution de l'appeler « mouton »¹⁵. C'est le cas également en Turquie où, comme le montre **Burak Onaran**, lors de la Seconde Guerre mondiale on envisage de commercialiser le sanglier (*yaban domuzu*) au motif qu'il n'est pas une sorte de cochon (*domuz*) et donc qu'il n'est pas interdit. Pour l'auteur, la tentative de *halalisation* du porc s'est constituée en dehors du débat religieux. Elle est l'héritage du réformisme islamique, sous l'influence du processus d'occidentalisation, dans un espace de légitimité élargi par les politiques sécularistes.

L'*halalisation* peut aussi procéder d'un changement de la règle religieuse et selon des méthodes conformes à l'islam. C'est l'objet de l'article de **Brahim Jadla** autour des fatwas « audacieuses » d'un jeune journaliste théologien tunisien émigré à Paris. Soliman al-Haraïri émet des fatwas sur des questions religieuses sensibles pour l'époque comme « l'immolation des animaux par les chrétiens » ou le « port du chapeau à l'européenne », la dégustation du café. Cette réflexion normative qui redéfinit les frontières entre halal et haram sera reprise par les piliers du réformisme. Il annonce, selon l'auteur, deux des principes de la Nahḍa : accepter de composer avec l'Occident, concilier le passé avec le présent.

La polémique autour de « l'immolation des animaux par les chrétiens » dans le réformisme musulman du XIX^e siècle est justement le point de départ de la contribution de **Florence Bergeaud-Blackler** qui contextua-

15. Citation de M. Broomhall (Islam in China, Londres 1910, 225 sq. 230 sq.) par Rodinson « *Ghidhā'* » Encyclopédie de l'Islam.

lise les changements de règles, les divergences interprétatives des prohibitions alimentaires chez ‘Abduh et ses héritiers. La fatwa du Transvaal, promulguée en 1903 par ‘Abduh, l’un des pères fondateurs de l’Isla, inaugure une période d’ouverture de l’espace alimentaire dans un monde musulman dominé par les puissances européennes. Pendant que savants et théologiens débattent de la licéité de la viande des gens du Livre, Lord Charteris, un général écossais, fait légaliser l’« abattage mahométhan », un dispositif de séparation alimentaire sur le modèle de la shehitah, dont personne n’est réellement demandeur. A la fin du XX^e siècle, les dynamiques normatives réformistes d’ouverture en rencontrent d’autres, tant religieuses que juridiques, de marché que diasporiques, qui sont davantage des dynamiques de clôture identitaires. Endossant les caractéristiques de la conception néo-fondamentaliste du halal tayyib introduite par Mawdudi, la pureté devient préminente en regard des autres caractéristiques du halal.

Après le jeu sur la chose, sur le nom, sur les règles, voici le jeu sur les sens. Dans une perspective *wittgensteinienne* selon laquelle les mots ont une extériorité par rapport aux choses qu’ils désignent (ils permettent aux gens de s’entendre sans forcément penser la même chose), **Jean-Noël Ferrié** s’intéresse aux mécanismes d’*éthicismation* du halal. Il retient trois cas de recatégorisation du « halal » dans des jeux de langage relevant du « bio ». Dans le premier, le halal est tout entier réduit à l’*éthique*, telle que la conçoivent les « Modernes » c’est à dire à un devoir rationnel et immanent sans portée rituelle quand bien même le sacrifice d’un animal n’a d’autre but que de tuer sans motif autre que la volonté de Dieu. Le second cas tente d’atténuer cette dissonance en faisant coexister « une obligation religieuse (et donc intrinsèquement non-morale) et, de l’autre, une obligation morale (et donc intrinsèquement non-religieuse) ». Le troisième cas souligne le caractère contradictoire du halal comme éthique. Il déduit que la capacité à re-catégoriser est davantage un moteur d’extension que de sortie de la religion.

Greffe d’organe et procréation médicalement assistée (PMA) interrogent la halalité des pratiques bio-éthiques. La greffe d’organes pose le problème de la compatibilité avec la conception musulmane du corps : le corps vivant est-il disponible aux fins d’une greffe au regard d’une religion qui considère que ce corps est simplement « prêté » à l’homme durant sa vie terrestre ? Peut-on porter atteinte à un cadavre ? Les pratiques bio-éthiques posent également la question du don interreligieux quand celui-ci est, en général, anonyme. L’article d’**Omar Fassatoui** montre toute l’ingéniosité et la créativité mise en œuvre pour parvenir à une réponse ferme et rassurante (halal/haram), capable de guider l’action dans un monde complexe.

