

Le halal dans tous ses états

Le halal dans tous ses états

Sous la direction de

KHADIYATOULAH FALL
MOUHAMED ABDALLAH LY
MOULOUD BOUKALA
MAMADOU NDONGO DIMÉ



Presses de
l'Université Laval

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Fonds du livre du Canada pour nos activités d'édition.

Maquette de couverture: Laurie Patry

Mise en pages: In Situ

© Presses de l'Université Laval. Tous droits réservés.

Dépôt légal 2^e trimestre 2014

ISBN 978-2-7637-2214-6

PDF 9782763722153

Les Presses de l'Université Laval

www.pulaval.com

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.

Table des matières

Remerciements.....	XIII
---------------------------	-------------

Introduction

Le fait halal : quelques enjeux et perspectives de recherche	1
KHADIYATOU LAH FALL, MOUHAMED ABDALLAH LY	

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE 1

Halal et normativités islamiques en contexte sécularisé	11
FLORENCE BERGEAUD-BLACKLER	
Introduction	11
Les trois « halal »	13
Les dynamiques normatives.....	16
Références	27

CHAPITRE 2

Halal ou haram?	29
SAMIR AMGHAR	
Introduction	29
L'hypertrophie de la norme islamique	29
Une norme religieuse qui évolue : entre redéfinition par les autorités religieuses et réappropriation par le croyant	33
Conclusion : quand le halal est l'expression d'un conformisme et d'une distinction sociale	38
Références	39

CHAPITRE 3**Le concept du halal en contexte occidental : pluralisme identitaire et défis sociaux 41**

SALAH BASALAMAH

Introduction	41
Les sphères de l'identité musulmane.....	44
Logiques juridique, politique et éthique du halal.....	48
Intégrations et résistances	52
Conclusion.....	56
Références	58

DEUXIÈME PARTIE**CHAPITRE 4****La commensalité à l'épreuve des demandes de repas *Halâl* dans les cantines scolaires publiques françaises 63**

STÉPHANE PAPI

Introduction	63
Le cadre juridique de l'intervention des collectivités territoriales françaises en matière de restauration scolaire publique.....	65
Les pratiques des collectivités territoriales face aux demandes de repas <i>halal</i>	68
Conclusion : comment éviter les incertitudes juridiques et permettre à tous les enfants de manger ensemble « à la table de la République » ?	73
Références	75

CHAPITRE 5**La régulation juridique de l'aliment halal au Canada : de quelques conséquences de la neutralité de l'État en matière religieuse 77**

PIERRE BOSSET

Introduction	77
Une régulation à géométrie variable.....	79
Une régulation soumise à la neutralité religieuse de l'état	85
Références	97

CHAPITRE 6**Les enjeux de la viande halal au Québec 101**

DENISE HELLY, AZEDDINE HMIMSSA, PATRICE BRODEUR

Le contexte sociohistorique : les résistances au pluralisme culturel .	101
L'islamophobie et ses formes	102
Un nouvel objet de débat : le halal.....	105

Le cas montréalais	108
Conclusion.....	134
Références	136

TROISIÈME PARTIE

CHAPITRE 7

Le halal, les accommodements et le vivre-ensemble au Québec..... 145

JEAN-RENÉ MILOT, RAYMONDE VENDITTI

Introduction	145
Le halal dans la tourmente des accommodements : entre perceptions et faits	146
Le halal dans l'orbite de la coresponsabilité citoyenne	149
Conclusion.....	160
Références	161

CHAPITRE 8

Désislamiser les débats pour favoriser le vivre-ensemble..... 163

STÉPHANE LATHION

Exigence religieuse? Oui, mais cela n'a pas à être un problème... ..	163
Un enjeu économique? Oui, sans aucun doute, et ça va durer... ..	165
Revendication identitaire, oui, mais est-ce un signe de refus d'intégration ou au contraire une preuve d'intégration?.....	168
Identités entre mairie et mosquée	172
Plus de <i>halal</i> , est-ce plus d'intégration?	175
Références	176

QUATRIÈME PARTIE

CHAPITRE 9

L'expression « halal » comme formule: de l'adjectivation à la substantivation 179

KHADIYATOU LAH FALL, MOUHAMED ABDALLAH LY,
MAMADOU NDONGO DIMÉ, MOULOUD BOUKALA

Introduction	179
« Halal » : un mot de l'occident?	181
Emprunt du mot « halal » et fermeture catégorielle	182
« Halal », un mot tenu à distance	182
Le mot halal comme substantif.....	183
Le halal comme espace de combats idéologiques	184
Le halal, un espace ambigu de rencontre entre l'occident et le monde musulman	186
Références	187

CHAPITRE 10**Observations et analyses sur la publicité halal dans les villes****occidentales 189**

MOULOUD BOUKALA, KHADIYATOU LAH FALL,
MOUHAMED ABDALLAH LY

Introduction	189
L'exotisation du halal.....	191
La francisation du halal: « qualité, fierté, halalité »	192
Spectacularisation et boycott du halal	197
Terrain à Montréal	200
Conclusion.....	201
Références	202

CINQUIÈME PARTIE**CHAPITRE 11****Du halal à une éthique islamique de la consommation 205**

FETHALLAH OTMANI

Introduction	205
Halal et références religieuses.....	206
Le halal: un concept juridique	208
Le halal dans le domaine de l'alimentation	209
L'abattage rituel.....	212
L'abattage rituel par étape.....	214
Comprendre les mécanismes de la production industrielle des viandes halal	216
Le processus de production des viandes	217
Les problématiques soulevées entre le halal et les modes de production industrialisés.....	220
La problématique de l'assommage	222
Assommage, abattage rituel et bien-être animal	223
La certification <i>halal</i>	229
Garantir le halal en milieu industriel	230
Les conditions de la certification halal	231
Les réalités de la certification halal.....	232
Halal et l'impératif du sens.....	233
Le sens de l'abattage rituel.....	233
Consommation ou surconsommation	234
Donner un sens à la consommation	239
Conclusion.....	241
Références	243

CHAPITRE 12**Halâl : normes, spiritualité islamiques et défis économiques 245**

MOSTAFA BRAHAMI

1 ^{re} partie : importance du halâl dans la vie du musulman.....	245
Notion de <i>halâl</i>	246
Halâl et harâm, spiritualité et éthique.....	250
2 ^e partie : connaître le <i>halâl</i>	260
Importance du texte – les sources	261
Les principes du <i>halâl</i>	264
3 ^e partie : licéité des aliments.....	269
La nourriture humaine.....	270
Nourriture d'origine animale, introduction.....	272
Les oiseaux.....	274
Les animaux terrestres	274
Les cas de nécessité majeure.....	277
4 ^e partie : les règles de l'abattage islamique.....	278
Les conditions de l'abattage islamique <i>dhakât</i>	282
Les obligations et les recommandations de la saignée.....	282
Abattage et nourriture des gens du livre ou autres.....	285
Références.....	289

SIXIÈME PARTIE**CHAPITRE 13****Fêter l'*Aïd el-kebir* en France : du sacrifice du mouton à domicile à l'achat d'une carcasse sur Internet 293**

ANNE-MARIE BRISEBARRE

Sacrifice ou abattage rituel?.....	293
Le « sacrifice des immigrés » ou un mouton égorgé dans la baignoire	294
Des expériences de prise en charge municipale du sacrifice.....	295
La question du sacrifice : un casse-tête pour les ministères de l'intérieur et de l'agriculture.....	298
Une solution au problème de l' <i>aïd</i> : les sites dérogoires de sacrifice.....	300
Le poids de la directive européenne sur l'abattage.....	303
Le rôle du cfm et des crcm.....	306
Quand les supermarchés s'intéressent à la fête de l' <i>Aïd el-kebir</i>	307
L'utilisation des nouvelles techniques de communication	310
Conclusion : vers l'acceptation du sacrifice par procuration?.....	313
Références.....	315

CHAPITRE 14**Les produits halal au Canada : l'offre, la demande et le potentiel 317**

BOUAZZA MACHE

Introduction 317

La communauté musulmane au Canada, une mosaïque
de cultures 318

L'offre halal au Canada demeure embryonnaire 318

Une demande de plus en plus exigeante et hétérogène 321

Les exportations, un potentiel sous-exploité 323

Domaines de la recherche marketing 323

Références 324

Notices biographiques 325

Remerciements

La Chaire d'enseignement et de recherche interethniques et interculturels (CERII) de l'Université du Québec à Chicoutimi exprime sa reconnaissance aux chercheurs, aux étudiants, aux stagiaires postdoctorants, aux partenaires sociaux et communautaires, aux entrepreneurs, aux organismes de presse ainsi qu'à tous les participants qui ont contribué au bon déroulement et au succès du colloque international et interdisciplinaire *Le halal dans tous ses états. La problématique de la consommation halal en Occident et en contexte d'islam minoritaire : normes, objets, acteurs, enjeux, discours et vivre-ensemble* qui s'est tenu du 24 au 25 octobre 2012 à l'Université du Québec à Montréal. Notre reconnaissance également à la réviseuse linguistique, madame Félicia Pivin, de même qu'à l'artiste Christine Palmiéri, qui nous a permis d'utiliser le détail d'une de ses productions sur la couverture du présent livre.

Nos remerciements vont tout particulièrement au Conseil de recherches en sciences humaines et sociales du Canada (CRSHC), à travers son programme de financement des *Ateliers et colloques* et celui d'appui au *Développement des savoirs*, au Fonds de développement académique du réseau de l'Université du Québec (FODAR), au Centre interuniversitaire et interdisciplinaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions (CELAT), à l'Institut national pour la recherche scientifique (INRS-UCS), à l'ex Décane des études avancées et de la recherche de l'Université du Québec à Chicoutimi, à travers les soutiens appréciés de l'ex doyen, monsieur André Leclerc et de l'agent de recherche, monsieur Claude Gilbert, à l'agence MarkEthnik de Montréal, au *Journal de Montréal* et à la maison de sondage Léger Marketing. Un merci tout spécial au vice-rectorat à l'enseignement, à la recherche et à la création de l'Université du Québec à Chicoutimi et surtout à son titulaire le vice-recteur, le Dr Mustapha Fahmi, dont les soutiens intellectuels, financiers et les encouragements ont été sources de grande motivation.

Nous mentionnons la collaboration fortement appréciée de plusieurs personnes et organismes, avant, durant et après le colloque : les chercheurs Allison Bain (Université Laval), Daniel Arsénault (Université du Québec à Montréal), Celia Forget (CELAT), Aoua Bocar Ly (Experte conseil en genre à Montréal), Annick Germain (INRS-UCS), Patrice Brodeur (Université de Montréal), Christine Jourdain (Université Concordia), Joe Regenstein (Université de Cornell), Christine Rodier (Université de Lausanne), Khabir Hassan (Université de Nouvelle-Orléans), Mouloud Haddad (École des Hautes Études en Sciences Sociales, France), Karijn Bonne (Artevelde University College de Belgique) ; les partenaires sociaux Maghreb Radio, Media Mosaïque, MarkEthnik, le quotidien *Le Soleil* de Québec, Radio Canada et la Mosquée Tawuba.

Enfin, nos chaleureux remerciements et l'expression de notre grande satisfaction aux membres du Comité scientifique et du Comité d'organisation du colloque : Mamadou Ndongo Dime, Mouhamed Abdallah Ly, Denise Helly (INRS-UCS), Bouazza Mache (MarkEthnik Montréal), Soukeyna Sar (CERII/CELAT-UQAC) ainsi que Rosales Argonza Mariza et son équipe du CELAT à l'UQAM. Nous remercions également nos assistants de recherche, messieurs Jean Pierre Deschènes et Ariel Laforge.

INTRODUCTION

Le fait halal : quelques enjeux et perspectives de recherche

KHADIYATOU LAH FALL, MOUHAMED ABDALLAH LY

La religion musulmane, longtemps perçue en Occident comme une religion « d'ailleurs », devient de plus en plus une religion « implantée » (K. Fall : 2012). Toutefois, cette implantation se déroule de manière plutôt bruyante puisque les signes de visibilité de l'islam (hijab, burqa, minaret, cimetières, etc.) alimentent régulièrement des controverses.

Ces dernières années, le halal¹ a intégré le cercle de ces signes qui génèrent, en Occident, polémiques et antagonismes. L'explosion et l'affichage des produits et services halal sont devenus des faits statistique, économique, commercial et politique de plus en plus marquants dans les espaces publics des pays non musulmans.

D'une part, l'inscription du « halal » dans le paysage signalétique des villes occidentales à travers la publicité (panneaux publicitaires, insertions dans les magazines, spots télévisuels...) est devenue plus ostensible (Fall, Boukala et Ly : 2013).

D'autre part, les débats publics sur le halal se sont multipliés un peu partout en Occident avec, en toile de fond, des questionnements récurrents : la pratique halal est-elle compatible avec les manières de faire et les valeurs en Occident ? Menace-t-elle la laïcité ? Est-elle un autre signe « d'islamisation rampante » ? (Kepel : 2012 ; Lathion : 2013).

1. L'expression est instable dans sa morphologie. Nous avons fait le choix de garder la transcription des différents auteurs.

Ensuite, la presse a accru, ces dernières années, les références au halal, faisant ainsi ses choux gras sur le business halal, sur l'abattage rituel dans les fermes, sur les procès qui font suite aux revendications de repas « sans porc » ou « halal » dans des établissements publics, sur le financement potentiel des mosquées et de groupes salafistes par le business halal et la finance islamique, sur la vente de la viande halal, à leur insu, à des non-musulmans, etc.

Enfin, le halal qui concernait surtout la viande, il y a seulement une dizaine d'années, a connu depuis une diversification foisonnante (Amghar : 2013 ; Fall, Boukala, Ly : 2013 ; Boubekeur : 2007 ; Haenni : 2005). Le halal semble ainsi couvrir une vaste gamme de « produits islamiques » qui déborde du cadre autrefois limité de ce qu'on désignait par les biens de croyance (chapelet, boussoles, livres, tapis de prière, etc.). Il ouvre aujourd'hui sur un champ plus diversifié (santé et pharmaceutique, cosmétique, sexualité, tourisme, musique et arts, militantisme, commerce équitable, finance et assurances, etc.). Ainsi, le marché mondial de l'alimentation halal est aujourd'hui estimé à 670 milliards de \$ US et celui de l'ensemble des produits islamiques à 3 000 milliards de \$ US. Ces chiffres n'intègrent pas l'encours actuel de la finance islamique qui était évalué à 1 800 milliards de \$ US en 2013, alors qu'il se chiffrait à 1 100 milliards en 2011.

Cette série de mutations (explosion, médiatisation, diversification, commercialisation...) suscite une demande de compréhension, d'évaluation et de réglementation de la question halal face aux nombreuses interrogations qu'elle engendre de la part des citoyens, des organismes et services, des décideurs confrontés sous des formes différentes à la production, à la commercialisation et à la consommation halal ainsi qu'aux débats de société qui en découlent. La demande de halal pose des questions d'équilibre entre reconnaissance et intégration de minorités religieuses, d'une part et, d'autre part, de limites de l'espace public global. Elle constitue sous ce rapport une autre dimension de l'interrogation de la capacité des démocraties laïques à accommoder de nouvelles exigences issues du pluralisme religieux, mais aussi de la capacité des populations musulmanes à s'intégrer dans les pays d'accueil.

La visibilité du halal peut parfois déstabiliser des sociétés dans lesquelles, d'une part, les institutions religieuses ont perdu de leur influence sociale et, d'autre part, le christianisme moderne a lui-même tenté de dépasser la problématique du licite et de l'illicite dans l'alimentation.

Aussi, la consommation des produits halal (alimentation, finance, cosmétiques, etc.) devient de plus en plus une préoccupation de recherche dans les études sur l'islam en Occident. Pour autant, la « problématique halal » n'est pas stable, et encore moins figée ou achevée, mais inscrite, particulièrement dans les sociétés non musulmanes, dans des processus d'invention, de fabrication et de reformulation qui bougent nos repères ordinaires et, dans le même mouvement, nous obligent à penser ou repenser le sens ainsi que l'évolution, à notre époque, des notions de vivre-ensemble, de tabou, d'orthodoxie, ou autres. C'est d'ailleurs parce que la notion de halal est dans une phase de construction qui suscite de multiples questionnements au carrefour de l'économique, du sociologique, du politique, de l'ethnique, du théologique, de l'éthique que nous parlons à dessein de « problématique halal » pour au moins en suggérer la diversité, la complexité et la transversalité. Ces multiples lieux d'interrogation amènent aujourd'hui à parler de l'émergence d'une « science du halal » qui s'élabore à l'intersection du religieux et de bien d'autres disciplines scientifiques.

Partant de ces multiples constats et défis scientifiques et sociaux, la Chaire d'enseignement et de recherche interethniques et interculturels (CERII) et le Centre interuniversitaire et interdisciplinaire sur les arts et traditions (CELAT) avec les appuis financiers du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSHC), du programme du Fonds de développement académique du réseau (FODAR) de l'Université du Québec et du vice-rectorat à l'enseignement et à la recherche de l'Université du Québec à Chicoutimi ont organisé les 24 et 25 octobre 2012, à l'Université du Québec à Montréal, sous le titre « Le halal dans tous ses états », le premier colloque international et interdisciplinaire à se tenir au Canada sur la problématique du halal. Le colloque s'est attardé à analyser :

- Les multiples motivations qui sont à la source de la visibilité et de la demande croissante de la consommation halal dans les communautés musulmanes dans les pays occidentaux d'immigration ;
- Les formes de religiosité qui émergent de la pratique du halal : raffermissement, affirmations ethnique, politique, identitaire, militante... ;
- Les lieux de controverses et de tensions qui découlent de cette autre forme d'affichage d'islam dans les pays occidentaux et dans l'espace public ;

- La délimitation des interdits et les glissements entre l’interdit et les espaces d’exception et de dérogation, d’aménagement et d’accommodement ;
- Les enjeux qui se cachent derrière les jeux d’opposition et de collaboration entre l’islam occidental et le marché ;
- L’inscription de la demande halal dans les champs discursifs de la laïcité, de la tolérance, du droit à la différence, de l’éthique, de la certification et de la transparence.

Le colloque a réuni des chercheurs de différents horizons géographiques (Canada, Belgique, France, Maroc, États-Unis, Sénégal, Suisse...) ainsi que des acteurs et décideurs issus du monde non académique (ministère Agriculture et Agroalimentaire Canada, ministère de l’Agriculture, des Pêcheries et de l’Alimentation du Québec, Association de protection des droits des animaux, agriculteurs, vétérinaires, imams, représentants d’associations communautaires...).

Cet ouvrage constitue les actes de cette rencontre dont le succès scientifique, social et médiatique a été salué. Il rassemble une série de contributions qui concourent à une approche pluridisciplinaire indispensable à la compréhension des enjeux autour du halal (anthropologie, droit, économie, histoire, analyse linguistique et de discours, marketing, philosophie, sociologie, sciences islamiques...).

L’ouvrage est réparti en **six parties**. Une **première partie** regroupe des articles à dominante épistémologique puisqu’il y est fondamentalement question de réflexions sur la norme halal et ses évolutions, de modèle d’analyse et d’infrastructure conceptuelle... Ce chapitre commence par la contribution de **Florence Bergeaud-Blackler**, dont les recherches pionnières sur le halal font aujourd’hui autorité dans le monde scientifique. Après avoir distingué trois usages du halal (théologique, économique et symbolique), Bergeaud-Blackler a éclairé et documenté l’évolution progressive du halal ainsi que son extension progressive au-delà du seul espace marchand alimentaire. Elle a proposé un modèle d’analyse de la norme halal alimentaire comme « coproduction normative », modèle qui pourrait être mobilisé pour l’étude d’autres objets, pratiques, comportements qualifiés de halal. **Samir Amghar** pense également la norme et l’extension du halal. Prenant exemple sur les musulmans de France et d’Europe, il étudie les fluctuations de cette norme à partir des mutations qui ont fait que le halal est passé, des années 1980 à 1990, d’une viande sacrée selon le rite musulman à une pratique englobant divers aspects de la vie des musulmans : comportements quotidiens, conduites ludiques,

chant, musique, mariage, humour, etc. **Salah Basamalah**, quant à lui, campe l'infrastructure conceptuelle qui sous-tend le halal en fonction de logiques qui sont à l'œuvre dans ses dimensions à la fois juridique, politique et éthique. Il montre comment ces dernières peuvent contribuer aux processus d'intégration ou de résistance aux normes représentationnelles et discursives en vigueur dans les sociétés occidentales séculières. À la croisée des questions d'identité, de culture économique et de gestion sociale de la diversité religieuse, Basamalah se propose de repenser les dynamiques de représentation de la religion musulmane dans l'espace public sécularisé de l'Occident à travers un identifiant pluridimensionnel comme le halal, entre, d'une part, rituel, morale et hygiène et, d'autre part, culture, économie et politique.

La seconde partie débat des enjeux politiques et juridiques cristallisés par le halal, notamment en France, au Québec et en Suisse. **Stéphane Papi**, à partir des réponses apportées aux revendications de repas « halal » ou « sans porc », par les services de restauration, a interrogé les différentes conceptions de la laïcité actuellement à l'œuvre en France. Sa contribution est d'autant plus pertinente que si, dans le contexte français, le port du hijâb (voile) a longtemps dominé les débats, la prise en considération des prescriptions alimentaires islamiques au sein des cantines scolaires, fait de plus en plus polémique et conquiert ainsi une certaine acuité dans les crispations juridiques et politiques vécues par l'école publique française, autour de la notion de laïcité. La contribution de **Pierre Bosset**, elle, est axée sur la régulation juridique de l'aliment halal au Canada. Bosset part de la double neutralité, interreligieuse et intrareligieuse, qui incombe à l'État, selon le droit canadien, et qui l'empêche par conséquent d'accorder une protection ou des privilèges spécifiques à une religion et de les refuser à d'autres, ou encore de favoriser telle ou telle tendance interprétative à l'intérieur d'une religion, pour penser les dispositifs juridiques qui permettraient de protéger les consommateurs contre les allégations mensongères. Pour Bosset, l'État doit soit abandonner les dispositions qui sont actuellement propres au cachère, soit étendre celles-ci aux aliments halal. Mais dans les deux cas, il ne pourra se prononcer sur la validité des diverses appellations halal sur le plan religieux. **Denise Helly**, **Azeddine Hmimssa** et **Patrice Brodeur** s'intéressent également aux crispations juridiques et politiques autour du halal, dans le contexte québécois. Toutefois, les auteurs de cette contribution repositionnent le halal dans le spectre plus large des formes de dévalorisation des migrants à l'œuvre dans les sociétés occidentales. Leur contribution a le mérite de montrer comment les enjeux des débats sur

l'islam, dans le contexte montréalais, dépassent le statut social et juridique d'une croyance religieuse minoritaire et, finalement, comment ils dépendent du trait du musulman voué à l'ostracisme. Cette contribution a aussi le mérite d'interroger les enjeux inattendus de ces débats sur l'islam, notamment la défense du droit du consommateur d'être informé de la nature, religieuse ou non, du produit qu'il achète, le traitement des animaux de boucherie lors des rituels religieux et, plus largement, le traitement des animaux par l'industrie agroalimentaire.

Le halal a souvent été interrogé à partir de la problématique de son (in) adéquation aux valeurs occidentales et au vivre-ensemble. Les contributions de la **troisième partie** campent justement des enjeux liés au vivre-ensemble. **Jean-René Milot et Raymonde Venditti**, à partir du débat québécois sur les accommodements raisonnables et du rapport des commissaires Bouchard-Taylor, montrent comment l'accommodement raisonnable (AR) en matière de halal alimentaire peut favoriser ou défavoriser le vivre-ensemble. La démarche de Milot et de Venditti se veut inductive : ils font deux études de cas concrets de halal alimentaire répertoriés dans Bouchard-Taylor et, à partir de là, ils identifient les composantes ambivalentes de l'AR en fonction du vivre-ensemble. Le premier cas qu'ils étudient montre comment une version biaisée des faits peut transformer une expérience d'intégration et d'ajustement concerté au halal alimentaire en un pseudo-accommodement décrié sur la place publique. Le second cas, quant à lui, illustre les limites assignées à l'accommodement par la jurisprudence ainsi que les composantes de réciprocité et de coresponsabilité citoyenne que requiert obligatoirement son exercice. La question trouve un prolongement dans le texte de **Stéphane Lathion**. Mais pour Lathion, seule ce qu'il nomme une *désislamisation du débat*, pourrait favoriser le vivre-ensemble. Cette *désislamisation* dont il est question réside selon Lathion dans une minorisation de l'aspect religieux pour lui préférer une analyse civique : ne pas insister sur l'islam quand on peut l'éviter. Pour illustrer cette notion de désislamisation du débat, Stéphane Lathion prend l'exemple de la revendication pour plus de halal afin de démontrer qu'une demande légitime (pratique religieuse garantie par la loi ; qualité de la viande, traçabilité des produits...) peut devenir problématique, provocante selon la façon dont elle va être revendiquée. Cette réflexion est chevillée à une approche théorique dense qui allie une approche identitaire à une analyse du halal selon une perspective anthropologique et la demande de plus de halal est envisagée selon ses enjeux économiques.

Les contributions de la **quatrième partie** de l'ouvrage traitent de l'affichage et des formes de médiatisation du halal, notamment à travers la publicité et la presse écrite. Les débats sont ici ouverts avec **Khadiyatoulah Fall, Mouhamed Abdallah Ly, Mouloud Boukala et Mamadou Ndongo Dimé** qui étudient le halal comme « formule ». La perspective « linguistique et discursive » adoptée par ses auteurs met au jour les modes de circulation du mot « halal » en Occident, notamment la manière dont il est emprunté, mais tenu à distance par la langue française, la fermeture catégorielle qui accompagne ses définitions et comment le glissement progressif de l'adjectivation (« ...halal ») à la substantivation (« Le halal ») révèle les processus de « réélaboration » de la notion, de même que la constitution d'un nouveau champ de savoir. Les enjeux sociétaux et politiques cristallisés par les actualisations de la formule sont également campés, dans toute leur complexité et leur ambiguïté. La polysémie portée par l'expression halal amène les auteurs à affirmer que le halal est aujourd'hui un objet en constitution et qu'il est risqué de l'enfermer dans une représentation figée. Puis, en analysant la publicité sur le halal dans les villes occidentales, **Boukala, Fall et Ly**, dans une seconde contribution, renseignent sur les formes, les enjeux et la dynamique de l'inscription du halal dans le paysage signalétique des villes occidentales à travers la publicité. Ce défrichage d'une problématique si peu investie s'avère utile à la compréhension des conflits de perception qui se jouent autour d'un interdit alimentaire qui s'installe et gagne de la visibilité en Occident dans un contexte où la population d'accueil s'est détachée des notions de licite et d'illicite dans l'alimentation. Leur article confronte les stratégies marketing déployées par les publicitaires et les pratiques des consommateurs par le truchement d'observations ethnographiques.

Les dimensions théologiques et éthiques sont abordées dans la **cinquième partie** avec les textes fort informatifs de **Fethallah Otmani** et de **Mostafa Brahami**. **Otmani** s'intéresse au sens du halal aussi bien dans ses ancrages spirituel et éthique (intégrité, authenticité, pureté, santé...). Pour autant, il intègre l'interaction des points de vue entre les différents acteurs du marché de la production et de la consommation. **Otmani** campe également les enjeux autour de l'organisation du marché et de l'harmonisation des pratiques, dans un contexte d'excroissance du marché halal, porteur d'un potentiel financier considérable et qui attire les convoitises, des plus louables aux plus méprisables. La question éthique est également débattue dans la réflexion de **Brahami** qui aborde de manière plus large les principes et sources théologiques dans lesquels le halal prend source ainsi que les domaines dans lesquels il s'applique, etc.

Pour autant, Brahami effectue la prouesse d'accorder une large place aux normes et spiritualité islamiques tout en interrogeant les conséquences et défis que pose l'économie contemporaine.

Il est question dans la **sixième et dernière partie** d'une étude sur un moment particulier de la visibilité du halal : l'Aïd el-adha/Aïd el-kebir/Tabaski. Plus que toute autre fête musulmane, l'Aïd el-kebir demeure le moment cérémoniel où s'expriment tous les enjeux sociétaux autour du halal et de sa visibilité. La remarquable contribution d'**Anne-Marie Brisebarre**, une spécialiste mondiale du domaine, nous plonge dans les évolutions du sacrifice du mouton de l'espace domestique (sacrifice à domicile) à l'espace numérique (achat d'une carcasse sur Internet), en France. À partir d'enquêtes ethnologiques en milieu urbain, en particulier en Île-de-France, et des résultats de recherches collectives, elle aborde des questions aussi essentielles que celle de la législation s'appliquant à ce sacrifice, celle de l'évolution des conditions de sa pratique et de son encadrement dans les années 1990 par les pouvoirs publics, celle des controverses politiques qu'il suscite et qui sont rapportées dans les médias, celle de la fourniture de carcasses de l'Aïd par les boucheries halal, celle de la captation de ce nouveau marché par la grande distribution et du rôle des nouvelles technologies de la communication (NTC) dans la dernière décennie, etc. Ce chapitre se termine avec la contribution de **Bouazza Mache** qui détaille et analyse l'offre, la demande et le potentiel des produits halal au Canada. Il montre comment l'offre en produits et services halal au Canada peine à se structurer et à répondre aux attentes des consommateurs musulmans, sous l'emprise de climats social et médiatique défavorables. Il dresse aussi un portrait du consommateur musulman et prouve par là la nécessité de saisir les facteurs exogènes et endogènes qui sous-tendent son attachement aux produits halal et qui conditionnent son vécu quotidien.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE 1

Halal et normativités islamiques en contexte sécularisé

FLORENCE BERGEAUD-BLACKLER

Institut d'ethnologie méditerranéenne,
européenne et comparative
(IDEMEC /CNRS), Aix-Marseille

INTRODUCTION

D'après les estimations des acteurs du marché, le « marché halal » représenterait aujourd'hui 20 % des échanges alimentaires mondiaux et pèserait à l'échelon mondial quelque 632 milliards de dollars par an (World Halal Forum, 2009¹). En France, les aliments halal auraient conquis les trois quarts des personnes issues de l'immigration musulmane. Cette première saisie du marché halal, auréolée d'une objectivité statistique, manifeste l'importance de ce marché, mais ne dit rien sur ce qu'il est véritablement, pas plus que sur la norme « halal » à laquelle il réfère.

Le terme halal renvoie à un lexique religieux. Mais les formes matérialisées de la « norme halal », les marchandises, ne peuvent être appréhendées exclusivement à partir des institutions religieuses (mosquées et autres institutions islamiques) auxquelles la norme pourtant réfère. La norme halal, objet socialement constitué – puisqu'on parle d'une norme bien qu'elle n'ait pas encore trouvé sa traduction industrielle sous la forme d'un standard incontesté – est négociée par des acteurs se référant à divers

1. Ces chiffres produits par cette structure internationale commerciale initiée par la Malaisie sont approximatifs. Basés sur les échanges commerciaux de denrées périssables avec des pays musulmans, ils donnent tout de même une idée de la taille du marché halal que visent les investisseurs.

systèmes normatifs liés à la santé, à la sécurité, à l'éthique (bien-être animal) et autres. La norme halal, comme les pratiques halal qui s'y réfèrent, ne résulte pas d'une dynamique religieuse autonome qui se serait imposée au détriment d'autres systèmes normatifs², elle résulte de leur coopération. Elle a été imaginée comme un standard destiné à faciliter les échanges entre producteurs non musulmans et consommateurs musulmans.

Les marchands ont assez rapidement su imposer le principe d'une définition commerciale du halal alors même que les autorités islamiques pourtant propriétaires intellectuels du terme religieux continuent de s'en disputer le sens. Autre curiosité: le halal n'a pas jusqu'ici fait fuir les investisseurs alors même que la charia à laquelle il réfère explicitement fait l'objet d'une immense défiance. Enfin, autre paradoxe, la marchandisation du halal et son extension à des gammes de produits non nécessairement problématiques (plats préparés – comme les purées, le poisson, la soupe – les produits d'hygiène et cosmétique – dentifrice, rouge à lèvres – médicaux – vaccin, pilules diverses – produits ménagers, et même boisson sans alcool – eaux en bouteille-) n'a fait que bien peu réagir contre son usage excessif. Au contraire, le marché des produits halal se porte très bien, et les acteurs du marché optimistes et conscients qu'en matière de spéculation sur les marchés, les prophéties sont souvent autoréalisatrices, parlent à son endroit de marché astronomique.

Certes, le halal a suscité quelques vives polémiques comme lors de la campagne électorale de 2012 lorsque la candidate du Front National, parti français xénophobe, lance sur la scène publique que l'offre halal dépasse la demande et que les Français « mangent halal sans le savoir »³. Mais si les échos de cette affirmation ont été notables dans le champ politique, ils n'ont guère eu de répercussion dans l'espace marchand des pratiques où les échanges se poursuivent.

Quel est donc cet objet religieux singulier autour duquel des acteurs des champs économique, politique, religieux d'un État sécularisé - et laïc pour la France - acceptent de coopérer sans qu'aucun conflit significatif n'en ait jusqu'ici menacé l'existence? Comment un rituel millénaire

2. Penser que les normes et pratiques religieuses ne sont que religieuses, c'est les priver d'historicité. Or, il n'est pas d'objet social sans histoire (à moins d'adopter une perspective théologique).

3. Une polémique qui s'est prolongée ici au Québec. Le Parti québécois et la Coalition avenir Québec s'indignent que les consommateurs au Québec soient susceptibles de manger de la viande halal à leur insu, écrit Radio Canada dans un communiqué publié sur son site Internet le 15 mars 2012. <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/Politique/2012/03/14/003-halal-pq-caq-viande.shtml>

s'est-il intégré à la machine économique, en prenant là la forme d'un box de contention ultraperfectionné dans des industries d'abattage à l'ampleur démesurée? Inconnu du *dâr al islâm* (territoire traditionnel d'expansion de l'islam), les produits labellisés halal déferlent aujourd'hui sur les marchés des pays musulmans de Casa à Ankara, de Téhéran à Kuala Lumpur modernisation.

Cette contribution propose quelques repères terminologiques qui permettent de comprendre l'évolution de ce marché qui dépasse l'espace marchand. Elle propose également une nouvelle définition d'un terme controversé, kidnappé par les partis d'extrême droite, « l'islamisation » (au sens de la façon dont l'islam apprend à se redéfinir, à s'intégrer, à se transmettre dans un univers sans tradition islamique et sécularisé) que je propose de reprendre et de replacer dans une théorie plus large des normativités islamiques en contexte sécularisé.

D'abord, qu'entend-on par halal? Je propose de distinguer trois usages de ce terme.

LES TROIS « HALAL »

Le dictionnaire Larousse définit le terme « halal » comme adjectif invariable qualifiant « *la viande d'un animal tué selon les rites, et qui peut être consommée par les musulmans* »⁴. Cette définition reflète l'acception courante de ce terme dans un contexte sécularisé industriel selon lequel le « marché des produits halal » concerne essentiellement des nourritures carnées destinées à une population définie par son appartenance religieuse. Or, on observe depuis quelques années, et particulièrement dans les pays sans tradition musulmane, un élargissement sémantique de ce terme accolé à d'autres produits et services commercialisés par les banques et assurances islamiques (crédits halal), les hôtels sharia-compatibles aux prestations garanties halal, mais aussi à des comportements ou à des institutions (le mariage, la sexualité, etc.) au point que « halal », le qualificatif, devient un substantif: « *le halal* ».

4. Le dictionnaire *Larousse* le définit comme un adjectif: « se dit de la viande d'un animal tué selon les rites, et qui peut être consommée par les musulmans ».

HALAL COMME CATÉGORIE NEUTRE

Dans les manuels de droit musulman, halâl correspond à une des cinq catégories de l'action (*akām* sg. *ukn*)⁵, à savoir les actes *wādʿjib* (obligatoires, comme les piliers de l'islam), les actions *mandūb* (recommandées ou préférables, à l'instar des prières surrogatoires), les actions *makrūh* (indésirables et répréhensibles qui entraînent ou freinent la progression spirituelle sans être formellement interdites), les actions *arām* (strictement interdites, comme l'acte sexuel en dehors du mariage) et les actions *halâl*: catégorie neutre correspondant à l'ensemble des actes sur lesquels rien n'est dit et dont l'accomplissement ou le non-accomplissement n'ont aucune conséquence religieuse. Si l'acte est *halâl*, c'est que la religion ne dit rien de spécifique à son sujet, ce qui, nous le pressentons, est bien différent de la *chose religieuse* qu'un mangeur croit déceler sous l'étiquette « halal »⁶.

HALAL COMME QUALITÉ

Le halal comme qualité décrit un produit de consommation destiné aux musulmans. Schématiquement, pour prendre l'exemple alimentaire, on peut distinguer deux catégories de produits de qualité halal : 1) ceux qui sont issus d'un processus de transformation visant 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. Ces produits sont échangés au sein d'un « marché des produits halal » qu'il convient de différencier du « marché de la garantie halal » lequel désigne le lieu de compétition des garanties halal (certifications, labels). Il faut également le distinguer de « l'industrie halal », organisation verticale dont l'objectif est de solidariser les unités de production autour d'un même « standard halal ».

« LE HALAL » (SUBSTANTIVE) COMME ESPACE SYMBOLIQUE

Dans ce cas, « le halal » n'est plus une catégorie neutre, ni un qualificatif, il devient un espace symbolique du prescrit par opposition à l'espace symbolisé de l'interdit.

5. (wādʿjib, mandūb, makrūh, arām, djāiz/halal.) (Encyclopédie Islamique, « Sharīa. » *Encyclopédie de l'Islam*. Brill Online, 2012)

6. Il est symptomatique d'observer que l'entrée halâl dans *l'Encyclopédie de l'Islam* ne comporte que quelques lignes.

Islamiquement, le *fiqh* définit halâl comme catégorie neutre de l'action, qui suspend tout jugement sur elle : c'est le licite, le permis qui correspond à la marge de manœuvre, à l'espace de liberté, laissé à tout individu, à tout groupe, pour vivre et aussi vivre ensemble⁷. Le mouvement que l'on observe aujourd'hui et qui définit « le halal » en *contradistinction*⁸ avec « le haram » (le domaine de l'interdit) reconfigure ce dernier en espace du prescrit : Halâl est ce qu'un fidèle musulman serait « libre *de faire* », quand « le halal » désigne plutôt cet espace du « prescrit *pour être* » musulman. Il serait erroné de voir cette contradistinction comme une attitude d'opposition et d'exclusion. C'est au contraire en désignant *haram* des choses jusqu'ici impensables pour soi (car appartenant aux autres) qu'il est possible de les penser, et éventuellement de se les approprier en les rendant licites c'est-à-dire en les intégrant à l'espace symbolique du halal.

Sur la base de cette distinction des usages du halal qui m'a amenée à formuler le halal comme espace symbolique, je propose une nouvelle définition, plus opérationnelle, du terme islamisation qui perd ici le sens univoque et conquérant que lui ont affublé ceux qui font de l'islam le double monstrueux d'un Occident idéalisé afin de promouvoir leur message xénophobe.

L'islamisation correspond ici à la mobilisation, par les acteurs, de la forme C du halal (comme espace symbolique). L'islamisation modifie, par substantialisation, le sens théologique *de halâl*, catégorie sur laquelle rien n'est dit, pour créer un espace normatif positif *du halal*.

L'islamisation opère par extension, par intégration d'objets ou d'idées jusque-là laissées neutres ou bien présentées comme illicites, à l'intérieur de l'espace symbolique positif du halal/licite.

7. Le licite est nécessairement neutre, indéfini, car toute définition clôturerait l'espace avec pour conséquence de réduire la marge de manœuvre des individus. Pour illustrer ce fait, il suffit de songer que si le droit reprend l'ensemble des actions illicites, il s'abstient d'énumérer les actions licites afin de ne pas empiéter sur la marge de manœuvre restante aux individus pour cohabiter, vivre ensemble en liberté, sans se faire violence.

8. Distinction par contraste ou opposition.

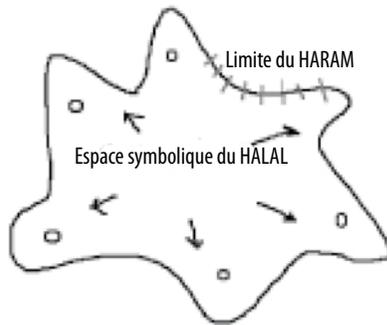


Figure 1

Sur la figure 1, l'islamisation est le mouvement symbolisé par les flèches à l'intérieur d'un espace symbolique du halal délimité par la frontière du haram/interdit. Les « normes formulées » sont symbolisées par des ronds bleus, elles sont les formes matérielles et idéelles labellisées halal.

Ce mouvement d'islamisation s'observe dans plusieurs domaines, d'abord l'alimentation, puis des biens de consommation, des services, de la finance, des institutions. Ce processus de normalisation, d'intégration au champ du halal s'explique certainement par le prosélytisme naturel du projet islamique (à l'instar de toutes les religions, l'islam souhaite s'étendre et convertir à son projet). Mais la façon dont il se produit montre que la seule dynamique religieuse n'est pas déterminante dans son orientation. Dans un espace sécularisé, la normalisation religieuse est accompagnée par, et se combine à d'autres dynamiques normatives : les dynamiques de marché, les dynamiques diasporiques et les dynamiques politicojuridiques.

LES DYNAMIQUES NORMATIVES

Mes travaux sur la norme alimentaire m'ont amenée à repérer plusieurs dynamiques normatives coproductrices de la norme halal.

LES DYNAMIQUES DIASPORIQUES

(ou « ce que les dynamiques diasporiques font à la norme halal »).

DIASPORA

Avant la fin du XX^e siècle, la classification alimentaire halal était inconnue des pays musulmans. L'organisation et les structures d'approvisionnement alimentaires excluaient *de facto* les produits illicites, notamment ceux des minorités juives (le vin, par exemple) et chrétiennes (le porc), tenus à l'écart par des systèmes d'approvisionnement spécifiques et bien différenciés. Dans un système préindustriel, ce sont les minorités qui produisent, organisent et nomment leurs nourritures, la majorité étant dispensée de nommer la norme⁹.

En dehors des pays musulmans, le terme halal est porteur d'une autre signification. Alors que les autorités musulmanes en France restent relativement fidèles à la conception classique du halâl et des catégories qui structurent l'action en islam, la population musulmane en situation diasporique, insécurisée dans son identité en transforme le sens. La neutralité du halâl qui, dans un contexte majoritaire, est la marge de manœuvre de l'être-ensemble, se rétrécit en contexte minoritaire dans la construction d'une identité de type diasporique. La nourriture carnée figure ainsi une « frontière rituelle » (Benkheira, 1995) érigée par les musulmans émigrés hors du *dâr al-islâm*¹⁰.

La dynamique diasporique est une dynamique centripète de resserrement des liens intra-communautaires, intergénérationnelle, interculturelle, internationale au sein d'une Ummah conçue comme un réseau transnational. Trois activités caractérisent la dynamique diasporique : les activités rituelles, la respatialisation du religieux et l'articulation de la différenciation culture/religion. On y retrouve, de fait, les principales dimensions qui spécifient la dynamique diasporique : la dimension reconstitutive de l'histoire migratoire, la connexion « imaginée » à un lieu d'origine, le fort degré de conscience nationale, culturelle ou linguistique d'une relation, territorialement discontinue, avec un groupe installé « ailleurs »¹¹. La dynamique diasporique réagence, recompose les rapports culture/religion freinant le projet d'islam pur et déculturé de l'islamisme, comme forme exportée de l'islam wahhabite¹².

9. Le couplage identité/nourriture est un fait historique et anthropologique maintes fois rapporté pour quelques références historiques, lire (2001), en anthropologie la synthèse de Mintz et Du Bois (2002).

10. Littéralement territoire de l'islam selon l'opposition classique, mais controversée entre *dâr al-islâm* et *dâr al-harb* (territoire – non musulman – vécu comme hostile, littéralement territoire de la guerre).

11. Steven Vertovec (2000).

12. Les règles diasporiques restructurent les valeurs mises en crise par l'islam politique. La

La dynamique diasporique est conservatrice, au sens où elle conserve les liens qui la constituent, notamment en matière alimentaire et matrimoniale. Elle est ainsi responsable du maintien de la « frontière rituelle » dans le domaine alimentaire (Benkheira, 1995 ; Bergeaud-Blackler, 2005), alors que, par contraste, les tendances de l'islam politique, notamment les Frères musulmans, étaient plutôt enclines à éviter tout séparatisme alimentaire halal.

De la même façon, on doit également à la dynamique diasporique d'islamisation, dans un contexte européen plus favorable à l'autonomie des femmes, le durcissement des règles matrimoniales endoislamiques¹³. Le raidissement des règles internes de reproduction est en revanche contrebalancé par l'élargissement de la Umma qui devient plus composite et moins « arabo-centrée ». Contrairement à la dynamique islamiste déculturante, la dynamique diasporique est davantage ouverte à la multiculturalité et intègre l'articulation culture/religion au lieu de la rejeter ou de la nier.

En fait, la dynamique diasporique durcit les règles communautaires tant que ce durcissement ne nuit pas à l'élargissement de la Umma. Elle est conservatrice de la communauté, mais pas nécessairement de ses règles. Le raisonnement diasporique est le suivant : si ce qui s'oppose à une règle religieuse est incompatible avec l'élargissement de la communauté, il faut sacrifier la règle, sinon il faut chercher par tous moyens à l'appliquer. La règle ne doit pas mettre en péril le groupe et sa vocation à s'élargir. C'est pourquoi, plutôt que d'assouplir une règle devenue trop restrictive, mieux vaut en autoriser une interprétation qui en garantisse l'application. C'est ainsi que manger des nourritures licites peut se résoudre par la recherche de produits garantis et labellisés « halal » au supermarché. C'est ainsi qu'une femme portant un hijab en nylon peut revendiquer la liberté dont elle jouit, bien que pour des raisons non religieuses, mais simplement physiologiques, elle réduira effectivement ses mouvements lorsque le climat rendra son usage pénible. La revendication de liberté se situe essentiellement dans l'espace symbolique du halal. C'est parce que cet

respatialisation diasporique empêche la déterritorialisation islamiste. Et enfin, les effets anomiens de la déculturation islamiste (O. Roy) sont adoucis par la dynamique diasporique. Les clivages ethniques et partisans y demeurent parfois conflictuels, mais ils ne remettent pas en question le sentiment d'appartenance à la Ummah.

13. Notamment les conseils « appuyés » faits aux femmes non musulmanes de se convertir avant d'épouser un musulman afin d'assurer une descendance communautaire musulmane. La tradition religieuse prohibe les mariages des femmes musulmanes avec des hommes non musulmans, la dynamique diasporique tend à élargir cette interdiction aux hommes.

espace ne fait pas sens pour le critique que mettre le hijab dans telle circonstance peut lui apparaître comme une privation de liberté.

LA GOUVERNANCE RELIGIEUSE DE LA DIASPORA

On peut identifier une seconde dynamique religieuse d'islamisation, qui concerne cette fois-ci la gouvernance de la diaspora. On peut faire remonter son existence à la *Nahda*, « moment moderne ¹⁴ » de l'islam (XIX^e) qui oppose un « renouveau » identitaire de la doctrine islamique à la puissance occidentale coloniale. La *fatwa du Transvaal* formulée par Mohamed Abduh (un des fondateurs de ce Renouveau islamique) et qui porte notamment sur l'alimentation des étrangers, est une des toutes premières opinions religieuses adressées directement à des musulmans exilés du « *dar al islam* » en Afrique du Sud pour les aider à rester musulmans¹⁵. Cette préoccupation pour les musulmans du monde extraislamique sera constante chez les élites et prendra plusieurs formes prosélytes plus ou moins fondées théologiquement. La Nahda inspirera plusieurs « projets » d'islamisation gouvernemental (comme chez les Frères musulmans) ou de « mobilisations » piétistes sociétales (comme dans les diverses formes de soufisme ou le salafisme)¹⁶ qui, notamment, s'exporteront pour toucher l'Europe, et en particulier la France¹⁷, dans les années qui ont suivi la révolution iranienne (1980's)¹⁸.

Au contact du continent européen où ils se sont exilés, les étudiants islamisés¹⁹ du Maghreb et du Moyen-Orient cessent de considérer l'Occident comme une terre hostile, une terre de guerre (*dar al-harb*), pour le penser comme une terre de contrat et de prédication (*dar ad-da'wa*)²⁰. L'exil européen devient un espace de prédication (plutôt que de méditation), de « réislamisation » des jeunes perçus comme des-islamisés (Kepel, 1987, 1988, 1991, Cesari, 1994). Éducation, culture politique et mili-

14. Picaudou, 2010.

15. Il n'est pas insignifiant que cette fatwa qui fit l'objet de nombreuses discussions concerne la façon de s'alimenter, de se vêtir et de s'entendre entre musulmans de différents courants lorsqu'on vit à l'étranger (du territoire de l'islam). Cf. Bergeaud-Blackler (2014) dans un ouvrage à paraître.

16. Sur ce moment moderne de l'islam, cf. Picaudou (2010).

17. Où l'islam est démographiquement la seconde religion sociologique du pays.

18. Les années 1980.

19. Politiques d'islamisation et d'arabisation des années postindépendances coloniales.

20. Les mouvements islamistes ont subi à la fin du XX^e siècle un morcellement qui a abouti à une marginalisation des mouvements que l'on appelle aujourd'hui salafistes qui prônent la lutte armée pour l'imposition de la chari'a et dont l'emblème le plus visible et le moins représentatif est Al Qaida.

tante permettent à ces étudiants de jouer un rôle de premier plan dans l'institutionnalisation du culte musulman (Fregosi, 2008, 2008a, Bergeaud, 1999), et d'y imposer durablement leur conception néofondamentaliste d'un islam consulaire inféodé aux États d'origine (la Mosquée de Paris²¹, le FNMF²² ou le Milli G...rus²³). Les grands frères islamistes initient les jeunes Français musulmans aux rudiments du fiqh, tout en les maintenant à l'écart des instances dirigeantes et représentatives.

La dynamique politique des islamistes est *centrifuge* : elle est fondamentaliste, acculturante, construite sur un mode réactionnel, motivée par la recherche d'un islam « authentique » qui peut aboutir à partitionner, multiplier les lignes de fractures au sein de la Ummah et, *in fine*, l'efficacité de la norme.

Cependant, cette dynamique islamiste est aujourd'hui travaillée par la diaspora qui oblige les islamistes à incorporer notamment les nouvelles formes de mobilisation économiques, culturelles et artistiques, pour ne pas s'enfoncer dans un ritualisme étroit. Des générations réislamisées issues de l'immigration, une partie marginale s'est radicalisée tandis qu'une autre, que Roy appelle « postislamiste » émerge, débordant les cadres militants de l'islam politique. Ainsi la dynamique normative postislamiste se construit aussi bien à partir des islamistes, que contre eux, par édification d'un univers de références matérialisées dans les corps, les paroles, la nourriture, les objets, des vecteurs « *culturels, festifs et parfois ludiques, (qui) récupèrent et subvertissent les symboles du « revivalisme » islamique* » (Roy, 2002).

21. Proche de l'État algérien.

22. La fédération nationale des musulmans de France, marocaine.

23. Fédération turque soutenue par l'AKP turc.

LES DYNAMIQUES NORMATIVES DE MARCHÉ

(ou « ce que les dynamiques économiques font à la norme halal »)

La norme halal est également définie par les dynamiques de marché dans le sens où celles-ci avec leurs logiques et contraintes propres contribuent à définir l'espace symbolique du halal.

Les marchés de produits halal ne sont pas nés dans les pays musulmans. S'il est possible de trouver ces produits dans les étals des boucheries, épiceries et supermarchés des grandes métropoles des pays musulmans comme Casablanca, Alger, Tunis ou Ankara, c'est le plus souvent parce qu'ils y ont été importés, ou bien comme, à Jakarta ou à Kuala Lumpur, que leur prolifération s'inscrit dans une stratégie nationale et nationaliste de « moralisation » du développement économique. Le marquage halal sur les étiquetages des produits vendus en Europe, aux États-Unis, au Brésil ou en Australie est contemporain de l'immigration musulmane et il en est certainement une réponse. Mais la demande n'est certainement pas seule à expliquer l'offre. La garantie alimentaire « halal » s'inscrit également dans une stratégie de réassurance plus générale du consommateur après les crises alimentaires des années 1990, stratégie marketing de production de confiance qui a abouti à une prolifération des étiquetages et allégations sur les aliments²⁴. Le marché alimentaire n'a pas besoin d'être religieux pour être capable de fabriquer des « biens de croyance ».

L'aliment de qualité halal, au sens industriel, est un « bien de croyance » (*credence good*²⁵), dans le sens où on ne peut déduire ses qualités de l'expérience que l'on en a. Il faut faire appel à une instance tierce pour en garantir la qualité. L'aliment halal est également un « objet religieux » dans la mesure où l'acte d'achat est motivé par des raisons religieuses. Bien de croyance et objet religieux sont deux objets d'analyse différents. Je distingue les deux, car ils reflètent deux dynamiques différentes et coexistantes de la norme halal : 1) celle qui produit de la croyance à partir du marché alimentaire : le système productif est capable de créer de la croyance sans évidence (au double sens anglais et français) ; 2) celle qui attribue l'islam à cette croyance.

24. Le modèle dominant de la production de confiance est basé non sur la connaissance directe du procédé de production, mais sur l'accès à l'information par le consommateur final (Kjaernes and al, 2007).

25. i.e. product characteristics that can neither be directly perceived nor verified by consumers (Steenkamp, 1989).

Ces deux dynamiques de la croyance et de la religion sont indépendantes, mais peuvent se renforcer mutuellement dans une coopération tacite pour entretenir la confusion des deux. Il est remarquable que l'aliment halal ne soit jamais décrit comme un aliment issu d'une routine industrielle, mais comme une « chose religieuse ». Sans quoi il ne se vendrait pas. On dira d'une viande qu'elle est halal alors que la très grande majorité des opérations de production n'est pas religieuse.

LES DYNAMIQUES JURIDIQUES

(ou « ce que les dynamiques juridiques font à la norme halal »)

Les abattages en dehors d'un abattoir ont été interdits en France par un décret publié en 1971²⁶. Pour continuer à abattre eux-mêmes, les musulmans ont dans un premier temps invoqué le droit d'abattage pour « consommation familiale ». Mais le décret de 1980²⁷ interdit explicitement tout abattage rituel direct quelle que soit sa destination, il vise en particulier l'abattage rituel de masse effectué à l'occasion de l'*Aïd el Adha*²⁸. Ces abattages devenus « clandestins » constituent une source d'éviction financière considérable pour la filière d'abattage et pour l'État et les collectivités locales qui prélèvent une taxe sur chaque carcasse. Afin de favoriser la normalisation et la légalisation des abattages, d'ouvrir de nouveaux débouchés, mais aussi pour garantir la « sécurité publique », l'État français met en place les conditions légales d'instauration d'un « abattage rituel islamique » (Bergeaud, 1999) inconnu jusqu'alors des abattoirs français.

Dès lors que l'abattage rituel est institutionnalisé, les familles musulmanes perdent le contrôle des circuits courts de production et de distribution. Les bouchers et abatteurs organisent alors une filière d'approvisionnement halal. L'agrément de mosquées pour délivrer des habilitations officielles de « sacrificateurs musulmans » permet de valider juridiquement ce nouvel abattage rituel dans les abattoirs conventionnels. Dans les années 1980, aucun produit halal ne peut être vendu comme tel s'il n'est pas issu d'un processus industriel. L'État contribue directement à spécifier et à fixer les règles d'un « abattage islamique ». L'État français joue un rôle important dans la modélisation du geste islamique et dans l'islamisation de la fonction d'abatteur en élevant au rang de « sacrifica-

26. Décret n° 71-636 du 21 juillet 1971.

27. Décret n° 80-971 du 1^{er} octobre 1980, par le décret 80-971.

28. à l'occasion de laquelle chaque famille fait abattre un animal (agneau, mouton, jeune bovin, chèvre).

teurs»²⁹ des bouchers ou bien ouvriers de confession musulmane sans formation religieuse spécifique³⁰. Il rédige des circulaires ministérielles, croquis à l'appui, pour expliquer au sacrificateur la procédure à suivre : l'orientation vers La Mecque, l'identification des carotides, jugulaires, et de l'œsophage ainsi que la façon de les sectionner.

En élargissant au culte musulman le droit de déroger à l'étourdissement préalable à la saignée accordé à la multiséculaire *shechita* des juifs³¹, et bien qu'aucune autorité islamique n'en ait fait la demande, il crée de quoi fonder juridiquement un marché spécifiquement halal. La dérogation constitue *l'épreuve industrielle* qui fonde la légitimité de l'abattage halal, elle l'élève au rang d'« abattage religieux »³². L'État participe directement à l'élaboration d'une norme halal alimentaire à l'édification de circuits rituels spécifiques destinés aux musulmans. Dès ce moment, l'histoire de la jeune norme halal vient se greffer à celle, longue et complexe, de la *shechita*. Le traitement juridique de l'abattage rituel islamique se fera en référence permanente à celui de la *shechita* faisant entrer les autorités rabbiniques, à leur corps défendant, dans le débat sur l'abattage islamique. Le traitement de la minorité musulmane réveille l'histoire complexe des relations entre l'État français et sa minorité juive.

LES DYNAMIQUES POLITIQUES

(ou « ce que les dynamiques politiques font à la norme halal »)

Les dynamiques politiques interviennent également dans la formation de la norme halal, où l'islam figure à la fois comme une ressource et une opportunité.

L'ISLAM COMME RESSOURCE : LA « HALALISATION »

J'entends par islam « comme ressource », un usage purement instrumental de l'islam à des fins d'enrichissement symbolique, politique ou économique. Il est illustré par le *halal business* (Bergeaud-Blackler, 2008) et son entreprise de labellisation halal systématique (*halalisation*³³) de toutes sortes de produits. Cette industrie du halal, dont la version la plus

29. Le nom de « sacrificateur » est traditionnellement inconnu du vocabulaire islamique.

30. Contrairement aux *shokhatim* de la *cacheroute*, abatteurs ayant une fonction et un statut religieux définis (Nizard, 1998).

31. Ce que d'autres pays comme l'Allemagne n'ont pas fait, estimant que cette dérogation accordée aux juifs pour la *cacheroute* n'était pas justifiée dans le cas du halal.

32. Abattage rituel israélien.

33. Selon l'expression de l'anthropologue danois Johan Fisher (2005).

étendue s'est développée en Malaisie (où l'eau et les vaporisateurs sont certifiés par le très officiel Jabatan Kemajuan Islam Malaysia³⁴), est née dans les années 1970, dans les pays non musulmans, à l'initiative d'entreprises de produits carnés et agroalimentaires qui souhaitaient assurer aux pays musulmans l'« islamo-compatibilité » de leurs produits et se débarrasser ainsi des barrières protectionnistes (Bergeaud-Blackler, 2010). La fabrication de ces produits islamo-compatibles dits « halal » résulte d'une politique de régulation mondiale (OMC) basée sur l'idéologie de l'échange sans entrave (le libre-échange³⁵). Ce n'est que dans un deuxième temps que l'islam devient un argument de marché dans des contextes spécifiques d'utilisation de l'islam comme acteur idéologique: le repli communautaire en réponse à la montée de Jean-Marie Le Pen³⁶, le développement du nationalisme musulman malais, le nationalisme islamique de l'AKP³⁷. Les industriels ont rivalisé d'imagination (Nestlé est le premier producteur agroalimentaire halal au monde et l'instigateur d'une norme halal mondiale promue par la Malaisie) pour développer une normalisation halal de tous les produits consommables, mais aussi des services (Bergeaud-Blackler, 2010). Le halal ne touche plus seulement l'alimentation ou la banque, il recouvre aussi les produits et services hôteliers, touristiques, jouissant d'une atmosphère « purement halal ». Les variations illimitées de l'islamité sont productibles et reproductibles dans ces centres de repos ou de loisirs spécialement dédiés à la clientèle musulmane où règne une « ambiance halal ». L'islam est la principale ressource de cette halal-mania que l'on décline grâce à des techniques de marketing largement éprouvées dans le secteur agroalimentaire pour Coca Cola (la marque), le camembert (l'origine) ou le *sans* gluten (la traçabilité).

Olivier Roy parle d'instrumentalisation de l'islam: « une double instrumentalisation du référent islamique: par des acteurs musulmans et par ceux qui pensent que l'islam est un problème. Tous mettent systématiquement en exergue le référent islamique » (2005, p. 153). Je propose d'élargir cette idée d'instrumentalisation à celle d'« usage », dans un sens moins calculé, moins volontaire et moins délibéré. Si l'on peut souscrire à la thèse de la sécularisation de l'islam, il n'est pas certain que l'instrumentalisation de l'islam aboutisse nécessairement à « réduire » le religieux

34. Littéralement le ministère pour le développement islamique de Malaisie, c'est une des plus hautes autorités du marché mondial de la certification halal.

35. Sur le mythe du « libre-échange » cf. les travaux de l'historien Bairoch (2005).

36. et de son parti le Front National, issu dans les années 1970 de la mouvance d'extrême droite Ordre Nouveau.

37. AKP (Adalet ve Kalkinma Partisi), ou Parti pour la justice et le développement en Turquie.

dans l'espace public. On peut considérer que le port du hijab est *laïcisé* (au sens où il sort de la définition religieuse) lorsqu'il est porté pour séduire par une jeune femme élégamment maquillée. Mais on peut, au contraire, considérer que le maquillage a été *islamisé*, que ce n'est pas la jeune femme qui s'est adaptée à l'environnement, mais celui-ci qui a accepté que le foulard soit un objet islamique. Tant que la pratique est revendiquée et justifiée au nom de l'islam, on ne peut pas parler de laïcisation de la pratique.

L'ISLAM COMME OPPORTUNITÉ : LA NORME DÉMOCRATIQUE

Ce que j'appelle l'islam comme « opportunité » consiste en l'usage d'une représentation de l'islam comme « acteur idéologique³⁸ » destiné à permettre la *publicisation d'une revendication* d'où qu'elle vienne et de ce sur quoi elle porte.

L'islam « comme opportunité » se comprend à partir de travaux sur l'islam inspirés par la théorie des *structures d'opportunité politique*³⁹ qui met en évidence les capacités qu'ont les États de façonner un « Islam » à leur image (Bowen, 2011)⁴⁰. L'islam « comme opportunité » désigne ici en particulier les cas où « l'islam » est moins une revendication (*claim-making*) qu'une allégation (*claim*) destinée à agiter une menace. On a bien sûr en tête la menace que ferait peser « l'islam » sur le modèle sécularisé « occidental », selon la théorie du « choc des civilisations » (Samuel Huntington)⁴¹. Mais il existe des formes plus ordinaires de l'usage de l'islam comme contre-modèle. Ainsi a-t-on vu des féministes agitant la menace du foulard islamique pour alerter du recul de la situation de toutes les femmes *comme s'il y avait un rapport entre les deux*. Ainsi, a-t-on vu à Londres des associations gays défiler contre les « ayatollahs » et l'invasion de l'Europe par l'islam⁴² *comme si* la menace sur les droits

38. Terme que j'emprunte à Gérard Althabe (1993).

39. La théorie soutient que les acteurs politiques font l'histoire, dans des circonstances spécifiques déterminées notamment par les arrangements institutionnels et les modèles dominants du pouvoir politique (Rootes, 1999).

40. Auteur du livre *L'Islam à la française*.

41. Expression mise au point par Bernard Lewis au moment de la crise de Suez (1957), reprise par Samuel Huntington dans son ouvrage *The Clash of Civilizations* prédit alors que la source fondamentale et première de conflit ne sera ni idéologique ni économique, mais culturelle.

42. Comme l'*English Defence League*, britannique, association ouvertement raciste et anti-islamique. Sur son site elle écrit : « If, like us and the many other tens of thousands of decent patriotic people in the country, you are fed up with Islamic Extremism, Islamism and our governments spineless inability to address the issues, then join the world's biggest protest group and help us to make a positive change for the better ».

des homosexuels pouvait venir de l'extérieur⁴³. Pour Eric Fassin (2006) « *la rhétorique politique du conflit des civilisations se joue aujourd'hui, de manière privilégiée, sur le terrain sexuel* », c'est ainsi que l'islam devient objet de cette dialectique aussi bien que dans la bouche d'un jeune salafiste qui revendique ouvertement son rejet radical des homosexuels, que dans celle du jeune gay qui exprime sa haine de l'islam. Mais qu'est-ce que leur détestation cible exactement? La réponse est certainement à trouver ailleurs que dans l'islam. Néanmoins, l'usage quasi permanent et tous azimuts de l'islam comme acteur idéologique a certainement des conséquences sur son développement, ne serait-ce qu'en obligeant ceux pour qui l'islam est une référence à se positionner par rapport à des problématiques exogènes.

En travaillant sur la norme alimentaire, j'ai mis en évidence une coproduction normative opérée par plusieurs dynamiques. J'ai abouti à un modèle dynamique qui exprime les forces et les contraintes qui pèsent sur un objet que toutes ces forces s'accordent à reconnaître comme « islamique ». On voit *comment*, dans un espace sécularisé, les normes et les pratiques religieuses ne s'autogénèrent pas, pas plus qu'elles ne s'affaiblissent du fait de leur restriction au champ spécialisé du religieux par les autres forces sociales normatives⁴⁴.

Ce qui est démontré au sujet des normes et pratiques alimentaires religieuses est-il applicable à d'autres domaines? L'islamisation de l'alimentation se produit du fait d'une publicisation inédite et d'ampleur mondiale opérée par le marché et les forces politiques, ce qui lui donne sans doute une vigueur particulière. Mais peut-on vérifier le modèle et l'approfondir? Il faudrait examiner comment, en vertu de quoi, entre qui et qui, négociations et coproductions normatives s'opèrent.

43. Féminisme libéral et homonationalisme, explique Jasbir Puar, s'appuient sur l'oppression des femmes musulmanes et des minorités sexuelles « to achieve (their) own liberatory trajectory "How well do you treat your women?" became a key measure of the ability of a colonised or developing country to self-govern. While "the Woman Question" has hardly disappeared, we can now find its amendment in "the Homosexual Question", or "How well do you treat your homosexuals?" , as a current paradigm through which nations, populations and cultures are evaluated in terms of their ability to conform to a universalised notion of civilization, Jasbir Puar » (*The Guardian*, 2nd June 2010).

44. La théorie de l'affaiblissement est un parti pris qui repose sur l'idée d'un droit religieux immanent. « Il n'existe dès lors pas d'autorité d'un droit fondé religieusement dont on puisse parler en soi, mais seulement des situations ponctuelles où les gens s'orientent vers quelque chose qu'ils identifient comme étant du droit religieux et dont ils reconnaissent publiquement l'autorité, participant de ce fait aussi bien à la production de cette autorité qu'à sa réactualisation. », Baudouin Dupret (2004).

Les objets, idées et comportements qualifiés de halal pourraient être étudiés comme résultant d'un travail entre différents acteurs, institutions, au sein de différents marchés : marchés économiques, marchés religieux, marchés culturels, marchés du savoir et autres. Les recherches pourraient interroger les enjeux de la qualification et de disqualification au travers des objets, pratiques, comportements qualifiés de halal/haram dans des domaines comme : l'alimentation, les relations matrimoniales, les sexualités, la finance, le tourisme et bien d'autres.

RÉFÉRENCES

- «Shari'a. » *Encyclopédie de l'Islam*. Brill Online, 2012.
- ALTHABE, G. (1993). *Urbanisation et enjeux quotidiens*. L'Harmattan.
- BAIROCH, P. (2005). *Mythes et paradoxes de l'histoire économique*. La Découverte.
- BENKHEIRA, M.-H. (1995). «La nourriture carnée comme frontière rituelle: les boucheries musulmanes en France», *Archives des sciences sociales des religions*, n° 92: 67-88.
- BERGEAUD, F. (1999). *L'Institutionnalisation de l'islam à Bordeaux. Enjeux sociaux, politiques et économiques de l'implantation du culte musulman dans un espace urbain*, thèse de doctorat, sous la dir. prof. Didier Lapeyronnie, Université de Bordeaux 2.
- BERGEAUD-BLACKLER, F. (2005). «De la viande halal à l'halal food», *Revue européenne des migrations internationales*, Migrinter. Poitiers.
- BERGEAUD-BLACKLER, F. (2008). «L'État, le culte musulman et le halal business » in *Annuaire Droit et Religions 2008-2009 - Le caractère propre de l'enseignement privé en France - Droit musulman : usages nouveaux du Waqf*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille.
- BERGEAUD-BLACKLER, F. (2010). *COMPRENDRE LE HALAL*. EDIPRO.
- BOWEN, J. (2011). *L'Islam à la française*.
- CESARI, J. (1994). *Être musulman en France*. Paris: Karthala-Ireman.
- DUPRET, B. (2004). «L'autorité de la référence: Usages de la shari'a islamique dans le contexte judiciaire égyptien», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 125, pp. 189-209.
- FASSIN, E. (2006). «La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations», *Multitudes* 3 (n° 26), pp. 123-131.
- FISCHER, J. (2005). «Feeding Secularism: Consuming Halal among the Malays in London», *Diaspora: a journal of transnational studies* 14.2/3 (2005): 275-297.
- FLANDRIN, J.-L. et M. Montanari (1996). *Histoire de l'Alimentation*. Fayard.
- FREGOSI, F. (2008), *Penser l'islam dans la laïcité*, Paris, Fayard, 497 p.
- FREGOSI, F. (2008a) «Les nouveaux contours du champ intellectuel musulman en France», in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, Dossier «Intellec-

- tuels de l'islam contemporain. Nouvelles générations, nouveaux débats», 2008-1, n° 123, pp. 93-115.
- HUNTINGTON, S. (1998). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Pocket Books.
- KEPEL, G. (1987). *Les Banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*, Le Seuil, Paris.
- KEPEL, G. (1988). *Leveau Rémy. Les musulmans dans la société française*, Presses de Sciences Po.
- KEPEL, G. (1991). *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Le Seuil, « Points ».
- NIZARD, S. (1998). « L'abattage dans la tradition juive. Symbolique et textualisation », *Études rurales*, n° 147-148 : 49-64.
- PICAUDOU, N. (2010). *L'islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*, Gallimard.
- PUAR, J. (2010). "To be gay and racist is no anomaly", *The Guardian*, 2nd June 2010
- RADIO CANADA (2012). Communiqué [En ligne]. Disponible sur : <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/Politique/2012/03/14/003-halal-pq-caq-viande.shtml> (Page consultée le 15 mars 2012).
- ROOTES, C. (1999). Political Opportunity Structures : promise, problems and prospects *La Lettre de la maison française d'Oxford*, n° 10, pp. 75-97.
- ROY, O. (2005). *La laïcité face à l'islam*. Éditions stock.
- ROY, O. (2002). *L'islam mondialisé*. Éditions du Seuil.
- VERTOVEC, S. (2000). Article au sujet de la religion et de la diaspora présenté à la conférence "New Landscapes of Religion in the West", École de géographie et de l'environnement, Université d'Oxford, 27-29 septembre. Institut d'anthropologie sociale et culturelle de l'Université d'Oxford.

CHAPITRE 2

Halal ou haram ?

L'importance de la norme chez les musulmans de France et d'Europe

SAMIR AMGHAR

Université du Québec à Montréal

INTRODUCTION

Si dans les années 1980 le halal désignait avant tout la viande sacrifiée selon le rite islamique, à partir de la décennie 1990, cette notion, à la faveur de la dynamique de réislamisation qui touche les populations musulmanes de France, tend à s'appliquer à tous les aspects de la vie religieuse. Tout devant être déterminé par le halal, rien n'y échappe, les comportements quotidiens dès lors revêtent une dimension sacrée, mais plus encore les conduites ludiques comme le chant et l'écoute de la musique. Il en est ainsi, par exemple, du mariage ou de l'humour qui, même s'ils peuvent apparaître comme des actes profanes, doivent obéir à la bienséance islamique. En quelques décennies, le halal est devenu un véritable « *islamic way of life* ».

L'HYPERTROPHIE DE LA NORME ISLAMIQUE

Les mouvements musulmans dominant le champ islamique français sont dans leur grande majorité des organisations prônant une pratique rigoriste de l'islam. Qu'il s'agisse de la branche française des Frères musulmans (Union des organisations islamiques de France)¹, du

1. Samir Amghar, « Le salafisme en France : de la révolution islamique à la révolution conservatrice », *Critique internationale* 3/2008 (n° 40), pp. 95-113.

Tabligh², de l'organisation des Ahbâsh³ ou encore de la mouvance salafiste⁴, tous à des degrés divers appellent les musulmans à appliquer tous les préceptes islamiques, rien que les préceptes islamiques, même si certaines organisations d'obédience fréristes considèrent que la pratique de l'islam en situation diasporique doit tenir compte du contexte. En dépit de la tentative d'élaborer une jurisprudence de la minorité que d'aucuns nomment shar'îa de la minorité⁵ à travers des institutions supraeuropéennes telles que le Conseil européen de la fatwa et de la recherche dont le siège est à Dublin, ces mouvements insistent particulièrement sur la dimension normative de l'islam comme point focal de l'identité islamique, au grand dam de certaines structures appelant à une spiritualité.

Au sein des mouvements de réislamisation, l'islam est présenté de façon normative. Pour eux, être un musulman authentique implique d'être tenu par l'obligation d'inscrire la parole de Dieu non seulement dans les consciences et les conduites, mais aussi dans les institutions d'encadrement et de gestion de la société. Aux adhérents sont demandées une rigueur religieuse et une pratique « intensive » de l'islam. Pour ces mouvements, la religion renvoie à un ensemble d'énoncés négatifs et de comportements normés, comme l'atteste l'usage prolix des formules « *la yadjouz* » (ceci est interdit), « *taq illah* » (crains Dieu), « *Allah ihdik* » (que Dieu te guide).

Un ensemble d'obligations et d'interdits valorise le caractère normatif du contenu de la religiosité exprimée. Ils concernent non seulement la pratique culturelle (prière, hajj, jeûne...), mais également l'apparence vestimentaire. Chez les salafis de France, la religiosité s'exprime à travers des signes extérieurs. Cet ensemble d'attributs représente dans leur esprit un critère d'évaluation de la foi de l'individu. Alors que pour les hommes, la barbe, la calotte et le qamîss sont de mise, pour la femme, il s'agit du *jilbâl* ou du *niqâb*. Dans les années 1990, des personnalités religieuses tel l'imam de la mosquée de Bordeaux Tareq Oubrou, qui aujourd'hui

2. Moussa Khedimellah, « Jeunes prédicateurs du mouvement Tabligh », *Socio-anthropologie*. [En ligne]. 10 | 2001.

3. Dominique Avon, « Les Ahabaches. Un mouvement libanais sunnite contesté dans un monde globalisé », dans la revue électronique *Cahiers d'Études du Religieux - Recherches interdisciplinaires* (ISSN 1760-5776) du Centre interdisciplinaire d'étude du religieux, <http://www.msh-m.org/cier/>, date de parution : le mardi 25 mars 2008.

4. Samir Amghar, *Le salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*, Paris, Michalon Éditions, 2011, 283 p.

5. Expression empruntée à Tareq Oubrou.

estime que le voile ne relève pas d'une obligation religieuse, invitait dans ses conférences les jeunes musulmanes à se voiler, condition *sine qua non* de l'islamité de la femme. Cette insistance sur le caractère normatif de l'islam se développe également dans la littérature disponible dans les librairies islamiques des banlieues françaises. Durant la décennie 1990, deux ouvrages ont véritablement servi de *vade-mecum* à toute personne voulant se réislamiser. Le premier est d'Abubaker Jabâr al Jazairî, théologien d'origine algérienne et enseignant à l'université islamique, et s'intitule *La Voie du musulman (minhaj al-muslim)*. Le second est un ouvrage du théologien d'origine égyptienne, compagnon de route de l'organisation internationale des Frères musulmans, Yusûf al-Qarâdâwi, *al-halal wa-l haram fi l islâm* (*Le licite et l'illicite en islam*). Dans cet ouvrage qui continue à servir de support de cours dans les instituts de théologie islamique en France (Institut européen des sciences humaines...), il fait l'inventaire de toutes les pratiques autorisées et interdites en islam.

Il est également connu pour l'émission qu'il anime sur la chaîne al Jazeera toutes les semaines, durant laquelle il répond en direct à des questions de téléspectateurs sur la pratique de l'islam.

Si du côté de l'offre religieuse, il y a une insistance sur le caractère normatif de l'islam, celle-ci trouve un véritable écho chez les musulmans de France. En effet, la personne qui s'islamise le fait en partie parce qu'elle recherche une norme, des repères normatifs qui puissent l'éclairer sur le chemin de la foi. Ce besoin de repères pour les musulmans de France s'explique par la conjonction d'un double phénomène : la perte de l'évidence religieuse et la crise de la communauté ethnique d'origine. Si dans les pays à majorité musulmane dont sont issues les populations de confession mahométane en France (Maghreb, Afrique subsaharienne et Turquie), la pratique de l'islam relevait d'une évidence sociale, l'immigration a entraîné la perte de cette évidence⁶. Il est facile de jeûner pendant le Ramadan en Afghanistan, au Pakistan, en Algérie, au Maroc ou en Turquie, même si on n'est pas très religieux, car le conformisme social pousse en ce sens. Mais un musulman vivant en Europe est contraint de faire un choix. Alors que dans un pays musulman, la norme islamique bénéficie d'un cadre social, en France, aucune norme islamique ne vient s'imposer de l'extérieur sur l'individu. Avec la découverte de la condition

6. Olivier Roy, « L'individualisation dans l'islam européen contemporain », in Felice Dassetto (dir.), *Paroles d'islam, individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2000.

minoritaire⁷, le musulman vivant en France doit décider si les prescriptions religieuses sont au centre de sa vie ; il doit choisir lesquelles sont essentielles et comment les mettre en œuvre concrètement. Pour Olivier Roy, il peut reconstruire toute sa vie autour de contraintes religieuses au risque de rendre sa vie sociale et professionnelle plus difficile ; il peut au contraire ignorer les prescriptions religieuses ou bien les remplir de manière tout à fait symbolique. En un mot, il lui incombe de définir lui-même ce que doit être la religion. Toujours selon le même chercheur, les « oulémas (savants en religion) ne sont d'aucun recours aux croyants qui sont contraints de chercher des critères de pureté religieuse qui n'ont plus aucun lien avec la culture dans laquelle ils évoluent. Quelle que soit la solution qu'il choisit, le croyant doit reconstruire et "objectiver" la foi, en la distinguant du conformisme social et des traditions qui ne font plus sens pour lui. La religion de ses parents est liée à une culture qui n'est plus la sienne. Les titres de livres récents publiés en Occident, par exemple *Qu'est-ce que l'islam?*⁸ *Que signifie être musulman?*, ou encore *Comment faire l'expérience de l'islam?*, soulignent ce fossé intergénérationnel ».

Cette importance accordée à la norme réside dans la conception de l'islam. Les mouvements islamiques (Frères musulmans, salafistes...) considèrent l'islam comme un système normatif, un code, la définition de ce qui est licite et illicite, hallal et haram, pur et impur... Pour Olivier Roy, « cette insistance sur le rituel ne doit pas masquer, aux yeux du profane, la dévotion, voire une dimension mystique totalement épurée », mais elle met en avant qu'en « l'absence d'une évidence culturelle, chaque geste, chaque action, doit être pensé »⁹. Il en est ainsi, par exemple, du cycle alimentaire et de l'hygiène qui même s'ils peuvent apparaître comme des actes profanes doivent obéir à la bienséance islamique selon le modèle prophétique : avant le repas qui se déroule à même le sol, il faut se laver les mains et se rincer la bouche. La règle est de se servir et de manger de trois doigts (pouce, index et majeur) de la main droite dans une assiette collective (la gauche étant réservée aux actes impurs), précédé de la formule *bismi llahi ar-rahmani ar-rahim* (Au nom de Dieu le clément et le miséricordieux). Après le repas, il faut se brosser les dents avec un bâton de *siwak* utilisé au temps du Prophète et qui constitue une vertu qui rapproche encore du Paradis. Parce que les latrines sont les royaumes d'Iblîs, il faut toujours entrer dans les WC avec le pied gauche en récitant

7. Jocelyne Césari, *Musulmans et républicains, les jeunes, l'islam et la France*, Paris, Complexe, coll. « Les dieux de la cité », 1998.

8. Rochdy Alili, *Qu'est-ce que l'islam?*, Paris, La Découverte, 2004.

9. Olivier Roy, *L'islam mondialisé*, Paris, le Seuil, 2002.

une invocation religieuse, se nettoyer avec de l'eau de la main gauche et sortir avec le pied droit en disant une formule islamique différente que la première. Chaque instant du quotidien, chaque petit détail est dévoué à Allah, soumis à une réglementation religieuse.

Le « passage à l'ouest » des populations musulmanes est de fait porteur de crises et de tensions. La décomposition des communautés d'origine se fait en l'absence d'autorités religieuses légitimes dans les pays d'accueil, en dépit des activités religieuses que les pays d'origine tentent activement d'organiser. De surcroît, les primo-migrants ont été incapables de transmettre à leurs enfants la culture religieuse dont ils avaient hérité. Cette absence, du moins partielle, de la famille dans le processus de socialisation religieuse des jeunes participe également à ce besoin de réaffirmer une identité religieuse en dilution par un surinvestissement dans la norme islamique, afin de compenser la perte de l'évidence sociale de la religion. Cette recherche d'islam normatif est d'autant plus prégnante chez le musulman de France en quête de religiosité que celle-ci est souvent une réponse à une crise de l'individualisme. Pour la personne qui s'islamise, l'individualité, clé de voûte de notre société moderne, est dure à supporter. Plus fondamentalement, ce juridisme religieux exprime la volonté de l'individu de rompre avec une société où tout lui est renvoyé, où il demeure la clé de voûte de ce qui advient. S'affilier à des groupes religieux très engagés, c'est faire porter le poids de la vie par l'islam : les journées sont alors rythmées par les prières quotidiennes, les faits et gestes normés par un « code islamique », capable d'offrir des codes de sens et une sécurité apaisante. Ce sont des structures refuges, qui dispensent la norme, loin de toute forme d'incertitude qui peut paraître angoissante.

UNE NORME RELIGIEUSE QUI ÉVOLUE : ENTRE REDÉFINITION PAR LES AUTORITÉS RELIGIEUSES ET RÉAPPROPRIATION PAR LE CROYANT

Bien que la séparation entre ce qui relève du halal et du haram semble pour le théologien et le croyant évidente, car issue du Coran de manière immuable, elle connaît, à mesure qu'elle est confrontée à la réalité, des évolutions, de sorte que la distinction entre les deux notions est réexaminée lorsque les nécessités sociales, politiques ou religieuses semblent devoir l'imposer. Produit d'un travail de relecture élaboré non seulement par le *ʿālim* (le savant), mais également par tout musulman, le halal (tout comme ce qui relève du haram) peut connaître des transformations.

Pour le *ʿālim*, s'il est impératif de se référer à l'islam, qui constitue un système normatif intégral, le halal peut connaître, dans une certaine mesure, des déclinaisons dans l'application. Ainsi, les Frères musulmans européens tentent, à des échelles différentes, de contextualiser la pratique de l'islam en l'adaptant à un environnement non musulman et de légitimer la présence musulmane en Occident, qu'ils considèrent aujourd'hui comme terre de contrat (*dār al-aqd*) et non plus comme terre de guerre (*dār al-harb*). Des personnalités réputées proches ou liées aux Frères musulmans définissent les contours d'une pratique religieuse en Europe. Tareq Oubrou, imam de l'*Union des organisations islamiques de France* (UOIF), parle de « *shari'a* » de la minorité. Pour lui, « la *shar'ia* de minorité est un concept normatif qui résume toute une théorie. C'est une approche théorique, méthodiste et technique en rapport avec la visibilité et la pratique musulmane dans l'espace laïc. L'approche est ciblée et au service d'une problématique bien déterminée et délimitée, c'est-à-dire les contours de la pratique musulmane comme situation inédite dans la laïcité française ». On retrouve également cette volonté de redéfinir la pratique islamique chez Mustapha Cerić, mufti de Bosnie-Herzégovine, Yûsuf al-Qarâdâwî ou encore Taha Jabir al-Alwani avec leur concept de « jurisprudence de la minorité » (*fiqh al-aqalliyyat*). Ces théologiens fréristes animent de nombreuses institutions occidentales du *fiqh* comme le Conseil européen de la recherche et de la fatwa et le *Fiqh Council of North America* dont l'objectif est, selon ses responsables, de redéfinir une pratique religieuse en tenant compte de la situation diasporique des musulmans européens et nord-américains.

Dans le même ordre d'idée, la présence de musulmans en France et en Occident pousse certains théologiens salafistes à redéfinir quelques éléments de doctrines religieuses. C'est le cas par exemple de la *hijra* (émigration). Concept central de la pensée islamique classique, la *hijra* est, selon les oulémas médiévaux et contemporains, une réponse de la communauté musulmane face aux persécutions des païens mecquois à l'époque du prophète Muhammad. Si le concept de *hijra* peut désigner plusieurs types de migrations, c'est la *hijra* réalisée par le Prophète et ses Compagnons en 622, de La Mecque vers Médine, qui demeure le modèle par excellence. D'un point de vue terminologique, cette émigration fut un déplacement d'une terre de mécréance (*dār al-kufr*), vers une terre d'islam (*dār al-islâm*). Sur ce modèle élevé en obligation religieuse, les théologiens salafistes saoudiens ont longtemps invité les musulmans occidentaux à émigrer vers une terre musulmane. Ainsi, un certain nombre de salafistes décident de quitter l'Europe et l'Amérique du Nord

pour s'installer dans un pays musulman. Plusieurs centaines de personnes ont quitté la France pour des pays arabes. Beaucoup se sont installées dans la péninsule arabique (Arabie saoudite, Yémen, Jordanie...), considérée comme une terre sainte. Cependant, compte tenu des difficultés à obtenir des titres de séjours de longue durée, de plus en plus nombreux sont ceux qui optent pour le Maghreb, en particulier l'Algérie et le Maroc, en raison du développement du salafisme dans ces deux pays. Force est de reconnaître que ces départs se soldent souvent par des échecs. Les réalités sociales et économiques des pays musulmans – difficulté de trouver un emploi, dureté de la vie au regard de la situation européenne – conduisent certains à repartir en Occident. De plus, le fossé culturel existant entre des salafistes nés en Europe et en Amérique du Nord et ceux qui sont originaires des pays musulmans constitue bien souvent un frein à l'intégration des salafistes occidentaux¹⁰. Dans ce contexte, quelques théologiens de l'institution officielle de l'Arabie saoudite (*Dâr al-Iftâ*) ont estimé que dans le cas des musulmans européens, la *hijra* n'était pas obligatoire, mais simplement recommandée.

Pour des raisons religieuses, les salafistes ont toujours abhorré la politique et préféré concentrer leurs activités sur la prédication religieuse. Ils s'opposent, par conséquent, à toute forme de participation politique des populations musulmanes à la société, au motif qu'elle serait contraire à l'esprit de l'islam. La démocratie est assimilée à une forme d'associatisme (*shirk*) conduisant à l'hérésie, puisque les députés légifèrent au nom de valeurs qui ne sont pas celles de la *shar'ia*. La politique étant cause de division et de logique partisane (*hyzbiyya*), lesquelles menacent l'unité de la communauté (*umma*) et la cohésion des sociétés musulmanes, le salafisme refuse tout engagement autre que religieux au nom de l'islam. Les salafistes prônent une attitude de retrait, teintée d'indifférence par rapport à la scène politique officielle, quand bien même celle-ci concerne les musulmans. Ils appellent souvent au loyalisme à l'adresse des gouvernements arabes. Tout au long de la révolte populaire qui s'est déroulée en Égypte en 2011, les théologiens salafistes, dont le téléprédicateur Muhammad Hassân, ont fait évoluer leur lecture religieuse de la question de la contestation politique en islam au gré des événements. Si ce théologien s'est opposé à la révolte égyptienne, il s'y est peu à peu rallié au fur et à mesure qu'il assistait au développement de la contestation dans

10. Voir la thèse de doctorat en cours de Romain Caillet. Il a écrit notamment un article sur le sujet « Trajectoires de salafis français en Égypte », in Bernard Rougier (éd.), *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, PUF, 2008.

son pays. Il a demandé aux théologiens salafistes de réévaluer leurs conceptions doctrinales concernant la participation politique. Quelques mois plus tard, avec l'aval de ces théologiens affirmant que l'engagement politique représentait une opportunité historique pour développer les activités de prédication religieuse, le parti al-Nûr est né. En obtenant 111 sièges (sur 498) lors des élections législatives de l'automne 2011, il constitue la deuxième force politique du pays.

À la différence des salafistes, l'engagement politique des Frères musulmans a toujours été une constante, considérant qu'au nom du principe de *shûmuliyya al-islâm* (islam comme système global), l'action politique relevait également de la croyance religieuse. Si les Frères musulmans ont réévalué leurs positions religieuses sur certaines conceptions politiques (la démocratie par exemple), ils ont également réétudié leurs attitudes sur des questions plus « prosaïques ». En effet, seule la musique qui employait des tambourins et servait de support à la prédication religieuse était acceptée. Progressivement, des prédicateurs vont réévaluer leurs postures en affirmant la possibilité d'écouter de la musique produite par des instruments à vent ou à cordes, à partir du moment où les chanteurs respectent une éthique islamique (une moralité islamique).

À la manière de l'art socialiste, les Frères musulmans, au début des années 1940, voyaient dans la musique un levier de mobilisation. Il n'était pas question de loisir. Hassan al-Bannâ, fondateur des Frères musulmans, s'opposait à l'idée qu'un art pouvait se suffire à lui-même en défendant l'idée d'un art engagé¹¹. Cette mise en musique de l'engagement religieux devait se faire en respectant les prescriptions religieuses. En se fondant sur des hadiths, la musique était certes autorisée, mais elle était normativement encadrée : pas d'instruments de musique autre que le *duff* (tambourins), pas de voix de femmes, pas de thèmes susceptibles d'introduire de la *fitna* (division) dans les esprits. Au nom de l'islam, de nombreux jeunes en France et en Europe ont durant la décennie 1990 cessé d'écouter de la musique profane (pop, rock, rap...) pour de la musique « halal ». Celle-ci était le plus souvent composée de chants religieux à la gloire du Prophète de l'islam, rythmés par des tambourins. Progressivement, les mêmes théologiens (dont Yûsuf al-Qaradawî) qui avaient posé des conditions strictes quant à l'écoute de la musique ont élargi son usage en donnant la possibilité aux chanteurs d'y incorporer des instruments à vent et à cordes à la suite de nombreux débats théolo-

11. Husam Tamam et Patrick Haenni, « De retour dans les rythmes du monde », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 2/2004 (n° 82), pp. 91-102.

giques sur la licéité de la musique. L'exemple du groupe français Le silence des mosquées, originaire de Bourgogne, est intéressant. Au début des années 1990, ce groupe qui connut un succès important auprès des segments réislamisés des populations francophones s'interdisait l'usage des instruments à cordes et à vent en se contentant d'accompagner leurs paroles de tambourins. Depuis les années 2000, avec le « revirement » d'une partie des théologiens moyen-orientaux sur la question de la halalité de la musique, il met désormais en musique moderne ses textes.

Ces exemples illustrent la manière dont les courants de pensée orthodoxes, voire ultra-orthodoxes, évoluent et comment leurs doctrines religieuses se repositionnent. Même si ces évolutions normatives restent minimales et n'aboutissent pas à un *aggiornamento*, elles sont la manifestation qu'un processus de création de normes religieuses est à l'œuvre avec tout ce que cela suppose comme conflits, comme processus d'homogénéisation et, simultanément, de « réinvention de la tradition ».

Si ce processus de réinvention de la norme est le produit d'un travail de réflexion émanant de certains théologiens islamiques en Europe, il est également à l'œuvre chez les musulmans ordinaires, même chez les plus observants. Comme l'a déjà observé Danièle Hervieu-Léger au sujet des catholiques de France, les musulmans hexagonaux mettent en place ce qu'elle désigne comme un « bricolage religieux »¹². Autrement dit, le croyant en fonction des opportunités (sociale, politique et économique) devant lesquelles il se trouve, opère un travail de sélection de la norme. Dans son ouvrage *Le voile de la mariée*, Amel Boubekeur montre comment des jeunes étudiantes musulmanes s'accommodent des préceptes religieux pour fréquenter un potentiel futur mari¹³. En « dépit du fait qu'elles savent qu'il est islamiquement interdit de fréquenter un homme avant le mariage, elles affirment que le contexte occidental les autorise à le faire. Elles justifient leur stratégie matrimoniale par le halal et le haram. Au nom d'un objectif cardinal dans la région musulmane (le mariage), il est possible d'avoir recours à des moyens que l'on sait interdits (haram).

12. Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.

13. Amel Boubekeur, *Le voile de la mariée: jeunes musulmanes, voile et projet matrimonial en France*, Paris, l'Harmattan, 2004.

CONCLUSION : QUAND LE HALAL EST L'EXPRESSION D'UN CONFORMISME ET D'UNE DISTINCTION SOCIALE

Le halal remplit deux fonctions.

La recherche du halal est motivée par des considérations identitaires. Elle exprime la volonté de mettre en scène une nouvelle façon d'énoncer sa religiosité et son appartenance à une communauté. Le recours au halal est un moyen que le musulman de France utilise afin de se doter d'une identité collective, certes marginale, mais à forte visibilité sociale, comme un moyen d'affirmation identitaire individuelle. Les « partisans » du halal deviennent alors l'emblème d'une volonté d'affirmation de soi vis-à-vis de la société. Le halal réactive quotidiennement le sentiment d'appartenir à un groupe déterminé et de satisfaire le besoin de se référer à des critères forts, capables de prendre en charge le sens de la vie de l'individu dans son intégralité. Le halal constitue une niche identitaire où se confortent les identités collectives quand celles-ci sont difficiles à vivre, comme l'identité « beur » ou celle de la banlieue. Par le halal, le musulman essaie de préserver une forte sociabilité interne (un « nous » privé), autorisant des mécanismes de réassurance identitaire.

Au-delà des motivations strictement identitaires et communautaires qui sous-tendent les pratiques sociales halalées, celles-ci sont avant tout déterminées par des logiques de distinction sociale. Des stratégies de « présentation de soi » et des comportements mineurs sont déployés, afin de se distinguer, de marquer une altérité et d'exprimer l'appartenance à un groupe de pairs. C'est dans l'habillement et le « look » que le jeune va développer sa pratique distinctive, classée et classante. Pour Pierre Bourdieu, « Les prises de position objectivement et subjectivement esthétiques que sont par exemple la cosmétique corporelle, le vêtement ou la décoration domestique constituent autant d'occasions d'éprouver ou d'affirmer la position occupée dans l'espace social comme rang à tenir ou distance à maintenir »¹⁴. Au-delà de toute pratique religieuse, l'usage d'une norme fondée sur le respect du halal renvoie à une volonté de se distinguer d'une part des non-musulmans, mais également des musulmans qui se contentent d'une pratique « light », ne se souciant guère de ce qui relève du halal et du haram. Pour un certain nombre de partisans du halal, les fidèles ne peuvent pas être des « tièdes ». Le respect du halal doit être entier et dicte l'ensemble de leurs pratiques religieuses. De l'habit

14. Pierre Bourdieu, *La distinction : Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

en passant par la musique et le langage, toutes les pratiques sociales, même les plus anodines, doivent être soumises aux règles de bienséance islamique. Le langage islamiquement normé peut être une pratique distinctive. Même si la plupart ne maîtrisent pas l'arabe, ils ponctuent leurs phrases d'expressions religieuses. Quand ils saluent, ils disent « *As salâm ëaleikum wa rahmatullah wa barakatu* », et quand ils remercient : « *jâzak Allâh khayr* ».

Pour les personnes soucieuses du halal, il y a bien souvent une corrélation entre le souci du respect des règles islamiques et les pratiques religieuses. Chez les halalistes, on assiste souvent à une inflation des pratiques religieuses : ils se lèvent avant l'aurore pour réaliser la prière canonique du *fajr*, réalisent des jeûnes surrogatoires en dehors du mois de Ramadan, portent la barbe, le *qamis* ou le *jilbab*... Le degré de foi est pour eux proportionnel au nombre d'actes religieux et profanes respectant les normes halal. Dès lors, est-il possible que se développe une « arithmétique du salut » et une culture de la performance religieuse ?

RÉFÉRENCES

- ALILI, R. (2004). *Qu'est-ce que l'islam?*, Paris, La Découverte.
- AMGHAR, S. (2008). « Le salafisme en France : de la révolution islamique à la révolution conservatrice », *Critique internationale* 3/2008 (n°40), pp. 95-113.
- AMGHAR, S. (2011). *Le salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*, Paris, Michalon Éditions, 283 p.
- AVON, D. (2008). « Les Ahbaches. Un mouvement libanais sunnite contesté dans un monde globalisé », dans la revue électronique *Cahiers d'Études du Religieux – Recherches interdisciplinaires* (ISSN 17605776) du Centre interdisciplinaire d'étude du religieux. [En ligne]. Disponible sur : <http://www.mshm.org/cier/> (Page consultée le mardi 25 mars 2008).
- BOUBEKEUR, A. (2004). *Le voile de la mariée : jeunes musulmanes, voile et projet matrimonial en France*, Paris, l'Harmattan.
- BOURDIEU, P. (1979). *La distinction : Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit.
- CAILLET, R. (2008). Thèse de doctorat en cours, in Bernard. Rougier (éd.), « Trajectoires de salafis français en Egypte », *Qu'est-ce que le salafisme?*, Paris, PUF, 2008.
- CESARI, J. (1998). *Musulmans et républicains, les jeunes, l'islam et la France*, Paris, Complexe, coll. « Les dieux de la cité », 1998.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1999). *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- KHEDIMELLAH, M. (2001). « Jeunes prédicateurs du mouvement Tabligh », Socio-anthropologie. [En ligne]. (Page consultée en octobre 2001).

- ROY, O. (2000). « L'individualisation dans l'islam européen contemporain », in F. Dassetto (dir.), *contemporain*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- ROY, O. (2002). *L'islam mondialisé*, Paris, le Seuil.
- TAMMAM, H. et P. Haenni (2004). « De retour dans les rythmes du monde », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2-2004 (n° 82), pp. 91-102.

CHAPITRE 3

Le concept du halal en contexte occidental : pluralisme identitaire et défis sociaux

SALAH BASALAMAH

Université d'Ottawa

INTRODUCTION

Qui aurait cru un jour que le terme si spécialisé de la jurisprudence musulmane (halal¹) serait aussi médiatisé qu'il l'a été en France et au Québec en 2012? Alors que les musulmans s'autocritiquent en déplorant les tendances technicistes de certains de leurs coreligionnaires qui ne s'intéressent qu'à l'attribution du halal (licite) et du *harâm* (illicite) aux actes et aux objets de la vie courante, on découvre à l'aube de la seconde décennie du 21^e siècle que cette terminologie est au centre des préoccupations des nations parmi les plus sécularisées de la planète. Et pour cause, puisque l'exigence de conformité au rite musulman (halal) – moins pour l'abstention de ce qui n'y est pas conforme (*harâm*) en raison de son caractère relativement privé – plonge les sociétés des dites nations dans un chaos de polémiques, de stigmatisations mutuelles et de tentatives de manipulations politiques. Sommes-nous dans la configuration des effets dévastateurs d'un retour du refoulé religieux dans un Occident² en perte croissante de repères spirituels? Les soubresauts politiques du printemps 2012 nous portent cependant à le croire. Mais

1. Puisque le terme a été adopté par le français, il sera écrit sans les italiques.

2. Par mesure de simplification, on entend par Occident l'Europe et l'Amérique du Nord.

au-delà des indications sur l'état de la crise identitaire des sociétés occidentales dans leur gestion de la réintégration de l'espace public par le religieux, que nous permettent-ils de révéler sur la compréhension des musulmans qu'ils ont d'eux-mêmes aujourd'hui ainsi que de leurs référents religieux dans le contexte occidental ?

C'est que l'islam occidental est à la fois *en construction, en mode « exploration »* et *à échelle variable*. Il est en construction dans la mesure où, après un peu plus d'un demi-siècle d'existence contemporaine dans l'espace occidental et environ 50 millions en Europe et en Amérique du Nord (Pew Research Center, 2009, p. 211; Pew Research Center 2011, p. 121), il cherche à se prévaloir de l'occidentalité qui est censée le qualifier, non plus seulement comme le témoignage de sa présence en Occident, mais également de son appartenance à la fois aux tissus social, économique, politique et culturel. Et pourtant, c'est à ce dernier domaine que la difficulté est la plus grande. En effet, si l'on ne peut faire autrement que constater la réalité des facteurs socioéconomiques et politiques, il n'est pas évident de prendre la mesure de l'intégration de l'islam par les dimensions symbolique et représentationnelle propres à la culture. Par ailleurs, l'islam occidental est en mode « exploration » en ce sens qu'il cherche également à revisiter ses sources scripturaires de manière à toujours se prévaloir du même référent tout en s'accommodant du « nouveau » contexte multiculturel de l'Occident. Si cette approche semble surtout correspondre à celle du « réformisme musulman », le repositionnement et la réarticulation de certaines significations religieuses n'en traversent pas moins, quoique diversement, les autres « catégories »³ des musulmans occidentaux à leurs divers niveaux d'appartenance à l'islam (Hervieu-Léger, 1997 ; Ramadan, 2003 ; Cesari, 2004 ; Frégosi, 2008). À part pour les groupes qui considèrent que les référents religieux ne peuvent que provenir du monde musulman, la plupart des sociologues de l'islam occidental contemporain constatent que le respect des prescriptions religieuses, qu'elles soient rituelles, éthiques ou symboliques, se redéfinit de manière active et dynamique avec les espaces de manœuvre et les contraintes du contexte. Se conformer aux injonctions de l'islam, même pour les plus rigoristes (Amghar, 2011) se fait en fonction de références plus locales et de négociations pragmatiques avec l'expérience quotidienne. D'où le dernier descripteur de l'islam occidental : « à échelle

3. Voir « les six grandes tendances » de T. Ramadan : le traditionalisme d'école, le traditionalisme *salafi*, le réformisme *salafi*, la *salafiyya* politique littéraliste, le réformisme libéral et le soufisme (1999, pp. 389-403).

variable». En effet, on le considère comme tel dans la mesure où les modes d'identification à l'islam, à la fois collectifs et individuels, sont légion (Frégosi, 2008, pp. 113-146). Par conséquent, lorsqu'on évoque des termes aussi clairement inscrits dans le corpus scripturaire de l'islam que *halal*, *harâm*, *sunnah*⁴, *yajûz*⁵, *bid'ah*⁶, *hijâb*⁷, *hichmah*⁸, voire *char'i*⁹ et bien d'autres, le sens attribué à chacun de ces termes se module en fonction des typologies des rapports que chaque groupe et chaque individu possèdent envers la foi musulmane et sa pratique, s'il en est.