Le halal constitué : dans l'espace du prescrit

L'historicité du halal ne fait pas sens pour les croyants. Ce qui est halal est routinisé, il se confond avec l'espace normatif et devient une référence en soi.

Comme en écho à l'article de J.-N. Ferrié, **Manon Istasse** étudie la façon dont les initiateurs de *Green Halal*, une entreprise marchande de colis de viande, propose un halal éthique selon trois catégories de principe : respecter l'humain en suivant les prescriptions religieuses et en mangeant des aliments sains, respecter l'environnement en prenant soin de l'équilibre écologique, et respecter les animaux durant leur élevage et leur sacrifice. Les membres Green Halal se positionnent dès lors à l'encontre du monde commercial (où règne la compétition), industriel (où règne la standardisation) et public (où règnent les marques) et permettent au halal éthique de trouver un terrain de dialogue avec les autres dispositifs qui mobilisent les mêmes principes (biologique ou *vegan*).

Dans les textes qui suivent, le halal est l'espace du prescrit pour être musulman. Toutefois s'y référer n'est pas nécessairement s'y soumettre.

De quoi le halal est-il aujourd'hui le nom ? s'interroge **Leyla Arslan**. Décryptant les conversations avec des jeunes musulmans franciliens d'origine maghrébine et turque, elle montre que la notion d'honneur *nif* qui dessinait le cadre de référence de la sexualité légitime dans les sociétés d'origine est peu à peu remplacée par celle de halal. Cette référence positive ne change pas fondamentalement le contrôle traditionnel sur les filles, en revanche elle peut permettre un contrôle de la sexualité des garçons par les familles et donc un élargissement relatif de l'espace de choix matrimonial auparavant limité au groupe ethnique. Cet élargissement est cependant compensé observe-t-elle par une limitation formelle de l'exogamie islamique qui, même pour les garçons, est désapprouvée. Si la référence religieuse au halal est forte, elle s'impose ou s'efface devant d'autres dynamiques normatives, sociales et culturelles.

Comment le corps peut-il devenir objet du *halal* s'interroge pour sa part **Vulca Fidolini**. Il s'appuie sur des récits d'abstinence sexuelle de jeunes marocains immigrés en Italie. Il montre que la référence au halal devient source de légitimation a posteriori des pratiques, des techniques du corps et des représentations de la sexualité. La référence au halal permet, par exemple, de justifier les erreurs présentes et passées, de se projeter dans un horizon de perfectibilité future en surmontant et en différant l'interdit religieux. Il juge qu'*in fine* cette référence au halal se révèle moins être un objet prescriptif qu'un outil d'individualisation.

Les limites internes des mécanismes de halalisation

Les contributions ici présentées traitent des limites des mécanismes de halalisation, lorsque, par exemple, le halalisé rencontre le droit ou le business.

En France, les usages juridiques du halal montrent une application des règles islamiques à géométrie variable. À partir de quelques cas de relations entre les normes islamiques (la finance, les rites funéraires, les cantines scolaires, les fondations, le mariage) et le droit français, **Stéphane Papi** identifie quatre variantes : les zones où les normes islamiques sont appliquées sans difficultés en droit français, celles où il tisse avec elles des compromis réciproques, les domaines où les normes islamiques sont retraduites dans les catégories du droit français et pour finir les domaines où elles rentrent en opposition quelquefois frontale avec ce dernier. Il note que les conflits se cristallisent autour des normes alimentaires et vestimentaires, tant il est vrai qu'elles apparaissent comme des marqueurs sociaux et identitaires importants.

Ce qui explique, pourrions-nous poursuivre, pourquoi les organisations de certification halal ont explosé dans le secteur privé pour répondre à la demande marchande. Mais les usages normatifs commerciaux du halal ne manquent pas de se heurter là encore à leur application pratique. Portée par un néo-libéralisme qui n'envisage aucune limite à la circulation des marchandises, le halal s'étend à tous les produits commercialisables, mais, dans le même temps, les logiques identitaires sur lesquelles cette extension repose en limitent de fait l'application.

C'est à décrypter les discours du marketing halal que « Le Halal World pour les marchands » est consacré. Pour **Florence Bergeaud-Blackler**, les industriels et les marchands ont besoin d'un intrant précieux pour produire du halal : de la légitimité religieuse. Or, ils n'en maîtrisent pas la production. Ils veulent pouvoir la mobiliser sans que ceux qui en possèdent (les religieux) ne viennent leur dire comment. L'article montre par quelles stratégies le discours marketing pour les marchands veut créer un marché halal mondial sans en normer trop étroitement les échanges. Toutefois, sans norme uniforme, le marché hyperactif du halal est agité par des sentiments de tromperies et de déceptions et fini par générer ses propres limites en suscitant un insatiable appétit de légitimité religieuse. Les religieux rattrapent ainsi leur désavantage initial sur les stratégies marchandes. Une guerre s'annonce-t-elle entre marchands et religieux ?

Pour **Khalid Khazzali**, dans la mesure où le mot d'ordre du halal sur "tout" et pour "tous" devient la stratégie des grands distributeurs commerciaux et financiers, les musulmans définissent l'islamité des produits et des comportements de consommation à l'intérieur d'un orientalisme de supermarché, de témoignages pittoresques, barbus et voilés. Ces stratégies

du halal agissent comme un énième processus de formatage neutralisant qui sauvegarde la paix marchande mais continue d'exclure les musulmans d'une participation active à la société italienne. Les musulmans restent des instruments de médiation identitaire (celui paradoxalement de l'identité italienne, du Halal *Made in Italia*).

Pour **Gérard Groc**, l'effervescence autour du *helal* en Turquie semble moins reposer sur une demande sociale spontanée, qu'être un phénomène que l'on s'efforce par tous les moyens d'enclencher. La héalisation turque portée par certains courants récents de l'AKP associe une entreprise de réislamisation à une approche économique libérale, au nom de la liberté de conscience. Le phénomène *helal* apparaît comme un phénomène « qui veut se parer des allures d'un fait de société, qui mobilise autant la tradition comme socle de légitimité que la scientificité et la technicité comme garanties d'application ». Mais cette convoitise pour un business doté de riches perspectives est difficile à justifier simultanément par la particularisation identitaire et par la standardisation du label.

La norme dite *Sharia compliant* permet de réduire l'aléa moral par plus de transparence, elle prétend prémunir contre les risques systémiques de la finance globalisée et d'établir une confiance et une légitimité éthico-religieuse auprès des épargnants et des investisseurs qui y sont sensibles. Mais une fois ces normes *halal* élaborées par les banques, nous explique **Isabelle Chapellière**, le droit national prévaut : il n'existe aucun tribunal islamique, ni aucun *Sharia Board* habilités à régler les litiges et conflits entre banques et clients ou entre actionnaires et administrateurs. Un conflit de normativités apparaît ainsi entre les exigences économiques d'une finance islamique qui s'inscrit dans la finance mondiale conventionnelle, et celles des tenants d'une éthique à caractère religieux particulier.

Selon **Hochereau** et **Selmi**, le standard *halal* reste tributaire de contraintes économiques à l'origine de son développement. L'abattage rituel est limité par un tissu dense de réglementations sanitaires, hygiéniques, juridiques, économique, un cadre normatif et technique extrêmement contraignant. Pour les auteurs, l'industriel semble prendre le pas sur le religieux.

DYNAMIQUES EXOGENES DU HALAL

Cette partie rassemble les contributions qui portent sur le halal construit en « acteur idéologique » pour permettre la publicisation d'une revendication d'où qu'elle vienne et sur quoi qu'elle porte. Le halal « comme opportunité » désigne ici les cas où « le halal » est moins une

revendication (*claim-making*) qu'une allégation (*claim*) destinée à agiter une menace¹⁶.

Les différentes dynamiques exogènes du halal sont examinées par **Khadiyatoulah Fall** qui étudie, en linguiste, les luttes d'appropriation du sens qui s'opèrent autour du halal dans les discours médiatiques et politiques recueillis au Québec. Il analyse les effets sémantiques et les conflits de sens portés par les actualisations de l'adjectif et du substantif.