C'est en ce sens que le terme *halal* montre sa richesse à la fois sémantique et discursive, mais également sectorielle par l'étendue des domaines qu'il recouvre (Fall, 2013¹⁰). Le *halal* n'est pas que le signal d'une vague référence à l'islam ou l'emblème d'une invitation à consommer des aliments reconnus comme licites pour les musulmans, mais également le lieu d'un nombre d'enjeux fondamentaux pour la compréhension de la formation des identités des musulmans occidentaux, de la diversité des formes de leur appartenance, des manières de se représenter à la fois dans l'univers musulman et dans celui de leurs sociétés respectives. Au-delà des enjeux économiques qui forcent les marchés nord-américain et européen de la viande à embrasser la pratique de l'égorgeage *halal* (dans toute sa diversité) et à l'imposer comme un besoin pour élargir les parts de marché d'une industrie toujours menacée de lourdes pertes¹¹, la question du *halal* souligne des enjeux qui mettent au jour les modes par lesquels l'islam occidental se construit et comment, dans la combinatoire des représentations (médiatiques, identitaires, discursives, imaginaires, etc.), les musulmans réorganisent à la fois le champ de leurs références et leurs pratiques sociales selon les contextes.

Pour tenter de mieux comprendre ces processus, il s'agira donc dans le présent article de se demander : quelles sont les principales dimensions qui balisent l'étendue des enjeux que pose le *halal*? Comment un tel concept peut-il cristalliser les divers aspects du problème de la présence

4. Qui relève d'une tradition prophétique.

5. Permis selon la jurisprudence.

6. Innovation religieuse.

7. Foulard musulman.

8. Modestie de l'habillement.

9. Légal, qui relève de la charia.

10. Je fais référence à l'intervention inaugurale du professeur Fall lors du colloque, le 25 octobre 2012.

11. Voir les multiples crises de la vache folle, de la grippe aviaire et de la fièvre aphteuse, entre autres, dans les 50 dernières années qui ont causé des pertes en dizaines, voire en centaines de milliards de dollars.

de l'islam dans les espaces sécularisés des sociétés occidentales? Mais surtout, quels sont les indicateurs que le halal permet d'identifier pour la redéfinition des priorités des musulmans occidentaux ainsi que pour s'y assurer un développement autonome? Sans être en mesure de traiter de toutes ces questions de manière exhaustive, notre exposé s'articulera néanmoins autour de trois axes principaux. Puisque le halal doit être traité dans le contexte occidental en particulier, le *premier axe* tentera de mettre en évidence la diversité des modes d'identification des musulmans à travers le concept de halal et de décrire les différentes formes d'appartenance communautaire qu'il permet de dégager à l'appui, non pas d'une étude empirique¹², mais de l'analyse d'un hadith souvent cité et donc représentatif de la tradition prophétique qui informe le cadre de référence général des musulmans. Dès lors que l'on aura dégagé les critères endogènes du pluralisme identitaire et praxéologique musulman, le *second axe* tentera de formuler ce qu'il conviendra d'appeler tour à tour la « logique du halal », la « politique du halal » et l'« éthique du halal » pour mesurer l'étendue de l'infrastructure conceptuelle qui sous-tend ce terme pris dans l'interaction de ses dimensions psychosociale, sociopolitique et éthicojuridique. Enfin, dans la mesure où l'on aura mieux saisi les divers ressorts du halal dans le référent musulman, le *troisième axe* de notre exposé tentera de souligner à la fois les dispositions du contexte laïc à intégrer le halal et l'islam à intégrer les exigences des sociétés multiculturelles d'Occident.

LES SPHÈRES DE L'IDENTITÉ MUSULMANE

Aussi abstrait que puisse paraître un concept juridique comme le halal, il reste qu'il ne peut avoir de signification que lorsqu'il est considéré non seulement dans son historicité, mais également dans le contexte précis de chacune de ses multiples significations. Généralement traduit de l'arabe par « licite », il revêt cependant plusieurs dimensions qui sont autant d'inflexions de la licéité dans des domaines aussi divers que la méthode d'égorgement des animaux, les types d'aliments, les transactions économiques, les rapports sociaux, la gestion et l'entretien du corps, etc. Le halal est ainsi aussi divers que l'identité musulmane elle-même

12. Il s'agit de démontrer qu'au-delà de l'observation extérieure (anthropologique, sociologique et autres approches dominantes dans la recherche universitaire sur l'islam), censée garantir une valeur objective à l'étude, la recherche en sciences humaines et sociales doit également être en mesure d'inclure des données prises à même les sources qui forment le cadre de référence et l'imaginaire des musulmans.

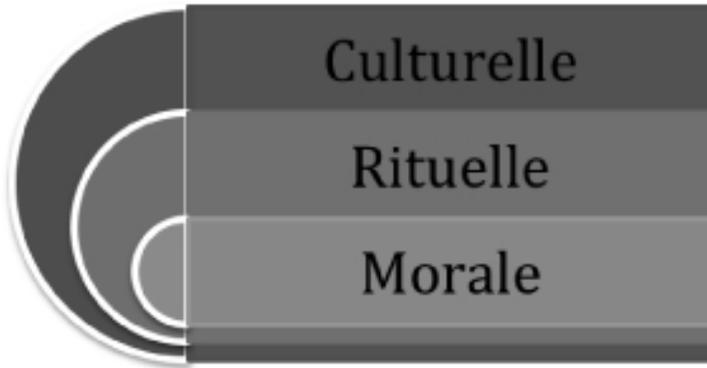
lorsqu'elle est considérée d'un point de vue sociologique dans la mesure où ce n'est plus tant dans sa définition idéale qu'il importe de la décrire que dans ses différentes manifestations sociales. C'est que l'identité musulmane est tributaire des priorités¹³ que soulignent les musulmans eux-mêmes, selon leur compréhension de l'islam et leur niveau d'adhésion aux prescriptions religieuses.

C'est pourquoi, et en croisant les différentes typologies sociologiques des formes d'identification des musulmans à leur religion en Occident (Cesari, 2004 ; Frégosi, 2008) avec nos propres observations de l'intérieur à travers le prisme particulier du « halal » en contexte occidental, nous sommes en mesure de dégager trois types de sphères identitaires. Nous qualifierons la première de *culturelle* en ce que, par son envergure et sa portée, elle soit en mesure de comprendre les dimensions ethnique, nationale, historique et civilisationnelle du rapport à l'islam. Définir le halal dans le cadre de ces dernières revient à en saisir les aspects pour ainsi dire folkloriques, ceux qui rappellent les couleurs locales des cultures d'origine, fut-elle imaginée. La seconde sphère identitaire en rapport au halal sera qualifiée de *rituelle* dans la mesure où, à l'intérieur de ces différents espaces culturels, il existe des différences entre les écoles juridiques dans l'interprétation des marges de ce qui est halal par rapport à ce qui ne l'est pas ainsi que de l'application de ceux-ci dans les pratiques religieuses. Il va sans dire que le degré d'attache au principe du halal augmente puisque cette sphère identitaire intègre de manière plus franche la dimension religieuse. La difficulté de délimiter clairement cette sphère de la précédente et de la suivante tient essentiellement au fait que la compréhension du halal dont elle est tributaire associe les dimensions culturelle et morale à la fois. C'est que l'appartenance à une certaine école juridique peut tantôt se faire sous les espèces d'un lien culturel ou national¹⁴ et tantôt par celui de la fidélité délibérée à une école de pensée. Une précision qui nous permet d'en arriver à la troisième sphère de l'identité musulmane qu'on qualifiera enfin de *morale*, en ce sens que le référent musulman du halal relève bien plus du choix conscient pour soi-même d'une éthique religieuse qui souligne l'indépendance de l'individu par rapport aux diverses formes d'héritage communautaire (famille, ethnie et nation d'origine, milieux musulmans de fréquentation ou

13. Voir également le continuum des diverses catégories des fondements du droit musulman entre les deux pôles du *halâl* (licite) et du *harâm* (illicite) : *mubâh* (permis) ; *mustabab* (recommandé) ; *fardh* (obligatoire) et *makrûh* (répréhensible). Cf. Ramadan, 1999, pp. 121-122.

14. On sait par exemple que la quasi-totalité des musulmans d'origines indo-pakistanaise et turque sont hanafites et que ceux du Maghreb sont malékites.

immédiats, etc.). Cette sphère est particulière dans la mesure où elle intègre en général les deux précédentes: l'identité morale s'inscrit à la fois dans un choix rituel (qui demeure toutefois facultatif) et une forme d'appartenance culturelle (y compris occidentale), mais comme le résultat d'un choix autonome, plutôt que la reproduction d'un schéma subi. On constate ainsi une structure en cercles concentriques :



Paradoxalement, alors que de l'identité culturelle à l'identité morale, on va d'une expression qui tient d'un effet collectif vers celle d'une plus grande individualité, on peut constater tout en même temps des modes d'attachement au halal qui se traduisent par des liens identitaires moins contraignants. Ainsi, « le musulman culturel » s'identifie à une nébuleuse « d'origine » à laquelle il se réfère de manière variable et optionnelle; « le rituel » se situe plus clairement dans une communauté dont la motivation légaliste a été réglée en amont de l'individu; et « le moral » exprime le mode d'attachement le plus contraignant puisqu'individuel et indépendant de tout regard extérieur.

Afin de mieux illustrer cette hiérarchisation de la diversité des modes d'appartenance à travers les catégories de la jurisprudence musulmane comme le halal, il est proposé dans ce qui suit de faire l'analyse sommaire d'un hadith de la tradition prophétique¹⁵ comme un échantillon endogène de la disposition des sources scripturaires à formuler la diversité de fait des musulmans et celle de leurs manières de s'inscrire dans leurs rapports aux prescriptions religieuses. Bien que souvent cité, ce texte ne l'est généralement que de manière partielle. Pour les besoins de la démonstration, il sera divisé en trois parties :

15. Rapporté dans les recueils de traditions authentiques par Bukhari (n° 1946) et Muslim.

1) Certes, le licite (*halâl*) est évident, et l'illicite (*harâm*), évident. Entre deux existent des choses équivoques que la plupart des gens ne savent pas (distinguer). 2) Celui qui se préserve de l'équivoque purifie sa foi et son honneur, et celui qui tombe dans l'équivoque est semblable au berger qui mène son troupeau aux alentours d'un territoire gardé où il (prend le) risque de les faire paître. Chaque roi ne possède-t-il pas un territoire gardé? Le champ gardé de Dieu, ce sont les choses défendues. 3) En vérité, il y a dans le corps humain un morceau de chair qui, en bon état, permet au corps tout entier de prospérer et qui, en mauvais état, le corrompt en entier: le cœur.

(Al-Bukhari, 1995)

En deçà de ses enseignements éthiques et jurisprudentiels sur lesquels on ne peut s'attarder dans le présent travail, ce texte permet d'identifier les différents niveaux d'articulation du halal et la manière dont ils reflètent une disposition à diverses formes de son intégration. La première partie du hadith renvoie clairement l'individu à sa conscience morale et souligne que le musulman, quel que soit son niveau d'attache aux prescriptions religieuses, possède une conscience morale et qu'il est en mesure de juger par lui-même ce qui est éthique et ce qui ne l'est pas. Une telle *indépendance* de jugement n'est en général ni appliquée ni reconnue. En ce sens, le halal et son contraire seraient tour à tour pondérables sans la médiation ni d'un individu, ni d'une communauté et encore moins d'une autorité extérieure au musulman concerné. La partie la plus remarquable, à notre sens, est la réserve de la seconde phrase: « Entre deux existent des choses équivoques que la plupart des gens ne savent pas (distinguer) ». La réalité la plus complexe n'est pas celle qui relève de l'évidence, mais bien plutôt celle qui nécessite un plus haut degré de connaissances. Alors qu'on aurait tendance à penser que ces dernières seraient exclusivement de type religieux, on peut présumer que le jugement de la licéité d'une situation, d'un objet ou d'une (inter)action nécessite également le recours à des champs de savoirs et de compétences « en relation avec la complexité changeante des contextes » (Ramadan, 2008, p. 38). Même dans cette zone grise de doute, le musulman est invité à prendre la responsabilité de ses choix en faisant face au défi d'ignorance par une recherche des nuances et des distinctions.

Avec l'image du berger, la seconde partie du hadith souligne le stéréotype de l'individu responsable, en l'occurrence le berger, devant les choix qui s'offrent à lui et met en évidence le critère de mesure ultime qui le détermine. « Celui qui se préserve de l'équivoque purifie sa foi et son honneur, et celui qui tombe dans l'équivoque est semblable au berger qui mène son troupeau aux alentours d'un territoire gardé où il (prend

le) risque de les faire paître. » À lire la surface du texte, on serait porté à penser qu'il s'agit d'une exhortation à la prise du moindre risque en évitant de manière systématique toutes les situations de doute. Or, à y regarder de plus près, c'est exactement le contraire qui est suggéré puisque c'est à défaut d'investigation pour les connaissances qui permettent un choix éclairé que l'on risque de se retrouver sur le terrain gardé et ainsi mettre en péril « sa foi et son honneur ». Bref, il n'y a de risque d'équivoque que par ignorance. Mais c'est dire que la responsabilité de conformité aux limites du territoire gardé, et par conséquent du savoir qu'elle suppose, est d'abord à porter *face à Dieu seul*, en toute indépendance. En plus de la conscience morale autonome, ce hadith souligne également l'espace de construction d'une *identité spirituelle* capable de définir le halal à la double lumière du savoir acquis et de la pondération éthique.

Enfin, après avoir mis en exergue par deux fois l'indépendance de l'individu sur les plans moral et spirituel, la dernière partie se concentre, *a contrario*, mais de manière complémentaire, sur la dépendance de l'individu par rapport à ses semblables en ce sens qu'il est responsable de se réformer d'abord comme individu pour que l'ensemble de la société puisse s'assainir. Le cœur est au corps ce que l'individu est à la société. Ce qui revient à dire que la promotion de l'indépendance individuelle, dans la quête du savoir pour l'évaluation des espaces de manœuvre au regard du cadre éthique auquel on a choisi de se plier, précède la formation de la conscience communautaire ou sociale. La *solidarité sociale* est ainsi tributaire d'une formation, en amont, de l'individu à développer une conscience morale et une identité spirituelle indépendantes.

Au terme de l'analyse du hadith en question, on peut d'ores et déjà observer que le concept de licéité en islam se trouve au centre du processus de construction de l'identité musulmane entre individualité et collectivité. Mais surtout que cette identité est prioritairement autonome. Or, du fait que cette dernière qualité est plutôt entamée sinon défavorisée, voire marginalisée dans les cultures orientales et qu'elle est en revanche l'une des caractéristiques principales des cultures occidentales, il n'est pas surprenant de voir s'épanouir l'identité musulmane sur les plans de l'individualisme et du libre arbitre.

LOGIQUES JURIDIQUE, POLITIQUE ET ÉTHIQUE DU HALAL

Pour mesurer l'étendue de l'infrastructure conceptuelle qui sous-tend le halal, il faut en dégager les logiques qui sont à l'œuvre dans ses dimen-

sions à la fois juridique, politique et éthique. De fait, si le droit musulman est destiné à se réinventer au contact des sociétés occidentales qu'il habite depuis plus d'un demi-siècle et, par là, à redessiner le contour du halal, il n'est pas moins probable que cette nécessaire flexibilité se traduise, d'une part, par des rapports de force avec des concepts voisins idéologisés (l'islamique ou l'idéal musulman) qui en troubleront les délimitations et, d'autre part, par des questions éthiques (liberté, responsabilité) qui mettront à nouveau l'individu au centre des débats.

Globalement, les deux logiques juridiques sont respectivement *culturelle* et *transactionnelle* (Ramadan, 1999). Ces logiques divisent la jurisprudence (*fiqh*) en deux grands domaines : le premier, qui couvre les *cultes* des cinq piliers de l'islam, est réglé par le principe selon lequel « tout est interdit, sauf le prescrit ». C'est Dieu qui enjoint au musulman les actes d'adoration et les manières de les accomplir ; toutes autres formes étant proscrites et relèveraient, le cas échéant, de l'innovation en religion (*bid'ah*). Le second domaine que sont les *transactions* humaines/mondaines, incomparablement plus larges, autant sur le plan de la quantité effective que sur celui du potentiel d'élargissement, est en revanche réglé par le principe selon lequel « tout est permis, sauf ce qui est interdit ». Là, le législateur divin stipule une sorte de licéité qui n'est limitée que par quelques interdits, dont le prêt à usure, le mensonge, la tromperie, l'adultère et autres. Ainsi, dans la perspective de la logique rituelle, le halal consiste à rendre compte de la conformité à des prescriptions divines, alors que dans celle des transactions, le halal consiste en revanche à souligner les prérogatives humaines pour en définir les contours. Selon le domaine dont il relève, le halal se décline tantôt comme une exigence de conformité à des injonctions rituelles et tantôt comme un espace quasi illimité de créativité dans la formulation de nouvelles réponses dans les affaires humaines tout en étant conforme à l'éthique musulmane.

Dans le sens de cette dernière approche, on trouvera que les logiques juridiques du halal s'alignent également sur la diversité des modes d'attachement à celui-ci en contexte occidental. Selon qu'on se situe dans la sphère culturelle, rituelle ou morale/spirituelle, ces deux logiques se manifesteront différemment. En effet, pour être bref, on dira que plus la sphère est grande et inclusive (voir schéma), plus la distinction entre le rituel et le transactionnel est floue dans la mesure où c'est surtout ce dernier domaine qui subsiste. En revanche, plus la sphère identitaire est spécifique et exclusive, plus c'est le domaine du rituel qui va prendre le pas et contaminer celui des transactions : là où l'espace de création de nouvelles normes est possible, on s'astreindra à une logique de conformité

au divin en s'appuyant sur des opinions juridiques anciennes ou importées.

Quant à la « politique du halal », elle pose le problème des rapports de force entre les sphères d'autorité reconnues – qui sont autant d'inflexions des sphères d'identité que nous avons identifiées – pour savoir à qui revient le pouvoir de définir le halal. Dieu, la communauté ou la culture ? De fait, l'attribution de l'autorité dans la détermination du halal est fonction de la sphère d'identité à laquelle on se rattache. Mais la dimension politique ne s'arrête pas là puisqu'il existe dans le voisinage conceptuel du halal d'autres termes qui, s'ils ne savaient complètement l'oblitérer du corpus musulman, ne lui causent pas pour autant une interférence, pour ne pas dire une concurrence significative. En effet, pour ne prendre qu'un exemple parmi d'autres, le terme « islamique » constitue un concurrent important pour celui de « halal ». En effet, tout aussi vague qu'il soit¹⁶, ce qualificatif est souvent accolé à des situations, des actions, des objets qui, pour ne pas avoir été reconnus par des autorités juridiques ou sanctionnés par des opinions de jurisprudence (*fatâwa*), sont jugées par le commun des mortels comme « islamiques » ou « non islamiques ». Autrement qu'une description juridique sérieuse, cette désignation est bien plutôt une caractéristique globale de ce qui est relatif à l'islam ou en relève, chevauchant toutefois le halal sans pourtant s'y confondre. C'est que le halal ne peut être reconnu comme tel que vis-à-vis de l'une des trois formes d'autorité déjà mentionnées (Dieu, communauté, culture) et que celles-ci ne peuvent s'exercer si ce n'est que par l'adhésion consentie des individus et selon le mode d'attachement désiré. Alors que l'islamique n'a de rationalité qu'exclusive : n'est considéré comme « islamique » que ce qui s'inscrit en faux par rapport à ce qui ne l'est pas, autrement dit l'altérité dans toutes ses formes (les autres religions, pratiques, traditions, etc.). On voit dès lors se dégager une opposition entre une *logique de conformité individuelle* et une *logique de distinction* qui engage nécessairement les autres. Considérer quelque chose comme halal (quelle que soit la source d'autorité qu'on s'est reconnue ou la forme de conformité choisie) suppose un rapport de force d'abord avec soi-même, alors que le jugement d'« islamique » traduit inévitablement l'expression d'une politique d'exclusion des autres.

Pour illustrer notre propos, prenons l'exemple du projet d'*islamisation du savoir*. De fait, il s'agit d'une approche d'investigation et de

16. Qu'est-ce qui est « islamique » de ce qui ne l'est pas ? Comment le déterminer ? Quels en sont les critères ? Et autres questions.

transmission des connaissances dont la caractéristique principale consiste à se conformer à l'éthique islamique (Al-Attas, 1978 ; Al-Faruqi, 1988 ; Abusulayman, 1993) pour l'appliquer sur les plans épistémologique (science du savoir) et méthodologique (science des procès d'acquisition du savoir) de toutes les sciences. Au-delà de la critique commune selon laquelle l'islamisation du savoir consiste à étiqueter les sciences du label « islamique » selon des intérêts ponctuels, subjectifs, voire idéologiques, il reste que le principal grief que l'on peut adresser à pareille entreprise tient dans ce que l'« islamique » constitue de charge ethnocentrique, voire narcissique caractérisant les champs du savoir par ce qui ressortit de « soi », à l'exclusion des « autres ». En ce sens, l'islamisation du savoir traduit à la fois la *conformité* des sciences à une éthique qu'on qualifie d'« islamique », mais en même temps la *distinction* exclusiviste de leur source ainsi que de leur attribution. Non seulement une telle conception de la science ne saurait prétendre à la démocratisation et à l'objectivité qu'elle devrait supposer, mais elle inscrit par définition un rapport de force entre le Soi et l'Autre au cœur même de ce qui fait la spécificité de la science en question. Dire qu'une science est « islamique », c'est déjà dire qu'elle est tributaire d'un groupe humain à la défaveur des autres. Une opinion que d'aucuns considèreraient littéralement comme une contradiction dans les termes.

Enfin, la dimension « éthique du halal » pose deux questions essentielles. La première consiste à se demander pourquoi faire face à de nouvelles situations où les limites jurisprudentielles traditionnelles semblent obsolètes. La seconde consiste à se demander : au regard de qui est-on responsable et dans quelle mesure est-on, par là même, libre de se conformer ou pas à la norme ? Quant à la question du respect de la norme en situation de vide jurisprudentiel, de plus en plus de musulmans non seulement n'attendent pas que des réponses ponctuelles et précises leur soient fournies, mais pratiquent ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui une sorte de « self-islam » (Bidar, 2006) dont l'objectif consiste à trouver des solutions pragmatiques tout en demeurant conformes à un certain degré du halal, ne serait-ce que dans l'esprit. Quel que soit le niveau de conformité adopté, le seul fait de se mettre en posture de recherche d'une solution consiste à utiliser la contrainte comme espace de création de nouvelles potentialités du permissible. En ce sens, l'éthique du halal est variable, mais surtout, elle est toujours renouvelée par son adaptabilité aux choix et pondérations individuelles. Cependant, en quoi et au regard de qui s'autorise-t-on ou non à faire ou à consommer quelque chose ? D'où l'articulation de la seconde question, car si l'on parle de variabilité

du « territoire gardé », c'est que la liberté de se conformer ou pas est à la mesure de la responsabilité individuelle ou collective que l'on s'impose. De fait, quelle que soit l'autorité choisie pour en être comptable, elle se décline en dernière instance en fonction du degré d'attache identitaire. C'est dire, encore une fois, que l'éthique du halal est adaptable au degré d'exigence que l'individu ou le groupe s'impose au regard de l'autorité qu'il s'est reconnue dans les faits.

INTÉGRATIONS ET RÉSISTANCES

Dès lors que les principes selon lesquels s'articulent les différents niveaux de conceptualisation du halal ont été clarifiés, il s'agit de démontrer dans une dernière étape comment les systèmes symboliques en présence (islam – Occident) peuvent s'associer ou s'hybrider dans un mouvement d'ouverture mutuelle et consciente. En effet, cette dernière condition est fondamentale puisqu'elle constitue le signe de l'existence d'un projet de coexistence qui assure à la fois aux acteurs concernés et aux institutions le respect de leurs principes et de leurs cadres de références respectifs.

En ce sens, on a souvent évoqué la notion d'intégration comme la nécessité ultime de l'existence d'un islam occidental. Or, même dans le cas où cette intégration (administrative, économique, sociale et même politique) a eu lieu, les débats français et québécois autour du halal en 2012 nous montrent à l'évidence qu'elle n'est pas acquise ou qu'au moins une certaine dimension en est dépourvue. Dans l'anxiété générale de prouver matériellement ou de manière factuelle l'absence d'intégration ou sa nécessité unidirectionnelle (assimilation de l'islam), on oublie souvent de mentionner *la dimension représentationnelle* ou *symbolique*. En effet, quand bien même on s'attarderait, d'une part, sur les principes de la laïcité (explicite ou implicite) et, d'autre part, sur ceux de l'islam, il reste en définitive que la gestion mutuelle des représentations de l'altérité est nécessaire afin de se libérer de part et d'autre des obstacles pratiques de résolution de problèmes où l'on fait porter la responsabilité des blocages tantôt à l'attachement au halal et tantôt au sécularisme ambiant, comme si les deux étaient incompatibles.

Reprochant à certains juristes musulmans contemporains (CEFR, 2002; Al-Qardawi, 2001) « le souci de la seule intégration des musulmans à leur nouvel environnement et non pas vraiment de leur contribution » (2003, p. 98), Ramadan propose en revanche de revenir à une définition

étymologique de la *charia* en tant que « chemin vers la source » et selon laquelle « tout ce qui est produit et est admis par une société ou une culture – et n'est pas en opposition avec un interdit clairement stipulé – est intégré et considéré comme participant, de fait, de l'univers de référence de l'islam » (p. 100). Ainsi, même si l'on reconnaît habituellement dans la directionnalité de l'intégration de l'islam *en* Occident le sempiternel devoir de l'étranger de s'accommoder de son nouvel environnement (même au prix de ses valeurs, de sa culture ou de certains aspects de son identité), on oublie parfois qu'elle peut signifier également l'effort d'identifier et de souligner les racines religieuses et historiques communes de l'islam et de l'Occident. Si bien que la « traduction transhistoriciste » (Nous, 2007), qui consiste à comprendre les traces de convergences historiques dans les termes des caractéristiques du contexte actuel, peut être le signal de la nécessité d'une intégration bidirectionnelle, de *l'Occident en islam* et de *l'islam en Occident* tout à la fois. Traduire les pratiques « séculières » dans les principes de l'islam serait le pendant du même processus dans le sens de certains principes qu'on reconnaîtra dans les pratiques musulmanes et qu'on traduira pour les besoins du contexte sécularisé des sociétés occidentales. D'où la nécessité de se concentrer sur une connaissance mutuelle de type symbolique plus pointue qu'il faudra dès lors répercuter sur les plans représentationnel et discursif. Il faut souligner ici que l'emploi de la *métaphore traductive* n'est pas fortuit et qu'il permet de souligner les préalables et conditions de l'opération de « reconnaissance » mutuelle (au sens de Taylor, 1992) qui consistent en la parfaite connaissance des deux idiomes symboliques respectifs. C'est d'ailleurs dans ce sens que l'on appréciera l'utilisation de la même métaphore par Habermas dans son ouvrage *Entre naturalisme et religion* (2008).

Dans son commentaire de *Libéralisme politique* de John Rawls (1995) qui explique les processus démocratiques de recherche d'entente rationnelle entre les citoyens de l'État séculier et les membres de ses communautés religieuses, Habermas tente à son tour de distinguer, d'une part, la *liberté* de ces dernières à se référer à « l'autorité dogmatique d'un noyau intangible de vérités révélées » (p. 188) sans « escompter des personnes croyantes qu'elles justifient aussi leurs prises de position politiques indépendamment de leurs convictions religieuses » (p. 186) et, d'autre part, la *nécessité* de développer « la capacité épistémique qui consiste aussi à porter sur ses convictions religieuses un regard extérieur et à les rattacher à des conceptions séculières » (p. 189). Une telle distinction, entre liberté de conscience et devoir de décentrement ou de reformulation, constituerait pour les citoyens qui professent une religion

la pratique d'une forme de « "traduction" séculière » (ibid.). Alors que Habermas reconnaît l'existence de « citoyens "monolingues" » qui ne peuvent faire autrement qu'exprimer leurs convictions dans la langue de leur religion (ibid.), il reproche cependant à Rawls de décourager les croyants à s'exprimer dans la sphère publique à partir de leurs sources religieuses (p. 190) soulignant que cette attitude « impose toujours aux traditions et aux communautés religieuses une *charge asymétrique* » (p. 199). Or, pour Habermas la double tâche complémentaire, pour les citoyens « laïques », comme pour les « religieux », consiste, d'une part, pour *les deux partis* à accomplir un « travail de traduction » bidirectionnel parce que « [l]es citoyens d'une entité politique démocratique se doivent *réciiproquement* des raisons pour les positions politiques qu'ils prennent » (p. 191), et, d'autre part, d'accomplir pour *les deux partis* également « un travail d'autoréflexion herméneutique » et de trouver des solutions épistémiques relatives à leur élément définitoire respectif (foi et savoir) :

Pour que les citoyens sécularisés soient à même de saisir qu'ils vivent dans une société postséculière – *disposant* autrement dit – des *voies épistémiques* pour qu'y perdurent également les communautés religieuses –, un changement de mentalité est nécessaire qui cognitivement n'est pas moins exigeant que ne l'est l'adaptation de la conscience religieuse aux défis d'un environnement qui continue de séculariser toujours plus. [...] Un tel présupposé [cognitif] signifie donc [...] que l'ethos civique démocratique ne peut être également exigé de tous les citoyens que si religieux et laïques passent par des processus d'apprentissage *complémentaires*.

(Habermas, 2008, 200-201)

C'est dire en fin de compte que, de même qu'il s'impose à l'islam occidental de souligner, sélectionner et adopter tous les phénomènes « halal » ou « intégrables » de la société séculière dans les principes de l'islam pour contribuer ainsi au développement d'une dynamique d'*ijtihad* (réforme/transformation), pareillement

[l]es citoyens laïques, ou qui appartiennent à d'autres religions, peuvent toujours, dans certaines circonstances, apprendre quelque chose des contributions religieuses, ne serait-ce qu'en reconnaissant, par exemple, dans les contenus de vérité normatifs d'un énoncé religieux certaines de leurs propres intuitions, parfois enfouies.

(ibid, p. 190)

Pour faire la réplique à l'exemple d'Habermas, on peut proposer celui de la possibilité pour les juristes musulmans occidentaux de s'intéresser à la recherche sur la douleur animale (INRA, 2009). En effet, alors que

l'on ne cesse de souligner l'humanité de l'islam envers les animaux en référant aux hadiths de la tradition prophétique qui mettent en évidence la nécessité de l'abattage sans cruauté, notamment en aiguisant le couteau, en le dissimulant du regard de l'animal et autres, il reste que l'association des efforts de réflexion pour interpréter les sources scripturaires et en déduire une décision juridique (*ijtihad*) à ce genre de travaux à la pointe de la recherche scientifique contribuerait, d'une part, à l'avènement de décisions plus éclairées quant au bien-fondé de l'utilisation ou pas de l'étourdissement préalable à l'égorgeage et, d'autre part, à mettre en doute les stéréotypes de « cruauté des musulmans qui pratiquent le halal ».

Mais le halal n'est-il pas seulement qu'un problème technique ou juridique qu'il suffit de résoudre par la convergence de ces deux dimensions sans se soucier ni des distorsions sociodiscursives ni des spécificités de certains contextes qui ont à la fois mis en exergue la question du halal en manchette comme un problème de « valeurs », tout en soulignant son remarquable développement économique ?

Si l'on prend le cas du traitement du halal en 2012 au Québec, on pourrait noter, selon les termes de Bobineau et Lathion (2012), qu'il lui a valu d'être soumis à deux formes de laïcité, celles de *différentiation* et d'*opposition*, entendues initialement pour le contexte français. Alors que la première forme souligne la nécessité de séparer l'État de toute intervention dans les affaires du culte (p. 70) et que la seconde tente de soustraire l'espace public de toute influence institutionnelle par le religieux (pp. 71-72), il reste que la politique québécoise a de nouveau (ré)agi sous le double empire de la France, à la fois sur les entrefaites de la campagne présidentielle du Front national (qui a dénoncé l'atrophie du marché halal et l'absence de règlement d'étiquetage) et en fonction de repères conceptuels laïcistes qui n'ont manifestement rien de local.

Si bien que l'on ne peut manquer de voir à travers ces événements le caractère « postcolonial » du Québec et, par là, constater les rapports de pouvoir entre les représentations notamment médiatiques du « majoritaire » et du « minoritaire » sur la question du halal, entre autres cas similaires. Si l'on ne peut évidemment attribuer cette posture postcoloniale seulement à l'idéologie interculturelle défendue par Gérard Bouchard (2011), on ne peut totalement l'en disculper non plus. En effet, malgré les précautions exprimées sur les retombées possibles du « paradigme de la dualité » (p. 405) de l'interculturalisme québécois, dont l'un « des traits inhérents [...] est la conscience vive du rapport majorité/minorités et la tension qui lui est associée » (p. 406), il reste que le seul

fait d'identifier sociologiquement cette dualité, de la nommer comme la représentation d'une réalité asymétrique, ne peut qu'alimenter plutôt qu'« atténuer au maximum le rapport Eux/Nous » (p. 407). Initialement conçu comme une « recherche de conciliation » qui « entend conjuguer la culture en tant que racines et en tant que rencontres » (p. 406), le clivage majorité/minorités n'en demeure pas moins gravé d'un rapport de pouvoir irréductible. Il faut en effet reconnaître que la simple désignation de ces proportionnalités démographiques conduit du même coup à saper la notion égalitaire de *citoyenneté*, fondement incontournable à tout projet de construction d'un espace représentationnel commun. D'autant que ce rapport majorité/minorités ne correspond pas forcément, sur le terrain des réalités culturelle et linguistique, aux frontières ethniques et religieuses qu'on a tendance à généraliser, puisque les premières débordent généralement sur les dernières et qu'à plus long terme ce rapport changera jusqu'au point de se renverser.

Si on continue à percevoir le halal comme un « accommodement raisonnable », sous prétexte de « tolérance », et à le confiner ainsi dans le seul cercle identitaire et culturel, non seulement on conforte le discours déjà dominant d'aliénation des dites minorités, mais on refreine toute possibilité de l'ouvrir à la double intégration au sens le plus large et le plus diversifié.

CONCLUSION

On objectera certainement à ce dernier propos que l'exploitation économique du halal et son développement dans l'industrie de l'abattage en France et au Québec y sont prospères. Toutefois, il y faut mettre les nuances qui s'imposent. En effet, ce n'est pas tant un esprit d'ouverture à l'intégration symbolique et représentationnelle, que nous appelons de nos vœux, qui anime le marché de la viande, mais plutôt la conjonction entre cette dernière sorte d'industrie et le littéralisme légaliste/traditionnaliste musulman¹⁷ qui, pour se conformer à une prescription qui n'interdit pas le principe d'étourdissement, mais qui en fait l'économie, permet à la chaîne industrielle d'abattage de s'en accommoder et d'accélérer le processus (Brahami et Otmani, 2010). Moins il y a d'étapes dans celui-ci, plus la chaîne d'abattage est rapide et donc plus grand est le rendement. Si on apprend aujourd'hui qu'« [au] moins 8 % des bêtes

17. Une conjonction qui nous autorise le mot-valise suivant : capit(hal)al.

sont tuées de rituelle au Québec alors que les musulmans ne représentent que 2,5 % de la population », autrement dit, qu'on y produit « trois fois trop de halal » (Dussault, 2012, p. 3), on peut raisonnablement penser que ce genre d'accommodement sous couvert de profits ne semble favoriser qu'une conception rigoriste de l'islam et pas nécessairement une disposition plus grande à une intégration bidirectionnelle entre les cadres de références musulmanes et québécoises.

Au-delà des manipulations possibles qui ont pu amener des intérêts contradictoires dans la concurrence industrielle à monter en épingle la question du *halal* (comme égorgement rituel seulement) dans les débats préélectoraux du printemps 2012 au Québec, il reste que la priorité pour nous consiste à souligner la nécessaire conjugaison des dimensions pragmatiques et représentationnelles en vue d'embrasser l'intérêt du plus grand nombre, tous bords confondus, et assurer la paix sociale. C'est dire que dans cette perspective de convergence, il faudrait promouvoir la création d'un terrain commun (citoyen) pour élever de manière globale les normes d'humanité, d'hygiène et d'étiquetage des normes de l'industrie animale pour répondre aux attentes de toutes les parties concernées. Dans le sens de ce qu'on trouve déjà dans le commerce équitable, par exemple, on pourrait suggérer un élevage du même type qui assurerait le bien-être animal jusqu'à l'étape du préabattage avec des mesures antistress, un étourdissement humain et informé par un meilleur savoir sur la douleur animale, un abattage professionnel qui fonde sur l'amélioration de la formation préalable et des normes de précision dans la manipulation des bêtes, un contrôle hygiénique et sanitaire postabattage de haut niveau et, enfin, un étiquetage transparent et conforme aux attentes les plus hétérogènes du marché¹⁸. Bref, que faudrait-il pour qu'advienne enfin le *halal-équitable*?

18. Voir, entre autres initiatives au Canada, celle de « Blossom Pure Organics » : <http://blossompure.wordpress.com/news/> Ou encore aux États-Unis, « Abraham Natural Produce » : <http://www.organic-halal-meat.com/index.php>

RÉFÉRENCES

- ABUSULAYMAN, A. (1993). *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought* (Islamization of Knowledge Series, n°1), Virginia, Islamic Institute of Islamic Thought (IIIT).
- AL-ATTAS, S.-M. (1978). *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur, Muslim Youth Movement of Malaysia.
- AL-BUKHARI, M. (1991). *L'authentique tradition musulmane*, Paris, Sinbad.
- AL-FARUQI, I. (1988). *Toward Islamic English* (Islamization of Knowledge, vol. 3), Virginia, Islamic Institute of Islamic Thought (IIIT).
- AL-QARDAWI, Y. (2001). *Fiqh al-aqalliyât al-muslimah. Hayât al-muslimîn fi al-muj-tamâ'ât al-ëukbrâ* [Jurisprudence des minorités musulmanes. La vie des musulmans dans les sociétés autres [qu'à majorités musulmanes]], Le Caire, Dar al-Chorûq.
- AMGHAR, S. (2011). *Le salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*, Paris, éditions Michalon.
- BIDAR, A. (2006). *Self-islam*, Paris, Éditions du Seuil, série « Non conforme ».
- BOBINEAU, O. et S. LATHION (2012). *Les musulmans, une menace pour la République?*, Paris, Desclée de Brouwer.
- BOUCHARD, G. (2011). « Qu'est-ce que l'interculturalisme? », *Revue de droit de McGill*, vol. 56, n° 2, pp. 395-468.
- BRAHAMI, M. et F. OTMANI (2010). *Le marché du halal entre références religieuses et contraintes industrielles*, Lyon, éditions Tawhid.
- CONSEIL EUROPEEN DE LA FATWA ET DE LA RECHERCHE (CEFR) (2002). *Recueil de fatwas: avis juridiques concernant les musulmans d'Europe*, série n° 1, Lyon, éditions Tawhid.
- CÉSARI, J. *L'islam à l'épreuve de l'Occident*, Paris, La Découverte.
- DUSSAULT, S. (2012). « Trois fois trop d'halal? », *Journal de Québec*, 27 octobre 2012, p. 3.
- FALL, K. et al. (2012). « L'expression « halal » comme formule: de l'adjectivation à la substantivation. Réappropriation d'un concept, idéologie, identités et constitution d'un champ de savoir », communication du 25 octobre 2012, Colloque « Le halal dans tous ses états ».
- FRÉGOSI, F. (2008). *Penser l'islam dans la laïcité*, Paris, Fayard.
- HABERMAS, J. (2008). *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1997). « La transmission religieuse en modernité: éléments pour la construction d'un objet de recherche », *Social Compass*, vol. 44, n° 1, pp. 131-143.
- LE NEINDRE, P. et al. (2009). « Douleurs animales. Les identifier, les comprendre, les limiter chez les animaux d'élevage », Paris, Institut national de la recherche agromique (INRA).
- NOUSS, A. (2007). « Perspectives transhistoricistes », *TTR: traduction, terminologie, traduction*, vol. 20, n° 1, pp. 141-170.

- PEW RESEARCH CENTER (2009). *Mapping the Global Muslim Population*, October 2009, [En ligne]. Disponible sur : <http://www.pewforum.org/newassets/images/reports/muslimpopulation/muslimpopulation.pdf> (Page consultée le 18 janvier 2013).
- PEW RESEARCH CENTER (2011). *The Future of the Global Muslim Population*, January 2011, [En ligne]. Disponible sur : <http://features.pewforum.org/Future-GlobalMuslimPopulation-WebPDF.pdf> (Page consultée le 18 janvier 2013).
- RAMADAN, T. (1999). *Être musulman européen : étude des sources islamiques à la lumière du contexte européen*, Lyon, éditions Tawhid.
- RAMADAN, T. (2003). *Les musulmans d'Occident ou l'avenir de l'islam*, Paris, Sinbad.
- RAMADAN, T. (2008). *Islam. La réforme radicale : éthique et libération*, Paris, Presses du Châtelet.
- RAWLS, J. (1995). *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, PUF.
- TAYLOR, C. (1992). *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press.

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE 4

La commensalité à l'épreuve des demandes de repas *Halâl* dans les cantines scolaires publiques françaises

STÉPHANE PAPI

IREMAM-CNRS Aix-en-Provence
Centre J. Berque – CNRS Rabat
LID2MS – Univ. Aix Marseille

INTRODUCTION

Depuis plusieurs années, l'école publique française voit se développer des crispations juridiques et politiques autour de la notion de laïcité dont elle constitue un véritable « sanctuaire », haut lieu proclamé de l'intégration républicaine.

Portant principalement sur le port du *Hijâb* (voile), les débats se sont également focalisés sur la prise en considération des prescriptions alimentaires islamiques au sein des cantines scolaires et plus particulièrement ces dernières années sur les demandes de repas élaborés à partir de viande *Halâl*.

Mais si le port du voile a donné lieu à une position univoque de l'État, seul juridiquement compétent en la matière, les services de restauration scolaire ont divergé dans les réponses apportées à ces revendications, cette diversité, révélatrice des différentes conceptions de la laïcité actuellement à l'œuvre en France, étant due au fait qu'ils constituent des services publics locaux facultatifs.

Dans ce contexte, la question de l'adoption d'une loi permettant aux élèves qui le souhaitent de se voir systématiquement proposer des repas de substitution sans protéines animales est posée.

Les problématiques liées à l'application des prescriptions religieuses musulmanes en France provoquent depuis maintenant plusieurs années de nombreux débats, ces derniers se cristallisant sur les tenues vestimentaires islamiques et plus précisément celles portées par les femmes.

Le fait qu'à la fin des années quatre-vingt, ces débats aient émergé au sein de l'école publique, haut lieu de la laïcité républicaine par excellence, est révélateur de leur ampleur et des questionnements que provoque, dans l'ensemble de la société française, la visibilité de l'islam, désormais considéré comme le deuxième culte pratiqué dans l'hexagone.

Au sein de l'école publique, ces débats ont été tranchés, tout au moins sur un plan strictement juridique, par l'adoption de la loi du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics : aujourd'hui, les élèves portant le *Hijab* (voile) sont tenues de se dévoiler aux portails des écoles publiques, sous peine d'exclusion.

Pour autant, comme le notait Jean-Pierre Obin dans un rapport sur les signes et les manifestations d'appartenance religieuse dans les établissements scolaires remis au ministre de l'Éducation nationale en juin 2004 (Obin, 2004, p. 7), l'école semble désormais impliquée dans un mouvement d'ensemble caractérisé par la multiplication des manifestations d'appartenance religieuse allant bien au-delà de l'émotion médiatique provoquée par les « affaires » de voile.

En 2006, le Rapport Rossinot sur la laïcité dans les services publics (Rossinot, 2006, p. 16 et 17) est venu confirmer cette constatation en indiquant que la loi du 15 mars 2004 n'avait pas mis fin aux difficultés liées à la gestion du religieux au sein de l'école publique, mais avait abouti à une diversification des revendications des élèves. C'est dans ce cadre que la volonté de bénéficier de repas conformes aux prescriptions alimentaires islamiques s'est développée dans les écoles publiques françaises.

Il faut rapprocher cette revendication du fait qu'en France la gastronomie constitue un élément culturel fort, la commensalité étant considérée comme un moment important de rencontre et d'échanges, tant dans la sphère familiale que sociale (Mathé, Tavoularis, Pilorin, 2009, p. 3), le respect de prescriptions alimentaires autres que celles définies par la culture dominante posant alors question, notamment dans tous les lieux de restauration collective, ceux des écoles, mais également des prisons, des entreprises, des hôpitaux et des armées.

C'est ainsi que les cantines scolaires des établissements d'enseignement public constituent un lieu important de socialisation des élèves, ceux de confession musulmane voyant leurs pratiques alimentaires évoluer depuis quelques années, les demandes de repas *Halâl* étant désormais fréquentes.

Confrontés à cette évolution, les services de restauration scolaires gérés par les collectivités territoriales, c'est-à-dire les communes, les départements et les régions, y apportent des réponses diverses, cette diversité étant due au cadre juridique dans lequel se situent leurs interventions en la matière.

LE CADRE JURIDIQUE DE L'INTERVENTION DES COLLECTIVITÉS TERRITORIALES FRANÇAISES EN MATIÈRE DE RESTAURATION SCOLAIRE PUBLIQUE

La restauration scolaire constituant un service public local et facultatif, il s'ensuit que très peu de prescriptions pèsent sur les collectivités territoriales en matière d'établissement des menus proposés aux élèves.

LA RESTAURATION SCOLAIRE : UN SERVICE PUBLIC LOCAL ET FACULTATIF

Les communes, échelon de base de l'organisation territoriale en France, ont en charge depuis longtemps l'organisation de la gestion des cantines scolaires des écoles primaires¹, cette compétence pouvant être désormais transférée à des Établissements publics de coopération intercommunale². Le service de la restauration scolaire des collèges et lycées a été transféré pour sa part en 2004 aux départements et aux régions, les deux autres échelons territoriaux français³.

Pourtant, il appartient au conseil municipal⁴ (Long, 2006, pp. 71-82) ainsi qu'au conseil d'administration des Établissements publics locaux d'enseignement, c'est-à-dire les collèges, les lycées et les établissements

1. Lois des 30 octobre 1886, 7 janvier et 22 juillet 1983.

2. Articles L.5214-16 et L.5215-20 du Code général des collectivités territoriales.

3. Loi du 13 août 2004 relative aux libertés et aux responsabilités locales. Il faut noter qu'en application de la loi du 16 décembre 2010, la gestion des cantines scolaires des collèges et des lycées pourra être transférée par les départements et les régions aux métropoles récemment créées. (Loi n°2010-1563 du 16 décembre 2010, art. 12 codifié à l'article L.5217-4 du Code général des collectivités territoriales).

4. Conseil d'État, 28 avril 1995.

d'éducation spéciale, sur habilitation du conseil général ou régional de fixer les règles générales de fonctionnement de la restauration scolaire.

Comme l'a rappelé le ministre de l'Intérieur dans une circulaire datée du 16 août 2011⁵, en se basant sur un arrêt du Conseil d'État du 5 octobre 1984⁶, les cantines scolaires constituent un service public facultatif, le temps de repas des enfants n'étant pas considéré comme du temps scolaire, les usagers qui ne sont pas satisfaits du fonctionnement d'un service facultatif pouvant aussi bien ne pas y avoir recours.

Leur gestion apparaît donc relativement souple, les tarifs pouvant être modulés en fonction des revenus des parents. Ce caractère facultatif entraîne également une très grande liberté des collectivités territoriales sur le plan de l'élaboration des menus.

LE CHOIX DES MENUS : UNE LIBERTÉ ENCADRÉE PAR DES RECOMMANDATIONS GOUVERNEMENTALES

Très peu de prescriptions pèsent sur les collectivités territoriales en ce qui concerne le choix des menus, ceux-ci devant toutefois être conformes aux règles d'hygiène.

Elles sont, par conséquent, libres d'accepter ou de refuser les demandes de menus motivées par le respect de prescriptions religieuses, leur refus ne méconnaissant pas le principe de liberté religieuse, ce qui a été rappelé aussi bien par le ministre de l'Éducation nationale en 2010 à une question orale posée par le député Christian Bataille⁷, que par les tribunaux⁸. Cette liberté a toutefois été encadrée par différentes recommandations gouvernementales parfois également rappelées par les tribunaux. Dès les années 1980, le ministre de l'Éducation nationale est venu recommander la prise en compte des « habitudes et coutumes alimentaires familiales, notamment pour les enfants d'origine étrangère »⁹.

5. Circulaire du 16 août 2011 ayant pour objet le rappel des règles afférentes au principe de laïcité et aux demandes de régimes alimentaires particuliers dans les services de restauration collective du service public.

6. Conseil d'État, 5 octobre 1984, « Commissaire de la République de l'Ariège et Commune de Lavelanet », Rec. p. 315. Cf. également la circulaire du ministre délégué chargé des Collectivités locales, relative au modèle de contrat pour la concession ou l'affermage de la restauration scolaire du premier degré (JORE, 5 mai 1988).

7. Question publiée au JORF le 19-01-2010, p. 423 ; réponse publiée au JORF le 29-01-2010, p. 619.

8. Conseil d'État, ord. réf., 25 octobre 2002, n° 251161 « Mme Renault ». Cf. supra.

9. Ministère de l'Éducation nationale, note de service n° 82-598 du 21 décembre 1982, B. O. Éduc. Nat., 6 janvier 1983.

Dans cet esprit, le tribunal administratif de Paris a jugé en 2008 qu'une directrice d'école refusant de fournir à certains élèves des repas de substitution prévus par la cantine scolaire, alors que le recteur avait donné une instruction en ce sens, pouvait se voir retirer son emploi de direction au motif que son attitude constituait un refus d'obéissance hiérarchique ne permettant pas à certains élèves de respecter les prescriptions alimentaires de leur religion¹⁰.

Une circulaire interministérielle du 25 juin 2001 est également venue préciser que lorsque le repas proposé ne convenait pas à l'enfant, celui-ci était en droit d'apporter son propre panier-repas moyennant le strict respect des conditions d'hygiène et sous l'entière responsabilité de sa famille, les demandes étant examinées au cas par cas, la circulaire précisant toutefois que les croyances religieuses de l'élève et de sa famille ne peuvent en elles-mêmes être invoquées pour ce faire¹¹.

Dans une réponse apportée en 2005 à une question orale posée par le sénateur Jean-Louis Masson, le ministre de l'Éducation nationale, tout en rappelant l'absence d'obligation, a indiqué qu'il convenait d'encourager les prestataires à prévoir, dans la mesure du possible des menus diversifiés¹². Une circulaire en date du 10 septembre 2004 avance également l'idée qu'une tarification spéciale puisse être appliquée aux usagers souhaitant bénéficier d'un régime particulier pour financer le surcoût¹³.

Si l'hypothèse de l'alimentation rituelle n'est pas explicitement énumérée, le fait qu'une telle différenciation soit envisageable pour les « repas bio, etc. » laisse suggérer que des motifs religieux pourraient aussi être invoqués, cette hypothèse ayant été confirmée par le ministère de l'Intérieur dans une circulaire en date du 16 août 2011¹⁴.

Celle-ci précise que les repas sans porc ainsi que ceux préparés à base de poisson le vendredi permettent « le respect des prescriptions ou recommandations des trois principaux cultes présents en France », ce qui, en

10. Tribunal administratif, Paris, 31 décembre 2008, n°06000852/5, T. : LIJ 2009, n°133, p. 14.

11. Circulaire n° 2001-118, B. O. Éduc. Nat. Spécial n° 9 du 28 juin 2001.

12. Question écrite n° 15623 publiée au *Journal officiel de la République française* (JORF) le 20 janvier 2005 ; réponse publiée au JORF le 17 mars 2005.

13. Circulaire NOR/LRL/B/04/10074/C relative aux conditions d'entrée en vigueur de la loi du 13 août 2004.

14. Circulaire NOR/IOL/K/11/10778/C du 16 août 2011 ayant pour objet le rappel des règles afférentes au principe de laïcité et aux demandes de régimes alimentaires particuliers dans les services de restauration collective du service public.

creux, signifie que les cantines scolaires n'ont pas à servir pour ce faire de repas *Halâl* ou *casher*.