Chantal Crenn et **Pascal Tozzi** propose un regard croisé des élites politiques et des minoritaires et consommateurs/mangeurs « halal », sur la controverse pré-électorale présidentielle française de 2012 autour de la « viande halal ». Dans ce débat autour du halal, supposé exprimer la frontière entre des « eux » et des « nous », ils décèlent au contraire les fortes convergences de normes sociales partagées, produites au sein de relations asymétriques. Cette controverse interprétée par les protagonistes directs comme « un retour du religieux » montre au contraire tous les effets de la sécularisation. L'article met en évidence combien la responsabilité face à l'alimentation en général et au halal en particulier relève surtout de décisions morales personnelles poursuivies par les uns et les autres que l'on ne peut réduire à une simple pratique religieuse.

La contribution de **Claire de Galembert**, **Corinne Rostaing** et **Céline Beraud** traite à la fois de l'instrumentalisation du halal et des dynamiques normatives du halal. Elle s'appuie sur une recherche ethnographique menée en milieu carcéral pour analyser d'une part, les réponses apportées par l'administration pénitentiaire française à des « non-revendications » halal et, d'autre part, le jeu du halal dans les relations carcérales entre détenus, et entre détenus et administration. Les auteurs donnent un aperçu des manières dont certains détenus musulmans s'attachent à faire valoir les prescriptions religieuses en matière alimentaire en s'arrangeant des contraintes qu'imposent le contexte carcéral. Ils montrent aussi que le halal renvoie à des notions morales comme le respect, la justice, la droiture, qu'il a une valeur positive qu'il faut afficher et constitue un acte public de dépollution morale.

Je remercie tout particulièrement Valérie Kokoszka, docteur en philosophie de l'Université Catholique de Louvain, dont la contribution a été essentielle à la saisie de ce Halal comme espace normatif. Mes plus vifs remerciements vont également à Anne-Marie Brisebarre, dont les travaux sur l'abattage islamique ont souvent été une source d'inspiration. Je la remercie également d'avoir ouvert les portes du Collège de France pour

16. Bergeaud-Blackler (2014).

que le colloque dont est issu cet ouvrage, puisse se dérouler dans un lieu prestigieux des sciences sociales¹⁷.

Cet ouvrage a bénéficié d'un soutien financier de l'Union Européenne dans le cadre d'une bourse de recherche Marie Curie¹⁸.

Bibliographie

- BERGEAUD-BLACKLER F., « Islamiser l'alimentation », *Genèses* 4/ 2012 (n° 89), p. 61-87.
- BERGEAUD-BLACKLER F., « Halal et normativités islamiques en contexte sécularisé », in *Le Halal dans tous ses états*, Collection Intercultures, Presses Universitaires de Laval, 2014, p. 11-28.
- CHELHOD J., « La notion ambiguë du sacré chez les Arabes et dans l'Islam », *Revue de l'histoire des religions*, tome 159, n° 1, 1961, p. 67-79.
- FALL K. LY L., BOUKALA M., NDONGO DIME M., « L'expression halal comme formule : de l'adjectivation à la substantivation. Réappropriation d'un concept, idéologie, identités et constitution d'un champ de savoir », in *Le Halal dans tous ses états*, Collection Intercultures, Presses Universitaires de Laval, 2014.
- JOHANSEN B., *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Brill, 1999.
- KEPEL G., *Quatre-Vingt-Treize*, Paris, Gallimard, 2012.
- KEPEL G., *Les Banlieues de l'islam, Naissance d'une religion en France*, Paris, Le Seuil, 1987.
- KEPEL G., *Banlieue de la République : Société, politique et religion à Clichy-sous-Bois et Montfermeil*, Paris, Gallimard, 2012.
- RAMADAN T., *Islam. La réforme radicale, Ethique et libération*, Paris, Presses du Châtelet, 2008.
- RODIER C., *La question halal. Sociologie d'une consommation controversée*, Paris, PUF, coll. « Le lien social », 2014.
- RODINSON M., "Ghīdhā'." Encyclopédie de l'Islam, Brill Online, 2014. Reference. Aix-Marseille Université. 13 May 2014 http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-de-l-islam/ghidha-COM_0235.

17. Ce colloque a bénéficié du soutien logistique et financier du Laboratoire d'Anthropologie du Monde Contemporain de l'Université Libre de Bruxelles, de l'Institut d'études de l'Islam et des sociétés du monde musulman dirigé par M. Heyberger, du LABEXMED laboratoire d'excellence Méditerranée, de l'Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative (IDEMEC) et de l'Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman (IREMAM).

18. Budget FP7-PEOPLE-2011-IEF – Marie-Curie Action: “Intra-European fellowships for career development”.