Le ministre a également indiqué une nouvelle fois que les demandes de fourniture par les parents d'élèves de panier-repas ne peuvent pas être basées sur des considérations religieuses, tout en rappelant la liberté de choix des collectivités territoriales en matière de restauration scolaire, ce qui leur permet, quand elles se trouvent confrontées aux revendications alimentaires des élèves musulmans, de réagir diversement.

LES PRATIQUES DES COLLECTIVITÉS TERRITORIALES FACE AUX DEMANDES DE REPAS HALAL

L'évolution des habitudes alimentaires des élèves de confession musulmane entraîne des problématiques juridiques nouvelles auxquelles les collectivités territoriales répondent diversement.

L'ÉVOLUTION DES HABITUDES ALIMENTAIRES DES ÉLÈVES DE CONFESSION MUSULMANE

La consommation de produits *Halâl* rencontre un fort succès auprès de la population musulmane française, puisque 87 % des musulmans achèteraient de la viande fraîche *Halâl* et 60 % des produits exclusivement *Halâl*¹⁵.

Même si les seniors sont les plus nombreux à acheter ces produits, les jeunes semblent également en être friands. Aux termes d'une enquête menée en mars 2005 lors des rencontres annuelles de l'Union des organisations islamiques de France, donc auprès d'une population susceptible d'être, à priori, davantage pratiquante que le reste de la population musulmane, Florence Bergeaud-Blackler et Karijn Bonne ont estimé à 58,9 % le pourcentage des personnes âgées de moins de 30 ans et 56,4 % celui des personnes nées ou arrivées en France avant l'âge de 15 ans qui consommeraient *Halâl* (Bergeaud-Blackler, Bonne, 2005, p. 2).

Ils ont adopté ce qu'Anne-Marie Brisebarre a appelé la « *Halâl* attitude » (Brisebarre, 2007, p. 7), conjuguant des goûts alimentaires très proches des autres jeunes de leur âge avec une recherche d'aliments

15. Enquête IFOP « Marketing ethnique: pratiques et jugements de la population d'origine musulmane sur les produits halal », janvier 2010. [En ligne]. Disponible sur: http://www.ifop.com/media/pressdocument/154-1-document_file.pdf (Page consultée le 26 août 2012).

répondants aux prescriptions alimentaires de l'islam. La pression sociale intracommunautaire émanant des parents, mais aussi de la fratrie, des amis ou du voisinage semble expliquer leur attrait pour ces produits. Elle peut également avoir pour origine la faiblesse de la pression sociale «extracommunautaire», les musulmans interrogés témoignant de l'indulgence des non-musulmans qu'ils côtoient vis-à-vis de leur régime alimentaire *Halâl*, voire même de leur attitude coopérative (Bergeaud-Blackler, Bernard, 2010, p. 88).

Dans les écoles, les élèves musulmans souhaitent donc désormais bénéficier de repas confectionnés à partir de viande *Halâl*. Ce souhait semble également partagé par leurs parents. Lors d'une enquête réalisée en 2005, seul un dixième des personnes interrogées disait accepter sans réserve que leurs enfants mangent de la viande à la cantine, les autres se partageant entre un refus catégorique et une acceptation conditionnée à la présence de viande *Halâl* (Bergeaud-Blackler, Bernard, 2010, p. 90).

Dans certains collèges, sous l'effet de la stigmatisation dont sont rapidement victimes ceux qui ne se conforment pas aux normes, une part grandissante d'élèves ne consommerait plus de viande, d'autres désertant la cantine. Ceci viendrait accentuer le phénomène de la baisse accrue des demi-pensionnaires dans les cantines des collèges situés en Zones d'éducation prioritaires, de nombreuses familles ne pouvant plus y inscrire leurs enfants pour des raisons financières (Hermet, 2001, p. 62).

Comment les collectivités territoriales répondent à ces nouvelles habitudes alimentaires ?

LES RÉPONSES APPORTÉES PAR LES COLLECTIVITÉS TERRITORIALES FRANÇAISES À L'ÉVOLUTION DES HABITUDES ALIMENTAIRES DES ÉLÈVES MUSULMANS, RÉVELATRICES DES DIFFÉRENTES CONCEPTIONS DE LA LAÏCITÉ

Par rapport à ces évolutions et aux recommandations de l'État en la matière, certaines collectivités territoriales appliquent une «neutralité alimentaire» totale. Pourtant, elles se refusent à prendre en considération l'ensemble des interdits religieux, la viande étant proposée le vendredi, aucun repas de substitution n'étant servi aux enfants juifs et musulmans les jours où des plats à base de porc sont prévus au menu.

Cette position révèle une conception de la laïcité conçue comme devant cantonner le fait religieux dans le seul espace privé. S'inspirant

d'un courant très présent tout au long de l'histoire de la laïcité française¹⁶, elle correspond à une application incomplète des recommandations étatiques concernant le respect des prescriptions religieuses dans les cantines publiques. Si elle reste minoritaire, il faut toutefois noter que, récemment, quelques communes parmi lesquelles Castanet-Tolosan (Haute-Garonne)¹⁷, Gonesse et Montmagny (Val-d'Oise)¹⁸ ont délibérément décidé de supprimer les repas de substitution sans porc.

D'autres collectivités territoriales se conforment aux prescriptions alimentaires chrétiennes, tout en ignorant celles des religions juive et musulmane. Elles donnent instruction aux gestionnaires des cantines scolaires de ne pas servir de viande le vendredi sans toutefois prévoir des repas sans porc. Se faisant, elles privilégient une expression de la laïcité très paradoxalement et très nouvellement conçue comme le marqueur culturel d'une identité française définie par référence à la seule religion chrétienne et par opposition aux autres religions, en particulier l'islam¹⁹.

Ces pratiques, observées dans les communes provençales d'Orange et de Marignane dirigées par l'extrême droite²⁰, restent rares. Elles n'ont pas, il faut le souligner, été jugées discriminatoires. En vertu d'une ordonnance en date du 25 octobre 2002, le Conseil d'État a considéré qu'elles ne portaient pas atteinte aux droits fondamentaux alors même que la requérante soutenait que la composition des repas portait atteinte

16. Les partisans d'une laïcité dite « de combat » ont toujours souhaité, dans l'esprit du projet de loi de séparation déposé le 10 novembre 1904 par le président du Conseil Émile Combes, combattre l'influence de l'Église catholique et du fait religieux en général.

17. *La Gazette des Communes, des Départements et des Régions*, édition du 15 septembre 2011. [En ligne]. Disponible sur : <http://www.lagazettedescommunes.com/75709/le-maire-dune-petite-ville-supprime-les-repas-differenciers-dans-ses-ecoles/> (Page consultée le 1^{er} octobre 2012).

18. *Le Parisien*, édition du 14 novembre 2011. [En ligne]. Disponible sur : <http://www.leparisien.fr/val-d-oise-95/les-menus-sans-viande-retires-des-cantines-sco...> (Page consultée le 1^{er} octobre 2012). À Montmagny, le maire a finalement accepté qu'un repas de substitution sans viande soit servi aux écoliers qui ne mangent pas de viande : *Le Parisien*, édition du 16 novembre 2011. [En ligne]. Disponible sur : <http://www.leparisien.fr/montmagny-95360/des-repas-pour-les-sans-viande-a-la-cantine-16-11-2011-1722087.php> (Page consultée le 8 décembre 2012).

19. Selon une étude menée par Martine Barthélémy et Guy Michelat, dans l'électorat de gauche moins les individus sont religieux et moins ils sont anti-immigrés, plus ils soutiennent la laïcité, ce qui correspond à l'opposition « traditionnelle » entre une France laïque ancrée à gauche et une France « croyante », voire « catholique » plutôt de droite, voire de centre-droit. En revanche, cette étude met l'accent sur un fait tout à fait intéressant : chez les électeurs de droite, la laïcité semble désormais très soutenue par les catholiques pratiquants et les anti-immigrés (Barthélémy, Michelat, 2007). Sur l'évolution de la notion de laïcité, cf. Baubérot, 2012.

20. À Marignane, le maire d'extrême droite qui avait rejoint les rangs de l'Union pour un mouvement populaire (UMP) n'a pas été reconduit dans son mandat lors des élections municipales des 9 et 16 mars 2008.

à la liberté religieuse en privilégiant les enfants de confession chrétienne par rapport aux enfants d'autres confessions²¹.

La plupart des collectivités adoptent une attitude reflétant l'esprit des circulaires ministérielles précitées : elle consiste à privilégier la commensalité en servant du poisson le vendredi, tout en prévoyant des plats de substitution pour les enfants ne consommant pas de porc. Cette solution constitue le fruit d'une laïcité de compromis. Elle vise, conformément à l'esprit qui a prévalu chez les rédacteurs de la loi de séparation des Églises et de l'État du 9 décembre 1905 à affirmer la neutralité religieuse de la République tout en garantissant, au nom de la liberté de conscience, le libre-exercice des cultes sous la seule réserve du respect de l'ordre public. Elle semble pourtant ne plus être adaptée aux nouvelles pratiques alimentaires des élèves musulmans, désormais majoritairement basées sur la consommation de viande *Halâl*.

En ce qui concerne la confection des repas, la satisfaction de ces demandes engendre des difficultés plus importantes que celles liées aux repas de substitution sans porc. Il faut en effet que soient respectées des règles de « pureté alimentaire » afin d'éviter les contaminations croisées. Ces dernières passent par une préparation séparée, un nettoyage systématique des ustensiles et des cuisines ainsi qu'une traçabilité rigoureuse des viandes, ce qui engendre des coûts supplémentaires que les gestionnaires pourront cependant répercuter sur les seuls usagers concernés²².

La préparation de repas *Halâl* pose, plus globalement, la question de l'engrenage communautaire, pointé par Florence Bergeaud-Blacker et Bruno Bernard : « Pourquoi favoriser les musulmans et non les juifs, les adventistes du 7^e ciel, les végans etc. ? » (Bergeaud-Blacker, Bernard, 2010, p. 91). Et ce, d'autant plus que la Haute autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité (HALDE) a indiqué en 2006 que la fourniture de repas spéciaux aux élèves musulmans impliquait que le même droit devait être accordé aux enfants hindouistes²³.

Pourtant, malgré ces difficultés, la mise en place de repas *Halâl* a parfois été retenue : le lycée Lavoisier de Roubaix accueillant une majo-

21. Conseil d'État, ord. réf., 25 octobre 2002, n° 251161 « Mme Renault » ; cf. également Tribunal administratif Versailles, 1^{er} octobre 1996, Tribunal administratif Marseille, 26 novembre 1996 « Mme Zitouni et al. C/Commune de Marignane » : LPA, 18 février 1997, p. 3, note G. Pelissier.

22. Circulaire NOR/LRL/B/04/10074/C relative aux conditions d'entrée en vigueur de la loi du 13 août 2004 et NOR/IOL/K/11/10778/C du 16 août 2011.

23. Délibération n° 203, 2 oct. 2006.

rité d'élèves musulmans (70 %) a ainsi instauré le repas *Halâl* pour tous, le proviseur ayant justifié cette décision au nom d'une conception de la République «tolérante et multiculturelle où faire vivre la laïcité, c'est permettre à toutes les cultures de s'exprimer.» (Goulois, 2007). Ce choix a cependant suscité un tollé chez les parents non musulmans. (Brisebarre, 2007, p. 6).

La commune de Strasbourg a, pour sa part, décidé de proposer quatre menus: standard, standard sans porc, *Halâl* ou végétarien²⁴. Bien que cela n'implique aucune obligation juridique pour la commune en la matière, il faut rappeler que Strasbourg, comme toutes les communes des départements d'Alsace et de Moselle bénéficient d'un droit dérogatoire du droit commun en matière de gestion des cultes puisque les dispositions de la loi de séparation des Églises et de l'État du 9 décembre 1905 n'y sont pas applicables, les cultes pouvant bénéficier de financements publics. Ce contexte particulier marqué par l'existence d'un système de coopération officiel et organisé entre l'administration et les cultes a pu favoriser cette décision.

Plusieurs autres communes françaises, comme Lyon, Tourcoing, Grenoble, Annecy et Aulnay-sous-Bois ont abandonné la référence au *Halâl* en proposant deux menus, carné et végétarien. À Lyon, l'adjoint au maire délégué à l'éducation et à la petite enfance, après avoir organisé plusieurs réunions avec les représentants des différentes religions, des associations laïques et de défense des droits de l'homme a constaté «l'impossibilité de réaliser autant de menus différents que de convictions». La solution du menu végétarien, donc sans viande, mais avec poisson, œuf ou soja²⁵ a été instaurée, car selon l'élu, elle permet, de «respecter les valeurs laïques et républicaines tout en appelant au respect des différences»²⁶.

La commune de Lyon a également pris très pragmatiquement en considération le fait que sur les 16 400 repas servis quotidiennement, 30 % étaient repoussés par les enfants lyonnais (Bouzar D., Bouzar L., 2010, p. 136-137). Cette décision a toutefois été contestée par une association féministe qui a déposé un recours pour excès de pouvoir

24. Commune de Strasbourg: communication au conseil municipal du lundi 14 septembre 2009. Cf. [En ligne]. Disponible sur: http://strasbourg.creacast.tv/files/2009-09-14/deliberations/2009-09-14_20.pdf (Page consultée le 1^{er} octobre 2012). Les repas standards représentent 83 % des repas servis, les repas *Hâlâl*, 15 %, et les repas végétariens, 2 %.

25. *Libé Lyon*, édition du 5 mars 2012.

26. *La Gazette des Communes, des Départements et des Régions*, édition du 3 octobre 2007. [En ligne]. Disponible sur: <http://www.lagazettedescommunes.com/12204/rhone-alpes-des-repas-complets-sans-viande-au-menu-dans-les-cantines-de-lyon/> (Page consultée le 9 octobre 2012).

devant le tribunal administratif de Lyon sur la base du non-respect du principe de laïcité²⁷.

CONCLUSION : COMMENT ÉVITER LES INCERTITUDES JURIDIQUES ET PERMETTRE À TOUS LES ENFANTS DE MANGER ENSEMBLE « À LA TABLE DE LA RÉPUBLIQUE » ?

Tout comme en matière de carrés musulmans dans les cimetières (Papi, 2007), la réglementation relative au respect des prescriptions alimentaires d'origine religieuse dans les cantines scolaires est le fait d'un « droit mou » issu, non pas de dispositions législatives, mais de circulaires. Ce faisant, les décisions prises par les élus locaux sont soumises à une forme d'incertitude juridique.

La Cour européenne des droits de l'Homme n'a pas, jusqu'à présent, développé une jurisprudence hostile, les juges de Strasbourg considérant qu'il n'y a pas atteinte à la liberté religieuse dès lors que les personnes concernées peuvent se prévaloir de solutions alternatives.

Ainsi, dans un arrêt en date du 7 décembre 1976 « Kjeldsen, Busk Madsen, Pedersen c/Danemark »²⁸, ils ont considéré que les cours d'éducation sexuelle obligatoires pouvaient être mis en place à l'école publique dès lors que les élèves pouvaient être scolarisés dans des écoles privées n'assurant pas de tels cours.

Cependant, dans un autre arrêt en date du 7 décembre 2010 « Jacobski c/Pologne »²⁹, la Cour a quelque peu infléchi sa position en considérant que le fait qu'un détenu de confession bouddhiste ne puisse bénéficier d'un menu végétarien constituait une violation de l'article 9 de la Convention Européenne des Droits de l'Homme, sa condition de détenu ne lui permettant pas de prendre ses repas en dehors de la prison, même si les détenus disposent de la liberté de se nourrir comme ils l'entendent en s'approvisionnant avec des produits extérieurs, sous réserve de la prise en compte du bon ordre de l'établissement pénitentiaire³⁰.

27. *La Gazette des Communes, des Départements et des Régions*, édition du 25 février 2008 [En ligne]. Disponible sur : <http://www.lagazettedescommunes.com/10256/rhone-alpes-opposee-aux-menus-sans-viande-dans-les-cantines-au-nom-du-principe-de-laicite-une-association-lyonnaise-saisit-la-justice/> (Page consultée le 9 octobre 2012).

28. Requête n° 5095/71 ; 5920/72 ; 5926/72.

29. Requête n° 18429/06.

30. Résolutions 663 C (XXIV) du 31 juillet 1957 et 2076 (LXII) du 13 mai 1977 du Conseil économique et social des nations unies.

Au vu de ces éléments et même si les élèves, à la différence des détenus, ont toujours la possibilité de prendre leurs repas à leur domicile ou en dehors de la cantine, on peut se demander si un recours déposé sur la base des dispositions de l'article 9 de la convention³¹ ne pourrait pas, à l'avenir, aboutir à la condamnation des collectivités territoriales qui, passant outre les recommandations gouvernementales, décident, par principe et sans étudier de solution de substitution, de servir du porc dans les cantines scolaires? Dans ce contexte, une intervention législative apparaît-elle souhaitable?

Outre le fait qu'en imposant aux collectivités territoriales de répondre uniformément à certaines demandes, elle remettrait en cause la liberté juridiquement consacrée jusqu'à présent en la matière, elle risquerait d'offrir une tribune aux opinions les plus radicales en ouvrant un débat public sur un sujet controversé.

Elle aurait cependant le mérite de lever les incertitudes juridiques qui pèsent sur les collectivités territoriales et, ce faisant, de permettre une égalité de traitement de tous les enfants quel que soit leur lieu de scolarisation. Tout en rappelant la nécessité de développer la commensalité dans les cantines scolaires, le législateur mettrait ainsi fin à l'exclusion d'une certaine catégorie d'élèves sur la base de leurs pratiques religieuses en leur permettant de se voir systématiquement proposés des repas de substitution sans protéines animales. Cette option ne semble pour l'instant pas d'actualité.

Un décret et un arrêté du 30 septembre 2011 relatifs à la qualité nutritionnelle des repas servis dans le cadre de la restauration scolaire sont en effet venus imposer le recours exclusif aux protéines animales dans le plat principal de chaque menu.

Ces textes ont provoqué l'opposition des associations végétariennes, cinq d'entre elles ayant déposé un recours devant le Conseil d'État. Ils sont venus fragiliser le recours aux repas de substitution sans protéines animales, plus communément appelés « végétariens », pourtant plébiscités

31. « 1. Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites. 2. La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui ».

par de nombreux élus locaux particulièrement concernés³², car ils présentent deux avantages. En « déconfessionnalisant » le débat, ils évitent une segmentation des élèves sur des bases strictement religieuses³³; dans un même temps, ils permettent aux élèves de continuer à manger ensemble à « la table de la République »³⁴ sans faire de la différence de sociabilité, qui se manifeste, entre autres, chez les musulmans par la nourriture³⁵, un écueil au « vivre-ensemble ».

RÉFÉRENCES

- BARTHELEMY, M. et G. Michelat (2007). « Dimensions de la laïcité dans la France d'aujourd'hui », *Revue française de science politique*, octobre 2007, 57(5), pp. 649-698.
- BAUBEROT, J. (2012). *La laïcité falsifiée*, Paris, La Découverte.
- BERGEAUD-BLACKER, F. et B. Bernard (2010). *Comprendre le halal*, Liège, Edi.pro.
- BERGEAUD-BLACKER, F. et K. Bonne (2005). « La consommation halal aujourd'hui en France », *AoFood*, p. 2. [En ligne]. Disponible sur : <http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/08/99/18/PDF/ConsoHalal-FR.pdf> (Page consultée le 29 juillet 2012).
- BOUZAR, D. et L. Bouzar (2010). *La République ou la burqa. Les services publics face à l'islam manipulé*, Paris, Albin Michel.
- BOUZAR, D. (2012). *Laïcité, mode d'emploi. Cadre légal et solutions pratiques : 42 études de cas*, Paris, Éditions d'Organisation, Eyrolles.
- BRISEBARRE, A.-M. (2007). « Manger Halâl en France aujourd'hui : des nourritures domestiques à la restauration collective », pp. 1-7, mis en ligne le 4 octobre 2007. [En ligne]. Disponible sur : www.lemangeur-ocha.com (Page consultée le 8 juillet 2012).
- GOULOIS, P. (2007). « La laïcité au lycée : le point de vue d'un chef d'établissement. Roubaix à l'école de la laïcité plurielle ». [En ligne]. Disponible sur : <http://www>.

32. L'association « Ville et banlieue », présidée par le maire de Chanteloup-les-Vignes (Yvelines), a pris position en faveur des menus végétariens, (Vovard, 2011).

33. Dounia Bouzar indique que dans les cantines scolaires qui proposent de la nourriture casher ou *Halâl*, on constate une certaine segmentation des élèves, les enfants musulmans ou juifs se séparant des autres pour manger, (Bouzar, 2012, p. 73).

34. Expression utilisée par Jean-Pierre Chevènement, alors ministre de l'Intérieur en 1997 : Entretien avec Jean-Pierre Chevènement, « Pour une politique républicaine d'immigration », *Le Monde*, édition du 26 juin 1997, p. 10.

35. Cette différence de sociabilité basée sur la nourriture ne constitue pas l'apanage des musulmans, voire des israélites. Elle a été pendant longtemps très marquée entre les populations des différentes régions françaises. Les nombreux banquets républicains qui sous la III^e République constituaient un élément incontournable et rituel de la sociabilité républicaine exaltaient la République française en servant exclusivement de la cuisine régionale, très différente selon l'endroit où ils se tenaient (Baubérot, 2012, pp. 58-59).

- esj-lille.fr/atelier/magan2/teo/explorer/cohabit-roubaix.html (Page consultée le 1^{er} octobre 2012).
- HERMET, A. (2001). « De la faible fréquentation de la cantine en collège de Z.E.P. », *VEI Enjeux*, n° 127, décembre 2001, p. 62.
- IFOP. « Enquête marketing ethnique : pratiques et jugements de la population d'origine musulmane sur les produits halal », janvier 2010. [En ligne]. Disponible sur http://www.ifop.com/media/pressdocument/154-1-document_file.pdf (Page consultée le 26 août 2012).
- LONG, M. (2006). « Restauration collective municipale et respect des interdits alimentaires » in J. Fialaire (dir.), *Liberté de culte, laïcité et collectivités territoriales*. Paris, Litec, collection « Colloques et débats », pp. 71-82.
- MATHE T., G. Tavoularis et T. Pilorin (2009). « La gastronomie s'inscrit dans la continuité du modèle alimentaire français », *Cahiers de recherche du CREDOC*, n° 267, déc. 2009, pp. 3-106.
- MINISTÈRE DE L'INTÉRIEUR, DE L'OUTRE-MER, DES COLLECTIVITÉS LOCALES ET DE L'IMMIGRATION, Circulaire du 16 août 2011 relative au rappel des règles afférentes au principe de laïcité – Demandes de régimes alimentaires particuliers dans les services de restauration collective du service public, *Bulletin officiel du ministère de l'Intérieur*, 6 août 2011, INTÉRIEUR 2011/8 – Texte 61/64 – Page 2.
- MINISTÈRE DE L'INTÉRIEUR, DE L'OUTRE-MER, DES COLLECTIVITÉS LOCALES ET DE L'IMMIGRATION, Circulaire NOR/LRL/B/04/10074/C du 10 septembre 2004 relative aux conditions d'entrée en vigueur de la loi du 13 août 2004 relative aux libertés et responsabilités locales. [En ligne]. Disponible sur : http://www.culture.gouv.fr/culture/inventai/telechar/circ-dgcl_nor-lbl-04-10088_21-12-04.pdf (Page consultée le 10 octobre 2012).
- MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, Circulaire n° 2001-118, *Bulletin officiel de l'éducation nationale*, Spécial n° 9 du 28 juin 2001.
- MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, Note de service n°82-598 du 21 décembre 1982, *Bulletin officiel de l'éducation nationale*, 6 janvier 1983.
- OBIN, J.-P. (2004). « Les signes et manifestations d'appartenance religieuse dans les établissements scolaires ». [En ligne]. Disponible sur : ftp://trf.education.gouv.fr/pub/edutel/syst/igen/rapports/rapport_obin.pdf (Page consultée le 1^{er} octobre 2012).
- PAPI, S. (2007). « Droit funéraire et islam : l'acceptation de compromis réciproques », *Actualité Juridique du Droit Administratif*, 22 octobre 2007, pp. 1968-1973.
- ROSSINOT, A. (2006). *La laïcité dans les services publics*. [En ligne]. Disponible sur : <http://www.islamaicite.org/article363.html> (Page consultée le 17 septembre 2012).
- VOVARD, A. (2011). « 10 conseils pour préserver le principe de laïcité dans la commune », *Le Courrier des maires*, n° 0243, 10 février 2011. [En ligne]. Disponible sur : <http://www.courrierdesmaires.fr/juridique/article-dossier-10-conseils-pour-preserver-le-principe-de-laicite-dans-la-commune-4250.html?dossier=237#note1> (Page consultée le 10 octobre 2012).

CHAPITRE 5

La régulation juridique de l'aliment halal au Canada : de quelques conséquences de la neutralité de l'État en matière religieuse

PIERRE BOSSET

Université du Québec à Montréal

INTRODUCTION

Un projet de règlement publié le 1^{er} juin 2013 dans la *Gazette du Canada*¹ modifierait de façon notable les règles juridiques applicables à l'étiquetage et à la publicité des aliments qui sont annoncés comme étant conformes à des prescriptions religieuses. Depuis de nombreuses années, la réglementation fédérale sur les aliments et drogues interdit les allégations mensongères relatives aux aliments cachères. La modification envisagée ajouterait une interdiction analogue pour les aliments halal. Face aux diverses interprétations de la loi islamique, et en l'absence d'une norme régissant la certification des aliments halal, l'introduction d'une disposition sur l'étiquetage des produits halal est requise, explique-t-on dans les notes qui accompagnent ce projet de règlement, pour « assurer l'affichage d'information uniforme, juste et appropriée sur les étiquettes des produits alimentaires halal et permettre aux consom-

1. *Projet de réglementation – Règlement modifiant le Règlement sur les aliments et drogues (produits alimentaires halal)*, *Gazette du Canada*, vol. 147, n° 22, 1^{er} juin 2013. [En ligne] Disponible sur : <http://www.gazette.gc.ca/rp-pr/p1/2013/2013-06-01/html/reg1-fra.html> (Page consultée le 30 juin 2013). La période de consultation sur ce projet de règlement a pris fin le 30 juin 2013.

mateurs de faire des choix réfléchis² ». Auparavant, les autorités canadiennes avaient déjà pris acte de la « croissance fulgurante » du marché de l'alimentation halal à l'échelle mondiale (Agriculture et Agroalimentaire Canada, 2011, p. 3).

Nous proposons ici une lecture juridique des dispositions qui encadrent l'alimentation halal au Canada. Laissant de côté certaines controverses, comme celles portant sur la traçabilité des produits halal ou encore sur la destination des fonds constitués par les redevances versées aux organismes religieux certifiant les produits halal (voir dans cet ouvrage le texte de Helly, Hmimssa et Brodeur), nous nous concentrerons sur trois aspects : l'innocuité des aliments halal, le traitement des animaux au moment de l'abattage, et enfin, les règles qui interdisent les allégations mensongères. L'angle d'analyse retenu est celui de la neutralité de l'État en matière religieuse. En droit canadien, la neutralité religieuse désigne la posture par laquelle l'État reste, pour reprendre les termes utilisés par un juge de la Cour suprême du Canada, « un acteur neutre dans les rapports entre les diverses confessions ainsi qu'entre celles-ci et la société civile³ ». Mais, au-delà de cet énoncé de principe, on peut se demander si la neutralité implique davantage qu'une simple mise à distance de la religion par l'État – ce qu'on peut appeler une neutralité par ignorance, voire par incompetence – et n'exige pas également la mise en place d'un cadre juridique reconnaissant la légitimité des conceptions religieuses de l'existence et aménageant au besoin cette place dans la législation, ce qu'on pourrait qualifier de neutralité de reconnaissance (Milot, 2008, pp. 62-66 ; Baubérot et Milot, 2011, pp. 110-113 ; Taylor et Maclure, 2010, pp. 39-47). Comme on le constatera ici, la régulation étatique des aliments qui sont présentés comme étant conformes à des prescriptions religieuses est loin d'échapper à cette problématique.

Dans un premier temps, nous décrirons l'état de la législation et de la réglementation au Canada en ce qui concerne non seulement l'alimentation halal, mais également l'alimentation cachère, puisque celle-ci fait l'objet d'une réglementation particulière. En examinant les trois aspects mentionnés plus haut (salubrité, abattage, allégations mensongères), nous constaterons que les variations au sein de la régulation juridique actuelle justifient de parler d'une régulation à géométrie variable (I). Dans un deuxième temps, seront examinées les exigences de la neutralité de l'État

2. *Ibid.* (section « Enjeux », étude d'impact).

3. *Congrégation des témoins de Jéhovah de St-Jérôme-Lafontaine c Lafontaine (Village)*, [2004] 2 RCS 650, au par. 67 (M. le juge LeBel, diss.) [*Village de Lafontaine*].

en matière religieuse. Elles forcent l'État au Canada, en regard des allégations mensongères, soit à abandonner les dispositions actuelles, propres au cachère, au profit de dispositions génériques, adoptant ainsi une neutralité d'ignorance, soit à étendre au halal les dispositions actuelles, mais sans possibilité pour lui de se prononcer sur la validité des diverses appellations halal sur le plan religieux, ce qui correspond à une forme nuancée de neutralité de reconnaissance (II).

UNE RÉGULATION À GÉOMÉTRIE VARIABLE

Le droit de l'alimentation⁴ constitue un défi pour les juristes. Transcendant sans complexe les frontières traditionnelles entre les diverses branches du droit, il fait appel aussi bien au droit commercial qu'au droit de la consommation, au droit de la concurrence qu'au droit des marques de commerce, au droit administratif qu'au droit pénal. Par ailleurs, il se situe au carrefour du droit et de la science (nutrition, médecine, biologie, génétique...): inévitablement, il appelle donc à l'interdisciplinarité (Vincent, 1996, p. 7). Enfin, c'est un champ d'études fertile pour la sociologie du droit, en raison de la multiplicité des acteurs qui sont impliqués dans l'émergence des normes juridiques dans ce secteur (Havinga, 2010, p. 243): gouvernements, producteurs, distributeurs, détaillants, organisations de protection des consommateurs, mouvements de défense des animaux, auxquels il faut ajouter, dans le cas des aliments préparés de façon à être conformes aux prescriptions halal ou cachère, les autorités religieuses ainsi que, le cas échéant, les agences de certification privées.

Dès l'origine, les objectifs généraux du droit de l'alimentation ont été la salubrité des aliments et l'honnêteté des transactions, notamment à travers l'étiquetage et l'interdiction des allégations mensongères quant aux qualités, propriétés ou caractéristiques d'un aliment (Toulmin, 1942, p. 1-2; Vincent, 1996, p. 12). Au Canada, chaque ordre de gouvernement peut légiférer en pareilles matières au titre de l'un ou l'autre des champs de compétence que la constitution lui attribue. L'agriculture est un domaine de juridiction partagée entre le Parlement fédéral et les législatures provinciales, ce qui laisse à l'un et aux autres une latitude pour intervenir; toutefois, les règles provinciales ne s'appliqueront qu'aux

4. Le droit de l'alimentation peut être décrit comme étant constitué des règles juridiques «qui régissent la production, le traitement, le transport et le commerce des denrées alimentaires brutes ou transformées»: Vincent, 1996, p. 14.

aliments destinés à être vendus dans la province, et les règles fédérales primeront en cas de conflit⁵. Dans l'exercice de sa compétence en droit criminel, par ailleurs, le Parlement fédéral a le pouvoir de légiférer en vue de la protection de la santé publique⁶; enfin, il est compétent aussi pour légiférer sur le commerce interprovincial⁷. Tous ces facteurs obligent à accorder une attention particulière à la régulation fédérale, bien qu'en pratique – on le verra ici – la régulation par renvoi, en l'occurrence de l'ordre provincial à l'ordre fédéral, soit parfois utilisée. On examinera ici, en fonction des finalités évoquées plus haut, l'asymétrie de la régulation étatique.

LA SALUBRITÉ DES ALIMENTS

En matière de salubrité des aliments halal ou cachère, l'approche juridique qui prévaut au Canada ignore le facteur religieux. En effet, ni le Parlement fédéral ni, au Québec, la législature provinciale n'ont jugé nécessaire d'adopter de règles particulières pour les aliments qui sont censés répondre à des normes religieuses. Ce sont donc les règles de salubrité applicables à tout aliment qui s'appliquent, que cet aliment soit préparé ou non de manière à se conformer à des prescriptions religieuses. Chaque ordre de gouvernement a choisi d'exercer la compétence législative que lui attribue la constitution. Dans le cas des aliments destinés à être vendus à l'intérieur des limites du Québec, la loi provinciale interdit de préparer ou de mettre en vente un produit destiné à la consommation humaine qui est impropre à cette consommation, ou dont l'innocuité n'est pas assurée⁸. À l'échelle canadienne, la *Loi sur les aliments et drogues* interdit similairement la vente d'un aliment impropre à la consommation humaine, ou celle d'un aliment qui n'a pas été préparé dans des conditions hygiéniques. Notons qu'en 2012, le Parlement fédéral a adopté la *Loi sur la salubrité des aliments au Canada*⁹. Cette loi, qui n'est pas encore entrée

5. *Loi constitutionnelle de 1867* (R.-U.), 30 & 31 Vict., c. 3, LRC 1985, App. 2, n° 5, art. 95. Sur ces conflits de compétences (qui ne seront pas abordés ici), voir généralement: Hogg, 2006, pp. 433-452.

6. *RJR-MacDonald Inc. c Canada (Procureur général)*, [1995] 3 RCS 199. V. la *Loi constitutionnelle de 1867*, précitée, art. 91, par. (27).

7. *Loi constitutionnelle de 1867*, précitée, art. 91, par. (2).

8. *Loi sur les produits alimentaires* (Québec), LRQ c. P-29, art. 3. Dans cette loi, le mot « produit » inclut un aliment. L'aliment est défini comme étant « tout ce qui peut servir à la nourriture de l'homme »: art. 1, par. b) et c). Le mot « préparation » est défini de manière très large; il inclut explicitement l'abattage: voir le *Règlement sur les aliments*, RRQ, c. P-29, r.1, art. 1.1.1, par. j).

9. *Loi sur la salubrité des aliments au Canada*, LC 2012, c. 24. Cette loi entrera en vigueur à la date fixée par décret (art. 111).

en vigueur, instituera des contrôles administratifs renforcés sur les aliments qui font l'objet d'échanges commerciaux entre les provinces et avec d'autres pays, sans toutefois se substituer aux dispositions matérielles de la *Loi sur les aliments et drogues*, qui resteront en vigueur.

Ces dispositions législatives d'application générale ne sont aucunement remises en question par les acteurs non gouvernementaux du secteur de l'alimentation halal ou cachère. La réputation enviable des aliments halal et cachère sur le plan de la salubrité tendrait en fait à rassurer, non seulement les consommateurs juifs ou musulmans, mais également ceux qui, sans l'être, se préoccupent de leur bien-être, consommateurs qui représenteraient aujourd'hui une part non négligeable du marché cachère (Reynolds-Zayak, 2004, p. 8) ainsi que du marché halal (Agriculture et Agroalimentaire Canada, 2011, p. 4). Dans un tel contexte, il paraît peu plausible que les dispositions législatives que nous venons de décrire fassent l'objet de demandes d'«accommodement» pour des motifs religieux, demandes qui auraient pour effet d'abaisser les standards de salubrité fixés par le législateur. Si de telles demandes (hypothétiquement fondées sur la liberté de religion garantie par les chartes canadienne¹⁰ et québécoise¹¹ des droits) étaient formulées, elles seraient examinées en fonction des dispositions limitatives des chartes; or, ces dispositions autorisent le législateur à fixer la portée et à aménager l'exercice des libertés, de manière à tenir compte du bien-être général. Les restrictions qui sont ainsi apportées par le législateur aux droits ou libertés doivent poursuivre un objectif suffisamment important, ainsi que répondre à des critères de rationalité et de proportionnalité¹². En ce qui concerne l'importance de l'objectif, la Cour suprême du Canada a déjà indiqué que la liberté de religion devait s'exercer sous réserve des restrictions qui sont nécessaires, entre autres, pour préserver la santé¹³. Quant aux dispositions législatives décrites plus haut, elles peuvent, selon nous, être considérées comme rationnellement reliées à cet objectif et, a priori, comme proportionnelles à celui-ci.

10. *Charte canadienne des droits et libertés*, 1982, ch. 11 (R.-U.), annexe B, al. 2a) [*Charte canadienne*].

11. *Charte des droits et libertés de la personne*, LRQ, c. C-12, art. 3 [*Charte québécoise*].

12. *Charte québécoise*, art. 9.1; *Charte canadienne*, art. 1^{er}. L'application de ces deux dispositions obéit aux mêmes critères de fond: v. l'arrêt *Ford c Québec (Procureur général)*, [1988] 2 RCS 712, aux pp. 768-771. Pour un exemple d'application de ces critères dans le cadre d'une affaire impliquant un aliment cachère: *R c Habamovitch Kosher Imports*, (C.Q., 1998-01-07), SOQUIJ AZ-98031115, J.E. 98-693, appel rejeté: 1998 IJCan 11255 (QC C.S.).

13. *R c Big M Drug Mart*, [1985] 1 RCS 295, à la p. 337.

LE TRAITEMENT DE L'ANIMAL

Le traitement de l'animal au moment de l'abattage est un enjeu récurrent et controversé du droit de l'alimentation. Nous n'aborderons pas ici les aspects moraux, éthiques ou philosophiques de cette question, fort complexes (voir, par exemple, Zivotofsky, 2012). Nous en tenant aux aspects juridiques, on remarquera toutefois le large éventail des approches régulatrices : à un extrême possible, elles peuvent interdire l'abattage rituel sans l'insensibilisation préalable de l'animal¹⁴ ou, à un autre extrême, permettre les sacrifices d'animaux¹⁵ (Lerner et Rabello, 2006-2007, p. 12-15). Entre ces deux extrêmes, se situe une approche qu'à défaut de mieux, on peut qualifier d'accommodante pour l'abattage répondant à des normes religieuses. Cette approche consiste à aménager des règles particulières pour l'abattage rituel, à l'intérieur d'un régime juridique qui, globalement, vise le traitement sans cruauté de l'animal. Comme nous le verrons maintenant, c'est l'approche qui a été retenue au Canada.

La loi québécoise sur les produits alimentaires donne au gouvernement le pouvoir de déterminer, par règlement, les méthodes à suivre en vue de l'abattage « sans cruauté » des animaux¹⁶. Le règlement qui a été adopté par le gouvernement québécois prévoit, à cette fin, que l'animal doit être insensibilisé avant l'abattage¹⁷. Toutefois, quant aux méthodes d'insensibilisation, le règlement se contente d'un simple renvoi¹⁸ à un règlement fédéral portant sur l'inspection des viandes. Ce dernier règlement¹⁹ indique donc la substance des règles à suivre. Selon l'article 79, on doit faire perdre conscience à l'animal avant la saignée, et ce, par l'un des trois moyens suivants : un coup sur la tête de l'animal, l'exposition à un gaz ou encore l'application d'un courant électrique²⁰. Toutefois, une règle différente s'applique lorsqu'un animal est abattu conformément aux rites du judaïsme ou de l'islam :

77. Malgré l'article 79, l'animal pour alimentation humaine abattu selon un rite conforme aux lois judaïques ou islamiques doit être immobilisé et

14. Notamment en Suisse ou dans certains États scandinaves (Suède, Norvège, Islande).

15. Lerner et Rabello citent les Philippines à ce propos (2006-2007, p. 14).

16. *Loi sur les produits alimentaires*, précitée, art. 40, al. a.2).

17. *Règlement sur les aliments* (Québec), RRQ c. P-29, r. 1, art. 6.4.2.1, par. c).

18. *Id.*, art. 6.4.2.2.

19. *Règlement de 1990 sur l'inspection des viandes* (Canada), DORS/90-288. Loi habilitante : *Loi sur l'inspection des viandes*, LRC (1985), c. 25 (1^{er} suppl.).

20. *Id.*, art. 79.

abattu par le sectionnement rapide, complet et simultané des jugulaires et des carotides, de façon qu'il perde conscience immédiatement.

Cette disposition particulière prend acte des exigences qui sont propres à l'islam et au judaïsme. En effet, l'abattage par sectionnement des jugulaires et des carotides demeure une exigence des lois aussi bien islamique (Bruce, 2011, p. 356) que judaïque (Silver, 2011, pp. 674-678) bien que certaines interprétations de l'islam acceptent l'insensibilisation préalable de l'animal (Bergeaud-Blackler, 2007, pp. 974-975). Le règlement fédéral traite ces deux religions sur le même pied. On notera aussi que la finalité recherchée reste la même que dans le cas des dispositions générales prévues à l'article 79, soit de faire perdre conscience à l'animal avant l'abattage. C'est en ce sens, à tout le moins, qu'on peut affirmer que l'esprit de ce régime particulier reste compatible avec l'esprit du régime général, soit l'abattage « sans cruauté » de l'animal.

LES ALLÉGATIONS MENSONGÈRES

Axe majeur du droit de l'alimentation, l'objectif de protection des consommateurs s'exprime dans les dispositions relatives à l'étiquetage obligatoire des produits (concernant leurs ingrédients ou leur valeur nutritive, par exemple), mais aussi dans celles qui interdisent les allégations trompeuses ou mensongères (Vincent, 1996, p. 12). S'agissant plus particulièrement des viandes, la conformité à telle ou telle prescription religieuse fait partie des informations à propos desquelles les consommateurs intéressés sont en droit de s'attendre à une information honnête, au même titre que, par exemple, les consommateurs qui sont préoccupés par une agriculture verte ou qui recherchent des ingrédients non allergènes, les consommateurs végétariens, ou encore les consommateurs désireux d'encourager le commerce équitable (Ballin, 2010, p. 578). Contrairement aux enjeux précédents, c'est un lieu où les approches québécoise et canadienne divergent sensiblement.

La régulation québécoise s'en tient à une approche qui interdit la tromperie en général, sans allusion particulière à l'enjeu des aliments halal ou cachère. Les dispositions générales de protection du consommateur interdisent de faire des représentations fausses ou trompeuses à un consommateur; elles interdisent également de prétendre faussement qu'un bien répond à une norme déterminée²¹. Ces dispositions générales

21. *Loi sur la protection du consommateur* (Québec), LRQ c. P-40.1, art. 219 et art. 221, par. c).

paraissent suffisantes pour sanctionner les pratiques de commerce consistant à prétendre faussement qu'un aliment répond aux prescriptions de l'islam ou du judaïsme, bien qu'elles ne semblent pas avoir servi à cette fin jusqu'à maintenant²². Elles sont complétées, cependant, par les dispositions plus particulières d'un règlement adopté en vertu de la *Loi sur les produits alimentaires*. Celles-ci interdisent les déclarations ou indications fausses concernant les procédés de préparation d'un produit ou encore, concernant les qualités ou aptitudes de celui qui l'a préparé²³. Ces dernières dispositions, plus précises, sont peut-être mieux applicables au problème des fausses allégations relatives au halal ou au cachère, puisque ces labels supposent précisément certains procédés particuliers de préparation, et même des qualités particulières pour le préparateur. Pas plus que pour les dispositions générales visant la protection du consommateur, toutefois, nous n'avons retracé de décision judiciaire appliquant ces dispositions dans ce contexte précis.

L'État fédéral canadien, dans l'exercice de sa compétence constitutionnelle, a choisi une autre approche. Les dispositions législatives sur l'emballage et l'étiquetage des produits de consommation destinés au commerce interprovincial prévoient que le fournisseur d'un produit ne peut apposer sur celui-ci un étiquetage contenant de l'information fausse ou trompeuse se rapportant à ce produit, et cela inclut expressément son mode de fabrication ou de production²⁴. Similairement, la législation sur les aliments et drogues interdit de vendre un aliment ou d'en faire la publicité de manière fausse, trompeuse ou mensongère²⁵. Toutefois, dans le *Règlement sur les aliments et drogues*, le gouvernement fédéral accorde aux aliments cachère une protection explicite contre les fausses allégations. L'aliment qui n'est pas étiqueté ou emballé conformément à cette disposition sera réputé comporter des allégations fausses, trompeuses ou mensongères²⁶:

B.01.049. Il est interdit d'employer sur l'étiquette ou l'emballage, dans la réclame ou pour la vente d'un produit alimentaire qui ne répond pas aux prescriptions du « kashruth » qui s'y applique, le mot « kascher », une lettre

22. Du moins, nous n'avons pas pu retracer de jurisprudence en ce sens.

23. *Règlement sur les aliments* (Québec), précité, art. 1.5.1, par. a), b) et d). Rappelons que, dans ce règlement, la préparation inclut l'abattage (*supra*, note 8).

24. *Loi sur l'emballage et l'étiquetage des produits de consommation* (Canada), LRC (1985), ch. C-38, art. 7, par. (1) et (2). Dans la mesure où elles s'appliquent aux aliments, les dispositions de cette loi resteront en vigueur jusqu'à l'entrée en vigueur de la *Loi sur la salubrité des aliments au Canada*, précitée – voir l'art. 81 de cette dernière loi.

25. *Loi sur les aliments et drogues*, précitée, art. 5, par. (1).

26. *Id.*, art. 5, par. (2).

de l'alphabet hébreu ou tout autre mot, expression, illustration, signe, symbole, marque, véhicule ou autre représentation indiquant ou risquant de donner l'impression que ce produit est « kascher ». ²⁷

Contrairement à l'approche symétrique qui fut retenue par le gouvernement fédéral pour le traitement de l'animal (islam et judaïsme étant traités sur le même pied), c'est une approche axée uniquement sur l'aliment cachère qui prévaut ici. Cette disposition réglementaire fédérale s'apparente aux *kosher fraud statutes* qui furent adoptés dans un grand nombre d'États américains, à partir du début du 20^e siècle. Plusieurs juridictions américaines, ayant constaté l'émergence du problème des aliments faussement représentés comme cachère (Sigman, 2004, p. 552), adoptèrent alors des lois visant à interdire de telles fausses représentations²⁸. Ces *kosher fraud statutes* se réfèrent explicitement, dans la plupart des cas, aux exigences du judaïsme orthodoxe ("*orthodox Jewish religious requirements*", ou une formulation analogue²⁹). Ils prévoient les mesures à prendre pour éviter la tromperie dans l'étiquetage des produits. Enfin, ils mettent en place des mécanismes de sanction (poursuites pénales ou civiles). Au Canada, le règlement sur les aliments et drogues adopte une approche semblable. Toutefois, il se distingue des *kosher fraud statutes* américains en ce qu'il renvoie, sans autre précision, aux « prescriptions [applicables] du 'kashruth' ». Il évite ainsi de trancher entre des tendances particulières du judaïsme (orthodoxe et autres), ce qui l'amènerait peut-être à compromettre la neutralité qui doit être celle de l'État en matière religieuse.

UNE RÉGULATION SOUMISE À LA NEUTRALITÉ RELIGIEUSE DE L'ÉTAT

Pour résumer : face aux aliments halal et cachère, tantôt l'État ignore le facteur religieux (salubrité alimentaire) ; tantôt, il reconnaît les normes halal et cachère au même titre (abattage des animaux) ; tantôt, il protège l'appellation cachère seulement (allégations mensongères). Ces approches parfois asymétriques seront maintenant examinées sous l'angle de la neutralité de l'État en matière religieuse. Au Canada, « il n'y a pas de

27. *Règlement sur les aliments et drogues* (Canada), CRC c. 870, règle B.01.049. Loi habilitante : *Loi sur les aliments et drogues*, précitée.

28. Écrivant en 2004, Sigman dénombreait vingt-deux États américains où de telles lois étaient en vigueur : Sigman, 2004, p. 551.

29. *Texas Business and Commerce Code*, §17.821. Pour des variantes : Sigman, 2004, p. 553, n. 251.

religion d'État³⁰». La formule a l'attrait de la simplicité, mais aussi ses désavantages. Elle laisse entendre que la question des rapports État religions se résume aux rapports organiques ou symbiotiques qui sont susceptibles d'exister entre eux : l'État est-il associé à une religion ? Or, les rapports entre l'État et les religions sont loin de se limiter à cet aspect de symbiose, si important soit-il : ils incluent aussi des facteurs comme l'adhésion ou non de l'État à des conceptions religieuses, le traitement égal ou non des cultes par l'État, l'hostilité ou non de l'État envers la pratique religieuse, etc. Le concept de neutralité permet, mieux sans doute que celui de « religion d'État », d'embrasser toute la gamme des rapports État religions.

Au Canada, ce concept joue dans la régulation juridique des rapports État religions le rôle que joue le principe de laïcité ailleurs. Moins chargé, toutefois, que le principe de laïcité, qui a été considérablement « *surinvesti* » du point de vue politique et idéologique, au point, comme l'a écrit Jean-Marie Woehrling à propos de la France, d'avoir peut-être perdu de sa force opératoire en droit (Woehrling, 1998, p. 31), le concept de neutralité se veut opérationnel au regard du droit des activités religieuses. Bien qu'il ne figure pas explicitement dans les textes constitutionnels, le concept de neutralité de l'État en matière religieuse fait partie intégrante du droit constitutionnel canadien. Nous en examinerons d'abord les fondements, puis les conséquences pour la posture que l'État doit adopter vis-à-vis des religions entre elles (neutralité interreligieuse) ainsi qu'à l'égard des tendances observables au sein d'une même religion (neutralité intrareligieuse).

LA NEUTRALITÉ INTERRELIGIEUSE

Les fondements de l'obligation de neutralité de l'État en matière religieuse se trouvent dans les dispositions des chartes des droits, car cette neutralité se veut au service des libertés et droits fondamentaux. En 1985, dans sa toute première décision portant sur la liberté de religion garantie par la *Charte canadienne des droits et libertés*, la Cour suprême énonce implicitement le principe de la neutralité religieuse de l'État. Une société commerciale est alors accusée d'avoir tenu commerce le dimanche, en violation de la *Loi sur le dimanche*. La *Loi sur le dimanche* (abrogée depuis) remontait à 1677. Adoptée dans le contexte tendu des conflits religieux de l'époque, elle avait pour but de faire respecter l'observance religieuse

30. *Chaput c Romain*, [1955] RCS 834, à la p. 840 (M. le juge Taschereau).

imposée par l'Église anglicane et d'interdire l'observance religieuse d'autres confessions chrétiennes. La Cour prend bonne note de cet historique particulier. Elle fait remarquer que cette loi « fait appel à des valeurs religieuses enracinées dans la moralité chrétienne et les transforme, grâce au pouvoir de l'État, en droit positif applicable aux croyants comme aux incroyants ». L'État « exige de tous qu'ils se souviennent du jour du Seigneur et qu'ils le sanctifient³¹ ». Puisque la loi a pour objet de limiter la liberté religieuse, il n'en faut pas plus pour que la Cour la déclare inopérante. La Cour énonce alors que « protéger une religion sans accorder la même protection aux autres religions a pour effet de créer une inégalité destructrice de la liberté de religion dans la société³² ». Fait à noter, la norme d'égalité et l'interdiction de la discrimination qui en découle ne jouent aucun rôle déterminant dans cette affaire, puisque les dispositions de l'article 15 de la *Charte canadienne* n'étaient pas encore entrées en vigueur au moment des faits. C'est donc bien la liberté de religion elle-même qui fonde l'obligation de neutralité religieuse de l'État³³.

La neutralité religieuse ne s'oppose pas nécessairement aux lois qui peuvent avoir un impact négatif sur l'exercice de la liberté religieuse, mais qui n'ont pas pour but d'imposer à tous l'observance d'un culte particulier. Par rapport à la liberté de religion, la validité de ces lois doit être examinée en fonction de l'objectif poursuivi par le législateur ainsi que des critères habituels de rationalité et de proportionnalité. Notamment, la Cour suprême a déjà jugé que la neutralité de l'État en matière religieuse ne s'opposait pas à des lois qui prévoient la fermeture des commerces le dimanche dans le but de protéger les travailleurs et leur vie de famille, à condition que soient prévues des modalités d'exemption raisonnables pour les commerçants dont la religion les oblige à fermer aussi un deuxième jour³⁴. C'est donc une « neutralité des buts » que recherche d'abord la Cour suprême du Canada. Cette neutralité, selon laquelle l'État ne doit rien faire dans l'objectif de favoriser une conception du bien controversée au détriment des autres, peut être distinguée sur le plan analytique d'une « neutralité des effets » qui empêcherait l'État de ne rien faire qui ait pour effet, intentionnel ou non, de favoriser ou de défavoriser une conception du bien controversée (Merrill, 2007).

31. *R v Big M Drug Mart*, [1985] 1 RCS 295, aux par. 97-98 [*Big M*].

32. *Id.*, au par. 98.

33. Voir : José Woehrling, « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société canadienne à la diversité religieuse », (1998) 43 *R.D. McGill* 233, aux pp. 370-375.

34. *R c Edwards Books and Arts*, [1986] 2 RCS 713.

Le débat sur le sens et la portée de la neutralité de l'État en matière religieuse ne semble pas terminé au sein même de la Cour suprême (voir l'intéressante analyse de Choudry, 2013). Une certaine tendance jurisprudentielle, qui n'a cependant jamais recueilli l'assentiment d'une majorité de juges, semble concevoir la neutralité religieuse de l'État comme s'opposant à l'implication de l'État dans des affaires religieuses, et cela, même lorsque cette implication n'emprunte pas le véhicule répressif d'un droit pénal influencé par des considérations religieuses comme dans la *Loi sur le dimanche*. En 2004, la Cour suprême est saisie d'une affaire dans laquelle des Témoins de Jéhovah demandent à une municipalité de modifier un règlement de zonage, de manière à leur permettre d'édifier un lieu de culte. La construction de lieux de culte est déjà permise par le règlement dans une certaine zone, mais les Témoins de Jéhovah estiment qu'aucun terrain n'est disponible dans cette zone ; à leurs yeux, le règlement de zonage doit donc être modifié. Ayant décelé des irrégularités dans la procédure qu'a suivie la municipalité pour rejeter leur demande, la Cour renvoie l'affaire à la municipalité sans se prononcer sur le fond de l'affaire. Mais trois juges dissidents étaient d'avis qu'il n'y avait pas d'atteinte à la liberté de religion dans cette affaire. Ils évoqueront « une obligation de neutralité religieuse garante de la tolérance individuelle ou collective, préservatrice de la dignité de chacun et de l'égalité de tous³⁵ ». Cette neutralité-là, pour eux, en sera surtout une de non-interférence. Ils en décrivent ainsi le sens :

En règle générale, l'État s'abstient d'agir sur le plan religieux. Il lui appartient tout au plus de mettre en place un cadre social et juridique où les consciences seront respectées et où les membres des diverses confessions pourront s'associer pour exercer la liberté de culte qui exprime un aspect collectif fondamental de la liberté de religion et pour organiser leurs Églises ou leurs communautés.³⁶

En 2007, toujours dans une opinion dissidente, deux des neuf juges invoqueront similairement un « principe de non-intervention » réciproque entre le droit de l'État et le droit juदाïque pour expliquer leur réticence à permettre que le système judiciaire soit utilisé pour faire respecter une entente contractuelle dans laquelle un époux s'était engagé à accorder le *get* juif à son épouse, lui permettant un jour de se remarier dans la religion juive³⁷. Sept autres juges feront une analyse différente. En effet, ils mettront l'accent sur le fait qu'il ne s'agissait pas ici pour le tribunal

35. *Village de Lafontaine*, précitée, au par. 65 (JJ. LeBel, Deschamps et Bastarache, diss.).

36. *Id.*, au par. 68.

37. *Bruker c Marcovitz*, [2007] 3 RCS 607, au par. 131 (JJ. Deschamps et Charron, diss.).

d'appliquer une norme religieuse, ni de trancher un point de doctrine religieuse (ce qui, peut-on déduire, aurait posé problème pour la neutralité de l'État), mais tout simplement de donner effet à une entente contractuelle entre époux. L'implication de l'État dans un tel contexte ne poserait donc pas de problème du point de vue de la neutralité.

En 2012, la Cour suprême se prononce sur le cours obligatoire d'éthique et de culture religieuse donné dans les écoles du Québec. Fait intéressant, l'opinion majoritaire est rédigée par M^{me} la juge Deschamps, auteure ou cosignataire des deux opinions dissidentes dont il vient tout juste d'être question. Celles-ci mettaient de l'avant une vision assez stricte de la neutralité, où l'État reste en quelque sorte au-dessus de la mêlée des diverses sollicitations religieuses. Cette fois, l'opinion majoritaire rédigée par la juge Deschamps semble marquer une inflexion de sa conception de la neutralité de l'État. En effet, la juge valide le cours d'éthique et de culture religieuse, malgré les prétentions des parents catholiques qui invoquaient précisément l'absence de neutralité de ce cours. Pour la juge, le fait que l'État, dans le cadre du cours d'éthique et de culture religieuse, expose des enfants à une présentation de divers courants religieux ne saurait constituer en lui-même un endoctrinement religieux contraire à la liberté de religion. Évoquant à ce propos les « obligations de l'État québécois en matière d'éducation publique » et « la réalité multiculturelle de la société canadienne »³⁸, la juge Deschamps, avec l'appui de six de ses collègues, se prononce ultimement en faveur d'une approche « réaliste et non absolutiste » de la neutralité de l'État :

[L]a neutralité de l'État est assurée lorsque celui-ci ne favorise ni ne défavorise aucune conviction religieuse ; en d'autres termes, lorsqu'il respecte toutes les positions à l'égard de la religion, y compris celle de n'en avoir aucune, tout en prenant en considération les droits constitutionnels concurrents des personnes affectées.³⁹

La Cour suprême n'a sans doute pas fini d'explorer toutes les dimensions de l'obligation de neutralité religieuse de l'État, connues ou virtuelles. Sa jurisprudence reste dans un processus de développement, encore traversée de courants qui n'ont pas toujours été mis en cohérence. Ainsi, dans la récente affaire *R. c N.S.*⁴⁰, la Cour avait à se prononcer sur la possibilité de témoigner à visage couvert (pour des raisons religieuses)

38. *S.L. c Commission scolaire des Chênes*, [2012] 1 RCS 235, au par. 40 (J.J. Deschamps, McLachlin, Binnie, Abella, Charron, Rothstein et Cromwell).

39. *Id.*, au par. 32.

40. *R. c N.S.*, [2012] 3 RCS 726.

dans un procès criminel. Dans leur opinion séparée, deux juges opposés à cette possibilité ont soutenu qu'un procès était un acte de communication supposant un témoignage à visage découvert. L'efficacité de cet acte de communication exigeait qu'on renonçât à porter tout vêtement couvrant le visage. « La neutralité religieuse de l'État et de ses institutions, y compris des tribunaux et du système de justice », écrivent-ils, « assure la vie et la croissance d'un espace public ouvert à tous⁴¹ ». Mais cette prise de position en faveur d'une « interdiction claire⁴² », et assimilant le témoin à l'État et à ses institutions, n'a pas su convaincre une pluralité de juges, qui préférèrent miser plutôt, conformément aux enseignements antérieurs de la Cour, sur la nécessité d'un équilibre entre les droits fondamentaux⁴³, sur une délicate mise en équilibre, cas par cas, de la liberté religieuse du témoin et du droit de l'accusé à un procès équitable⁴⁴.

Il reste difficile de formuler une « théorie générale » de la neutralité de l'État en matière religieuse devant les courants disparates et parfois difficilement conciliables qui traversent la jurisprudence⁴⁵. Si nous nous en tenons empiriquement (et prudemment) aux points qui ont recueilli l'assentiment explicite d'une majorité de juges de la Cour suprême et peuvent donc être considérés comme exprimant l'état actuel du droit, nous pouvons affirmer que la neutralité religieuse de l'État est la posture par laquelle l'État s'abstient de favoriser une conception du bien controversée au détriment des autres en accordant un traitement favorable ou défavorable à telle ou telle conviction religieuse par rapport à d'autres, ou par rapport aux convictions areligieuses. L'État ne peut donc pas imposer, dans cet objectif, à l'ensemble des citoyens, une norme de conduite dictée par une religion. La neutralité empêche également l'État

41. *Id.*, au par. 73 (JJ. LeBel et Rothstein).

42. *Id.*, au par. 78.

43. *Dagenais c Société Radio-Canada*, [1994] 3 RCS 835.

44. *Id.*, aux par. 30-33 (JJ. McLachlin, Deschamps, Fish et Cromwell). Dissidente, M^{me} la juge Abella aurait tranché, dans tous les cas, en faveur du droit de témoigner le visage couvert, en invoquant la nécessité de ne pas décourager les victimes d'agressions sexuelles de porter plainte contre leurs agresseurs.

45. On en trouve un exemple supplémentaire dans le sens assez particulier que la Cour d'appel du Québec vient de donner à la neutralité religieuse de l'État dans l'affaire *Saguenay (Ville) c Mouvement laïque québécois*, 2013 QCCA 932, selon lequel la neutralité religieuse n'est pas un obstacle à la récitation d'une prière durant les séances d'un conseil municipal. La Cour d'appel se fonde sur un devoir de l'État « relatif à la préservation de son histoire » (par. 69). A priori, il est difficile de réconcilier une telle vision (historique ou patrimoniale) de la neutralité de l'État avec celle, plus détachée, que mettent de l'avant les juges LeBel ou Deschamps dans certaines des affaires dont il vient d'être question. La possibilité que cette décision soit portée en appel devant la Cour suprême fournira peut-être à celle-ci l'occasion de clarifier les choses.

d'utiliser son autorité pour faire appliquer une norme religieuse, tout comme elle l'empêcherait d'user de son autorité pour trancher un point de doctrine religieuse, ce qui l'amènerait également à favoriser une conception particulière du bien. En revanche, tant qu'il n'impose pas une conception religieuse du bien, l'État peut reconnaître le fait religieux, par exemple en insérant dans la législation certaines exceptions destinées à maintenir l'exercice de la liberté religieuse ; c'est alors une neutralité de reconnaissance qui s'avère nécessaire pour assurer le respect de cette liberté. L'État n'enfreint pas non plus son obligation de neutralité lorsqu'il incorpore des éléments relatifs à la culture religieuse dans les programmes scolaires. En présence d'un endoctrinement religieux, la neutralité de l'État sera cependant enfreinte, et nous sommes alors renvoyés à la raison d'être de cette neutralité : le respect des libertés de conscience et de religion.

Ainsi décrite, la neutralité religieuse de l'État nous apparaît être un cadre approprié pour analyser la régulation étatique des aliments halal et cachère. En effet, l'islam et le judaïsme sont tous les deux des « cultures à interdits alimentaires forts » (Poulain, 2002, p. 182) et, à ce titre, ils interpellent de façon similaire non seulement la capacité régulatrice de l'État, mais aussi son obligation de neutralité. Or, comme nous l'avons vu, cette régulation étatique est à géométrie variable, car selon l'enjeu, elle oscille entre l'ignorance du facteur religieux et la reconnaissance, soit des exigences du halal et du cachère, soit des exigences du cachère uniquement.

Du point de vue de la neutralité religieuse de l'État, l'objectif que l'État poursuit en réglementant la *salubrité des aliments* ne se rattache à aucune conception religieuse du bien. Il s'agit bien ici de promouvoir un intérêt social, la santé publique, dont la légitimité fut très tôt reconnue dans la jurisprudence de la Cour suprême portant sur la liberté religieuse⁴⁶. Puisque les règles de salubrité prévues par la loi n'ont pas pour effet de brimer la liberté religieuse, il n'est pas requis de se demander si la liberté religieuse exige ici davantage que la neutralité d'ignorance qui caractérise la régulation actuelle.

Le traitement de l'animal lors de l'abattage appelle a priori une analyse différente. Par exception à la norme, la loi et la réglementation reconnaissent l'abattage par sectionnement des jugulaires et des carotides, un mode d'abattage distinct qui est commun à l'islam et au judaïsme. Ce

46. Voir plus haut, 1.1 (La salubrité des aliments).

régime propre aux deux religions est évidemment contraire à une neutralité d'ignorance ; mais l'esprit de ce régime particulier reste compatible, par ailleurs, avec l'esprit du régime général, puisque les deux régimes visent un abattage « sans cruauté »⁴⁷. Mis en place pour tenir compte des « lois judaïques ou islamiques », ce régime spécial s'apparente donc à une forme de neutralité de reconnaissance favorisant l'exercice de la liberté religieuse sans toutefois avoir comme but de favoriser une conception du bien controversée au détriment d'une autre. Pour cette raison, ce régime nous paraît en lui-même conforme à la neutralité religieuse de l'État telle qu'elle existe au Canada⁴⁸. Toutefois, l'émergence éventuelle d'autres religions qui auraient également des règles particulières en ce qui concerne l'abattage forcerait peut-être l'État à devoir étendre un jour ce régime spécial à ces autres religions, toujours au nom de la neutralité de reconnaissance.

Le traitement des *allégations mensongères* se révèle plus problématique. Nous avons vu que le règlement fédéral sur les aliments et drogues protégeait les consommateurs d'aliments cachère contre les fausses allégations⁴⁹. Le but visé n'étant pas ici de promouvoir une conception judaïque du bien, cela ne contredit pas la neutralité de l'État en matière religieuse. En revanche, les études récentes indiquent bien une croissance importante du marché de l'alimentation halal à l'échelle mondiale ainsi que le besoin d'un meilleur encadrement de cette appellation. La non-inclusion de l'appellation halal dans le champ du *Règlement sur les aliments et drogues* semble donc poser ici un problème de sélectivité. Il est vrai que le défaut d'accorder le bénéfice de la loi à un groupe donné ne constitue pas nécessairement un vice constitutionnel ; la Cour suprême a déjà mis en garde, d'ailleurs, contre une application abstraite du principe d'égalité ne tenant pas compte des facteurs contextuels⁵⁰. Mais l'application de ces facteurs contextuels dans ce cas précis, et notamment l'application des facteurs sociologiques qui sont spécifiquement mentionnés par la Cour, doit conduire selon nous à s'interroger sur une réglementation des

47. Voir plus haut, 1.2 (Le traitement de l'animal).

48. Notre conclusion pourrait être différente si la science devait révéler que ce régime spécial d'abattage ne réussit pas à assurer un abattage sans cruauté. Dans ce cas, le régime spécial pourrait être considéré comme favorisant indûment certaines religions et donc, poser problème du point de vue de la neutralité étatique. Nous n'exprimons pas de point de vue sur l'aspect scientifique, qui ne relève pas de notre compétence, et qui reste par ailleurs controversé chez les spécialistes (voir Nakysing et al., 2013).

49. Voir plus haut, 1.3 (Les allégations mensongères).

50. *Law c Canada (Ministre de l'Emploi et de l'Immigration)*, [1999] 1 RCS 497, au par. 57.

allégations mensongères qui, en dépit de l'évolution des besoins sociaux, reste axée sur la seule alimentation cachère.

L'autorité fédérale se trouve ici placée devant une alternative. Pour résoudre ce problème de sélectivité, elle pourrait choisir de miser sur une régulation générique interdisant toute forme de tromperie, incluant ainsi les fausses allégations relatives aux aliments halal et cachère⁵¹. Cette solution exigerait, cependant, l'abolition de la règle actuelle protégeant nommément l'appellation cachère, ce qui pourrait susciter des remous dans ce secteur de l'industrie alimentaire et risque donc de se révéler assez difficilement réalisable sur les plans pratique et politique. Une solution plus réaliste s'inscrirait sans doute dans le prolongement de la neutralité de reconnaissance que l'autorité fédérale a privilégiée jusqu'à maintenant face aux problèmes des fausses allégations. Cette solution consisterait à étendre à l'alimentation halal la portée des dispositions du *Règlement sur les aliments et drogues*. Toutefois, l'autorité fédérale devra alors composer avec la diversité des interprétations des normes religieuses qu'il est possible d'observer au sein des religions.

LA NEUTRALITÉ INTRARELIGIEUSE

Des conceptions différentes du bien peuvent être observées aussi bien à l'intérieur des religions qu'entre elles. Cela est vrai, notamment, de celles qui reposent sur une structure de pouvoir éclatée et décentralisée, où peuvent coexister des sources d'autorité doctrinale concurrentes⁵². Lorsque l'État est appelé à accorder la reconnaissance de la loi à telle ou telle conviction religieuse, il peut être confronté à de telles divergences doctrinales ou interprétatives. La protection du consommateur contre les allégations mensongères relatives aux aliments illustre cette problématique de façon éloquente. En voulant réglementer cette question, l'État pénètre alors, en effet, dans une zone de clair-obscur entre la protection du consommateur et le respect d'une authenticité doctrinale parfois contestée (Daly, 2011, p. 298).

51. Les dispositions générales de la *Loi sur les aliments et drogues* semblent aller dans ce sens. Une approche générique de la tromperie a également été retenue au Québec. (Voir plus haut, section 1.3).

52. Précisons que les religions décentralisées n'ont pas le monopole de telles divergences internes. Pour un exemple de revendication religieuse minoritaire formulée au sein d'une religion hautement centralisée, voir l'affaire *Smart c Eaton*, 1993 CanLII 1039 (QCTDP). La plaignante, catholique pratiquante, refusait de travailler le dimanche, bien que l'Église catholique ne s'y oppose plus de nos jours.

Il est possible d'aborder les tensions entre les objectifs que l'État recherche dans pareils cas et le respect de la liberté religieuse sans se frotter à la difficile question de la neutralité de l'État. C'est l'approche que semble avoir retenue la Cour européenne des droits de l'homme dans son arrêt *Cha'are Shalom*⁵³. Dans cette affaire française, un permis d'abattage rituel avait été donné en exclusivité au Consistoire central de Paris, qui regroupait 700 000 juifs de France. L'agrément de l'État avait par contre été refusé à l'association Cha'are Shalom, une association représentant environ 40 000 adhérents. Celle-ci appartient « à un courant minoritaire qui se caractérise par la volonté de ses membres d'exercer leur religion dans la plus stricte orthodoxie⁵⁴ ». En examinant les griefs de l'association Cha'are Shalom, fondés sur la liberté de religion, la Cour européenne a pris en considération le fait que de la nourriture répondant aux hautes exigences de l'association pouvait être importée de Belgique, et cela l'amènera à conclure qu'aucune atteinte à la liberté religieuse des membres de l'association n'existait ici. De façon subsidiaire, la Cour ajoutera que, dans l'hypothèse contraire (c'est-à-dire en cas d'impossibilité d'importer de la viande *glatt*), l'atteinte à la liberté religieuse en découlant pour les membres de l'association ne serait ni excessive, ni disproportionnée « eu égard à la marge d'appréciation qu'il faut laisser à chaque État [...], notamment pour ce qui est de l'établissement des rapports délicats entre les Églises et l'État⁵⁵ », ce qui est le plus loin que la Cour semblait disposée à aller sur ce point. Le raisonnement de la Cour relativement à l'absence d'atteinte à la liberté religieuse a été critiqué par les auteurs, qui n'ont pas manqué de faire remarquer que ce raisonnement semblait contredire les enseignements antérieurs de la Cour quant à l'importance de reconnaître le pluralisme religieux (Haupt, 2007, p. 856; Lerner et Rabello, 2006-2007, p. 40; Cohen, 2009, p. 383; Uitz, 2008, pp. 57-58).

Il est douteux que les tribunaux canadiens aborderaient le problème de cette façon. En effet, si la neutralité religieuse, telle qu'on la conçoit au Canada, interdit de favoriser ou de défavoriser une conception du bien en accordant un traitement favorable ou défavorable à une religion par rapport à une autre religion (ou d'ailleurs par rapport aux convictions areligieuses ou antireligieuses), elle ne distingue pas entre les conceptions du bien qui séparent les religions et celles qui peuvent coexister *au sein même* des religions. Adopter une attitude contraire amènerait les tribu-

53. *Cha'are Shalom ve Tsedek c France*, requête n° 27417/95, 27 juin 2000.

54. *Id.*, au par. 30.

55. *Id.*, au par. 84.

naux sur le terrain de débats théologiques et exégétiques risquant de compromettre la neutralité religieuse à laquelle l'État canadien est astreint (CDPDJ, 2008, p. 6). Ainsi, lorsque les tribunaux canadiens sont confrontés à des pratiques individuelles qui diffèrent des enseignements d'une religion ou encore, à des dissonances doctrinales internes à une religion, ils refuseront de trancher entre des visions concurrentes de l'orthodoxie. Privilégiant alors la sincérité des convictions individuelles⁵⁶, ils établiront une ligne de démarcation claire entre eux et les autorités religieuses⁵⁷. Leur approche de la neutralité religieuse de l'État repose sur une perspective résolument libérale, que formulait ainsi la Cour suprême du Canada dans son arrêt *Amselem*: « [l']État n'est pas en mesure d'agir comme arbitre des dogmes religieux, et il ne devrait pas le devenir⁵⁸ ».

Le règlement sur l'inspection des viandes adopté par l'autorité fédérale en 1990 évite habilement ce problème en autorisant un mode d'abattage particulier dans le cas d'un abattage « conforme aux lois judaïques ou islamiques ». Dans ce règlement, l'État ne prend pas position entre les divers courants qui peuvent exister au sein du judaïsme et de l'islam sur la question de l'abattage rituel. De la même façon, dans le règlement sur les aliments et drogues, par lequel l'autorité fédérale vise à contrôler les fausses allégations relatives aux aliments cachère, l'État se réfère adroitement aux « prescriptions [applicables] du 'kashruth' », et il évite ainsi d'avoir à identifier ces prescriptions... du moins, jusqu'à qu'un tribunal doive le faire pour résoudre un litige. On peut penser que, pour respecter la neutralité de l'État, ce tribunal préférera alors se contenter de vérifier si l'aliment est conforme aux normes que met en œuvre l'autorité de certification dont le sceau apparaît sur l'emballage. Et il va sans dire que si l'État décide de s'engager sur la voie d'un contrôle des fausses allégations relatives aux aliments halal, il devra adopter la même posture. L'obligation de neutralité à laquelle l'État est tenu lui imposera alors de prendre acte de la diversité des pratiques de certification existantes et d'accorder la protection de l'État à toutes, sans distinction, et à aucune d'elles en particulier.

56. *Syndicat Northcrest c Amselem*, [2004] 2 RCS 551 [convictions religieuses individuelles contraires à l'avis d'un rabbin] [*Amselem*].

57. *Levitt's Kosher Foods v Levin*, 175 DLR (4th) 471 (C.S. Ont., 1999). Des dissonances doctrinales sur fond de considérations commerciales portaient sur la préparation des aliments cachères. Le tribunal refusera de trancher: "it is not appropriate for civil courts to decide questions of religious doctrine" (p. 480).

58. *Amselem*, au par. 50 (M. le juge Iacobucci, au nom d'une majorité de juges de la Cour).

CONCLUSION

La régulation juridique qui a été analysée dans ce texte n'est pas l'unique forme de normativité envisageable en ce qui concerne l'alimentation halal ou cachère. Par exemple, là où l'autorité de certification est incontestée, comme dans certains pays européens, l'on peut voir les acteurs locaux lui confier, plutôt qu'à l'État, la régulation des fausses allégations (Havinga, 2010). La certification privée s'exerce alors sous le contrôle des autorités religieuses. D'autres approches possibles, souvent inspirées des théories de l'analyse économique du droit, prônent une régulation étatique qui fournit d'abord et avant tout un soutien à des mécanismes de sanction reposant sur l'information et sur la capacité des consommateurs d'agir en justice (voir par exemple Sigman, 2003-2004). Ces modèles sont cependant loin d'être dominants en Amérique du Nord.

Au Canada, le gouvernement fédéral semble avoir implicitement opté pour la reconduction du modèle de neutralité de reconnaissance en proposant une modification au *Règlement sur les aliments et drogues* dont nous avons fait état en introduction. La nouvelle disposition, qui fut soumise à la consultation en juin 2013 et qui demeure sous étude au moment où ces lignes sont écrites, suivrait immédiatement la disposition actuelle sur les aliments cachère. Elle se lirait ainsi :

B.01.050. Il est interdit d'employer sur l'étiquette ou l'emballage, dans la réclame ou pour la vente d'un produit alimentaire le mot « halal », une lettre de l'alphabet arabe ou tout autre mot, expression, illustration, signe, symbole, marque, véhicule ou autre représentation indiquant ou risquant de donner l'impression que ce produit est « halal », à moins d'indiquer sur l'étiquette ou l'emballage, dans la réclame ou dans le cadre de la vente, le nom de l'organisme ou de la personne qui a certifié que ce produit est « halal ».

La formulation rappelle la précédente, mais toute tentation de croire qu'il s'agirait d'une simple redite de la disposition relative au cachère sera dissipée à la lecture des derniers mots. L'autorité fédérale se contentera en effet d'exiger qu'un produit s'annonçant comme halal indique l'autorité qui certifie ce caractère halal ; au consommateur d'aliments halal ensuite de faire un « choix réfléchi », pour reprendre les termes de la proposition gouvernementale⁵⁹. L'État semble ainsi avoir pris acte des contraintes découlant de l'obligation de neutralité religieuse à laquelle il est astreint, ce qui explique que la disposition envisagée ne reconnaisse par avance aucune certification halal comme étant la seule qui soit digne

59. Voir plus haut (Introduction).

de protection. Implicitement, le modèle économique qui sous-tend une telle orientation normative reste celui du consommateur individuel et rationnel, libre de ses choix (Conway, 2011, p. 6). En ce sens, il faut bien conclure que, si la modification réglementaire actuellement sous étude est conforme à l'obligation de neutralité religieuse de l'État, elle ne remet aucunement en question le modèle libéral qui constitue le fondement du droit de l'alimentation.

RÉFÉRENCES

Monographies

- BAUBÉROT, J. et M. Milot (2011). *Laïcité sans frontières*, Paris, Seuil.
- BIRNBAUM, P. (2013). *La République et le cochon*, Paris, Seuil.
- HOGG, P. W. (2006). *Constitutional Law of Canada (Student Edition)*, Toronto, Thomson Carswell.
- KOUSSENS, David (2011). *Neutralité de l'État et régulation de la diversité religieuse au Québec et en France*, thèse (doctorat en sociologie), Université du Québec à Montréal.
- MILOT, M. (2008). *La laïcité*, Montréal, Novalis.
- POULAIN, J.-P. (2002). *Sociologie de l'alimentation*, Paris, Presses universitaires de France.
- TAYLOR, C. et J. Maclure (2010). *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal.
- TOULMIN, H. A. (1942). *A Treatise on the Law of Food, Drugs and Cosmetics*, Cincinnati, W. H. Anderson.
- UITZ, R. (2008). *La liberté de religion dans les jurisprudences constitutionnelles et conventionnelles internationales*, Strasbourg, Éditions du Conseil de l'Europe.
- VINCENT, P.-M. (1996). *Le droit de l'alimentation*, coll. « Que sais-je? », n° 3103, Paris, Presses universitaires de France.

Articles

- BALLIN, N. Z. (2010). "Authentication of Meat and Meat Products", *Meat Science*, LXXXVI, pp. 577-587.
- BERGEAUD-BLACKLER, F. (2007). "New Challenges for Islamic Ritual Slaughter: A European Perspective", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, XXXIII, 6, pp. 965-980.
- BRUCE, V. A. (2011). "Do Sacred Cows Make the Best Hamburgers? The Legal Regulation of Religious Slaughter of Animals", *University of New South Wales Law Journal*, XXXIV, 1, pp. 351-382.

- CHOUDRY, S. (2013). "Rights Adjudication in a Plurinational State: the Supreme Court of Canada, Freedom of Religion, and the Politics of Reasonable Accommodation", *Osgoode Hall Law Journal*, L, pp. 575-608.
- COHEN, J. (2009). «Kosher Slaughter, State Regulation of Religious Organizations, and the European Court of Human Rights», *Intercultural Human Rights Law Review*, IV, pp. 355-386.
- CONWAY, É. (2011). «Étiquetage obligatoire de l'origine des produits au bénéfice des consommateurs : portée et limites», *Revue québécoise de droit international*, XXIV, 2, pp. 1-51.
- DALY, E. (2011). "Competing Concepts of Religious Freedom Through the Lens of Religious Product Authentication Laws", *Ecclesiastical Law Journal*, XIII, pp. 298-332.
- GREENAWALT, K. (1997). "Religious Law and Civil Law: Using Secular Law to Assure Observance of Practices with Religious Significance", *South California Law Review*, LXXI, pp. 781-847.
- HAUPT, C. (2007). "Free Exercise of Religion and Animal Protection: A Comparative Perspective on Ritual Slaughter", *George Washington International Law Review*, XXXIX, pp. 839-886.
- HAVINGA, T. (2010). "Regulating Halal and Kosher Foods: Different Arrangements between State, Industry and Religious Actors", *Erasmus Law Review*, III, 4, pp. 241-255.
- LERNER, P. et A. M. Rabello (2006-2007). "The Prohibition of Ritual Slaughtering (Kosher Shechita and Halal) and Freedom of Religion of Minorities", *Journal of Law and Religion*, XXII, pp. 1-62.
- MERRILL, Roberto (2007). «Neutralité politique» dans *Dictionnaire de théorie politique*. [En ligne]. Disponible sur : <http://www.dicopo.fr/spip.php?article25> (Page consultée le 25 août 2013).
- MILNE, E. L. (2006). "Protecting Islam's Garden from the Wilderness: Halal Fraud Statutes and the First Amendment", *Journal of Food Law and Policy*, II, pp. 61-84.
- NAKYISINGE, K. et al. (2013). "Stunning and Animal Welfare from Islamic and Scientific Perspectives", *Meat Science*, XCV, pp. 352-361.
- REGENSTEIN, J. M., M. M. Chaudry et C. E. Regenstein (2003). «The Kosher and Halal Food Laws», *Comprehensive Reviews in Food Science and Food Safety*, II, pp. 111-127.
- SIGMAN, S. (2004). "Kosher Without Law: The Role of Nonlegal Sanctions in Overcoming Fraud Within the Kosher Food Industry", *Florida State University Law Review*, XXXI, pp. 509-601.
- SILVER, J. (2011). "Understanding Freedom of Religion in a Religious Industry: Kosher Slaughter (*Shechita*) and Animal Welfare", *Victoria University Wellington Law Review*, XLII, pp. 671-704.
- WOEHLING, J.-M. (1998). «Réflexions sur le principe de la neutralité de l'État en matière religieuse et sa mise en œuvre en droit français», *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 101, pp. 31-52.

ZIVOTOFSKY, A. Z. (2012). « Government Regulations of *Shechita* (Jewish Religious Slaughter) in the Twenty-First Century: Are They Ethical? », *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, XXV, pp. 747-763.

Documents gouvernementaux

AGRICULTURE ET AGROALIMENTAIRE CANADA (2011). *Marché mondial des aliments halal*. [En ligne]. Disponible sur: <http://www.ats-sea.agr.gc.ca/inter/pdf/4352-fra.pdf> (Page consultée le 30 juin 2013).

AGRICULTURE ET AGROALIMENTAIRE CANADA (2010). *Le marché des aliments casher aux États-Unis*. [En ligne]. Disponible sur: <http://www.ats-sea.agr.gc.ca/amr/pdf/4975-fra.pdf> (Page consultée le 7 juillet 2013).

COMMISSION DES DROITS DE LA PERSONNE ET DES DROITS DE LA JEUNESSE (QUÉBEC) (2008). *Document de réflexion: la Charte et la prise en compte de la religion dans l'espace public*. [En ligne]. Disponible sur: http://www.cdpcj.qc.ca/Publications/Charte_religion_espace_public.pdf (Page consultée le 31 août 2013).

REYNOLDS-ZAYAK, L. (2004). *Consumer Trends in the Canadian Kosher Market*, Alberta Department of Agriculture, Food and Rural Development. [En ligne]. Disponible sur: [www1.agric.gov.ab.ca/\\$department/deptdocs.nsf/all/sis8737/\\$file/8737.pdf?OpenElement](http://www1.agric.gov.ab.ca/$department/deptdocs.nsf/all/sis8737/$file/8737.pdf?OpenElement) (Page consultée le 7 juillet 2013).

CHAPITRE 6

Les enjeux de la viande halal au Québec

DENISE HELLY

Institut national de recherche scientifique, Centre UCS, Montréal

AZEDDINE HMIMSSA

Chaire de recherche du Canada Islam, pluralisme et globalisation
Université de Montréal

PATRICE BRODEUR

Chaire de recherche du Canada Islam, pluralisme et globalisation
Université de Montréal

LE CONTEXTE SOCIOHISTORIQUE: LES RÉSISTANCES AU PLURALISME CULTUREL

Depuis plus de 50 ans, on assiste dans les sociétés occidentales à la montée de formes de résistance à la transformation des hiérarchies identitaires et sociales, résistance qui s'exprime dans des extrêmes droites, des mouvements populistes antiétatistes et antiélitistes, et des courants xénophobes de droite comme de gauche. Cette transformation, amorcée avec l'affirmation des droits des minorités nationales et raciales après 1945 à la suite du régime nazi, s'affirma aux États-Unis durant les années 1950-1970 par les luttes des Noirs américains, des femmes et des Autochtones pour leur droit à l'égalité réelle, et gagna le Canada durant les années 1960, puis l'Europe occidentale durant les années 1980. Elle génère, entre autres effets sociaux, une mobilité socio-occupationnelle des segments éduqués des minorités ethniques, racisées, féminines, alors que depuis les années 1980 les classes moyennes, en majorité blanches, subissent une dévalorisation socioéconomique et

culturelle: déclin de mobilité sociale pour elles-mêmes et leurs descendants, baisse de pouvoir d'achat, réduction d'acquis sociaux, chômage, précarisation de l'emploi, insécurité physique et émiettement des solidarités occupationnelle, sectorielle, locale et nationale.

Selon le pays, l'importance démographique, culturelle et politique de minorités et la conjoncture électorale, racisme, suprématisme blanc, homophobie, antisémitisme, islamophobie, meurtres d'immigrants (Allemagne) et mauvais traitements des sans-papiers se multiplient comme autant de réactions violentes de catégories sociales socialisées à la solidarité d'États-providence nationaux depuis près d'un siècle et subissant une perte d'efficacité de leurs référents collectifs identitaires historiques (métier, classe, nation, région, race, religion, rôle sexuel, etc.). Deux lois récentes concernant le cursus scolaire illustrent une forme actuelle de ce rejet des minorités et des étrangers ainsi que de la volonté de les exclure. L'une, votée en 2010 en Arizona, interdit les références à l'histoire des minorités ethniques, et une autre, votée en avril 2012 au Texas, les références aux « ethnies », à la race et au genre. Dans ce contexte, la montée de l'intolérance vis-à-vis des minorités religieuses dans les opinions publiques depuis les années 1990 n'est qu'un autre mode de contestation de la dévaluation de leur statut social par des segments des classes moyennes tentant de maintenir la correspondance établie après guerre entre États-providence, acquis sociaux, identité et culture nationales. Des auteurs insistent aussi pour lier la montée de la xénophobie, de l'intolérance religieuse et du racisme aux risques croissants perçus ou vécus par les individus ainsi qu'aux discours étatiques sur l'insécurité (criminalité urbaine, terrorisme) et sur les risques (catastrophes naturelles et technologiques, épidémies) (Amin, 2012; Beck, 2006, 2009, 2013; Curran, 2013). Ces discours induiraient une culture de la peur¹ et établiraient un lien entre danger et externalité, entre danger et différence, entre danger et altérité (étranger, migrant, autre différent de soi) (Lianos, 2013; Poynting, 2004; Poynting & Morgan, 2007, 2012).

L'ISLAMOPHOBIE ET SES FORMES

C'est dans ce contexte de tentative d'endigement de pertes d'acquis par les catégories sociales déclassées par la mondialisation qu'enfle l'animosité envers les musulmans depuis trente ans. L'importance

1. Dont un nouveau slogan décrit les facettes actuelles aux États-Unis: *God, Gays and Guns*.

démographique des immigrants de religion musulmane en Europe, le contexte international depuis la Révolution en Iran en 1979, puis la tombée du Mur de Berlin en 1989 expliquent en grande partie pourquoi l'islam est devenu la cible de l'ethnonationalisme et de la xénophobie en Occident.

L'islamophobie n'est qu'un des modes de l'ethnocentrisme de catégories sociales se considérant victimes à plusieurs titres : aliénation socioéconomique et concurrence par des « étrangers » ; insécurité physique ; mutation socioculturelle dissolvant leurs repères identitaires et leurs convictions culturelles, morales, voire religieuses ; perte de statut social et d'influence, notamment des milieux athéistes ; indifférence et corruption des élites financières et technocratiques mondialisées, cosmopolites et enrichies.

Pour certains, l'islamophobie est un nouveau racisme respectable visant des concurrents économiques et identitaires, illégitimes puisque issus de cultures archaïques, de pays dépendants, sinon d'ex-colonies (Antonius, 2002). Pour d'autres, elle est une guerre culturelle inévitable (Huttington, 1996 ; Landes, 2000), sinon légitime (Barber, 1996), lancée contre l'archaïsme musulman et le terrorisme djihadiste. En France, selon un sondage de TNS SOFRES (2013 :3), l'islam serait objet d'une vindicte particulière en raison de sa mise en cause de la laïcité, nouvelle valeur fédératrice des perdants de l'identité nationale. L'islamophobie peut aussi être vue comme une forme actuelle et populaire de l'orientalisme (Helly, 2002a, 2010, 2012).

Les débats les plus vifs et médiatisés sur le statut de la religion et de l'islam dans la sphère publique se déroulent en pays catholique (France, Québec, Belgique francophone, Bruxelles, Espagne). Là, la croyance en la disparition de la religion était des plus fortes vu l'influence décroissante des institutions religieuses sur les affaires publiques jusqu'aux années 1980, quand la Papauté et la droite chrétienne américaine revinrent en force sur la scène politique. Là encore, courants fondamentalistes athées et républicains se rejoignent pour vouloir réduire, sinon annuler, la visibilité de la religion. Ces courants confondent neutralité religieuse de l'État et laïcité (séparation des institutions étatiques et religieuses). La neutralité religieuse n'interdit nullement à un État de valoriser un rôle social de la religion, ni d'être lié à une Église particulière ; elle l'oblige à respecter les libertés de religion et de culte et l'égalité des fidèles de toutes religions. Quant aux courants nationalistes, ils militent pour la seule présence des religions chrétiennes dans l'espace public et la question des

signes religieux minoritaires visibles (foulard, burqa, minaret) est centrale à leurs yeux, car ils voient dans ces signes des sources putatives de la perte de l'identité nationale.

Dans les pays à majorité protestante, la dynamique est autre. Historiquement, elle a donné lieu à deux approches. D'une part, l'influence sociale d'une ou de plusieurs églises a été considérée comme légitime et utile socialement (Scandinavie, Royaume-Uni, Pays-Bas, Allemagne, Belgique flamande). D'autre part, vu la diversité des églises protestantes et les conflits entre elles comme aux États-Unis (Casanova, 1994; Froidevaux-Metterie, 2007, 2009), fut adopté un régime de séparation stricte de l'Église et de l'État qui dénie tout droit à l'État de soutenir une religion plus qu'une autre. Dans ces deux cas, les débats portent désormais non pas sur le statut de la religion dans la sphère publique, mais sur le non-respect des droits individuels par l'« islam ».

L'hostilité envers les musulmans change aussi de thèmes au fil des mutations au sein des populations musulmanes occidentales. Durant les années 1980 et 1990, elle vise la construction de mosquées, laquelle est rendue nécessaire pour remplacer une multitude de salles de prières insalubres ne suffisant plus à accueillir une population en croissance démographique. Les conflits portèrent sur les emplacements, les zonages municipaux, l'encombrement automobile, l'érection de minarets et de dômes. À partir des années 1990, à la suite de l'entrée en scène de ladite seconde génération, celle des enfants de migrants, l'hostilité se porte sur le foulard et se centre sur le statut inférieur des musulmanes. À partir de 2001, le musulman devient un ennemi intérieur et de nouveaux risques de la présence musulmane dans les sociétés démocratiques libérales sont pointés : mise en cause de la primauté de la loi étatique (controverses sur les conseils de la charia au Royaume-Uni, au Canada et aux États-Unis), atteinte aux libertés individuelles, notamment au droit au blasphème (Danemark, Royaume-Uni, France) et au libre choix d'orientation sexuelle (Pays-Bas), droits des femmes en matière d'excision, de polygamie, de mariage forcé, de vêtement, de divorce (Royaume-Uni, France, Canada), menace sur la culture et l'identité nationales (Royaume-Uni, France, Québec) et sur la tradition chrétienne des courants d'extrême droite européens.

Marine Le Pen, présidente du Front National, parti d'extrême droite en France, explicite cette vision dans une entrevue avec Zaman France. Elle déclare son parti « a defender of secularism and France's Christian traditions » et avance que « France's Muslim community is in its majority

of immigrant background and thus needs to confirm with France's rules and traditions instead of imposing its own». Selon elle, le problème de l'islam est sa visibilité et elle encourage les musulmans à s'assimiler à la culture et à l'identité françaises: «Instead of placing religion prior to their nationality, Muslims should put more emphasis upon their national identity and citizenship than their faith in their identity production» (Le Pen, 2013).

Les débats à propos de l'islam soulèvent des questions dépassant la présence de ce monothéisme minoritaire dans les sociétés occidentales. Ils questionnent les régimes régulant les liens entre État et religion, et le statut que ces régimes accordent à la religion dans les institutions publiques et aux minorités religieuses. Plus fondamentalement, ils questionnent des préceptes idéologiques ancrés dans les populations occidentales: sécularisation inéluctable et souhaitée (Berg-Sorensen, 2013), croyance en l'évolutionnisme historique et dans les notions de progrès et de modernité, contradiction entre rationalité et religion, valorisation de l'autonomie personnelle, idée de tolérance (Nehushtan, 2007) et, en Europe continentale, notion d'égalité formelle interdisant la prise en compte d'effets inégaux de la loi, pour, entre autres groupes concernés, les minorités religieuses (accommodements raisonnables).

UN NOUVEL OBJET DE DÉBAT : LE HALAL

Cependant, si les débats sur la nocivité des mesures ou politiques² de respect de la pluralité culturelle, des débats en fait sur l'«intégrabilité» des musulmans, clivent de manière de plus en plus radicale les opinions publiques, les courants culturalistes, fondamentalistes laïcs, civilisationnistes et nationalistes, perdent depuis quatre à cinq ans quelques audiences et légitimité sous l'effet de quatre facteurs. Tout d'abord, un recul de légitimité étant donné le refus de leurs arguments par les tribunaux nord-américains et européens et leur instrumentalisation par des politiciens de tous partis (France, Royaume-Uni, Pays-Bas, Allemagne). La teneur répétitive et peu fondée de leurs critiques des mesures et politiques de pluralisme culturel comme induisant ségrégation résidentielle, sépara-

2. Hormis au Canada et moindrement en Australie, il n'existe que des mesures ou programmes et non des politiques multiculturalistes dans les pays occidentaux, c'est-à-dire des politiques nationales visant une réduction de la primauté politique et culturelle des populations blanches historiques. Dans quelques pays existent des programmes multiculturalistes ayant un objectif délimité, le plus souvent le recrutement de membres de minorités issues de l'immigration dans des services gouvernementaux et publics (Vasta, 2007).

tismes culturels, radicalismes religieux et coûts financiers inutiles, réduit par ailleurs leur efficacité idéologique, alors que leur condamnation de l'ostracisme religieux et de l'aliénation des musulmanes par les hommes, quel que soit leur degré respectif de véracité, montre un mépris des droits des croyants. De plus, en se rapportant à un univers musulman irréel, fantasmatique et en dépit de leur affirmation de visées égalitaire et libertaire, ils se révèlent paternalistes, autoritaires et ethnocentriques, autant d'attitudes tout aussi peu légitimes en régime démocratique. Quant à leur déni de la liberté de religion au nom de valeurs historiques dites propres à chaque société (nation, laïcité, christianisme, patrimoine culturel), il antagonise les courants d'opinion attachés à la liberté d'expression et au précepte de la tolérance religieuse.

La France illustre cette radicalisation qui clive une opinion publique à propos du statut de la religion et de l'islam. Un sondage IFOP les 21 et 22 mars 2013 sur le port du hijab montre qu'une majorité de l'opinion publique ne veut pas distinguer les notions d'espace public et de service public. Elle interprète la laïcité comme l'élimination de la religion non pas des institutions étatiques, mais de l'ensemble de la société civile. Comme régime de relations entre État et institutions religieuses, la laïcité permet le port de signes religieux dans toute institution privée, ainsi que par les usagers des services publics, dont les écoliers. Néanmoins, au nom d'une valeur identitaire nationale de la laïcité, 85 % des répondants (vs 14 %) s'opposent à la décision de la Cour de cassation d'annuler le licenciement d'une crèche privée, d'une employée refusant d'enlever son foulard sur son lieu de travail. De plus, 84 % se disent opposés au port du foulard islamique dans des lieux privés accueillant du public, 12 % se disent indifférents et 4 % favorables. Similairement, 86 % désirent une loi interdisant le port de signes visibles d'appartenance religieuse ou politique dans les écoles et crèches, de droit privé ou public, et 83 % sont prêts à soutenir une pareille interdiction dans les entreprises privées. L'IFOP note par ailleurs que ces chiffres, « très tranchés, sont quasi identiques à ceux d'octobre dernier concernant le port du voile ou du foulard dans les classes d'écoles publiques (89 % s'opposant), mais sont supérieurs à ceux concernant ce port dans la rue (63 % opposés en octobre) (20minutes.fr, 23 mars 2013 ; IFOP, 2011³). Les juges de la Cour de

3. L'opposition au port du voile dans l'ensemble des commerces privés « transcende les clivages politiques ». En effet, 98 % des sympathisants du FN et 92 % de ceux de l'UMP adoptent cette position, qui est partagée par 77 % de la gauche. Les écarts sont inexistantes entre hommes et femmes (84 % d'opposés dans les deux cas) et peu marqués selon la génération (76 % des moins de 35 ans contre 86 % des 65 ans et plus) ou la catégorie sociale (82 % d'opposés parmi les CSP

cassation ont pointé en mars 2013, dans une décision sur l'arrestation d'une femme portant une *burqa* dans la rue⁴, la différence, conformément au principe de laïcité, entre l'espace public d'État (et les services publics qui en dépendent) et l'espace privé.

Cette évolution des opinions publiques tient à un second facteur, la situation économique. Les images de l'« islam » comme religion archaïque, misogyne, contestatrice, menaçante, déniait acquis scientifiques et démocratiques, contribuent depuis vingt ans à la vogue des notions de cohésion sociale et de vivre-ensemble, des outils de la gouvernance des conflits sociaux et des inégalités croissantes. Ces notions idéologiques invoquent au-delà des préceptes fondamentaux de l'État de droit (système politique, charte des droits) le partage de valeurs communes et la valorisation de pratiques de solidarité et de proximité comme un nouveau mode de la vie sociale. Exemptes de toute analyse des rapports de pouvoir et de domination, elles font appel au civisme des individus pour réduire leurs antagonismes et comportements à risque et permettent la désignation de nouveaux déviants, c'est-à-dire des individus dits coûteux collectivement, chômeurs, assistés sociaux, travailleurs au noir, jeunes non qualifiés, adeptes de comportements à risque (fumeurs, obèses, utilisateurs de drogues, surmédicamentés) (Helly, 2002, 2009) et, dans sa version xénophobe, migrants légaux et clandestins, minorités religieuses, notamment musulmans. Ces notions semblent avoir terminé leur carrière vis-à-vis des effets inégalitaires croissants de la mondialisation économique et, de fait, une nouvelle manière autoritaire et non partagée de définir le « vivre-ensemble » apparaît (Conly, 2013) : au nom du bien ou/et de l'intérêt d'un individu et du coût de ses comportements pour la collectivité, l'État peut, sinon doit, réduire son autonomie.

Troisième facteur : les présentes révoltes dans les pays arabes et les demandes de démocratie des contestataires contribuent à réduire le stéréotype du musulman archaïque, antidémocratique et passif. L'opposition entre courants ethnonationalistes et juges, le déplacement des débats sur les questions d'égalité sociale et les conflits dans les pays

contre 87 % dans les milieux populaires) <http://www.20minutes.fr/societe/1124125-20130323-francais-a-84-contre-foulard-lieux-privés-accueillant-public>

4. Selon les résultats de l'enquête de l'IFOP en 2011, *Les valeurs des Français et la religion*, 81 % jugent la laïcité positivement et la laïcité est le 5^e élément cité par les partisans de la gauche. Dans le même temps, les crispations autour des questions de religion sont notables : 76 % adhèrent à l'affirmation « l'islam progresse trop en France », contre 71 % en 2010 ; 14 % sont favorables au financement public des mosquées contre 28 % en 2006 et seulement 24 % font confiance aux autorités religieuses, à égalité avec les médias – plus cependant qu'aux partis politiques (15 %).

arabes sont trois facteurs qui contribuent à radicaliser la distance entre courants libéraux et courants autoritaires refusant de penser la religion et les identités, nationale et autres, comme fluides et intrinsèquement liés à des dynamiques de pouvoir complexes (Brodeur, 2008).

Enfin, comme quatrième facteur, un nouveau thème, dont nous expliciterons l'apparition ci-après, occupe désormais la scène politico-médiatique de la stigmatisation de l'« islam » et transforme les débats à son propos, les élargissant à des enjeux ne référant plus à la religion uniquement. Il s'agit de l'alimentation halal, c'est-à-dire licite selon les préceptes musulmans.

Un aliment halal ne doit pas contenir de porc, d'adjuvants (hormones, gélatine et enzymes, d'alcool, de viande d'animal carnivore, d'amphibien, d'oiseau de proie, de sang et de ses dérivés, ni être mis en contact avec ces produits et d'autres tabous (OGM)). De plus, l'animal doit avoir été tué par un musulman respectant l'un des rituels prescrits de l'abattage (affûtage, direction de La Mecque ou/et prière), avoir été sain et fort lors de sa mort, égorgé et vidé de son sang. La viande peut alors être certifiée halal par un responsable religieux ou une organisation religieuse qui doit surveiller le traitement de la carcasse et la distribution de la viande. Contre ce service, une redevance est versée par les grossistes et commerçants. Aussi, le marché halal représente-t-il un enjeu financier d'importance pour des individus et organismes religieux, dont des mosquées.

LE CAS MONTRÉALAIS

LES CONTROVERSES

Les controverses publiques en Occident sur la viande halal concernent actuellement cinq points : 1) le contrôle sanitaire des abattoirs et des filières de distribution ; 2) la souffrance des animaux et l'exigence de leur insensibilisation avant leur égorgement ; 3) la destination des fonds constitués par les redevances versées aux organismes religieux certifiant les produits (fonctionnement de mosquées, terrorisme) ; 4) l'appellation halal, qui doit être définie par une autorité religieuse désignée comme instance de certification halal ; 5) la traçabilité du produit depuis le lieu de production, l'abattoir, jusqu'au consommateur, ce qui exige que l'instance de certification dispose des moyens de contrôler la nature et le cheminement du produit dans le circuit commercial.

Les controverses sur le halal ont débuté au Québec au cours de l'année 2011 et se sont envenimées en 2012 à la suite de déclarations concernant cinq points souvent très différents les uns des autres. Premièrement, il y a la question de l'étiquetage des produits halal en vue d'informer les consommateurs de la nature du produit qu'ils achètent, car selon André Simard, vétérinaire et porte-parole officiel de l'opposition en matière d'agriculture et d'alimentation, «les consommateurs québécois achètent de la viande halal sans en être informés; le malaise est réel devant ce manque de transparence» (Parti Québécois, *Communiqué*, 14 mars 2012).

Deuxièmement, certains parlent d'une atteinte généralisée aux «valeurs québécoises». Selon André Simard (idem), «au Québec nous avons fait le choix depuis longtemps d'abattre nos animaux pour consommation en prenant des mesures pour les insensibiliser [...] Les abattre en minimisant les souffrances. Dans leur grande ouverture les Québécois acceptent aussi que, sur une base d'exception, des communautés religieuses puissent procéder à un abattage selon des rituels. Or, quand l'exception devient la règle, il y a un problème». Le député «venait d'apprendre» que les volailles abattues dans l'abattoir de la compagnie Olymel l'étaient selon le mode halal sans information du public, ce que Olymel a démenti (Teitel, 2012) : «In no way we're practising traditional halal slaughtering – no way, spokesman Richard Vigneault told the Canadian Press. In fact, he said, Olymel's official halal certification process consists of nothing more than «having an imam recite a prayer in the plant and did not affect the slaughtering methods at all' ». Le PQ a néanmoins exigé un rapport sur les pratiques halal dans les abattoirs de la province.

Troisièmement, il y a la question de l'atteinte aux droits du travail, car il y aurait discrimination à l'embauche : seul un musulman ou un juif pouvant assurer un abattage rituel selon les préceptes de leur religion⁵ (*Faits et Causes*, 17 mars 2012). Quatrièmement, on note les ressources financières retirées de la certification des étiquettes halal et cashère : «Les certifications ou recommandations religieuses Halal et Casher sont des sources inestimables de financement des activités musulmanes et juives. [...] Les droits exigés à la certification nourrissent une prospère industrie indépendante, parallèle à la production, qui finance en retour les activités religieuses» (*Faits et Causes*, 17 mars 2012). Ce thème a été repris, lors d'une entrevue avec Éric Duhaime (*V viande halal: où va l'argent?*

5. Une institution religieuse peut, selon l'article 20 de la Charte québécoise, refuser de recruter toute personne ne répondant pas aux critères religieux qui sont les siens.

DroiteLigne, YouTube, 2 avril 2012), par Mario Dumont qui a mentionné des liens entre l'Association viandes halal, Muslim Association of Canada et une agence de certification halal canadienne, IRFAN Canada (International Relief Fund for the Afflicted and Needy Canada), révoquée en 2011 comme ONG par Revenu Canada pour financement du Hamas.

Enfin, il faut mentionner la critique de l'inaction des pouvoirs publics: «Le MAPAQ (ministère de l'Agriculture, des Pêcheries et de l'Alimentation du Québec) et Agriculture Canada affirment que les procédures d'abattage en cause sont conformes aux normes canadiennes et québécoises. Le MAPAQ s'abstient en plus d'intervenir en s'appuyant sur les principes des libertés constitutionnelles fondamentales (comme le droit à la religion). Quant à Agriculture Canada, il se satisfait du fait que ses inspections ne révèlent pas d'incompatibilité avec les directives générales émises par le Conseil Européen pour l'utilisation du terme halal (*Codex Alimentarius*). Toutefois, il semble que les consommateurs ne décèlent pas la différence entre les types d'aliments certifiés et ceux qui ne le sont pas. Plusieurs abattoirs québécois, sans lien avec le mouvement islamiste, dont Olymel, s'annoncent d'ailleurs comme producteurs halal» (*Faits et Causes*, 17 mars 2012).

LA CERTIFICATION HALAL À MONTRÉAL⁶

C'est un imam, Saïd Jaziri, de la mosquée El Qods, qui lance le questionnement sur la qualité de la viande halal vendue au Québec, quand certains de ses fidèles se formalisent de voir des carcasses de porcs côtoyer des carcasses d'agneaux dans les véhicules de livraison d'une boucherie où ils s'approvisionnent. En 2001, il fonde l'*Organisation islamique du contrôle de la viande halal* et tente de convaincre les bouchers musulmans montréalais d'y adhérer pour un coût de 50 cents la livre de viande contrôlée par lui. La redevance est élevée, l'idée avorte. Mais une autre structure est fondée: l'*Association musulmane des commerces de viande halal* (AMCVH) qui, contre une cotisation annuelle de 100 \$, assure le double contrôle du respect du rituel musulman lors de l'abattage des animaux et du traitement de la viande jusqu'à sa livraison au point de vente (abattage (mode, ustensiles, machines), désossage, réfrigération, transport). Cependant, ce double contrôle se révèle difficile. Les propriétaires d'abattoirs, des non-musulmans, ne veulent pas payer le coût

6. Données recueillies sur le terrain et en entrevue auprès de bouchers, de saigneurs, de grossistes en viande et de clients.

encouru. Une solution s'offre : ouvrir un abattoir sous contrôle musulman. En 2006, un homme d'affaires d'origine tunisienne investit 1,2 million dans un abattoir à Champlain, près de Trois-Rivières. Il obtient de la Ville de Montréal un permis d'exploitation d'un centre de distribution de viande halal sis rue De Castelnau. L'abattoir requiert toutefois un investissement supplémentaire pour être conforme aux normes d'hygiène (300 000 \$), est de plus incendié, et des résidents de De Castelnau demandent la fermeture du centre de distribution. Le projet avorte.

Le 1^{er} juin 2011, l'AMCVH, présidée par Aouchiche Abdelhamid⁷, le propriétaire d'une boucherie halal connue, Tassili, devient l'Association des viandes halal (AVH) qui a les mêmes prérogatives que la précédente. Elle est présidée par Habib Marzougui et son siège est la mosquée Abou Baker Essedik⁸ où ce dernier est imam. Elle certifie l'abattoir Olymel⁹. Cependant, le marché montréalais, voire québécois, de la viande halal contrôlé par AVH est restreint¹⁰. Une part du marché des boucheries artisanales et une part, moindre mais en expansion, du marché des grandes surfaces (IGA, Inter Marché, Maxi, Metro, Provigo, Loblaws) lui échappent. Les grandes surfaces incluent des produits carnés halal dans l'espoir d'attirer les clientèles musulmanes vers leurs autres produits, alors que selon des bouchers et épiciers vendant des produits halal, près de 70 % de leur clientèle n'est pas musulmane, mais les fréquente parce qu'elle apprécie leur viande pour sa tendreté et sa fraîcheur.

Au Québec, les viandes et produits carnés halal vendus par les grandes surfaces sont en majorité importés, provenant de Nouvelle-Zélande (New Zealand Lamb Company), d'Ontario (Crescent Foods, Madina Fine Foods), des États-Unis et d'autres provinces, et les carcasses sont souvent conditionnées au Québec par des abattoirs/charcuteries industriels. Quinze des abattoirs approvisionnant la région montréalaise sont censés respecter le rituel halal et trois importants producteurs de viande desservent le Québec. Deux sis en Ontario, Maple Lodge Farms et Engro Foods, vendent leurs produits sous la marque, respectivement, de Zabiha et de

7. Trésorier, Mohamed Rekik, propriétaire de la boucherie L'Olivier.

8. 371 Jean Talon Est.

9. Comme d'autres abattoirs produisant de la viande halal, afin de rentabiliser le coût de la certification, Olymel recourt à une technique halal pour l'abattage de quelque 750 000 poulets par semaine (Entrevue avec le porte-parole d'Olymel, Richard Vigneau, réalisée par Caroline Lacroix, journaliste à l'émission Dumont le midi, sur les ondes de V. 12 mars 2012). http://quebec.huffingtonpost.ca/2012/03/13/viande-halal-abattoir-dumont_n_1341572.html

10. AVH certifie aussi des produits laitiers (fromages, yaourts).

Al Safa. Le troisième sis au Québec, Délices Al-Manar, distribuée par Imane, un grossiste en viande.

Les critères définissant la légitimité du rituel d'abattage des bêtes de boucheries et le respect du halal changent quelque peu selon les écoles religieuses, les nouveaux courants d'interprétation des textes sacrés et les populations nationales. Parmi ces dernières, celles maghrébines sont connues pour être les plus flexibles en la matière et celles indo-pakistanaïses les plus sévères. Au Québec, comme ailleurs en Amérique du Nord, interviennent plusieurs agences de certification. Les produits carnés arrivant de Nouvelle-Zélande sont certifiés halal par FIANZ (Federation of Islamic Associations of New Zealand). AVH (Association Viandes Halal), une organisation locale, récente, décrite ci-dessus accepte l'étourdissement à condition que l'animal soit encore vivant lors de l'égorgeage¹¹. Elle certifie en partie les viandes vendues à Intermarché¹². Louis Lafrance, propriétaire d'un abattoir à Grand-Mère où est pratiqué le rituel halal depuis dix ans, est également certifié par AVH. Il approvisionne des boucheries et des épiceries à Montréal, Trois-Rivières et Québec et a récemment vendu pour quatre millions de dollars à une entreprise au capital nigérien, African Suppliers, présidée par Mme Indira Moudi¹³.

Les viandes livrées aux magasins Metro, dont ceux de Queen Mary, St-Hubert et La Rive Sud, par le grossiste *Viande Soleil* sont certifiées par une association créée par le grossiste lui-même. ISNA[®] Canada, Islamic Society of North America – Canada, établi à Mississauga, Ontario. ISNA est la plus vieille ONG musulmane d'Amérique du Nord, d'abord fondée en 1963 comme association étudiante, puis restructurée en ONG islamique en 1981¹⁴. Elle est aussi fortement implantée aux États-Unis. Elle contribue à l'ouverture d'écoles, de lieux de culte, de bibliothèques et elle offre des services d'établissement aux immigrants. Depuis 1988,

11. Déclaration de M. Habib Marzougui : « Ce qui est important pour nous, c'est que l'animal doit être vivant au moment où il est égorgé. Mais s'il est insensibilisé, ce n'est pas grave ». Voir <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/Politique/2012/03/14/003-halal-pq-caq-viande.shtml>.

12. Inter-Marché est particulièrement intéressé par le marché « musulman ». Certains de ses magasins sont situés dans des zones de concentration de résidents de confession musulmane (Jean-Talon/Assomption, Rivières-des-Prairies, Cartierville, et surtout Bélanger/Lacordaire). Néanmoins, selon certains de nos répondants et des clients, ce serait l'une des entreprises qui contrôlerait le moins son étiquetage halal, alors qu'AVH ne détiendrait pas les moyens de mener un tel contrôle de l'abattoir aux magasins.

13. Voir <http://www.lapresse.ca/le-nouvelliste/actualites/201204/18/01-4516565-abattoir-lafrance-vendue.php>.

14. De 1963 à 1981, elle se nommait *Muslim Students Association of the U.S. and Canada*.

ISNA® Canada Halal offre aussi aux musulmans canadiens, étatsuniens et des pays musulmans un service de certification et un logo pour les aliments halal produits en Amérique du Nord. En avril 1990, ISNA Canada fut désignée par les gouvernements de Malaisie et des Émirats Arabes Unis comme l'instance officielle de certification des aliments halal exportés du Canada vers les pays musulmans et non musulmans (Chine) (Encadré 1 : ISNA®'s rôle in certification). Elle applique la règle de l'étourdissement des bêtes avant égorgement. *ISNA Halal Certification Agency* a un autre objectif, celui de faire connaître les bénéfices d'une diète halal auprès des musulmans et non-musulmans, et elle s'est donné l'obligation de traiter les distributeurs et producteurs musulmans et non musulmans sur un même pied d'égalité. Étant donné la croissance du marché carné halal, une nouvelle division de ISNA Canada, *ISNA® Halal Certification Agency* (HCA), a été créée et incorporée au niveau fédéral canadien le 24 décembre 2001 afin de faciliter la certification des aliments halal produits en Amérique du Nord. Elle est actuellement présidée par Mohammad Ashraf (hca@isnahalal.ca).

Cette agence détient la plus forte légitimité auprès de la clientèle québécoise musulmane et certifie les viandes vendues par un grossiste québécois d'origine marocaine (*Viandes Imane*, usine à East Angus, dépôt à Ville Saint-Laurent) qui approvisionne IGA, Maxi, Loblaws et Provigo. Parmi les entreprises non québécoises certifiées par ISNA figurent Maple Lodge Farms (poulets et autres deli), St. Helens Packers (boeuf), Ecolait Ltd. (veau), Sunterra Meats Ltd. (boeuf, bison, agneau, cabri), New Food Classics (boeufs), et Healthcare Food Services Inc.

Depuis 1998, *Halal Montreal* ou *Halal Montreal Certification Agency* (HMCA) opère au Canada et aux États-Unis (Encadré 2). HMCA est membre du Groupe Export agroalimentaire Agri-Food Export Group, Québec-Canada, une entreprise de service- conseil en réglementation et étiquetage. HMCA est reconnue par des agences internationales de certification, JAKIM et MUIS (Malaisie, Singapour, pays du Moyen-Orient et du Maghreb) et est membre d'*International Halal Integrity Alliance* (IHI) (www.halalmontreal.ca; <http://halalmontreal.tripod.com/halalmontrealcertification/id5.html>).



Islamic Food and Nutrition Council of America (IFANCA) est depuis 1982 enregistrée aux États-Unis comme une ONG islamique dédiée à la recherche scientifique dans les champs de l'alimentation, la nutrition et la santé. Son siège est à Chicago et elle a des succursales à Bruxelles et à Toronto où *Islamic Food and Nutrition Council of Canada* (IFANCA Canada) a pour mission de promouvoir la nourriture halal et l'institution halal, ainsi que de desservir l'industrie alimentaire canadienne et les consommateurs musulmans. IFANCA a, entre autres clients en Amérique du Nord, Canterbury, Ocean Nutrition, Saputo, McCain, Agropur, Cavendish, Jamieson, Cargill Meat (Guelph, On.), Petro-Canada et Thornloe (fromages, On.) et elle contrôle l'étiquette halal de trois grands abattoirs canadiens, dont le plus important à Guelph (1000 bovins abattus par jour). Elle impose une redevance de 22 sous par kilo de viande certifiée (un des abattoirs, celui à Guelph, est entièrement halal). Enfin, ICNA (*Islamic Circle of North America*), une ONG active aux États-Unis détient sa propre certification halal qui porte son nom, mais elle intervient peu au Québec.

Vu la croissance du marché, les divergences entre musulmans et les controverses publiques sur le halal, la situation évolue, la concurrence augmente et de nouvelles agences sont créées. Deux importantes entreprises de certification sont en train de gagner le marché québécois, HMA (*Halal Monitoring Authority*, Toronto, R.-Uni) et AVS (*À votre service*, France). Et il est une rumeur à l'effet que du capital étranger, qatari¹⁵, serait à la recherche de terres agricoles au Québec pour créer des entreprises d'élevage alors qu'une filière de production contrôlée par des Québécois d'origine subsaharienne tenterait de se mettre en place. HMA applique les contrôles les plus stricts et les plus constants; deux inspecteurs suivent la production de viande, de l'abattage aux produits emballés dans un abattoir situé à Valleyfield et qui vend ses produits en Ontario¹⁶. Elle est très prisée des populations musulmanes d'origine indienne ou pakistanaise, mais encore faiblement implantée au Québec, que ce soit dans les grandes surfaces québécoises ou dans les boucheries artisanales. Elle n'est présente sur le marché provincial que depuis cinq ans. Quant à AVS, dont le siège social est à Saint-Denis, dans le département français de La Réunion, elle est une des plus importantes agences de contrôle des produits halal en France, et elle suit les normes de certification de HMA. AVS contrôle des fabricants, des restaurants et des boucheries et de 35 000

15. Le Qatar suit la norme des pays du Golfe (GCC Standards Organisation).

16. Elle certifie quatre abattoirs en Ontario.

à 40 000 tonnes de produits par an, compte 150 salariés et réalise environ cinq millions d'euros par an à raison d'une redevance de 0,10 euro par kilo de viande certifiée (www.av.s.org).

LE MARCHÉ HALAL QUÉBÉCOIS

Le marché halal québécois est surtout situé dans la région montréalaise¹⁷ et, si l'on s'en tient au volume de viandes halal écoulé¹⁸, la majeure partie du marché est contrôlée par quelque 120 boucheries artisanales et épiceries, propriétés de musulmans. Ces commerces desservent une clientèle musulmane et non musulmane et une partie des 170 restaurants et des 30 traiteurs halal de la région (www.zabihah.com/c/montreal).

Le marché est clivé selon une ligne sunnite/chiite. Le rituel d'abattage chiite, notamment des fidèles venus du Moyen-Orient, exige un strict respect de l'orientation de l'animal vers La Mecque. Étant donné le faible nombre de ces fidèles au Québec et leur relative cohésion, ce sont les responsables religieux des lieux de culte chiite montréalais qui désignent les abattoirs et les points de vente halal. Avicomax, un abattoir pratiquant l'abattage manuel de poulets, les desservait.

Depuis quatre à cinq ans, les grandes surfaces ont pris acte de la présence d'une clientèle musulmane et d'un marché halal québécois. Elles étalent des produits halal pour attirer la clientèle musulmane et profiter de ses achats de tout autre produit. À l'égal de nombre de petits commerçants halal, elles sont peu favorables à l'adoption d'une étiquette halal et à une certification halal locale. La mise en place du contrôle de la traçabilité des marchandises carnées halal (abattage, conditionnement, transport, réfrigération) et son contrôle par des inspecteurs généreraient une hausse des prix. En plus, existerait le risque de mauvaise publicité et d'implication dans un débat public si les produits halal se révélaient non conformes. Certaines grandes surfaces, néanmoins, ont commencé à organiser la certification et la traçabilité de leurs produits halal.

L'enjeu du marché halal est au Québec, comme ailleurs, d'abord financier et ensuite socioreligieux. Il faut, en effet, distinguer la lutte commerciale pour la captation de larges parts du marché halal, laquelle concerne des acteurs musulmans et non musulmans, et la lutte pour le contrôle de la certification halal, une affaire conflictuelle entre musulmans que faciliterait une action des autorités gouvernementales.

17. Quatre boucheries à Québec et quelques autres en région.

18. Entrevue avec des grossistes.

Au Québec, les grandes surfaces contrôlent en fait une faible part du marché de la viande halal qu'elles importent souvent d'autres provinces ou pays sous forme de produits semi ou totalement conditionnés. Les bouchers et épiciers artisanaux servent une clientèle amatrice de produits carnés frais et, pour la satisfaire, tendent à s'approvisionner, au contraire, localement. Toutefois, ils ne possèdent ni exploitation agricole ni abattoir et ils ne peuvent contrôler le respect des normes d'abattage, de désossage, de réfrigération et de transport. Ils pourraient demander à une agence musulmane internationale de certification, ISNA, IFANCA, HMA ou AVS, la création d'un chapitre québécois, francophone, qui organiserait ce contrôle dans des abattoirs locaux et ils lui payeraient redevance. Néanmoins, une de ces agences ne se doterait des moyens nécessaires au contrôle de la filière de production de viande halal au Québec (abattoir, transport, boucheries) que si bouchers et épiciers, voire grandes surfaces, se regroupaient pour constituer un bassin permettant l'amortissement de cet investissement. L'autre solution serait la création d'une agence québécoise, sinon montréalaise, de certification halal, entièrement contrôlée par des acteurs québécois. Toutefois, de nombreuses autres difficultés surgissent.

L'incertitude quant au grand nombre d'étiquettes halal offertes dans la province et la difficulté de vérifier l'authenticité de la plupart font en sorte que les consommateurs montréalais de viande halal se comportent différemment. Ils achètent des produits, parfois plus chers, certifiés par ISNA, une agence renommée pour son éthique ; ils pensent que la provenance honnête de leur argent suffit pour assurer une qualité religieuse à la viande qu'ils achètent ; ils se replient sur des produits cachère¹⁹, ou du poisson, ou poulet dont la certification halal leur paraît plus sûre, ils réduisent leur consommation carnée, ils font simplement confiance à leur boucher de quartier ou se regroupent et font affaire avec un agriculteur ou/et un propriétaire d'abattoir.

L'inaction des gouvernements en matière de contrôle des logos halal perpétue la confusion des consommateurs de halal. Elle contribue aussi à la nocivité des débats à leur propos et aux difficultés des petits et moyens commerçants. La certification par ISNA et d'autres agences des exportations de viande canadiennes vers d'importants marchés de pays

19. À Montréal, des boucheries cachères desservent une clientèle musulmane et, selon l'un de nos répondants, certaines filières de distribution de viande halal appartiendraient à des compagnies « juives » qui exporteraient parfois vers l'Arabie saoudite.

musulmans est assurée depuis les années 1990, et ISNA contrôle une partie de la certification des produits halal vendus au Canada anglais. Aussi, le gouvernement canadien ne prête-t-il guère d'attention au commerce québécois halal. Certes, face aux polémiques et au ton des débats, l'Agence canadienne d'inspection des aliments (ACIA) dit envisager d'intervenir (voir Bosset, 2013²⁰). Quant aux autorités publiques québécoises, leur réglementation du halal n'est pas encore claire.

En réponse à ces comportements des clientèles et à l'entrée du marché halal dans les grandes surfaces, une voie pour les épiciers, bouchers, restaurateurs, traiteurs et grossistes en viande, de maintenir, voire d'accroître leur part des ventes serait de se regrouper et de créer une instance de certification halal québécoise pour assurer une demande halal pour les éleveurs et abattoirs provinciaux, voire pour un ou des entrepreneurs musulmans investissant dans une filière halal locale (abattoir, transport, distribution). Pour l'heure, cette voie semble fermée en l'absence d'un consensus entre les acteurs. Dès lors, aucun groupe de pression ne peut tenter de convaincre les autorités publiques de reconnaître et de protéger le label halal, comme elles ont reconnu et protègent le label cachère. Les dissensions entre bouchers, épiciers et grossistes de viande musulmans sont autant commerciales que religieuses. Elles portent sur les recettes de la certification. Tout regroupement qui réussirait à mobiliser suffisamment de commerçants pour créer une agence de certification halal québécoise aurait accès à une source intéressante de revenus.

Un second enjeu, moindre, est socioreligieux. Il concerne la norme halal à adopter, notamment sur la question de l'étourdissement avant l'égorgement. Cette question relève de différences d'interprétation des écoles juridiques religieuses et de l'influence variable de ces écoles au sein de la population musulmane québécoise. Les individus et l'organisme religieux qui contrôleraient l'agence d'accréditation halal québécoise en retireraient un statut et une influence sociale. Lors de tout flux migratoire provenant d'une même culture ou région du monde, une part, généralement minoritaire, des immigrants crée une vie et des institutions communautaires : associations culturelles et d'entraide, écoles et médias ethniques, institutions religieuses, quartier de services commerciaux et autres. Au Québec, la population musulmane est démographiquement peu importante, quelque 230 000 personnes (2011), et les institutions

20. Au niveau fédéral, le projet de règlement du 1^{er} juin 2013 prévoit uniquement l'obligation de nommer l'agence de certification sur l'étiquette de tout produit halal, mais non celle de vérifier la conformité de l'étiquette, comme cela existe pour celle cachère.

communautaires n'ont pas d'assises, ni de ressources financières solides étant donné la grande diversité interne et les divisions qui très souvent en découlent ainsi que le récent établissement de nombre de musulmans dans la province. Le flux migratoire comprend de multiples univers, dont quatre principaux, très différents²¹. Par ordre historique, les émigrants musulmans sont venus du Pakistan, du Moyen-Orient et du Maghreb²², et en plus de clivages nationaux, ethniques, ceux du Pakistan et surtout du Moyen-Orient sont divisés entre chiïtes²³ et sunnites. Aussi, des rivalités pour le contrôle de quelques institutions communautaires, dont éventuellement une agence locale de certification halal, sont-elles actives.

Au regard de ces rivalités intracommunautaires et de la segmentation de la clientèle musulmane consommant de la viande halal, la difficulté de création d'une instance québécoise de certification halal semble compréhensible. Cependant, un commentateur estime que l'impiété de musulmans québécois est responsable de cet état de fait : « Pourquoi la communauté musulmane n'écoute-t-elle pas les imams qui s'époumonent chaque vendredi à répéter que la viande halal vendue dans les grandes surfaces n'est pas halal ? Parce que 80 % des musulmans ne fréquentent pas les mosquées et que c'est cette grande majorité que l'Intermarché, Maxi&Compagnie, Loblaws et Provigo courtisent²⁴... Les musulmans ne disposent pas d'une organisation efficace à même de défendre le label halal comme les juifs défendent le label cachère (Montreal Kasher) » (*Alfa*, août 2011, pp. II, III).

C'est sur ce fond d'expansion du marché local halal, de concurrence entre petits commerçants ethno-religieux et grandes surfaces, de rivalités financière, religieuse, ethnique, nationale entre musulmans, et d'inaction gouvernementale que s'inscrivent de nouveaux acteurs dont la présence est appelée à transformer la teneur des polémiques sur le halal et sur l'islam au Québec comme ailleurs.

21. Les émigrations turque, subsaharienne, somalienne et indienne d'Afrique de l'Est (Gujerati, parfois ismaéliens, Ouganda et Burundi) sont de moindre importance au Québec.

22. Les migrants venus du Maghreb se divisent entre Berbères (Kabyles) et Arabes.

23. Situation unique en Occident, la population musulmane montréalaise comprend une forte proportion (25 %) de chiïtes. Ils sont venus principalement du Liban et de l'Iran à partir de la fin des années 1970, puis d'Irak et d'Afghanistan.

24. Ces grandes surfaces sont prisées par une clientèle musulmane en raison de leurs bas prix et, dans le cas d'Intermarché, de la qualité de la viande selon un lecteur d'ALFA (août 2011, p. IV).

DE NOUVEAUX ACTEURS

Il est des transformations politicoculturelles peu rendues explicites par les courants islamophobes dans leur défense de la nation culturelle, des droits des femmes et de l'athéisme. Durant les années 1980-1990, la présence et les pratiques de musulmans révèlent, réactivent ou renforcent des groupes de pression et des courants d'opinion au sein des sociétés occidentales (nationalistes xénophobes, féministes et républicains autoritaires, fondamentalistes athées). Mais de nouveaux acteurs entrent sur la scène des débats sur l'islam durant les années 2000, soit les musulmans eux-mêmes qui changent de modes de consommation et les industries agroalimentaires visant le marché halal, dont les grandes surfaces sont la vitrine. Enfin, on note aussi une évolution d'importance : les groupes de défense des droits des animaux et des droits des consommateurs interviennent de plus en plus sur la question des produits alimentaires religieux et le rapport de forces entre minorités religieuses et ces groupes est défavorable aux premières.

1. LE BUSINESS HALAL, CROISSANCE ÉCONOMIQUE ET POUVOIR RELIGIEUX

Les pratiques religieuses des musulmans changent au fil de leur socialisation ou de leur installation en Occident. Selon la coutume, le halal est fortement lié à la consommation de viande et au statut des hommes, lesquels égorgent la bête et en distribuent les parties. Au fil des années 1980, dans les sociétés européennes, puis en Amérique du Nord, cette coutume s'est révélée difficile, sinon impossible, à perpétuer du fait de l'interdiction d'abattage à domicile et de l'obligation de recourir à un sacrificateur habilité et opérant en abattoir. Aussi, peu à peu, lors de l'une des principales fêtes musulmanes, l'*Aïd el Adha* (fête du Sacrifice²⁵), la dimension commensale, soit le repas collectif cuisiné rituellement par les femmes, a-t-elle pris le pas sur la dimension religieuse et le sacrifice (Bergeaud-Blackler, 2005 ; Crenn, 2004). Ce faisant, les qualités de la viande et des aliments dérivés, et leur non-contamination par des produits illicites ont pris de l'importance d'autant que le respect des règles religieuses d'abattage demeurait peu vérifiable.

Les musulmans changent, comme les non-musulmans, de pratiques de consommation. Alors que les plus âgés fréquentent plus des bouche-

25. Référence au Prophète Ibrahim (Abraham) à qui Allah a demandé de sacrifier son fils Ismaël.

ries tenues par des musulmans, les plus jeunes recourent plus fréquemment aux plats cuisinés, à la restauration, au *fast food* et une partie d'entre eux s'inscrit dans la tendance actuelle à porter une attention à la provenance, à la composition et à la qualité nutritionnelle des aliments proposés par les grandes surfaces (Bergeaud-Blackler, 2005 : 16-18) et s'assurent plus strictement de la provenance de la viande vendue par les chaînes d'alimentation non musulmanes. Si on ajoute à ces changements, les crispations communautaires, la revendication identitaire des musulmans du troisième âge qui les porte à délaissé les produits cachère, et l'activisme des islamistes (Kepel, 2012), on peut comprendre la dynamique de croissance du marché halal dans les pays occidentaux, lequel marché concerne actuellement, contrairement à la tradition, tout produit courant et de luxe²⁶ consommé par un musulman (cosmétiques, tout aliment, tourisme). Au Royaume-Uni, le seul marché de la viande halal donne une indication de la dynamique. Selon *Halal Food Authority*²⁷, il représentait 11 % du marché de la viande en 2001 et 25 % en 2009, soit près de deux milliards de livres sterling (Diarel. Factsheets. 2010a. *The Development of halal and kosher meat markets in the UK*). En France, en 2010, il représentait 5,5 milliards d'euros, couvert en majorité par des boucheries traditionnelles.

Au Canada, les achats de viande halal sur le marché officiel représentaient, en 2005, 214 millions de dollars par an, c'est-à-dire 1623 \$ par famille ou 31 \$ de viande halal par semaine pour chaque personne musulmane versus 17 \$ d'achats de viande pour chaque personne non musulmane (Allard, 2011). Des études estiment la valeur du marché potentiel des produits alimentaires halal au Canada à 1,9 milliard de dollars (Government of Alberta, 2005 ; Mache, 2012). Et, en 2013, pour la première fois, un festival de l'alimentation halal (Halal Food Fest) s'est tenu à Toronto. Le but selon son responsable, Salima Jivraj, est le suivant : « We're hoping that the food festival inspires and encourages more businesses to look into halal alternatives - it's also a way for us to educate the

26. *Chocolates dedicated to Muslims*: Giorgio Armani launches an Armani/ Dolci chocolate. The pralines – which will be called Ramadan – will be free of alcohol derivatives. The shell is milk chocolate and will be filled with fresh fruit and honey. The chocolates will be decorated with emerald green sugar design. The new product has arrived in stores in Kuwait City, Dubai, Bahrain, Doha and Malaysia, but will also be in stores in Milan and New York. Ramadan (the month of fasting from dawn to sunset) IN 2013 falls approximately from July 9 to August 8. The special chocolate will be on sale until the end of August (Euro-Islam, 27 juin 2013).

27. L'organisme contrôle la certification d'environ 75 % du marché de la viande halal. L'autre importante agence est *Halal Monitoring Committee*.

general public about halal food. » (<http://www.onislam.net/english/news/americas/462986-halal-festival-shows-canada-diversity.html>).

Dans les pays à majorité musulmane, croissance démographique, hausse du pouvoir d'achat des classes moyennes urbaines et nouvelle piété ont contribué à faire du halal un *Food business* d'envergure. La valeur du marché de la viande halal mondial était de quelque 600 milliards en 2009, soit 16 % de l'industrie alimentaire mondiale. Il s'agit d'approvisionner les marchés du Moyen-Orient, de l'Asie du Sud et de l'Asie du Sud-Est (Indonésie et Malaisie)²⁸. Les pays exportateurs de bétail et de viande comme le Canada, les lobbies agroalimentaires et les multinationales de l'alimentation et de la viande convoitent ce marché en expansion. Les éleveurs canadiens exploitent les marchés de la viande de boeuf et du veau en Indonésie et en Égypte et leurs exportations de volaille vers le Pakistan ont plus que triplé depuis 2005 (Agriculture et Agroalimentaire Canada, 2011).

Des autorités musulmanes internationales cherchent à réglementer ce marché halal en expansion. Plusieurs agences de certification à portée transnationale ont été fondées, les unes par des États (Malaisie, Turquie, Indonésie), les autres par des organisations musulmanes internationales (OCI, IHI) ou des entrepreneurs. Elles certifient et contrôlent les importations et exportations massives de viande et autres produits halal des pays à majorité musulmane et vers ceux-ci. Un exemple significatif est celui du gouvernement malais qui a fondé l'agence JAKIM, qui applique des normes de certification halal (Othman, Sungkar & Wan Hussin, 2009; Shaari, Abdul & Mohd Arifin, 2010) plus strictes que celles suivies par les musulmans européens, notamment ceux d'origine maghrébine. La Malaisie importe d'Europe de la viande certifiée halal par la Mosquée de Paris, la conditionne et exporte pour près de deux milliards de produits halal certifiés par son agence (JAKIM) vers l'Europe. Quinze millions de musulmans vivent en Europe et plus des trois-quarts consomment halal (Bergeaud-Blackler, 2013)²⁹. Grâce, entre autres, à ce marché et à la collaboration de Nestlé, la Malaisie est devenue *un halal hub* mondial.

28. Le marché cachère évolue différemment, car la population juive n'est pas en croissance importante et l'étiquette est très contrôlée. En Occident, il se diversifie et la cuisine cachère tend à devenir une cuisine ethnique pour toutes clientèles (DIALREL, 2010a. *The Development of halal and kosher meat markets in the UK*).

29. La Malaisie est un important producteur de produits carnés conditionnés, elle importe des viandes (déjà certifiées halal), les conditionne et les exporte.

La production industrielle d'aliments halal et l'abattage à la chaîne de bêtes de boucherie posent des questions aux autorités religieuses et publiques (Riaz & Chaudry, 2004). Pour les premières, sont en cause la désignation de sacrificateurs, le contrôle de la proximité de la viande de produits et d'adjuvants interdits, la surveillance du mode d'abattage, du désossage, de la conservation et du transport, et l'organisation de la certification des produits. Quant aux autorités publiques, elles sont concernées par le contrôle des conditions sanitaires à tous les points de production, la traçabilité du point de production au consommateur et la fraude à l'étiquetage.

2. INTERPRÉTATIONS DIVERGENTES DES NORMES JURIDIQUES MUSULMANES

L'abattage halal est un rituel religieux et la certification porte sur le respect de préceptes le définissant (Encadré 3) (Boubakeur, 2010:169-175). Une règle de l'abattage rituel musulman veut que la personne qui égorge la bête, le sacrificateur ou saigneur, soit autorisée à le faire par une organisation religieuse en charge du contrôle de l'ensemble des étapes de la production de la viande halal. Aussi, conflit existe-t-il sur la désignation de cette organisation, qui détient le droit de collecter une redevance auprès des commerçants. Une autre règle de l'abattage rituel musulman veut que l'animal soit sain et vivant, mais pas forcément conscient avant d'être tué et des divergences entre autorités musulmanes et entre fidèles existent à ce propos. Certains acteurs (Teitel, 2012) du débat au Canada rappellent qu'aux temps biblique et coranique de leur codification, les méthodes d'abattage rituel, juif et musulman, sans étourdissement et par égorgement, étaient certainement les moins cruelles possible. Dans le Coran et d'autres textes sacrés, le bon traitement des animaux est recommandé (Brahami & Otmani, 2010, partie I). Pourquoi dès lors, l'étourdissement non fatal avant l'égorgement ne pourrait-il pas être la norme? Rappelons qu'un choc électrique sur la tête des ovins avant leur égorgement est pratiqué dans les abattoirs de Nouvelle-Zélande et d'Australie, avec l'assentiment des autorités musulmanes des deux pays ou encore que de 1952 à 1979 les autorités judaïques suédoises ont accepté l'étourdissement des bêtes (Berg, 2005: 101). Pour l'heure, quatre courants s'affrontent sur cette question de l'inconscience des bêtes³⁰

30. Il est des disputes sur d'autres points: le recours dans les salles d'abattage industriel à une prière préenregistrée.

(DIALREL Facts sheet, 2010a) au centre des polémiques avec les vétérinaires et les défenseurs des droits des animaux.

Un courant, fortement présent chez les immigrants musulmans européens des années 1950-1970, s'en tient à la règle ancestrale que les musulmans doivent éviter porc et alcool et peuvent consommer des aliments des Gens du Livre, règle dont un prédicateur connu, Yusuf al-Qaradâwi³¹, atteste la validité.

Un autre courant, porté par les principales agences musulmanes de certification (malaise, turque, indonésienne, *Organisation de coopération islamique/OCI*), accepte l'étourdissement au nom du bien-être des animaux. Des savants musulmans, par exemple le mufti d'Égypte et le Cheikh de l'Université al-Azhar (Sheik Muhammad Al-Najjar³²) en février 1982, et la Ligue mondiale islamique (*Islamic World League*) à Jeddah en 1989, ont conclu à la légitimité de l'étourdissement s'il ne provoquait pas la mort et n'empêchait pas l'écoulement du sang. Pour ce faire, un voltage de faible fréquence (moins de 100 Hz) est utilisé. Ces agences réglementent des produits industriels pour des marchés d'exportation. Elles contrôlent plus des carcasses de bêtes et des aliments carnés exportés d'Occident vers des pays musulmans que les produits vendus par des grandes surfaces locales ou encore ceux, frais, offerts par les boucheries artisanales locales.

Selon les dires du secrétariat général de l'OCI, lors du sommet économique tenu en marge du 25^e anniversaire du COMCEC en 2009 : « l'élaboration des normes d'aliment halal et le rôle croissant du secteur privé sont autant de mesures qui contribueront à l'expansion du commerce. Elles aideront également à faire face aux crises mondiales financière et alimentaire dévastatrices qui ont davantage plongé nos pays dans une récession plus profonde ». Le groupe d'experts nommé à cette occasion, l'OCI-Groupe d'experts de standardisation (Alimentation de halal), s'est vu donner la tâche suivante, après consultation de l'Académie internationale du Fikh : « Le but de développer un standard alimentaire halal est de fournir le repère international si nécessaire pour la certification halal de produit alimentaire pour le bien commun des communautés islamiques partout dans le monde, même dans les pays non musulmans. Du côté du consommateur, il y a une demande croissante de nourriture halal dans le commerce international qui devrait être perçue comme droit

31. Connue pour son émission sur la chaîne télévisée Al-Jazeera, son site IslamOnline et ses prises de positions sur l'adaptation des pratiques musulmanes en Occident.

32. Actuellement Cheikh Ahmad Attayb.

du consommateur» (<http://www.sesric.org/activites-oicseg-fr.php> le 26 mai 2013).

Un troisième courant rejette totalement la technique d'étourdissement, la jugeant inutile et contraire à la règle religieuse, mais accepte parfois un compromis : l'étourdissement après égorgement. Ce courant inclut surtout des organismes de certification récemment créés, en concurrence avec d'autres existants. Ainsi, au Royaume-Uni, *Halal Monitoring Committee* (HMC) s'oppose à *Halal Food Authority* qui accepte l'étourdissement. HMC refuse tout étourdissement conduisant à une inconscience définitive, prônant une électrocution légère (faible voltage) des volailles et exigeant que celles-ci soient plumées dans une eau tempérée et non bouillante pour éviter l'explosion des organes internes et la contamination de la chair. À Montréal, des bouchers artisanaux et des imams s'opposent sur ce point à ISNA qui accepte l'étourdissement.

Enfin, un courant comprend les fidèles indécis en la matière ou non convaincus par les parties en conflit. Souvent, ces fidèles attachent une moindre importance aux prescriptions religieuses vu leur établissement en pays non musulman et les réinterprètent eux-mêmes à partir de diverses sources, textes sacrés, fatwas, débats sur la toile et sites de prédicateurs connus. Aussi, leurs comportements sont souvent différents des fidèles vivant en pays musulman.

Dans les pays occidentaux, ces divergences de position religieuse et d'intérêt financier sont rendues d'autant plus grandes quand l'État n'exige pas une définition claire du label halal, ni un étiquetage des produits halal, et n'induit pas les autorités musulmanes à former des consensus. Divergences entre musulmans et inaction publique gênent, sinon rendent impossible, le contrôle des étiquettes halal et renforcent les critiques des regroupements opposés à l'abattage religieux, musulman et juif.

3. LES ASSOCIATIONS DE DÉFENSE DES DROITS DES CONSOMMATEURS

L'enjeu pour les défenseurs des droits de consommateurs n'est en rien l'aspect religieux du halal. Leurs critiques portent principalement sur deux points : la fraude à l'étiquetage, c'est-à-dire la non-correspondance entre le produit et sa description affichée, et l'inaction des autorités publiques en la matière. Ils réfutent l'argument de certains pouvoirs publics à l'effet qu'ils ne peuvent intervenir à propos de produits religieux, la fraude concernant, selon ces acteurs, la composition et l'origine des produits, non leur caractère religieux. Ils ne font pas de la présence de minorités religieuses et de la pluralité culturelle une menace sur la sécu-

larisation de la société civile, sur les droits des femmes, sur les identités nationales ou encore sur la primauté de la loi étatique sur la loi religieuse. Ils portent plutôt leur attention sur le contrôle de la composition et de la qualité des aliments produits par les multinationales et entreprises agroalimentaires et l'interdiction d'usage d'hormones et d'OGM. La souffrance des animaux aussi compte parmi leurs revendications principales. Certains diront que par leur attention sur les produits carnés halal et cachère ils nourrissent l'islamophobie, l'antisémitisme et l'intolérance religieuse. Mais on ne peut omettre de constater que leur intervention déplace le débat sur le halal et le cachère de leur axe religieux et le centre sur le droit de choisir ses aliments carnés selon le mode d'abattage des bêtes³³.

L'activisme en matière de contrôle de la composition et de l'origine des aliments est plus fort en Europe en raison de « crises alimentaires » répétées (vache folle, par exemple), dont la dernière implique le Québec, montrant combien le contrôle peut être inopérant au Canada. L'approvisionnement en viande chevaline dans l'Union Européenne (U.E.) provient du Canada et de la Roumanie. En février 2013, un scandale surgit à propos de viande de cheval vendue comme de la viande de boeuf dans des plats cuisinés. À la suite d'un test ADN appliqué par l'U.E. sur 153 plats cuisinés vendus en France par quatre fabricants et dits contenir uniquement de la viande de boeuf, 17 contenaient de la viande de cheval. En mai 2013, l'Association nationale des industries alimentaires (ANIA), un syndicat professionnel totalement rétif à toute régulation de l'identification de l'origine des produits alimentaires sur les emballages, charge TNS Sofres d'un sondage sur l'alimentation et lance le 10 juin 2013 deux sites Internet, Alimevolution et Alimexpert, pour répondre aux questions des consommateurs. Ainsi, 78 % des répondants placent une alimentation variée, saine et équilibrée comme un facteur majeur de santé. Par rapport à un similaire sondage en 2008, on constate un recul des réponses positives en matière de goût, de qualité et de composition nutritionnelle des aliments, un décrochage de 20 points en matière de

33. Dans les abattoirs industriels, les carcasses d'animaux, non considérées cachère selon la loi juive, sont vendues sur le marché général (Bergeaud-Blackler, 2007 : 972 et 978) pour une question de coût. Pour produire un kilo de viande cachère en bout de chaîne, il faut tuer rituellement au moins le double de bêtes. Une grande partie de l'animal (presque tout l'arrière-train) n'étant pas apte à être consommée pour des raisons religieuses est vendue dans le réseau de la grande distribution, au prix du marché, voire un peu moins. À ce propos, la remarque suivante : « Quel serait le prix d'un kilo de viande Casher d'une bête dont on n'aura pas vendu à des non-juifs les parties impropres religieusement ? Le double... Certainement ! », selon le rabbin Mendel Samama (<http://www.mendelsamama.blogspot.com/2012/03/labattage-rituel-en-danger-sarkozy-dans.html>).

perception de la sécurité alimentaire et de confiance en l'information donnée sur les étiquettes et une baisse de 16 points sur l'image positive de l'industrie alimentaire³⁴. Le sondage montre une attente forte en matière de traçabilité et d'étiquetage, alors que l'industrie française refuse toute identification d'origine des viandes sur les emballages (*Le Monde*, 11 juin 2013, p. 6).

Selon l'émission *Envoyé Spécial* de France 2 le 13 juin 2013, la viande de cheval vient de deux abattoirs canadiens, dont l'un au Québec. Le propriétaire de ce dernier déclare ignorer comment est utilisée la viande qu'il expédie en Europe et ne faire que rarement des contrôles, comme celui de la présence, interdite, dans le circuit de l'alimentation d'animaux traités avec certains médicaments néfastes pour la santé humaine, par exemple des produits de dopages et anti-inflammatoires pour les chevaux de course et autres médicaments pour les chevaux de trait. Selon le journaliste, les autorités canadiennes ne surveillent pas vraiment ces aspects alors que les chevaux abattus en abattoir canadien proviennent des États-Unis où ce contrôle est quasi absent. Des traces de médicaments interdits ont ainsi été trouvées dans des viandes exportées du Canada vers l'Europe.

Si le caractère halal de la viande ne soulève pas de question de santé publique, il soulève la question de la fraude à l'étiquetage, autant pour les consommateurs de halal que les non-consommateurs de halal. La plupart des États occidentaux préfèrent ne pas réguler la publicité halal comme celle cachère et laisser agir les entreprises et le marché. Les États-Unis illustrent cette position. Des 50 États, 22 ont légiféré en matière de fraude sur les produits cachère. Les autres États affirment qu'une telle intervention est inconstitutionnelle³⁵ et les tribunaux leur donnent souvent raison. Le 31 janvier 2013, un juge du district fédéral au Minnesota rejeta la plainte d'Hebrew National, une entreprise de viande, qui affichait ses hot-dogs comme « 100 % kosher » au nom de la nature intrinsèquement religieuse de la pratique cachère et du premier amendement. La dispute devait rester privée (*Euro-Islam*, 2013b). Par contre, en Suisse, des associations de vétérinaires, de maîtres-bouchers, de défense des droits de consommateurs et des droits des animaux ainsi que des chambres d'agriculture locales et des syndicats paysans s'opposèrent à

34. La satisfaction est par contre de 80 % en termes de variété des produits et de facilité de préparation.

35. Dès 1915, l'État de New York adopta une loi à l'effet que les produits cachères devaient suivre les « orthodox Hebrew religious requirements », Who should regulate kosher and halal food? (*Euro-Islam*, 2013b).

partir de 2001 au projet du ministère fédéral de l'Économie et de la Commission fédérale contre le racisme de permettre l'abattage rituel sans étourdissement. Un compromis fut adopté : les importations de viande halal et cachère sont permises uniquement pour la communauté juive ou musulmane, et vendues dans des commerces agréés, spécialisés dans les produits halal et cachère.

L'absence de contrôle par les autorités publiques, de l'étiquette halal expose les consommateurs à des abus de publicité et facilite la vente par les petits commerçants comme par les grandes surfaces de produits dits halal, mais non certifiés halal et parfois, sinon souvent, nullement halal. À l'inverse, elle facilite la mise en marché de produits halal non étiquetés comme tels. Pareille situation exista au Québec durant les années 1980-2005, alors que la clientèle était moins exigeante et/ou ne pouvait pas vérifier la véracité de l'étiquetage halal. L'exemple des États-Unis, où il n'existe aucune régulation des étiquettes halal par l'État, est probant. Les consommateurs se retrouvent devant une multitude d'aliments halal et une floraison d'agences de certification que les organisations religieuses n'ont pas les moyens financiers de contrôler (formation d'inspecteurs). Elles ne sont pas plus assez puissantes pour contrer les intérêts et l'agressivité commerciaux des entrepreneurs, multinationales et revendeurs désireux d'étendre leur part du marché halal. Dans ces conditions, l'inaction des autorités publiques permet la fraude et contribue à l'impuissance des organisations musulmanes qui ne constituent pas de réels groupes de pression sur la scène politique et publique.

La question de la fraude sur le halal concerne autant les clientèles qui refusent de consommer des produits religieux à leur insu que les consommateurs de produits halal. Mais, pour l'heure, dans aucun pays occidental n'existe une alliance entre les deux clientèles, alors que leurs intérêts convergent pour créer et contrôler une appellation halal. Cependant, une évolution est à envisager ; celle d'une alliance entre jeunes clientèles musulmanes dont les critères halal sont plus stricts que ceux de leurs ascendants, opposants aux industries agroalimentaires génératrices de « malbouffe », et écologistes défenseurs de l'agriculture durable.

4. LES ASSOCIATIONS DE DÉFENSE DES DROITS DES ANIMAUX

L'abattage rituel, musulman et juif, soulève des questions sur la souffrance et la détresse des animaux et la controverse en Occident s'est centrée sur l'étourdissement des bêtes, sans lequel, selon PETA, un ONG international, les animaux sont soumis à une douleur prolongée

("prolonged torment"). Les regroupements les plus mobilisés contre l'abattage rituel musulman et juif sont des associations de défense du bien-être des animaux et des associations de vétérinaires. Ils militent pour l'obligation d'étourdissement des animaux de boucherie et sont très actifs aux Pays-Bas, en Allemagne, au Danemark et au Royaume-Uni (VIVA, *Vegetarians International Voice for Animals* - www.viva.org.uk) où ils s'opposent aux organisations religieuses. Au Royaume-Uni, *Farm Animal Welfare Council* demande la suppression de l'abattage religieux depuis 1985. Quant au Québec, en dépit de l'activisme du mouvement Gaia et d'organisations pancanadiennes³⁶, il a été désigné comme "the best province to be an animal abuser" par *Animal Legal Defense Fund*, un ONG américain dont le siège est à San Francisco³⁷ (Teitel, 2012). Néanmoins, des ONG d'échelle mondiale actives dans la défense des animaux³⁸ ne prennent pas position sur l'abattage rituel musulman et juif et les courants d'opinion contre cet abattage sont quasi absents en Irlande, Italie, États-Unis, Canada, Suisse, France et Belgique, bien que dans ces deux derniers pays ils occupent la scène publique durant la fête du Sacrifice (*Eid el Kabir*) (Bergeaud-Blackler, 2007 : 966-67).

En Europe, Amérique du Nord, Australie et dans des pays non occidentaux, l'abattage des bêtes de boucherie avec étourdissement est obligatoire et doit être réalisé en abattoir sous contrôle des instances publiques, en l'occurrence un vétérinaire présent sur les lieux. L'étourdissement vise à éviter panique, souffrance et détresse des animaux et blessures du personnel. Il doit provoquer une perte de conscience jusqu'à la mise à mort par égorgement et saignée, c'est-à-dire section des artères carotides et des veines jugulaires. Diverses techniques sont utilisées : assommage, électrocution, asphyxie par gaz, et les arguments des vétérinaires pour prôner l'immobilisation et l'étourdissement avant la mise à mort sont à l'effet que sinon, 1) l'animal connaît un état de

36. Par exemple Animal Alliance of Canada.

37. Selon les informations présentées sur le site de l'ONG, « For more than three decades, the Animal Legal Defense Fund has been fighting to protect the lives and advance the interests of animals through the legal system. Founded in 1979 by attorneys active in shaping the emerging field of animal law, ALDF has blazed the trail for stronger enforcement of anti-cruelty laws and more humane treatment of animals in every corner of American life. Today, ALDF's groundbreaking efforts to push the U.S. legal system to end the suffering of abused animals are supported by thousands of dedicated attorneys and more than 100,000 members ».

38. Ainsi en est-il de *World Society for the Protection of Animals* très présente en Amérique du Nord. Elle défend les espèces en voie d'extinction, milite pour l'élevage en milieu naturel et lutte contre la traite et l'exploitation commerciale des animaux sauvages, et contre l'utilisation d'animaux en laboratoire.

panique; 2) il risque des blessures, car il doit être immobilisé par divers moyens; 3) la blessure pour saignée, quelle qu'elle soit, est douloureuse, sans mentionner maladresses et erreurs possibles de l'exécutant; et 4) le temps entre la blessure et le manque d'alimentation du cerveau en sang et l'état d'inconscience varient selon l'état de santé de l'animal et la technique de l'exécutant, de 5 à 90 secondes pour les bovins. De plus, un état de conscience réapparaît et peut durer jusqu'à cinq minutes pour les bovins, de deux à vingt secondes pour les ovins, et de douze à quinze secondes pour la volaille (Helleben *et al.*, 2010).

Ces affirmations sont contestées par des courants avançant que les rituels religieux d'abattage protègent autant les animaux d'une souffrance excessive que les modes industriels d'abattage ou, au contraire, qu'ils sont plus cruels que ces modes. Le débat sur la souffrance des animaux de compagnie, sauvages et de boucherie, comporte deux facettes : le statut juridique de l'animal (lui reconnaît-on la qualité d'être sensible et non de bien meuble?), et la définition de son bien-être et de sa bienveillance. Il s'agit ici de deux préoccupations éthiques relativement nouvelles (Burgat & Dantzer, 1997).

L'une des premières études vétérinaires sur le rituel juif parut en 1978, en Allemagne. Son auteur, W. Schulze, concluait que le mode d'abattage religieux était moins souffrant pour les animaux³⁹ : si les veines jugulaires étaient tranchées nettement et rapidement, l'égorgeage créait une inconscience immédiate et équivalait à un étourdissement (par assommage, électrocution, gaz toxique, ou ébouillantage pour les volailles). Ces arguments sont avancés de longue date et présentement par des autorités musulmanes (<http://e3jaz.way2allah.com/modules.php?name=News&file=article&sid=143>; <http://www.unstunnedhalal.com/articles/view/?id=22> le 15 juin 2013).

Les pratiques d'abattage sans étourdissement changent selon la taille de la bête (bovin, ovin, volaille) et selon la réglementation du pays. Les différences étant multiples, nous ne donnerons que quelques exemples⁴⁰. En matière d'abattage rituel judaïque, les animaux de toutes tailles sont abattus généralement sans étourdissement, les bovins étant maintenus sur pied (Italie, R.-Uni, Australie⁴¹) ou attachés dans une cage rotative

39. Des bovins et ovins assujettis à des mesures EEG durant les deux modes d'abattage.

40. Pour plus de précisions, voir les textes du projet DIALREL sur le sujet, www.dialrel.eu.publications.

41. Depuis 2004, selon une dérogation, les bovins sont assommés après l'égorgeage (*post-cut stunning*).

(pour les placer sur le dos avant la saignée) (France, Espagne, Israël) et les ovins attachés et placés sur le flanc (R.-Uni, Israël) (DIALREL, 2010b,c). Dans le cas de l'abattage rituel de volailles, avant de les égorger, on les insensibilise par gaz ou en les plonge dans un bassin d'eau chaude électrifiée (11 % des bêtes respirent encore après électrocution comparativement à aucune de celles asphyxiées).

Le débat sur la souffrance des animaux de boucherie est vif et documenté (Grandin & Regenstein, 2004 ; Falaise, 2010), mais ses conclusions ne sont guère probantes. En effet, il ne semble pas exister d'outil adéquat pour mesurer l'état de conscience d'un animal et pour déterminer le moment de son insensibilité à la douleur⁴² durant l'abattage, un point central pour les défenseurs des droits des animaux (Tidswell, Blackmore & Newhook, 1987) et les autorités juives et musulmanes plus traditionalistes. La seule certitude est qu'un délai existe entre l'abattage et la disparition de tout réflexe, délai différent selon le type d'animal et selon l'animal. Pour des ovins, le délai peut être de 2 à 158 secondes (Department of Agriculture, Fisheries and Forestry, 2009). Aussi, vétérinaires, spécialistes et défenseurs des droits des animaux recommandent-ils, sinon exigent-ils, un étourdissement de l'animal avant de l'égorger. Leurs adversaires opposent trois principaux arguments. L'étourdissement paralyse l'animal et le rend incapable de montrer une souffrance ; quand pratiqué à l'aide d'un choc électrique ou d'un pistolet à cheville percutante « captive bolt », l'étourdissement est douloureux et échoue souvent, créant un stress additionnel pour l'animal ; la saignée de l'animal est moins complète si celui-ci est étourdi. Les études sont très nombreuses sur ces sujets et se contredisent ; mais un consensus semble exister quant à l'abattage industriel. Vu ses cadences, c'est-à-dire 500 à plus de 1000 bêtes tuées par jour dans tout grand abattoir au Canada et ailleurs, l'abattage industriel demeure empreint d'erreurs et de maladroites qui accroissent la souffrance des animaux (Hodkin, 2005 ; Sims, 2011 : 10-11, 14).

5. L'ÉTAT

Avec l'abattage rituel des bêtes, on se trouve face à plusieurs dilemmes et à un conflit entre musulmans. Si le rituel d'abattage halal est considéré comme une partie intégrante de la pratique de la religion musulmane,

42. Pour définitions, voir DIALREL Glossary : <http://www.dialrel.eu/glossary>, 15 janvier 2011.

il doit être protégé au nom de la liberté religieuse. Dès lors, l'État qui autorise les saigneurs à oeuvrer dans les abattoirs ne peut que reconnaître les autorités musulmanes qui désignent ces derniers. Si les consommateurs détiennent le droit d'être protégés de toute publicité mensongère, l'étiquette label halal doit être créée et contrôlée. Enfin, si les animaux sont dits des êtres sensibles et leur capacité à souffrir est reconnue, leur mode d'abattage doit être encadré par la loi. On est, dans ce cas, face à un conflit entre le droit à la liberté religieuse et un intérêt, le bien-être animal⁴³, que certains dénomment droit animalier comme la revue française du même nom.

• 5.1 Conflit entre musulmans

Une cause allemande illustre le dilemme du second type de conflit, c'est-à-dire l'absence de consensus entre musulmans à propos des prescriptions décrivant le rituel. Les musulmans ne forment pas une seule et unique communauté de croyants et ne disposent pas de corps religieux centralisé et hiérarchisé réunissant l'ensemble des écoles religieuses. Cette caractéristique au sein des communautés musulmanes en pays occidentaux donne lieu à des divergences de position entre États, voire à des oscillations par un même État. En Allemagne, la *Loi de protection des animaux* interdit l'abattage rituel, mais selon le paragraphe 4, une communauté religieuse peut demander une dérogation⁴⁴. Le Bundestag en 1982, à la suite d'une interprétation rapide d'un avis du président d'Al-Azhar⁴⁵, rend illégal l'abattage rituel musulman sans étourdissement, alors que l'abattage juïdaique selon le même procédé est reconnu. La Cour constitutionnelle fédérale, le 15 janvier 2002, annule cette interdiction au nom de la liberté religieuse soulevant des oppositions et une controverse sur deux points. Les musulmans forment-ils une communauté religieuse, c'est-à-dire comportant une structure similaire à celle des églises chrétiennes? Existe-t-il des prescriptions impératives ordonnant l'abattage musulman sans étourdissement vu les divergences entre musulmans à ce sujet? Les deux points mettent en cause la neutralité religieuse de l'État et sont déclarés non admissibles (BVerwG/Federal Supreme Administration

43. Nous remercions Pierre Bosset de ses éclaircissements sur ce point. L'animal est un objet de droit, non un sujet de droit.

44. La communauté juive obtint le droit d'abattage rituel à la fin du 19^e siècle, le vit annulé par le régime nazi de 1933 à 1945 comme dans tous les pays occupés par l'Allemagne, puis toléré après-guerre et officiellement reconnu en 1986.

45. L'avis dit que l'assommage n'est pas obligatoire, mais ne doit pas causer la mort, précision qui porte à préciser le mode d'abattage.

Court, BVerwGE 99,1 ; BverwG, NJW 2001, p. 1225). Selon la Cour, ce n'est ni à l'État ni aux tribunaux de décider de points de doctrine religieuse, mais aux musulmans eux-mêmes. Conséquemment, en 2002, est fondé *Islamic Information and Documentation Center in Germany* (IIDZ – Germany) qui offre une étiquette de certification halal qui implique l'intervention de vétérinaires, de spécialistes de l'alimentation et de l'agriculture et de membres d'institutions islamiques, et les principales organisations musulmanes allemandes forment une commission pour coopérer avec les autorités publiques concernées (Rohe, 2004 : 90-92). Un accord sera trouvé après consultation entre l'Association des communautés musulmanes du Nord de l'Allemagne, des défenseurs des droits des animaux, des imams et des producteurs de viande. Les animaux seront étourdis par une décharge électrique avant leur égorgement. Toutefois, dans nombre de pays, l'absence d'organisation regroupant une majorité des musulmans ne permet pas pareil accord. Les agences de certification sont nombreuses et non contrôlées et les débats publics sur le « halal » se multiplient.

• 5.2 La bientraitance des animaux

Durant les années 1960-1970 des États de l'Union Européenne, la Turquie et l'Uruguay obligent par voie législative à l'étourdissement des animaux de boucherie tout en permettant l'abattage rituel d'animaux, c'est-à-dire sans étourdissement de quelque sorte⁴⁶. En France, l'étourdissement est obligatoire depuis avril 1964 (décret n° 64-334) sauf dans quelques cas, dont l'abattage rituel (décret 70-791, 1^{er} octobre 1980) (Burgat, 2010 : 175-177), en Italie depuis 1968, aux Pays-Bas, sous pression de musulmans voulant célébrer sans encombre la fête du Sacrifice, depuis 1975 et en Belgique depuis 1986. En Grande-Bretagne, à la différence de l'Irlande du Nord, des dérogations permettent l'abattage rituel depuis 1928 malgré le vote, en 1933, d'une loi, *Humane Slaughter Bill*, obligeant à l'étourdissement par électrocution de tout animal avant sa mise à mort. En novembre 2010, le gouvernement a réaffirmé sa position. Il n'a aucune intention d'interdire l'abattage rituel⁴⁷, mais pourrait protéger les étiquettes cachère et halal (Barclay, 2011).

46. Le Danemark prescrira pour les bovins un assommage après l'égorgement.

47. Des règles doivent être suivies durant l'abattage rituel : « Bovines slaughtered without pre stunning must be restrained with throat cut performed immediately and cannot be moved until they are unconscious; not before 20 seconds for sheep and goats, or 30 seconds for cattle. Although post cut stunning is not prescribed, captive bolt guns must be kept on hand in case of emergency » (Sims, 2011 : 10).

En 1979, les membres du Conseil de l'Europe signent une convention sur la protection des animaux de boucherie ainsi que des conventions protégeant les animaux de laboratoire, de ferme, de compagnie, mais sans grand effet. Selon l'article 9 de la Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales (Convention européenne des droits de l'homme), l'abattage rituel est un acte religieux et doit être protégé par la loi. Une directive (93/119, *Protection of Animals at the Time of Slaughter or Killing*) du Conseil de l'Union Européenne rappelle le 22 décembre 1993 la possible dérogation à la *Loi sur la protection des animaux* et définit des standards minimaux pour éviter la souffrance des animaux durant l'abattage. Puis, à partir de 1997, l'Union Européenne adopte par un protocole additionnel au traité d'Amsterdam, des mesures de protection et de bien-être des animaux et reconnaît à ces derniers la qualité d'êtres sensibles et non uniquement de biens meubles. Vu les manquements à ces mesures, en 2009, le Conseil de l'Union fixe de nouvelles normes imposant l'étourdissement, qui sont entrées en vigueur en janvier 2013 (Falaise, 2010, 22-25).

Des États interdisent l'abattage sans étourdissement: la Suède⁴⁸ (1938) qui subventionne l'importation de viande halal du Danemark, la Norvège (1930), l'Islande, la Grèce, la Suisse (1893), la Latvie⁴⁹, l'Australie⁵⁰, la Nouvelle-Zélande et le Luxembourg (Bergeaud-Blackler, 2007: 966). Six régions autrichiennes⁵¹ et une province finlandaise (Aland⁵²) exigent un étourdissement après saignée. Dans tous ces cas, le « sacrificateur » ou saigneur religieux doit détenir une licence attestant de sa capacité et de son expérience en matière d'abattage.

À l'opposé de ces pays, notamment l'Australie et la Nouvelle-Zélande où tout manquement au bien-être des animaux doit être rectifié (Pleiter, 2005), les États-Unis se distinguent par leur absence de régulation du traitement des animaux de boucherie. Comparativement aux limites imposées aux abattoirs européens où se pratique l'abattage judaïque, l'acte *Humane Methods of Livestock Slaughter Act*⁸² (HMLSA, 1958) n'impose que des restrictions minimales pour assurer un traitement

48. Des exemptions sont accordées pour la volaille et les lapins par *Animal Welfare Agency*.

49. Section 4 et 7 de *Animal Protection Law* amendée le 19 décembre 2006.

50. Une dérogation envisagée depuis 2010 permettrait, dans le cas de l'abattage halal, l'étourdissement réversible, c'est-à-dire que les bêtes seraient électrocutées ou assommées de telle manière que leur mort résulterait de leur seul égorgement.

51. En Autriche, il est considéré que bannir l'abattage rituel serait contraire à l'Article 15 de la Constitution.

52. Art. 32, *Animal Protection Act no. 95*, 29 septembre 1998.

humain des bêtes et le ministère de l'Agriculture exempte le rituel juidaïque des règles standards d'abattage imposées aux abattoirs étatsunisiens. Quant aux règles du *Food Safety and Inspection Service*, elles ne mentionnent pas l'abattage religieux (Sims, 2011 : 7-8). Cependant, selon le rapport d'un expert, Temple Grandin, en 2011, nombre d'abattoirs recourent au « *bolt stunning* » avec efficacité, c'est-à-dire que les animaux perdent conscience en dix à trente secondes (Grandin, 2011). Quant au Canada, il oblige l'étourdissement des animaux sauf dans le cas de rituels religieux (Bosset, 2012, 2013).

• 5.3 Le contrôle religieux du rituel

Dans les pays européens, sauf aux Pays-Bas, l'État reconnaît des ONG et/ou des mosquées comme agences de certification halal. En France, quatre organisations, qui seraient prêtes à accepter l'étourdissement, sont agréées par l'État pour certifier la validité du rituel dans les abattoirs où travaillent des saigneurs qu'elles ont elles-mêmes désignés. Ce sont la Grande Mosquée de Paris, la Mosquée d'Evry, la Mosquée de Lyon et le CFCM qui proposent des noms de sacrificateurs aux ministères de l'Agriculture et de l'Intérieur. À chacune de ces instances religieuses, sont rattachés des organes de certification contrôlant une part du marché halal national et d'exportation de France. Par exemple, l'entreprise AVS (Encadré 4), créée en 1991, détient la certification de la Mosquée de Lyon pour le marché halal français et celle de l'OCI pour les exportations vers les Émirats Arabes Unis, dont le Qatar⁵³. En effet, quand il s'agit d'exportations, une agence internationale doit certifier les produits. Le contrôle d'AVS, réalisé par des imams de la Mosquée de Lyon, est connu pour sa sévérité, s'appliquant à toute la chaîne de la production et de la distribution de la viande.

CONCLUSION

Les controverses publiques à propos du halal portent sur la présence d'aliments dénotés religieusement sur les marchés généraux d'alimentation ainsi que sur la souffrance des animaux de boucherie. Elles transforment les débats sur l'« islam » des années 1990-2000, car l'intervention de nouveaux groupes de pression déplace ces débats de leur axe purement religieux. Les nouveaux acteurs ne font pas, à l'instar des isla-

53. Une entreprise comme ISLA Délices, certifiée par AVS, exporte vers le Qatar, par exemple.

mophobes, de la présence de minorités religieuses et de la pluralité culturelle, des menaces fondamentales pesant sur la sécularisation des sociétés civiles, les droits des femmes, la primauté de la loi étatique sur la loi religieuse et les identités nationales. Ils centrent les débats sur le droit de connaître la teneur des aliments qu'on achète et, dans le cas des aliments carnés sur le mode d'abattage, voire d'élevage, des bêtes de boucherie. Les défenseurs des droits des consommateurs veulent la création d'un label halal pour protéger les clients de toute fraude à l'étalage, ce qui implique une traçabilité des produits halal, un consensus minimal entre acteurs musulmans pour définir ces produits et une intervention de l'État pour régulariser ce processus. Les associations de défense des droits des animaux exigent un étourdissement des bêtes, ouvrant débats et questionnements entre consommateurs indifférents à la souffrance des animaux et consommateurs soucieux de leur bienveillance, et aussi entre musulmans. L'étourdissement est une pratique généralement admise par des organisations musulmanes établies, locales et internationales, mais souvent refusée par des organisations nouvelles, prônant une plus grande orthodoxie et posant en concurrence des premières.

Étant donné les nouveaux acteurs en jeu, voir dans l'appellation halal l'exigence démesurée d'une minorité indifférente, sinon hostile, à des valeurs « nationales » est une lecture erronée et limitée, sinon biaisée. Les préoccupations des deux groupes de pression actifs dans le dossier dépassent les frontières locales et nationales, puis ils ont avec les petits commerçants musulmans de produits halal, un adversaire commun, les multinationales de l'agroalimentaire et les grandes entreprises de distribution de produits alimentaires, notamment carnés. L'enjeu n'est pas uniquement l'intérêt financier de commerçants ethnoreligieux, l'interprétation d'une norme religieuse, la multiplication de produits religieux dans les grandes surfaces. L'enjeu est la fraude quant au produit vendu, affectant tout autant musulmans que non-musulmans, et le traitement des animaux par l'industrie agroalimentaire, ses sous-traitants et ses clientèles.

Aussi, face aux propos islamophobes et/ou antireligieux qui émaillent plus que souvent le débat public sur le halal, les musulmans ont-ils désormais d'autres solutions que celles du repli victimaire, du recours aux tribunaux, de protestations sans écho ou du retrait des débats? Deux options politiques s'offrent à eux. En admettant l'étourdissement avant abattage comme nombre d'agences musulmanes internationales de certification et en consolidant un secteur d'abattoirs et de boucheries artisanaux, ils rejoindraient des défenseurs des droits des animaux, les

militants pour une agriculture durable, les opposants aux industries agroalimentaires génératrices de « malbouffe » et les consommateurs soucieux des modes d'élevage des animaux de boucherie. En associant leurs demandes de création d'une appellation contrôlée halal à celles des défenseurs des droits de consommateurs, ils s'assureraient de la véracité de l'appellation halal des produits qu'ils achètent. Et des propriétaires de grandes surfaces, d'abattoirs et des grossistes en viande, désireux de capter le marché des produits halal, alimentaires et autres, pourraient voir quelque intérêt dans la création d'un label halal.

Pareille alliance contraindrait les autorités publiques à intervenir dans le dossier du contrôle des produits halal, préférablement en partenariat avec les groupes musulmans et non musulmans ci-mentionnés. Faute de telle intervention et faute de puissance des organisations musulmanes pour contrer les intérêts des multiples concurrents sur le marché halal, vrais et faux produits halal continueront de circuler sans régulation. Les pouvoirs publics doivent pourtant protéger les droits des consommateurs, la liberté de religion et les « droits » ou le bien-être des animaux. Mais, pareille alliance, pour l'heure, semble difficile. La division entre croyants et sécularistes fondamentalistes, entre croyants chrétiens, juifs et musulmans, entre musulmans eux-mêmes, semble plus forte que l'exigence de contrôle des produits carnés que les uns et les autres consomment. Pourtant, contrairement aux arguments des islamophobes de toutes écoles, dans le dossier halal, la question religieuse n'est plus d'actualité ; l'est, celle de la qualité du produit et de l'éthique de sa provenance.

Dernière remarque, traiter le dossier halal dans ce contexte ouvrirait le débat sur le rôle de la religion dans la sphère publique, rôle souvent qualifié de négatif. Cela permettrait en effet de se souvenir que, si des institutions religieuses, notamment catholiques, ont eu un rôle nocif dans l'histoire moderne de la démocratie et de l'émancipation, elles ont aussi été et demeurent des acteurs de mobilisation sur des questions de large échelle, droits syndicaux, défense de l'environnement, croissance des inégalités, pauvreté dans le monde, justice, droits des minorités et des réfugiés. Il en a été ainsi et il en est encore ainsi de religions autant majoritaires que minoritaires.

RÉFÉRENCES

AGRICULTURE ET AGROALIMENTAIRE CANADA (2011). *Marché mondial des aliments halal*, Ottawa, mai.

- ALFA (2011). « Viande halal, problème ou dilemme? » *ALFA* revue mensuelle gratuite, août.
- ALLARD, M. (2011). « Ottawa songe à encadrer la certification halal », *La Presse*, 13 juin.
- AMIN, A. (2012). *Land of Strangers*, University of Cambridge Press.
- ANTONIUS, R. (2002). « Un nouveau racisme respectable! » in RENAUD, J., L. Pietrantonio et G. Bourgeault (dir.). *Les Relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, pp. 229-252.
- BARBER, B. R. (1995), anglais (1996). *Djihad versus McWorld*. Paris, Desclée de Brouwer, 302 p.
- BARCLAY, C. (2011). *Religious Slaughter*. [En ligne]. Disponible sur: <http://www.parliament.uk/briefingpapers/commons/lib/research/briefings/snsc-01314.pdf>
- BECK, Ulrich "Living in the World Risk Society", *Economy and Society* 35 (3) : 329-345. (2009). *World at Risk*, Cambridge, Polity, U.K.
- (2013). "Cosmopolitanized Nations : Re-imagining Collectivity in World Risk Society", *Theory, Culture & Society* 30 (2) : 3-31, mars.
- BERG, L. (2005). *Shechita Of Electrically Stunned Cattle In Sweden 1952-1979*, Swedish Animal Welfare Agency, 101-102. [En ligne]. Disponible sur: http://library.vetmed.fuberlin.de/pd/files/2005/global/87/Tierschutz_rituelle_Schlachtung.pdf (Page consultée le 14 décembre 2012).
- BERGEAUD-BLACKLER, F. (2001). « La viande halal peut-elle financer le culte musulman? » *Journal des Anthropologues* 84 : 145-171. [En ligne]. Disponible sur: <http://jda.revues.org/2604> (Page consultée en janvier 2002).
- (2005). « De la viande halal au halal food : comment le halal s'est développé en France », *Revue européenne des migrations internationales* 21 (3) : 125-147.
- (2007). "New Challenges for Islamic Ritual Slaughter: A European Perspective", *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33 (6) : 965-980. Voir <http://dx.doi.org/10.1080/13691830701432871>
- (2013). « Quelle est votre opinion sur la récente affaire des Knacki Herta Halal à la volaille contenant des traces d'ADN de porc? », *SaphirNews*, 11 mai.
- BERG-SØRENSEN, A. (ed.) (2013). *Contesting Secularism: Comparative Perspectives*, Ashgate.
- BERG-SØRENSEN, A. (2013) (ed.). *Contesting Secularism, Comparative Perspectives*, Ashgate.
- BOSSET, P. (2012). *L'encadrement juridique du halal et du cachère au Canada Réglementer sans prendre parti, et au nom de quoi?* Présentation au colloque: Le halal dans tous ses états (K. Fall et D. Helly, dir.), Montréal, 24-25 octobre.
- (2013). sous presse. *La régulation juridique de l'aliment halal au Canada: de quelques conséquences de la neutralité de l'État en matière religieuse.*
- BOUBAKEUR, D. (2010). « Tribune contradictoire. Rapport de l'Institut musulman de la Mosquée de Paris à propos du sacrifice islamique des animaux destinés à la consommation halal et sur les méthodes internationales récemment admises par

- les pays musulmans» in J.-P. Marguénaud, F. Burgat et J. Leroy (dir.). *Revue semestrielle de droit animalier* 2 : 169-175.
- BRAHAMI, M. & F. Otmani (2010). *Le Marché du halal. Entre références religieuses et contraintes industrielles*, Lyon Tawhid-AVS.
- BRODEUR, P. (2008). « La Commission Bouchard-Taylor et la perception des rapports entre Québécois et musulmans au Québec », *Cahiers de recherche sociologique* 46 : 95-107.
- BURGAT, F. & R. Dantzer (1997). « Une nouvelle préoccupation : le bien-être animal », in *Le mangeur et l'animal. Mutations de l'élevage et de la consommation*, Paris, Autrement, numéro 172.
- CASANOVA, J. (1994). *Public religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.
- CONLY, S. (2013). *Against Autonomy: Justifying Coercive Paternalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CRENN, C. (2004). *La fabrique du lien social entre pratiques alimentaires et sanitaires. Le cas d'immigrés marocains et de leurs enfants dits « arabes » dans le Grand Livournais, XVII^e congrès, AISLE, Tours, juillet 2004*. [En ligne]. Disponible sur : www.lemangeur-ocha.com (Page consultée en juin 2005).
- CURRAN, D. (2013). "Risk Society and the Distribution of Bads: Theorizing Class in the Risk Society", *British Journal of Sociology* 64 (1) : 44-62.
- DEPARTMENT OF AGRICULTURE, FISHERIES AND FORESTRY (DAFF) (2009). *A Scientific comment on the Welfare of Sheep Slaughtered without Stunning*. [En ligne]. Disponible sur : http://www.daff.gov.au/animalplanthealth/welfare/aaws/a_scientific_comment_on_the_welfare_of_sheep_slaughtered_without_stunning (Page consultée le 10 juin 2011).
- DIALREL (2010a). *Factsheets. The Development of halal and kosher meat markets in the UK*. [En ligne]. Disponible sur : www.dialrel.eu/publications.
- (2010b). *Assessment of the incidence and scale of current religious slaughter practices*, [En ligne]. Disponible sur : www.dialrel.eu/publications.
- (2010c). *Religious Slaughter: Evaluation of Current practices*, working paper 2.2.
- (2010d). *Religious rules and requirements – Halal slaughter*. [En ligne]. Disponible sur : www.dialrel.eu/publications.
- EURO-ISLAM, 2013a. *The problem with Islam is not the religion but its visibility* (Page consultée le 11 avril 2010).
- (2013b). *Who should regulate kosher and halal food?*, 22 février 2013.
- FAITS ET CAUSES (2012). « L'abattage Halal pourrait déroger aux lois du travail en vigueur au Québec ». [En ligne]. Disponible sur : [Faits et Causes.com](http://Faits-et-Causes.com) (Page consultée le 17 mars).
- FALAISE, M. (2010). Doctrine. Article de fond. « Droit animalier : quelle place pour le bien-être animal? », *Revue Semestrielle de Droit Animalier* 2 : 11-25.
- FROIDEVAUX-METTERIE, C. (2009). « Comment l'esprit de religion défie l'esprit de laïcité », *Critique internationale* 3 (44) : 9-17.
- (2007). « États-Unis : comprendre l'énigme théocratique-laïque », *Critique internationale* 3 (36) : 105-133.

- GOVERNMENT OF ALBERTA, DEPARTMENT OF AGRICULTURE, FOOD AND RURAL DEVELOPMENT (2005). *Canadian Halal Meat Market Study*, janvier.
- GRANDIN, T. (2011). *Restaurant Animal Welfare and Humane Slaughter Audits in U.S. Federally Inspected Beef and Pork Slaughter Plants*, Department of Animal Sciences, Colorado State University.
- GRANDIN, T. & J. M. Regenstein (2004). *Religious slaughter and animal welfare: a discussion for meat scientists*. [En ligne]. Disponible sur : <http://www.grandin.com/ritual/kosher.slaugh.html> (Page consultée en janvier 2011).
- HELLEBEN *et al.* (2010). *Animal Welfare concerns in relation to slaughter practices from the viewpoint of veterinary sciences*, DIALREL-deliverable 1.3. [En ligne]. Disponible sur : www.dialrel.eu/diarel.results (Page consultée le 8 mai 2013).
- HELLY, D. (2002a). « Occidentalisme et islamisme : les leçons des guerres culturelles » in RENAUD, J., L. Pietrantonio et G. Bourgeault (dir.). *Les Relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre (2001)*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, pp. 229-252.
- (2002b). « Les limites de la cohésion sociale », *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, Vol. XXIII (1) : 73-101.
- (2009). « La Légitimité en panne? Immigration, sécurité, cohésion sociale, nativisme », *Cultures et Conflits* 74 : 15-42.
- (2010). « Une nouvelle rectitude politique au Canada. Orientalisme populaire, laïcité, droit des femmes, modernisme » *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville* XXXI (2) : 157-193. [En ligne]. Disponible sur : http://muse.jhu.edu/journals/tocqueville_reviewla_revue_tocqueville/summary/v031/31.2.helly.html.
- (2012). "Islamophobia in Canada? Women's rights, Modernity, Secularism", in Francisco Colom et Gianni D'Amato (eds), *Religions in the Public Sphere: Accommodating Religious Diversity in the Post-Secular Era*, Recode. Responding to Complex Diversity in Europe and Canada, On Line Working Papers number 11. [En ligne]. Disponible sur : <http://www.recode.fi/publications>.
- HODKIN, M. (2005). *When Ritual Slaughter Isn't Kosher: An Examination Of Shechita And The Humane Methods Of Slaughter Act*, *Journal of Animal Law* 1(1) : 129-150. [En ligne]. Disponible sur : http://www.animallaw.info/journals/jo_pdf/Journal%20of%20Animal%20Law%202005.pdf (Page consultée le 15 janvier 2011).
- HUNTINGTON, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York, Simon and Schuster, 367 p.
- IFOP (2011). *Les valeurs des Français et la religion*. [En ligne]. Disponible sur : <http://sociorel.wordpress.com/author/alzwillig/> (Page consultée le 1^{er} mai 2013).
- KEPEL, G. (2012). « Le halal, symbole de fracture identitaire? Pourquoi l'abattage rituel nous oblige à repenser notre roman national républicain », *Le Monde*, 23 mars, p. 21.
- LANDES, D. S. (2000). *Pourquoi des riches? Pourquoi des pauvres?* Paris, Albin Michel, 760 p.
- LE MONDE (2011). « À défaut d'étiquetages précis, l'industrie agroalimentaire communique sur le net », p. 6, 11 juin.

- LE PEN, M. (2013). « Entrevue avec Zaman France. The problem with Islam is not the religion but its visibility », *Euro-Islam*, 11 avril.
- LERNER, P. & A. Mordechai Rabello (2006). "The Prohibition of Ritual Slaughtering (Kosher Shechita and Halal) and Freedom of Religion of Minorities", *Journal of Law & Religion* 1: 12-13.
- LIANOS, M. M. (2013). *Dangerous Others, Insecure Societies*, Ashgate.
- MACHE, B. (2012). *Allons-nous importer de la viande halal?* [En ligne]. Disponible sur : http://quebec.huffingtonpost.ca/bouazza-mache/halal-quebec_b_1342349.html.
- NASSIR SHAARI, J. A. & N. S. M. Arifin, (2010). *Dimension of Halal Purchase Intention*. [En ligne]. Disponible sur : www.wbiconpro.com/18.Jamal.pdf.
- NEHUSHTAN, Y. (2007). "The Limits of Tolerance: A Substantive-Liberal Perspective", *Ratio Juris* 20 (2): 230-257.
- OTHMAN, P., I. Sungkar & W. S. W. Hussin (2009). "Malaysia as an International Halal Food Hub Competitiveness and Potential of Meat-based Industries", *ASEAN Economic Bulletin* 26 (3): 306–20. [En ligne]. Disponible sur : DOI : 10.1355/ae26-3f.
- PARTI QUÉBÉCOIS (2012). *Communiqué*, « Le Parti Québécois veut un portrait de l'abattage d'animaux selon les rites religieux », 14 mars.
- PLEITER, H. (2005). *Electrical Stunning Before Ritual Slaughter of Cattle And Sheep In New-Zealand*, 72. [En ligne]. Disponible sur : http://library.vetmed.fuberlin.de/pdf/files/2005/global/87/Tierschutz_rituelle_Schlachtung.pdf (Page consultée le 15 janvier 2012).
- POYNTING, S. (2004). *Bin Laden in the Suburbs: Criminalising the Arab Other*, Sydney Institute of Criminology.
- POYNTING, S. & G. Morgan (2012). *Global Islamophobia: Muslims and Moral Panic in the West*, Ashgate.
- POYNTING, S. & G. Morgan (2007). *Outrageous: Moral Panics in Australia*, ACYS Press.
- ROHE, M. (2004). The legal treatment of Muslims in Germany, in R. Aluffi & G. Zincone. *The Legal treatment of Islamic Minorities in Europe*, Leuven, Peeters, pp. 83-108.
- RIAZ, M. N. & M. M. Chaudry (2004). *Halal Food Production*, Boca Raton, CRC Press LLC.
- SCHULZE, W. et al. (1978). *Experiments for the objectification of pain and consciousness during conventional (captive bolt stunning skull of animals) and religiously mandated ("ritual cutting") slaughter procedures for sheep and calves*, *Deutsche Tierärztliche Wochenschrift* 85(2): 62-6. [En ligne]. Disponible sur : <http://www.mustaqim.co.uk/halalstudy.htm> (Page consultée le 23 janvier 2011).
- SIMS, S. (2011). *Contemporary and religious slaughter regulations; immeasurable pain for economic gain*, 3rd Prize Animal Law Essay Competition, Sydney, Law Society of New South Wales. 14 p. [En ligne]. Disponible sur : <https://www.lawsociety.com.au/about/YoungLawyers/Committees/AnimalLaw/AnimalLawEssayCompetition/index.htm>

- TEITEL, E. (2012). "France and Quebec's artificial controversy over halal meat. The lands of foie gras and puppy mills are suddenly horrified by animal slaughter", *MacLean's, Categories: Opinion*, 22 mars.
- TIDSWELL, S. J., D. K. Blackmore & J. C. Newhook (1987). "Slaughter methods: electroencephalographic (EEG) studies on spinal cord section, decapitation and gross trauma of the brain in lambs", *New Zealand Veterinary Journal* 35: 46-49.
- TNS-SOFRES (2013). *Perception de l'identité, de la laïcité et de la diversité en France*, 21 mars. [En ligne]. Disponible sur: www.tns-sofres.com/points-de-vue/AA-297116171149BFA5CA3FB96ADE6190.as.
- VASTA, E. (2007). "From Ethnic Minorities to Ethnic Majority Policy: multiculturalism and the shift to assimilationism in the Netherlands", *Ethnic and Racial Studies* 30 (5): 713-740.
- 20MINUTES.FR. (2013). *Laïcité: Les Français à 84 % contre le port du voile dans les lieux privés*, 23 mars. [En ligne]. Disponible sur: <http://www.20minutes.fr/societe/1124125-20130323-francais-a-84-contre-foulard-lieux-privés-accueillant-public>.

TROISIÈME PARTIE

CHAPITRE 7

Le halal, les accommodements et le vivre-ensemble au Québec

JEAN-RENÉ MILOT

Université du Québec à Montréal

RAYMONDE VENDITTI

Université du Québec à Montréal

INTRODUCTION

L'accommodement raisonnable est un dispositif créé par les tribunaux pour favoriser un vivre-ensemble inclusif en évitant que certaines catégories de personnes soient privées de leurs droits et libertés garantis par les chartes. Toutefois, en matière de liberté religieuse, les accommodements sont souvent perçus comme un obstacle au vivre-ensemble. Les pratiques d'alimentation halal n'échappent pas à cette problématique qui est au cœur du rapport Bouchard-Taylor¹. Dans la foulée de ce rapport, notre exposé a pour objectif de montrer pourquoi et comment l'accommodement raisonnable (AR) en matière de halal alimentaire peut favoriser ou défavoriser le vivre-ensemble selon le rapport Bouchard-Taylor. À cette fin, nous proposons une démarche inductive : nous analyserons deux cas concrets de halal alimentaire répertoriés dans

1. *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*. Rapport déposé en mai 2008 par Gérard Bouchard et Charles Taylor, coprésidents de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Cette commission avait été créée en février 2007 par le Gouvernement du Québec dans le contexte de ce que l'on appelait la « crise des accommodements ». Ce document est couramment appelé « Rapport Bouchard-Taylor » ou encore « Bouchard-Taylor ». Pour alléger les références que nous y ferons dans notre texte, nous utiliserons l'acronyme « BT » suivi de la page.

Bouchard-Taylor afin d'identifier les composantes ambivalentes de l'AR en fonction du vivre-ensemble.

LE HALAL DANS LA TOURMENTE DES ACCOMMODEMENTS : ENTRE PERCEPTIONS ET FAITS

Le premier cas présenté dans le rapport Bouchard-Taylor est l'épisode de la cabane à sucre de Mont-Saint-Grégoire qui s'est déroulé en mars 2007 et qui, dans une première version, se présente comme suit :

(A) Des musulmans se sont présentés un avant-midi à l'érablière (qui peut accueillir plus de 750 personnes) et ont exigé que le menu soit modifié pour le rendre conforme à leur norme religieuse. Tous les autres clients ont donc été contraints ce midi-là de consommer de la soupe aux pois sans jambon et des fèves au lard sans lard (il aurait été question que cette interdiction soit plus tard étendue à d'autres cabanes à sucre) (BT, p. 72).

Si l'on s'en tient à ce récit, le vivre-ensemble n'était pas à son meilleur ce jour-là... Toutefois, au dire même de la Commission, cet épisode fait partie de ceux dans lesquels la population immigrante et les membres des minorités ethniques ont été injustement blâmés par le public qui exprimait son mécontentement face aux accommodements (BT, p. 76). En effet, dans 15 des 21 cas reconstitués par la Commission, il y a eu « distorsion manifeste entre les faits et les perceptions » (BT, p. 69), comme on peut facilement s'en rendre compte en comparant la version (A) ci-haut avec la version (B) ci-après. La version (A) représente « ce qu'on peut appeler la version "stéréotypée" des événements, celle qui se dégage de l'ensemble de nos consultations privées et publiques, de l'analyse de divers corpus de courriels et de la lecture de nombreuses lettres publiées dans les journaux » (BT, p. 69). Le second énoncé (B) résume la version documentée dans le cours des travaux de la Commission. Voici donc cette version reconstituée du cas des musulmans à la cabane à sucre :

(B) Une semaine avant la sortie, un représentant de l'association musulmane Astrolabe a rencontré un des propriétaires de la cabane à sucre pour discuter de certaines modifications au menu, lesquelles s'appliqueraient uniquement aux membres du groupe. Le menu modifié excluait la viande de porc, mais incluait de la saucisse et du salami hallal²

2. Pour une raison qui nous échappe, la Commission a translittéré par *hallal* plutôt que par *halal* le terme arabe حلال qui ne porte pourtant pas de *shadda* (signe doublant la consonne).

fournis et payés par Astrolabe. Cet aménagement ayant été conclu, l'association réserva une des quatre salles à manger de l'érablière à son usage exclusif (BT, p. 72).

Il s'agit d'un cas typique de distorsion entre les faits et les perceptions parmi les 15 qui ont alimenté la crise des accommodements en ciblant particulièrement les musulmans et les juifs. De plus, le halal alimentaire et le casher ne constituent qu'un élément parmi bien d'autres qui ont fait les manchettes et qui visaient également d'autres groupes religieux : le sabbat, la non-mixité dans les services publics, le sapin et les décorations de Noël, le crucifix à l'Assemblée nationale, les lieux de prière, les tribunaux islamiques et autres exemples.

Il faut toutefois signaler que le cas de la cabane à sucre de Mont-Saint-Grégoire, à strictement parler, ne relevait pas de la sphère de l'accommodement raisonnable, affirmation que nous devons motiver en rappelant brièvement la nature de l'accommodement raisonnable. Il s'agit d'un dispositif juridique créé par les tribunaux – et non d'une loi adoptée par un organe législatif – qui est appliqué au cas par cas pour éviter que des individus – et non des groupes – soient victimes de discrimination ou d'atteinte à leur liberté³ en raison d'une de leurs caractéristiques personnelles comme l'âge, le sexe, la race, la religion, etc. Pour qu'il y ait obligation d'accommodement, il faut donc qu'il y ait discrimination ou atteinte à une liberté garantie par les chartes. Or, dans le cas qui nous occupe, contrairement à ce que peut laisser croire la version (A) des faits, rien n'obligeait, d'une part, les musulmans à aller à la cabane à sucre et, d'autre part, le propriétaire à modifier son menu. Il ne s'agissait donc pas d'un accommodement au sens juridique du terme, mais plutôt d'un ajustement concerté, notion sur laquelle nous allons revenir en prenant comme exemple la version (B).

Pour l'instant, force est de constater qu'une conception erronée de l'accommodement et la distorsion des faits en cause ont entraîné ce pseudo-accommodement dans les remous des perceptions négatives souvent associées à l'AR. En effet, pour bien des gens, y compris des intellectuels chevronnés, l'AR se présente comme un privilège accordé aux minorités aux dépens de la majorité, perception qu'illustre, par exemple, l'affirmation suivante : « On sort le crucifix des écoles et on entre

3. Les droits et libertés garantis par les chartes sont précisés à l'article 2 de la *Charte canadienne des droits et libertés* et aux articles 3 et 10 de la *Charte des droits et libertés de la personne* (Québec).

le kirpan »⁴. L'AR se présente aussi comme un fardeau qui nous est imposé par l'arrivée d'immigrants de religions différentes ; une concession qui remet en cause les valeurs québécoises (laïcité, égalité hommes/femmes) ; une façon de favoriser la montée des intégrismes ; une forme d'à-plat-ventrisme pour acheter la paix. Il n'est sans doute pas nécessaire d'allonger la liste de ces perceptions négatives pour comprendre à quel point l'étiquette d'AR accolée à l'épisode de la cabane à sucre dans la version (A) pouvait court-circuiter le vivre-ensemble.

Correctement perçu, l'AR a sa place et ses mérites dans la sphère du vivre-ensemble : il représente la voie judiciaire, l'un des deux volets des pratiques d'harmonisation selon BT (p. 19). L'autre volet est constitué par les ajustements concertés qui représentent la voie citoyenne, comme il ressort de la version (B) selon laquelle les musulmans ont clairement choisi l'approche citoyenne plutôt que l'approche judiciaire. En effet, loin de venir exiger l'exécution d'un droit, ils faisaient plutôt appel à la pratique commerciale courante d'ajustement de l'offre à la demande pour négocier une entente de gré à gré. Cette entente leur ouvrait la porte à une activité de participation et d'intégration (BT, p. 235) à la culture de leur terre d'adoption. Alors que la voie judiciaire s'en remet à des mécanismes formels, la voie citoyenne est moins formelle et fait souvent appel à des relations de bon voisinage. La voie judiciaire, axée sur le débat entre deux parties, les dresse l'une contre l'autre en adversaires dans un processus qui, par sa nature même, fera un gagnant et un perdant. Pour sa part, la voie citoyenne, axée sur la négociation et la recherche d'un compromis, s'emploie à trouver une solution acceptable pour les deux parties. Cette voie constitue donc le premier recours, celui du dialogue au service du vivre-ensemble. Quant à l'AR, il constitue le dernier recours là où la voie citoyenne a échoué dans la recherche d'un ajustement concerté. Dans cette optique, l'AR remplit donc en quelque sorte une fonction de suppléance en s'en remettant à l'appareil judiciaire pour tracer les limites au-delà desquelles l'État de droit serait menacé dans ses assises d'égalité et de liberté. Malgré les frictions qu'il peut susciter dans certains cas, l'AR

4. Cette affirmation à saveur typiquement québécoise met en contraste le fait qu'un symbole de la religion majoritaire ait depuis longtemps été mis au rancart des lieux publics par la laïcisation des institutions d'enseignement alors que maintenant le jugement de la Cour suprême du Canada dans l'affaire *Multani* (*Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, 2006 CSC 6) a autorisé un élève sikh à porter un signe religieux (le kirpan) à l'école. Cette vision des faits confond deux choses : d'une part, le fait qu'une institution étatique non confessionnelle arbore sur les murs des classes un symbole religieux emblématique du christianisme et, d'autre part, le fait qu'un individu porte sous ses vêtements une dague qui, pour un sikh *khalsa* (« baptisé »), représente l'accomplissement d'une des cinq obligations de sa religion.

demeure ainsi un instrument qui sert le vivre-ensemble lorsqu'il est utilisé d'une manière responsable et non comme une baguette magique qui dispenserait les parties d'agir en citoyens conscients du fait que leurs droits sont limités par ceux des autres et qu'on ne peut réclamer tous les droits pour soi et laisser aux autres toutes les obligations. Cette composante de réciprocité et de coresponsabilité est cruciale dans l'exercice de l'AR, comme l'illustre le deuxième cas que nous allons maintenant analyser.

LE HALAL DANS L'ORBITE DE LA CORESPONSABILITÉ CITOYENNE

Répertorié par Bouchard-Taylor (BT, p. 54), le cas du Centre de la petite enfance (CPE) Gros Bec se situe dans la troisième période de la crise des accommodements, « la période d'ébullition (de mars 2006 à juin 2007) », période « marquée par une multiplication très nette des cas ou des affaires rapportés dans les médias » (BT, p. 53). Ce cas a fait l'objet d'un avis de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ) en mars 2007. Après diverses péripéties, il a connu son dénouement dans un jugement rendu par le Tribunal des droits de la personne le 29 mai 2008, soit quelques jours après le dépôt du rapport BT. Il illustre au mieux, croyons-nous, à la fois les mérites et les aléas qui jalonnent le parcours de la voie judiciaire avec leurs retombées sur le vivre-ensemble.

LES FAITS⁵

Monsieur Abdelhakim Khouas est un musulman d'origine algérienne. Il considère qu'il doit observer les préceptes de sa religion lui interdisant de manger de la viande de porc ainsi que toute autre viande qui n'est pas halal. Il doit en outre s'assurer que ses enfants en font autant. En 2002, son fils aîné, Aness, est inscrit dans une garderie en milieu familial. L'année suivante, après avoir retiré Aness de cette garderie, il obtient pour lui une place au CPE Gros Bec à compter de septembre 2003. Les CPE sont des

5. Cette partie de notre exposé a pour sources principales a) le jugement du Tribunal des droits de la personne du Québec, (2008 QCTDP 14) rendu par la juge Michèle Rivet. [En ligne]. Disponible sur : <http://www.canlii.org/fr/qc/qctdp/doc/2008/2008qctdp14/2008qctdp14.html> (Page consultée le 31 décembre 2012); b) le communiqué du même organisme qui résume la décision. [En ligne]. Disponible sur : http://www.tribunaux.qc.ca/TDP/Communiqués/2008/2008-05-29%20_Khouas_c_CPE_GrosBecs.pdf (Page consultée le 31 décembre 2012).

organismes à but non lucratif voués à la garde et à l'éducation des jeunes enfants. Leur financement est assuré conjointement par des subventions du ministère de la Famille et des Aînés (MFA) du Québec et par des contributions réduites des parents. Ces centres sont gérés par un conseil d'administration composé d'au moins deux tiers de parents utilisateurs des services de garde. Ils sont régis par une loi et un règlement qui en précise les modalités d'application⁶. Dans le sillage de ce cadre légal, le MFA fournit aux responsables des CPE un guide⁷ contenant des informations et des directives concrètes concernant, entre autres, « la gouvernance, le financement et la reddition de comptes, la relation d'affaires avec les parents, la gestion des ressources humaines ainsi que la santé et la sécurité ». Un permis du ministère autorisait le CPE Gros Bec à recevoir 160 enfants, soit 80 dans son installation et 80 en milieu familial dans des garderies satellites.

Au moment de se présenter au CPE le 25 août 2003 pour y inscrire son fils, monsieur Khouas fait valoir les avantages qu'il trouve au service de garde « en installation » par rapport à une garderie en milieu familial : des éducatrices mieux encadrées, un milieu qui facilite l'intégration de ses enfants, des activités et des visites à l'extérieur, un milieu plus sécuritaire. M. Khouas signe une fiche d'inscription en inscrivant au point 6 « Caractéristiques ou exigences particulières » ce qui suit : « Ne mange pas de viande », « Ne mange pas de porc, conviction religieuse » (TDP, [15]⁸, texte souligné dans le jugement).

Il signe également une entente de service dont le point 3 « La régie interne » indique : « En signant cette entente de service, je déclare avoir pris connaissance des Règlements de Régie interne du Centre à la petite enfance Gros Bec et d'en accepter toutes les modalités » (TDP, [17]).

6. *Loi sur les Services de garde éducatifs à l'enfance*, L.R.Q., c. S-4.1.1. [En ligne]. Disponible sur : <http://www.canlii.org/fr/qc/legis/lois/lrq-c-s-4.1.1/derniere/lrq-c-s-4.1.1.html> (Page consultée le 2 janvier 2013) ;

Règlement sur les centres de la petite enfance, c. C-8.2, r.2. [En ligne]. Disponible sur : <http://www.canlii.org/fr/qc/legis/regl/lrq-c-s-4.1.1-r-2/derniere/lrq-c-s-4.1.1-r-2.html> (Page consultée le 2 janvier 2013).

7. [En ligne] Disponible sur : <http://www.mfa.gouv.qc.ca/fr/services-de-garde/cpe-garderies/Pages/index.aspx> (Page consultée le 31 décembre 2012).

8. Pour référer au jugement (2008 QCTDP 14) mentionné à la note 5, nous utilisons l'abréviation TDP suivie de la référence neutre entre crochets qui renvoie aux paragraphes des jugements quel que soit le mode d'édition ou de reproduction des textes de la jurisprudence canadienne. Voir texte sur la référence neutre. [En ligne]. Disponible sur : http://www.lexum.com/ccc-cct/neutr/index_fr.html (Page consultée le 2 janvier 2013).

Parmi les modalités prévues par les règlements de régie interne du CPE, on lit notamment :

Article 2 Orientations générales

[...]

Le Centre à la petite enfance Gros Bec est un organisme dont la mission fondamentale est de permettre aux enfants qui lui sont confiés de s'épanouir en toute liberté. À cet égard le CPE est de neutralité absolue en ce qui concerne les croyances religieuses et les philosophies politiques de toute origine qu'elles soient. Le CPE veut transmettre aux enfants des valeurs humaines sur lesquelles l'humanité a ou aspire à faire consensus. Le partage et la coopération, la tolérance et la fraternité.

Les fêtes soulignées le sont dans une atmosphère païenne en quelque sorte et ne sont en aucune façon accrochées à des rituels particuliers; ces fêtes reflètent les traditions de notre culture dans laquelle se situe l'organisme : [...]

Article 3 Objets et comportements prohibés

Aucune restriction alimentaire, aucune exclusion d'enfant, aucune nourriture ne sont acceptées pour raison autre que médicale (TDP, [18], texte souligné dans le jugement).

Au début de septembre, Aness fait son entrée au CPE. Monsieur Khouas conclut cette fois une entente verbale avec l'éducatrice de son fils pour qu'elle ne lui serve pas de viande. Dans la mesure du possible, elle enlèvera les morceaux de viande du plat; si c'est impossible, par exemple dans le cas de spaghetti ou de pâté chinois, elle ne servira pas le plat, mais plutôt deux portions d'entrée et deux portions de dessert. Cette entente fonctionne bien pendant un an.

Au début de l'année suivante, la nouvelle éducatrice de son fils refuse d'appliquer cette entente sans que son employeur l'autorise à déroger au règlement du CPE concernant le respect des menus. La directrice du CPE explique à monsieur Khouas que l'entente est contraire au règlement du CPE. Elle accepte néanmoins de continuer l'entente pour respecter l'engagement pris par l'éducatrice précédente et éviter les conflits. Tout va bien jusqu'à la fin de mars 2005, au moment d'une sortie à la cabane à sucre. Lors de cette sortie, l'éducatrice d'Aness a la charge de huit enfants, dont deux autres jeunes musulmans et un enfant atteint d'une allergie sévère aux œufs pour qui elle tient tout près d'elle un épipène⁹

9. L'auto-injecteur EpiPen^{MD} est un dispositif d'injection jetable, automatique et prérempli qui permet d'administrer l'épinéphrine en cas de réaction allergique grave.

en cas de crise d'allergie. Avant le départ pour la cabane, deux parents musulmans demandent spécialement à l'éducatrice de s'assurer que leurs enfants ne mangent pas de porc. Cela s'ajoutait à la priorité première de veiller à ce que l'enfant allergique ne mange pas d'aliments contenant des œufs et qu'il ne soit pas en contact avec des instruments qui y auraient touché.

Arrive l'heure du repas avec son entrée de soupe aux pois. L'éducatrice s'assure d'abord que la soupe ne contient pas d'œuf. Elle demande ensuite si elle contient du porc, ce à quoi la serveuse répond qu'il y a du porc partout à la cabane à sucre. L'éducatrice doit donc expliquer aux enfants musulmans, dont Aness, qu'ils ne peuvent manger la soupe parce qu'elle contient du porc. Elle leur offre alors des morceaux de pain. Puis, les fèves au lard et le jambon sont servis aux enfants, sauf aux enfants musulmans qui verront également leur passer au nez les patates et les œufs parce qu'ils sont cuits dans le saindoux. À mesure que se déroule le repas, l'éducatrice, déjà occupée à surveiller l'enfant allergique, doit voir à ce que les enfants musulmans trouvent autre chose à manger que des morceaux de pain. Cela la préoccupe. Finalement, elle est soulagée en apprenant que les saucisses dans le sirop ne contiennent pas de porc, mais seulement du bœuf et elle permet aux enfants musulmans d'en manger. Au dessert, ils n'auront toutefois pas droit aux crêpes cuites dans le saindoux, mais seulement à la tire d'érable.

Au terme de cette journée stressante, l'éducatrice a le sentiment d'avoir fait tout son possible pour assurer la sécurité et le bien-être des huit enfants qui lui étaient confiés tout en tenant compte des consignes des parents musulmans. Toutefois, monsieur Khouas, lui, n'est pas de cet avis quand il se présente au CPE le lendemain. Devant son fils, les autres enfants et les autres éducatrices, il blâme l'éducatrice d'Aness d'avoir laissé ce dernier manger des saucisses non halal. Il lui reproche de ne rien comprendre et d'avoir été négligente en ne respectant pas ses consignes.

LES RECOURS

Quelque temps après l'épisode de la cabane à sucre, monsieur Khouas dépose une plainte au conseil d'administration (C. A.) du CPE pour non-respect intégral de ses consignes, à la cabane et au CPE. Après avoir fait une enquête interne, le C. A. se dit étonné d'apprendre l'existence de la mesure d'accommodement accordée à monsieur Khouas et lui rappelle que l'entente consistait à prendre des moyens pour éviter, dans

la mesure du possible, de servir de la viande à son fils. La réponse du C. A. précise en outre qu'aucune entente de ce type ne sera acceptée l'année suivante pour Wassim, son deuxième fils, et propose le service de garde en milieu familial du CPE qui serait mieux à même de répondre à ses besoins en matière religieuse. Monsieur Khouas refuse cette proposition d'accommodement, si bien que le 29 août 2005, lors de l'entrée au CPE de Wassim, alors âgé de 13 mois, il tente de conclure la même entente verbale directement avec l'éducatrice responsable. Cette dernière s'en tient aux indications reçues de la directrice et refuse. Monsieur Khouas en appelle alors au C. A. Après diverses péripéties de rencontres, d'offres et de refus, M. Khouas dépose une plainte à la CDPDJ (Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse). Cette dernière est constituée par la *Charte des droits et libertés de la personne* et elle a pour mission de veiller au respect des principes énoncés dans cette même charte. Elle a notamment pour mandat de « mener des enquêtes, en vertu de la *Charte des droits et libertés de la personne*, dans les cas de discrimination, de harcèlement et d'exploitation de personnes âgées ou handicapées »¹⁰. Lorsqu'elle est saisie d'une plainte, elle procède comme suit :

Après en avoir déterminé la recevabilité, la Commission fait enquête et exerce ensuite sa discrétion en décidant si, à son avis, il y a lieu ou non de saisir le Tribunal des droits de la personne ou toute autre cour de justice compétente. Dans l'affirmative, elle agit en demande au bénéfice du plaignant qu'elle représente devant le tribunal choisi¹¹.

L'étape de l'enquête comporte un volet de médiation non négligeable prévu dans la charte québécoise aux articles 78 à 80¹² : il ressort clairement

10. Site Web de la CDPDJ [En ligne]. Disponible sur <http://www.cdpdj.qc.ca/info/commission/Pages/default.aspx> (Page consultée le 4 janvier 2013).

11. Site Web du ministère de la Justice du Québec : <http://www.justice.gouv.qc.ca/francais/tribunaux/trib-droi.htm> consulté le 4 janvier 2013.

12. « 78. La Commission recherche, pour toutes situations dénoncées dans la plainte ou dévoilées en cours d'enquête, tout élément de preuve qui lui permettrait de déterminer s'il y a lieu de favoriser la négociation d'un règlement entre les parties, de proposer l'arbitrage du différend ou de soumettre à un tribunal le litige qui subsiste. [...]

79. Si un règlement intervient entre les parties, il doit être constaté par écrit.

S'il se révèle impossible, la Commission leur propose de nouveau l'arbitrage; elle peut aussi leur proposer, en tenant compte de l'intérêt public et de celui de la victime, toute mesure de redressement, notamment l'admission de la violation d'un droit, la cessation de l'acte reproché, l'accomplissement d'un acte, le paiement d'une indemnité ou de dommages-intérêts punitifs, dans un délai qu'elle fixe.

80. Lorsque les parties refusent la négociation d'un règlement ou l'arbitrage du différend, ou lorsque la proposition de la Commission n'a pas été, à sa satisfaction, mise en œuvre dans le délai imparti, la Commission peut s'adresser à un tribunal en vue d'obtenir, compte tenu de l'inté-

de ces textes de loi que l'appel à un tribunal est le dernier recours, là où la médiation et l'arbitrage ont échoué.

Le chassé-croisé du halal, des accommodements et des recours judiciaires, débordant le cadre du CPE se retrouvait sur la place publique quand, le 7 novembre 2006, « un réseau de télévision montréalais annonçait que la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse examinait une plainte déposée contre le CPE Gros Bec par un père de confession musulmane qui exigeait que ses deux fils ne mangent aucun mets contenant de la viande non hallal » (BT, p. 54). Inutile de dire que la phobie des accommodements trouve un incitatif de choix lorsque le 20 mars 2007, la Commission diffuse un avis demandant au CPE « d'appliquer la mesure d'accommodement proposée par le plaignant qui consiste à ne pas servir de viande non hallal à ses enfants » (BT, p. 54). Qui plus est, la Commission enjoint au CPE de verser au plaignant, monsieur Khouas, la somme de 4000 \$ à titre de dommages moraux pour l'atteinte à ses droits.

En réponse à cet avis, le conseil d'administration du CPE décide de ne pas donner suite à ces mesures. La CDPDJ engage alors une poursuite devant le Tribunal des droits de la personne. Concrètement, cela veut dire que la CDPDJ prend fait et cause pour le plaignant, en l'occurrence monsieur Khouas, et assume les frais juridiques de la poursuite. Quant à la partie défenderesse, en l'occurrence le CPE Gros Bec, elle doit assumer elle-même les frais encourus pour sa défense. Cette asymétrie de moyens favorise sans doute l'accès à la justice pour de simples citoyens qui disposent de moyens financiers souvent très limités. Elle peut toutefois inciter un organisme à but non lucratif comme un CPE à accepter le versement de sommes punitives importantes déterminées par un avis de la Commission des droits de la personne pour éviter de grever davantage son budget par des frais judiciaires considérables au détriment des services à offrir aux enfants. Le conseil d'administration du CPE Gros Bec a préféré faire valoir sa position et s'en remettre au jugement d'un tribunal, en l'occurrence le Tribunal des droits de la personne, une instance judiciaire spécialisée relevant de la Cour du Québec, ce qui en fait une institution distincte de la Commission des droits de la personne.

rêt public, toute mesure appropriée contre la personne en défaut ou pour réclamer, en faveur de la victime, toute mesure de redressement qu'elle juge alors adéquate.»

LE JUGEMENT

Le jugement du Tribunal des droits de la personne rendu par la juge Michèle Rivet le 29 mai 2008 rejette la demande de la CDPDJ faite au nom du plaignant, monsieur Khouas, ce que le journal *La Presse* traduit en titrant « Un CPE l'emporte contre un père musulman » pour coiffer un article d'Émilie Côté¹³. Malgré ce titre à saveur de joute sportive, l'article cite dès les premières lignes un extrait du jugement qui situe en quelque sorte le vivre-ensemble comme finalité et condition de l'AR: le parent « a eu une conduite contraire avec l'approche coopérative et tolérante qu'exige la pratique de l'accommodement raisonnable ». Plus loin, deux phrases de la journaliste sont mises en exergue: « C'est un jugement important. Le jugement définit que les deux parties doivent être raisonnables. » Ces quelques mots remettent plus d'une pendule à l'heure. Ils vont nous servir de fil conducteur pour dégager les éléments du jugement les plus pertinents pour notre propos. Nous examinerons les trois motifs du jugement en ce qui a trait à la contrainte excessive qui limite l'obligation d'AR: 1° la conduite de monsieur Khouas dans la recherche d'un accommodement, 2° l'obligation du CPE à l'égard de l'enfant et 3° l'obligation du CPE à l'égard de la neutralité religieuse.

LA CONDUITE DE MONSIEUR KHOUAS

Dans les poursuites pour discrimination à l'encontre des droits et libertés de la personne, au départ, le fardeau de la preuve incombe au plaignant: il doit démontrer qu'il est victime de discrimination dans l'exercice de ses droits et libertés. En matière de religion, cette démonstration est grandement facilitée par la conception subjective de la liberté de religion que la Cour suprême du Canada a adoptée dans l'arrêt *Amselem* (affaire de la souccah) et réitéré dans l'arrêt *Multani* (affaire du kirpan)¹⁴. Selon cette conception, un tribunal n'a pas à recourir au témoignage d'experts pour déterminer si la croyance d'un demandeur est conforme au dogme ou à la pratique courante de la religion qu'il invoque. Ce que le tribunal doit examiner pour déterminer s'il y a eu atteinte à la liberté de religion, c'est la sincérité du demandeur dans sa croyance à l'obligation d'une pratique religieuse. Avec une extension aussi généreuse donnée à la liberté de religion, il n'est pas difficile de démontrer qu'à première vue

13. *La Presse*, 3 juin 2008, p. A 10. [En ligne]. Disponible sur: <http://library.eureka.cc.res.banq.qc.ca/WebPages/Kiosque/SearchResult.aspx> (Page consultée le 4 janvier 2013).

14. Affaire de la souccah: *Syndicat Northcrest c. Amselem*, 2004 CSC 47; affaire du kirpan: *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeois*, 2006 CSC 6.

le demandeur a été victime d'une atteinte à sa liberté de religion¹⁵. Le fardeau de la preuve vient alors se déposer, lourdement, sur les épaules du défendeur : celui-ci doit démontrer que cette atteinte est justifiée en raison des limites à l'exercice des droits et libertés qui sont prévues par les clauses limitatives des chartes¹⁶. Concrètement, cette preuve consiste le plus souvent à établir que l'accommodement demandé exerce une contrainte excessive sur la partie défenderesse et qu'il n'est donc pas raisonnable.

Dans le cas qui nous occupe, le jugement reconnaît qu'à première vue monsieur Khouas a subi une atteinte à son droit à la liberté religieuse. Mais, passant à la deuxième étape où le CPE doit démontrer que cette atteinte est justifiée, la juge Rivet statue que l'accommodement demandé par monsieur Khouas n'est pas raisonnable parce qu'il impose au CPE une contrainte rendue excessive à la fois par la conduite de monsieur Khouas, par l'obligation première du CPE envers les enfants et par l'obligation de neutralité religieuse du CPE. En effet, selon la jurisprudence de la Cour suprême du Canada (C.S.C.), le demandeur doit non seulement participer à la recherche d'un compromis, mais il doit aussi faciliter, par sa conduite, l'atteinte d'un compromis. Ainsi, monsieur Khouas se devait de communiquer clairement avec la directrice et non directement avec les éducatrices comme il l'a fait à diverses reprises. Puis, après l'incident de la cabane à sucre, monsieur Khouas a fait des reproches de façon cavalière à l'éducatrice, au vu et au su de son fils, des enfants du CPE et des collègues de l'éducatrice. Ce faisant, il a eu une conduite contraire à l'approche coopérative et tolérante qu'exige la pratique de l'AR.

Monsieur Khouas n'a donc pas rempli son obligation d'adopter une conduite compatible avec ce qu'exige la recherche d'un AR de la part d'un demandeur. Il devait exercer son droit d'assurer l'éducation de ses enfants selon ses convictions religieuses en tenant compte des droits d'autrui, de l'intérêt des enfants, du contexte particulier d'un CPE et du

15. Pour un aperçu des mérites, démérites et effets potentiellement pervers de cette conception centrée sur l'individu, voir Milot, J.-R. (2009), p. 29-37.

16. L'article 1 de la charte canadienne : « La *Charte canadienne des droits et libertés* garantit les droits et libertés qui y sont énoncés. Ils ne peuvent être restreints que par une règle de droit, dans des limites qui soient raisonnables et dont la justification puisse se démontrer dans le cadre d'une société libre et démocratique ».

L'article 9.1 de la charte québécoise : « Les libertés et droits fondamentaux s'exercent dans le respect des valeurs démocratiques, de l'ordre public et du bien-être général des citoyens du Québec. Rôle de la loi.

La loi peut, à cet égard, en fixer la portée et en aménager l'exercice. »

très jeune âge de son fils. Son comportement a donc contribué à donner un caractère excessif à l'AR demandé et constitue une limite à cet AR. On ne peut donc reprocher au CPE de lui refuser une autre entente du même type pour son fils cadet Wassim. Sans prétendre que ce jugement innove totalement, on peut dire qu'il ouvre une brèche dans la muraille de l'AR perçu comme une obligation unilatérale. Il donne une force juridique efficace à une obligation qui relève d'abord et avant tout de l'éthique sociale. En faisant de la réciprocité et de la coresponsabilité citoyenne une condition essentielle à l'exercice d'un droit, y compris celui à la liberté de religion, un tel jugement ramène à l'avant-scène le vivre-ensemble menacé par des perceptions erronées et des utilisations abusives de l'AR.

L'OBLIGATION DU CPE À L'ÉGARD DE L'ENFANT

Dans cette partie du jugement, indépendamment de la conduite de monsieur Khouas qui constitue déjà une contrainte excessive, il s'agit de soupeser, d'évaluer le poids respectif de deux obligations qui incombent au CPE : celle de respecter la liberté religieuse de monsieur Khouas et celle d'agir dans l'intérêt de l'enfant. Il ne s'agit pas d'établir dans l'abstrait une hiérarchie des droits et libertés qui, aux yeux de certains, conférerait un statut olympien à la liberté de religion ou qui, pour d'autres, en ferait un reliquat pathologique d'une ère révolue. Il s'agit plutôt d'examiner, au ras des pâquerettes, ce qui doit guider la décision du CPE dans le contexte concret du quotidien, en fonction de ses moyens, de l'âge des enfants, de leur état de santé et d'autres variables.

Pour la juge Rivet, la protection des différences, même celles fondées sur la religion, ne peut être absolue. Il n'est pas aisé de déterminer à quel moment d'autres droits ou d'autres enjeux plus prépondérants font en sorte que le droit à la différence doit céder le pas. Il s'agit d'un exercice de pondération et de conciliation complexe, délicat et individuel, tributaire d'une application au cas par cas et pour lequel il n'existe pas de solution prête à cueillir. Au terme de cet exercice, elle conclut que le CPE ne pouvait accommoder monsieur Khouas parce que sa demande constituait une contrainte excessive, considérant l'obligation du CPE d'agir dans l'intérêt de l'enfant et d'assurer la santé, la sécurité, le développement et le bien-être de son fils. Par exemple, l'exigence de servir à son fils deux entrées et deux desserts lorsque la viande ne peut être retirée du plat principal ne permet pas au CPE de s'acquitter de son obligation de nourrir adéquatement l'enfant conformément au Guide alimentaire canadien et

de veiller à sa santé. Autre exemple : à la cabane à sucre, comme les plats au menu contenaient du porc et du saindoux, l'éducatrice estimait qu'elle était responsable de trouver quelque chose à donner à manger aux trois enfants musulmans, quelque chose de plus que quelques bouchées de pain. C'est ce qui l'a amenée à servir aux trois enfants musulmans le seul plat sans porc qui restait au menu, des saucisses de bœuf. Cela respectait la consigne des parents dans le cas de deux des enfants, mais pas dans celui de monsieur Khouas, car le bœuf n'était pas halal. Incidemment, nous nous permettons d'ajouter que dans cette optique centrée sur l'intérêt de l'enfant, la tâche – ou la sphère de compétence – du CPE et du tribunal n'est pas de décider en fonction d'un intérêt hypothétique dans l'au-delà, mais en fonction de l'intérêt de l'enfant ici et maintenant qui constitue l'obligation première du CPE. La prépondérance est donc assez claire :

Dans sa décision, le CPE a agi, conformément à ce que dictent la Charte et la *Convention relative aux droits de l'enfant*, dans l'intérêt – supérieur – de l'enfant. En confiant la garde de ses enfants au CPE, monsieur Khouas doit accepter qu'il partage du même coup avec ce dernier les responsabilités à l'égard de l'éducation et du développement de ses enfants. Il ne peut exiger de la part du CPE qu'il fasse entièrement fi des obligations juridiques qui lui sont imposées pour satisfaire entièrement ses revendications religieuses qui seraient contraires à ces obligations (TDP, [227]).

L'OBLIGATION DE NEUTRALITÉ DU CPE À L'ÉGARD DES CROYANCES RELIGIEUSES

Dans sa défense, le CPE a fait valoir que l'accommodement de nature religieuse demandé par monsieur Khouas constitue une contrainte excessive en raison de l'obligation de neutralité absolue du CPE en ce qui a trait aux croyances religieuses, obligation expressément indiquée à l'article 2 des *Règles communes* du CPE. En réponse à cet argument, la juge Rivet commence par rappeler que l'obligation de neutralité ne peut, de soi et dans l'abstrait, écarter l'obligation d'accommodement. Par exemple, même si les écoles publiques sont neutres, cela ne suffit pas à les soustraire à l'obligation d'accommodement en ce qui a trait notamment au port de certains signes religieux. En effet, « [c]est l'institution qui doit être neutre et non les individus qui la fréquentent » (TDP, [231], texte souligné dans le jugement). Toutefois, si une revendication d'accommodement comme celle de monsieur Khouas a pour effet de transférer sur les éducatrices du CPE la responsabilité d'enseigner et de faire respecter des

préceptes religieux, à ce moment, on pourra considérer que la neutralité du CPE est remise en cause.

Dans le contexte précis du cas qui nous occupe, la situation est différente de celle d'autres demandes d'accommodement religieux en milieu scolaire puisqu'il s'agit ici d'enfants d'âge préscolaire qui, non seulement ne sont pas en âge d'avoir leurs propres croyances religieuses, mais, qui n'ont pas encore acquis la capacité ou l'aplomb d'indiquer quelles sont les pratiques que leurs parents veulent voir respecter à l'extérieur de leur cadre familial et culturel. De plus, compte tenu de leur très jeune âge, ces enfants ne sont pas plus en mesure d'indiquer un véritable consentement à cette pratique (TDP, [236]).

Cette situation peut occasionner des difficultés compte tenu de la nature de l'accommodement demandé, à savoir une interdiction de faire, comme l'interdiction de manger de la viande non halal. En raison de son âge, l'enfant doit alors s'en remettre à autrui, en l'occurrence l'intervention d'une éducatrice, pour pouvoir se conformer à la pratique religieuse de ses parents. Cela amène la juge à faire une distinction importante :

Si certaines pratiques religieuses peuvent, a priori, ne demander qu'une obligation de ne pas entraver la pratique ou quelquefois de la favoriser de façon passive ou neutre, d'autres, plus contraignantes, peuvent au contraire demander une intervention qui va au-delà des considérations reliées aux coûts de l'accommodement ou à son organisation matérielle, exigeant ainsi de l'institution une prestation positive de nature religieuse (TDP, [242], texte souligné par nous).

Ce midi-là, à la cabane à sucre, l'éducatrice s'est retrouvée avec une tâche très lourde pour assurer la santé et le bien-être des huit enfants dont elle avait la garde. En exigeant d'elle une obligation de résultat et non simplement de moyen, monsieur Khouas lui a en quelque sorte imposé « une prestation positive et un degré d'intervention très élevé » (TDP, [252], texte souligné dans le jugement). Pour atteindre le résultat exigé par monsieur Khouas, à savoir l'absolu respect de l'interdiction de viande non halal, aurait-il fallu aller jusqu'à isoler les enfants au moment du repas pour éviter tout risque de partage d'aliments interdits pour des raisons religieuses ? Pour la juge Rivet, il y a un autre risque qui doit être pris en compte : « Il convient de rappeler que c'est notamment en raison du risque d'exclusion associé au respect de certaines pratiques religieuses que le CPE a adopté cette politique de neutralité religieuse » (TDP, [252]). Après tout, monsieur Khouas lui-même n'avait-il pas refusé l'offre d'envoyer son fils dans une garderie satellite halal en déclarant que la garde « en institution » favorisait une meilleure socialisation pour son fils ? On

n'est donc pas étonné que la juge en arrive à statuer que « [c]ompte tenu des circonstances en l'espèce, c'est à bon droit que le CPE pouvait opposer à monsieur Khouas l'application de sa politique de neutralité religieuse en tant que contrainte excessive à l'accommodement demandé pour son fils Wassim » (TDP, [254], texte souligné dans le jugement).

Dans cette foulée, la juge conclut son jugement en rappelant une fois de plus le mandat du CPE dans un langage qui est typiquement celui du vivre-ensemble :

[...] il ne s'agit pas ici de minimiser l'importance de l'éducation et de la sensibilisation des droits de la personne en contexte de petite enfance. Toutefois, la détermination des obligations du CPE en cette matière ne doit pas s'éloigner de son mandat qui est d'offrir des services éducatifs neutres et d'inculquer aux enfants des principes de tolérance et d'ouverture, indispensables au savoir-vivre en société sans toutefois devoir fournir une prestation positive individualisée en matière de pratiques religieuses ou d'éducation religieuse ou sans devoir sacrifier les droits et le respect d'autrui (TDP, [257]).

CONCLUSION

Pour notre part, au terme du parcours que nous avons proposé, nous osons croire que les deux cas analysés ont mis en relief le caractère ambivalent de l'accommodement raisonnable en fonction du vivre-ensemble. C'est un instrument qui doit être manié avec le plus grand soin, car il peut tout aussi bien jeter du sable dans l'engrenage de la société que contribuer à la recherche d'un vivre-ensemble soucieux des droits et libertés de l'ensemble des citoyens. Tant le rapport Bouchard-Taylor que le jugement du Tribunal des droits de la personne viennent, chacun à sa façon, souligner qu'il n'existe pas de vivre-ensemble préfabriqué, prêt-à-porter. En aucun cas le vivre-ensemble ne peut être le fruit d'une revendication unilatérale ou d'un refus unilatéral. Le vivre-ensemble se construit dans un processus multilatéral axé sur le dialogue et le respect mutuel. C'est un chantier permanent auquel sont conviés tous ceux et celles qui se reconnaissent et sont reconnus comme des citoyens et citoyennes à part entière. C'est dans cette orbite de coresponsabilité citoyenne qu'il faut inscrire la gestion du halal alimentaire, en garderie comme ailleurs.

RÉFÉRENCES

- CHARTRE CANADIENNE DES DROITS ET LIBERTÉS, enchâssée dans la *Loi constitutionnelle de 1982*. [En ligne]. Disponible sur : <http://laws-lois.justice.gc.ca/fr/Const/page-15.html> (Page consultée le 9 février 2013).
- CHARTRE DES DROITS ET LIBERTÉS DE LA PERSONNE, L.R.Q., chapitre C-12. [En ligne] Disponible sur : http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/C_12/C12.HTM (Page consultée le 9 février 2013).
- COMMISSION DES DROITS DE LA PERSONNE ET DES DROITS DE LA JEUNESSE C. *Centre à la petite enfance Gros Bec* (2008) QCTDP 14. [En ligne]. Disponible sur : <http://www.canlii.org/fr/qc/qctdp/doc/2008/2008qctdp14/2008qctdp14.html> (Page consultée le 10 février 2013).
- MILOT, J.-R. (2009). « Le paradoxe de la liberté de religion : produire des effets discriminatoires pour un groupe en voulant protéger un individu contre la discrimination », in M. Labelle et F. Remiggi (dir.), *Inégalités, racisme et discriminations : regards critiques et considérations empiriques*, Montréal, Université du Québec à Montréal, Les Cahiers de la CRIEC, n° 33, juin 2009, pp. 29-37. [En ligne]. Disponible sur : <http://www.criec.uqam.ca/Page/Document/cahier/033.pdf> (Page consultée le 9 février 2013).
- MULTANI C. COMMISSION SCOLAIRE MARGUERITE-BOURGEOIS, 2006 CSC 6 (affaire du kirpan). [En ligne]. Disponible sur : <http://csc.lexum.org/decisia-scc-csc/scc-csc/fr/item/15/index.do> (Page consultée le 10 février 2013).
- QUÉBEC (PROVINCE). Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2008, *Fonder l'avenir, le temps de la conciliation. Rapport Bouchard-Taylor*. [En ligne]. Disponible sur : <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs66285> (Page consultée le 9 février 2013).
- SYNDICAT NORTHCREST C. AMSELEM (2004) CSC 47 (affaire de la souccah). [En ligne]. Disponible sur : <http://csc.lexum.org/decisia-scc-csc/scc-csc/fr/item/2161/index.do> (Page consultée le 10 février 2013).

CHAPITRE 8

Désislamiser les débats pour favoriser le vivre-ensemble

STÉPHANE LATHION
GRIS-Genève

EXIGENCE RELIGIEUSE? OUI, MAIS CELA N'A PAS À ÊTRE UN PROBLÈME...

Je ne vais pas m'étendre ici sur les disputes théologiques qui ont marqué et marquent encore le débat sur l'interprétation des versets coraniques relatifs aux interdits alimentaires. Dans la sourate 5, à la suite d'une liste d'interdictions, on peut lire à la fin du verset 3 « [...] Si quelqu'un est contraint par la faim, sans inclination vers le péché... alors, Dieu est Pardonneur et Miséricordieux ». Comme beaucoup d'interdictions dans le Coran, le texte offre toujours une porte de sortie, une place pour des circonstances exceptionnelles, atténuantes si l'intention du « pécheur » n'est pas volontairement mauvaise. Au verset 5 de la même sourate : « Aujourd'hui vous est permis tout ce qui est bon et pur. Le manger de ceux qui ont reçu l'Écriture vous est licite et votre manger leur est licite ».

Certains exégètes vont s'arrêter sur ce verset qui leur permet de justifier une approche facilitant les rapports avec les autres plutôt qu'une interprétation littérale de versets plus restrictifs qui insiste sur la spécificité musulmane et une vision communautaire de la vie en société.

En France, Tareq Obrou, imam de Bordeaux et président de l'Association des imams de l'Hexagone, s'efforce de relativiser cette question du *halal* en insistant sur le fait que : « Ce qui est obligatoire, c'est de faire la prière. Et qu'est-ce qu'on trouve ? Des musulmans qui passent toute

la journée à courir derrière des moutons au lieu de venir faire la prière qui est obligatoire¹ ».

Pour l'imam bordelais, l'essentiel n'est pas dans la forme ni sur l'étiquette, mais bien plus dans la qualité du produit, garantie par l'honnêteté du boucher que l'on connaît et qui nous assure de la traçabilité de la viande. Les recommandations coraniques ne sont pas là pour compliquer le quotidien des croyants, mais bien au contraire pour leur faciliter l'existence.

Ce qui est important ici, c'est le rappel de l'exigence religieuse, mais également la mise en évidence du fait que cette exigence n'a pas à être/devenir un problème.

Opinion qui confirme que l'attitude « religieuse » est de suivre la rationalité et le bon sens. Le texte autorise au croyant une lecture pragmatique qui privilégiera la finalité de la recommandation plutôt que sa forme. L'essentiel pour le croyant/citoyen/consommateur n'est-ce pas la qualité de la viande ou du produit qu'il va acheter? La possibilité de remonter les différentes filières de la production ainsi que la garantie de l'honnêteté des acteurs (du sacrificateur au vendeur en passant par le certificateur). Ce qui est en jeu ici n'a que peu à voir avec l'islam, on parle de consommateurs exigeants par rapport à une filière de production dont quelques acteurs sont parfois peu consciencieux.

L'élément « islamique », c'est peut-être la rationalité du croyant musulman; rationalité qui existe bel et bien et qui fait sens pour la « majorité silencieuse ». C'est ici que l'argumentation anthropologique est importante et éclairante: au moment de la Révélation, les règles coraniques relatives à l'alimentation reprenaient en grande partie les interdits du judaïsme et avaient pour objectif que les populations de l'époque puissent se nourrir dans les meilleures conditions d'hygiène et de salubrité (M. Harris 1990, pp.83-110). On ne mange pas de cochon parce qu'à l'époque, au contraire des autres bêtes domestiquées, le porc mange la même chose que l'homme, c'est un concurrent dans un monde où la nourriture n'est pas abondante. De plus, tant le manque d'eau que la chaleur accentuent le facteur de transmission de maladies par l'espèce porcine. La question légitime que l'on peut se poser est de savoir si ces arguments rationnels pertinents au septième siècle dans la péninsule arabique le sont encore aujourd'hui dans nos sociétés occidentales.

1. Interview publiée par la revue *La Médina*, n° 5, octobre-novembre 2000.

La viande de porc n'a pas l'exclusivité en matière de transmission de virus ou de maladies ; les multiples épidémies des filières animales ont touché de nombreuses espèces (vache folle, volaille...). Les autorités sanitaires sont toujours plus sévères en matière d'hygiène tout au long de la filière de production ; les conditions d'abattage, de découpe, de transformation, d'emballage, de transport sont contrôlées. La qualité de la viande varie bien plus en fonction de la façon dont elle est produite, découpée et cuisinée qu'en fonction de facteurs liés à la nature de telle ou telle espèce. De plus, les réglementations sanitaires se préoccupent aussi de la souffrance des bêtes et s'efforcent de la réduire à son strict minimum.

Aujourd'hui, personne n'est obligé de manger des produits contre sa volonté et chacun est libre de refuser de manger de la viande sans pour autant mettre sa santé en danger ; pour les autres, les régimes alimentaires sont toujours plus variés et accessibles à tous. Les critères ne sont plus d'ordre religieux, mais les finalités restent les mêmes : qualité et hygiène des produits pour satisfaire les besoins alimentaires des personnes sans risque pour leur santé (ni pour leur environnement, serait-on tenté de rajouter).

Désislamiser la *halal* ne signifie pas nier l'importance religieuse de la demande du fidèle musulman, mais plutôt d'en privilégier la portée « universelle » : qualité, traçabilité, honnêteté des acteurs... Ainsi, la revendication risque de bénéficier d'un écho et de répercussions plus grandes dans les oreilles de tous les consommateurs soucieux de la qualité des aliments qu'ils mangent.

UN ENJEU ÉCONOMIQUE ? OUI, SANS AUCUN DOUTE, ET ÇA VA DURER...

L'évolution des chiffres de ce nouveau marché mondial est éloquent : 500 milliards d'euros en 2010 selon le journal français *Le Figaro* et 700 milliards cette année selon les chiffres du *World Halal Forum*. Pour l'Europe, on avance les montants de 65 milliards d'euros pour 15 millions de consommateurs potentiels (*Halal food Council of Europe*), alors que pour la France cela représente près de six milliards d'euros.

Une première étude sur le marché de la viande *halal* en France fut commandée en 1995 déjà par la Direction générale de l'alimentation du ministère de l'Agriculture. Ainsi, même si le phénomène n'est pas tota-

lement nouveau, cela ne fait que quelques années que la grande distribution s'est lancée dans ce marché du *halal*. Le label *halal* n'est plus seulement un concept religieux, il est devenu un concept marketing et un segment commercial.

Plusieurs indices confirment ce constat. D'une part, la promotion de produits *halal* qu'on ne voyait pas : la promotion du champagne *halal*, de l'eau minérale *halal*; en Malaisie, des demandes de certification *halal* concernent même des meubles ou des prothèses pour genoux en métal. De même, on a pu voir des messages publicitaires pour produits *halal* diffusés en 2009 par les chaînes de télévision privées françaises TF1 et M6. Dans le même temps, la présence de boucheries *halal* « classiques » s'est vue complétée par une offre *halal* de *fast food* (*Quick*, par exemple) qui voient là un nouveau marché en pleine expansion. Enfin, les 29 et 30 novembre 2012 se tiendra à Bruxelles l'Euro *Halal Market*, la foire annuelle du *halal* en Europe. Les grands ports européens s'intéressent de près à cette évolution. Le responsable du port de Marseille explique : « Pour moi, logiquement parlant, cela n'a rien à voir avec l'aspect religieux, il s'agit de répondre à une nouvelle demande pour une classe moyenne de plus en plus importante ». On est vraiment dans une démarche économique classique face à l'émergence d'un nouveau marché prometteur.

Le problème principal que rencontre cette filière commerciale, c'est la mise en place d'une certification qui soit suffisamment crédible pour être reconnue et respectée. Plusieurs initiatives existent sur le plan européen autant qu'au niveau national comme en Autriche ou en France notamment. Jusqu'à présent, les résultats sont décevants tant les disputes intracommunautaires restent tenaces au vu des enjeux financiers colossaux qui en découlent. La question qui se pose donc tourne autour du rôle que devrait tenir l'État dans ce processus : doit-il intervenir pour garantir la qualité des produits ? Sous quelle forme ? Doit-il laisser les organismes de défense des consommateurs agir de leur propre initiative sur la base du principe de neutralité de l'État en matière de religion et dans l'optique de ne pas mettre de la religion là où il n'y en a pas ?

En effet, on pourrait admettre que les critères du consommateur, quelle que soit sa religion, sont identiques : qualité, confiance en son fournisseur, traçabilité du produit, proximité de la production, notamment. Dès lors, pourquoi l'État devrait-il intervenir directement ? N'est-ce pas aux associations de défense des consommateurs, voire aux associations musulmanes, pour qui c'est une question importante, de se mobiliser ?

Une mobilisation afin de garantir la qualité du produit et de dénoncer les abus de la filière comme c'est déjà le cas dans plusieurs pays, dont le Canada. L'expérience montre bien qu'il ne suffit pas de rajouter *halal* islamique pour garantir les critères d'« *halal*ité ». Il existe de nombreux exemples qui démontrent que la cupidité, la malhonnêteté ne sont pas l'apanage d'une confession particulière. En 2007 déjà, des merguez *halal* contenant du porc avaient été commercialisées dans la région d'Arras et, plus récemment, la polémique autour des saucisses de volailles estampillées *halal* et soupçonnées de contenir des traces d'ADN de porc a fait des remous dans l'Hexagone. En Suisse également, en 2010, une enquête d'un organisme de défense des consommateurs a montré du doigt les dysfonctionnements de la filière *halal*. Et, dès lors que l'on parle d'argent, de beaucoup d'argent, il ne faut guère se faire d'illusions sur les motivations très peu spirituelles de beaucoup d'acteurs actifs dans la filière alimentaire.

Ainsi, si l'État doit effectuer les contrôles nécessaires afin de faire respecter les règles d'hygiène, de qualité, de traçabilité pour garantir la santé publique, en ce qui concerne les spécificités religieuses, il nous semble qu'il est de la responsabilité des croyants/consommateurs de se mobiliser en contrepoids des industriels du *halal* sur la base de la logique économique de l'offre et de la demande.

De la même façon que dans la conclusion de notre premier point (l'exigence religieuse), le fond (honnêteté du commerçant, la qualité du produit, l'hygiène et la santé du consommateur) devrait primer sur la forme, le label *halal*. Différents intervenants musulmans ont insisté (au cours du Colloque) sur l'aspect éthique du *halal* qui devrait primer sur le simple profit lié à un nouveau marché porteur pour une classe moyenne musulmane qui a vu son pouvoir d'achat augmenter ces dernières années. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler ici que cette optique éthique n'est pas l'apanage des musulmans, mais bien de nombreux citoyens/consommateurs toutes confessions confondues.

Ainsi, de nouveau, ne mettons pas d'islam là où il n'y en a pas forcément. La laïcité des sociétés occidentales contemporaines propose un frein à bon nombre d'abus quand elle insiste sur la neutralité confessionnelle des institutions politiques tout en ne niant pas l'importance des religions. Désislamiser ne signifie donc pas rejeter l'aspect religieux, mais juste faire l'effort de prendre un autre angle d'approche pour atteindre l'objectif d'un meilleur vivre-ensemble.

REVENDECTION IDENTITAIRE, OUI, MAIS EST-CE UN SIGNE DE REFUS D'INTÉGRATION OU AU CONTRAIRE UNE PREUVE D'INTÉGRATION ?

Il est indéniable que les demandes pour faciliter l'achat, la distribution et l'utilisation de produits *halal* forment une réalité en augmentation un peu partout dans le monde. Ce qui va nous intéresser ici, c'est, d'une part, de nous interroger sur ce qui dérange dans ces revendications et d'autre part, la manière dont nous nous efforçons d'y répondre. Ensuite, nous insisterons sur la question de la visibilité de la présence musulmane dans l'espace public et ses conséquences dans la perception des gens. Enfin, nous terminerons par nous interroger sur la remise en cause (ou non) de l'intégration des populations musulmanes dans les sociétés sécularisées par plus de demandes pour des produits *halal*.

DU HALAL À L'ÉCOLE OU DANS LES ADMINISTRATIONS PUBLIQUES ?

Pour les questions liées à la possibilité d'avoir de la nourriture *halal* dans les cafétérias des établissements publics, il faut distinguer le cas des cantines scolaires (élémentaire, primaire) des établissements secondaires, universitaires et des administrations publiques. Qu'en est-il concrètement ? Si la demande pour des menus *halal* est en augmentation en France, le *halal* est absent des écoles. Les communes concernées ne rentrent pas dans les questions religieuses, mais veillent à la diversité de l'offre de repas pour l'équilibre nutritionnel des enfants. Les solutions alternatives proposées aux parents sont des menus à base de poisson ou végétariens. Ces derniers insistent surtout pour que l'on n'oblige pas leurs enfants à manger de la viande non *halal* le midi.

En France, la diversité des jeunes enfants accueillis dans les cantines scolaires ainsi que les diverses demandes concernant la viande consommée (musulmans, juifs, bouddhistes, végétariens, bio...) a obligé les autorités scolaires à imaginer des réponses à cette nouvelle réalité tout en restant dans l'esprit de la loi de 1905. Le défi est d'adapter le service de certains enfants (près de 40 % dans certains contextes) dans la limite de l'intérêt général et sans encourager des situations de discriminations au moment des repas. Le compromis trouvé entre tous les acteurs impliqués consiste à proposer un repas complet sans viande en plus du menu traditionnel. Cela répond aux revendications religieuses autant que végétariennes tout en respectant les besoins des enfants, en préservant et en restant dans les exigences budgétaires. « Ce plus petit dénominateur commun a l'avantage

de permettre à tous de partager le même menu, de manger ensemble à la même table et de ne pas introduire de référence religieuse dans l'espace public... » (Glavany, 2011, p. 150). Une solution originale qui ne fut possible que grâce à un énorme travail, en amont, d'information, de concertation et de dialogue entre les partenaires.

Pour les adultes dans les administrations publiques, c'est au nom du respect de la liberté de pratique religieuse que des fidèles musulmans vont demander à ce que des menus conformes à leurs croyances puissent leur être servis. L'argumentaire musulman demande aussi une égalité de traitement en rappelant que l'instauration d'un buffet végétarien existe à la cafétéria depuis plusieurs années; mesure qui confirme la prise en considération par l'État d'une revendication minoritaire. Troisième argument musulman, la coutume chrétienne d'un plat de poisson tous les vendredis démontre l'existence et la persistance d'une référence religieuse dans le quotidien sécularisé. Ce respect de revendication d'ordre culturel ou religieux justifie, selon eux, la prise en compte d'une nouvelle demande à caractère spirituel (Bobineau et Lathion, 2012). Dès lors, pourquoi ne pas introduire un menu *halal*?

Du côté des responsables de l'administration, on rappelle l'exigence de l'État de proposer des menus équilibrés, respectant les recommandations diététiques, pour tous et le souci de prendre en compte la satisfaction de la majorité des individus fréquentant la cafétéria. Un deuxième argument donné concerne l'impossibilité de satisfaire toutes les demandes, par exemple pour les personnes allergiques au lactose, car la satisfaction d'une minorité se ferait au détriment de la majorité et engendrerait un surcoût qu'il faudrait reporter sur tous les produits. Troisième point, le rappel de la neutralité confessionnelle de l'État et la difficulté d'entrer en matière sur une demande à caractère religieux. Le représentant de l'État laïc pourrait parfaitement affirmer que tous les bâtiments publics sont laïcs et n'ont, par conséquent, pas à entrer en matière sur des revendications religieuses. Un quatrième argument consiste à souligner les difficultés (pratiques autant qu'économiques) de garantir que les aliments *halal* n'entreront pas en contact avec des aliments considérés comme *haram*. Ce qui compliquera indéniablement la mise en œuvre de ce type de dérogation; de plus, le financement d'une telle mesure remettrait sûrement en cause la viabilité de l'activité.

DE LA VIANDE HALAL POUR TOUT LE MONDE ?

Malgré ces complications, comment imaginer une solution qui soit applicable et raisonnable? On pourrait penser à rendre [...] le buffet végétarien et les plats de poisson en n'utilisant que des graisses végétales pour la cuisine ainsi que pour les sauces à salade, et proscrire l'alcool pour la préparation de sauces pour les plats végétariens et le poisson (et, s'il y en a, l'indiquer clairement). Une autre piste de solution pourrait être de garantir le droit de consommer de la viande *halal* au sein de la cafétéria, viande qui aurait été préparée préalablement dans un autre lieu. Une autre mesure concrète et peu compliquée à mettre en pratique serait l'installation de fours à micro-ondes pour les usagers de la cafétéria. Une autre option envisageable serait que des associations ou entreprises proposent des sandwiches *halal*, fabriqués par leurs soins, vendus séparément des autres afin de familiariser l'administration avec le concept de nourriture *halal*. Des accommodements raisonnables sont possibles dans les administrations publiques. Certains existent déjà, d'autres nécessitent un peu plus de réflexion afin d'être réellement efficaces. Encore faut-il que la confiance contribue au climat social et au cadre de travail pour qu'il y ait un désir de trouver des arrangements sur cette question sans que personne ne se sente floué.

La situation de la viande néo-zélandaise importée en Suisse offre un autre éclairage intéressant sur les craintes de plus en plus souvent exprimées par des non-musulmans de manger de la viande *halal* sans le savoir ni le vouloir : « *Sur trente-huit abattoirs, vingt-neuf procèdent à des techniques d'abattages halal [...] Comme nous exportons de l'agneau en gros, nous estimons qu'il n'est pas de notre responsabilité de décider s'il faut labéliser ce produit en halal ou non halal. Ceci est du ressort des détaillants* »².

Cela signifie que, ni vu ni connu, les consommateurs suisses consomment des produits *halal* sans que cela ne soit précisé sur les emballages. Les normes d'hygiène sont respectées, le mode d'abattage, la technique, n'influençant en rien le goût de la viande, il est stratégiquement plus intéressant de se laisser la porte ouverte pour tous types de consommateurs, quelles que soient leurs croyances. Pour la Fédération romande des consommateurs, il n'y a pas de problèmes tant que le client n'est pas trompé sur la marchandise : origine, traçabilité... Si le vendeur décide que les normes religieuses spécifiques ont été respectées et que cela devient

2. Propos de Tim Ritchie, patron de la *Meat Industry Association* en Nouvelle-Zélande, recueillis par Dejan Nikolic (*Tribune de Genève*, jeudi 14 octobre 2000).

un argument marketing supplémentaire, rien ne l'empêche de l'indiquer sur l'étiquette. On parle de la même viande; il n'y a pas de mensonge de la part du vendeur qui n'indique pas la technique d'abattage, comme il n'y a pas de mensonge de la part du détaillant qui choisit de préciser que la viande qu'il propose est considérée *halal*. Un peu d'hypocrisie peut-être, mais pas de mensonge.

Le problème réside donc moins dans la définition du *halal* que dans le contenu que chaque personne va y mettre, car il est très improbable que le sens/contenu du *halal* pour l'abattoir néo-zélandais soit identique à celui du consommateur helvétique, québécois ou marseillais de confession musulmane. Il devient peut-être nécessaire de préciser les choses afin de limiter les incompréhensions qui peuvent devenir sources de tensions intercommunautaires, voire interpersonnelles.

UNE VISIBILITÉ MUSULMANE DANS L'ESPACE PUBLIC QUI DÉRANGE

C'est la perception réciproque qui doit être ajustée pour faciliter un dialogue entre les parties qui puisse faire émerger des compromis acceptables par le plus grand nombre. C'est une démarche conforme à nos valeurs, à nos Constitutions et c'est l'expression même d'un espace démocratique. Pour illustrer cet écueil d'une perception mutuelle biaisée, la visibilité musulmane dans l'espace public est exemplaire. Ces signes extérieurs de religiosité que sont le foulard, les lieux de culte, les carrés confessionnels, les commerces étiquetés *halal* sont perçus comme des preuves d'un refus de s'intégrer dans la société: « Ils ne font pas d'efforts, ils veulent faire comme chez eux... ». Ce sentiment de malaise vient d'être corroboré par un sondage réalisé ces derniers jours (octobre 2012) par le quotidien français *Le Figaro* qui souligne que 43 % des Français perçoivent l'islam comme une menace. Plus grave encore, ce sondage montre la dégradation de la perception de l'islam au cours de ces dernières années: en 1989, 33 % des Français étaient en faveur de la construction de mosquées; en 2012, ils ne sont plus que 18 %. Même constat en ce qui concerne le port du foulard dans l'espace public: en 1989, 31 % étaient contre, ils sont aujourd'hui 63 %; le pourcentage atteint plus de 80 % quand on parle du foulard à l'école ou dans les administrations publiques.

Pourtant, un autre regard peut être porté sur ces mêmes signes et revendications: l'affirmation d'une volonté de s'intégrer dans un environnement a priori peu propice à la pratique de l'islam. Ces fidèles se sentent suffisamment en confiance et à l'aise dans leur environnement pour demander aux pouvoirs publics de prendre en compte leur présence.

Deux manières de lire, de comprendre et d'interpréter une même visibilité musulmane dans l'espace public; la « vérité » est souvent entre ces deux bornes.

Safiya, musulmane syrienne, très attachée à la pratique de sa foi, blonde aux yeux bleus, ne posera aucun problème; son islam n'est pas visible. À l'inverse, Mamadou, Français de confession musulmane et originaire du Sénégal, sera discriminé, mais pour toute autre chose que sa religion. C'est certainement choquant, mais c'est le reflet d'une réalité difficile à faire évoluer. Entre les deux, Amina, l'Algérienne, et Mahmoud, le Turc, subiront les regards méfiants, réprobateurs moins à cause de ce qu'ils sont, de ce qu'ils croient, qu'en raison de ce qu'ils évoquent dans le regard de l'autre. Plus que ce que l'individu croit, c'est ce que l'on va voir de sa croyance, ce que l'on va imaginer de sa différence qui pose problème.

Depuis 2001 et les différents attentats de New York, Madrid et Londres, le contexte occidental s'est modifié dans son rapport à l'islam. Méfiance, soupçon, crainte, rejet sont devenus la norme pour définir la perception que l'on a de l'islam et des musulmans. Dès lors, c'est dans ce climat de suspicion que les musulmans européens tentent de trouver des réponses pragmatiques aux problèmes concrets et quotidiens (travail, logement, vie de famille, éducation, prières, nourriture *halal*, funérailles...) ainsi qu'aux difficultés, plus subtiles et sournoises que sont les préjugés, les amalgames et les discriminations. Les réponses trouvées par les musulmans sont le plus souvent le fait d'un permanent « bricolage ». Bricolage qui se construit autour de deux sphères identitaires, « Mairie » et « Mosquée », que nous considérons comme les deux piliers de la construction d'une identité musulmane européenne qui ne soit pas schizophrène ou fondée sur une attitude purement défensive (Lathion, 2010).

IDENTITÉS ENTRE MAIRIE ET MOSQUÉE

« Mairie » et « Mosquée » fonctionnent comme des indicateurs analytiques permettant de mettre en évidence les différents mondes en présence lorsque l'on est amené à réfléchir à l'identité des musulmans en Europe. La « Mairie » comprend, par exemple, l'école publique, l'État (à travers ses institutions, ses autorités notamment), l'ensemble de la société laïque, sécularisée. La « Mosquée », quant à elle, englobe l'entourage familial musulman, les valeurs islamiques, les organisations musulmanes, cultu-

relles, ethniques ou encore les lieux de prière³. S'il est un constat fait par l'ensemble des musulmans interrogés lors d'études réalisées depuis plusieurs années maintenant⁴, c'est bien celui de l'existence d'identités doubles (voire triples), d'appartenances multiples qui participent à la construction des identités musulmanes d'aujourd'hui et surtout, de demain. Il est urgent d'arrêter d'opposer identité européenne à identité islamique pour privilégier une approche commune des défis qui sont proposés aujourd'hui.

Ce constat se traduit, dans la bouche des musulmans, par la mise en avant de la nécessité de respecter et de participer activement au cadre juridique européen qui leur permet de pratiquer leur foi sans entraves majeures. Ensuite, la grande majorité d'entre eux soulignent la chance qu'ils ressentent de pouvoir bénéficier des acquis sociaux que leur garantissent les sociétés européennes en matière de respect de la personne, de libertés individuelles. De plus, les diverses enquêtes mettent également en lumière l'attachement des musulmans aux valeurs éthiques ou religieuses de l'islam. En outre, l'islam reste souvent un repère identitaire fondamental pour l'individu, dans ses rapports avec sa famille, son entourage, une communauté de foi virtuelle ou encore plus simplement comme un élément de son histoire et dont la pratique au quotidien est parfois difficile. La revendication pour plus de *halal* s'inscrit sans doute dans cette dynamique identitaire.

L'évolution de l'islam en Europe se joue ainsi entre adaptation individuelle et construction collective, entre contexte en mutation et référents intangibles. Les individus bricolent leurs comportements, les testent sans être conscients de l'enjeu qu'ils représentent pour leurs environnements, tant musulman que non musulman. Le jeune de moins de 25 ans représente plus de 40 % des musulmans vivant en Europe ; il est scolarisé ici, il se socialise dans un environnement laïc, non musulman et, le plus souvent, c'est dans ce cadre-là qu'il envisage son avenir professionnel.

3. Il est important de noter que, depuis quelques années maintenant, l'apparition d'Internet a sensiblement compliqué cet univers religieux musulman. En effet, ce nouvel outil de communication permet une réintellectualisation de l'islam et fait émerger une nouvelle classe de « micro-intellectuels » disposant d'un plus large accès (illimité) aux communautés de par le monde. On ne perçoit pas encore les conséquences de cette fragmentation du discours religieux qui entraîne une fragmentation de l'autorité et la fin du monopole du savoir des oulémas. Les efforts de lecture et d'approfondissement relèvent désormais plus de la responsabilité individuelle des croyants et du débat parmi ceux-ci.

4. Pour une vision globale de littérature existante sur les questions liées à l'islam en Europe, voir la base de données www.eurislam.info.

Dans le même temps, son comportement reste marqué par des références religieuses, culturelles qui ont forgé son intimité, son histoire et qui font peser sur lui, parfois, des attentes « culturelles » de la part de sa famille, des attitudes « civiques » vis-à-vis de l'autorité laïque, des comportements spécifiques vis-à-vis des membres de l'autre sexe. Pas simple du tout à gérer pour l'individu. Ici au Québec, on est encore dans cette période de transition qui voit se transformer la présence musulmane d'un immigré temporaire en un résident permanent. Changement radical dans la façon de se sentir dans cette société québécoise (Lathion, 2003).

Le défi qui lui est proposé est de prendre les éléments positifs des deux sphères afin de se donner les moyens de se construire une identité citoyenne tantôt en insistant sur ses références religieuses, tantôt sur ses références culturelles ou encore sociales ; comme tout le monde. Le défi proposé aux musulmans européens, c'est donc celui d'oser assumer leur identité plurielle. Accepter que les différentes sources identitaires auxquelles ils vont puiser leurs références soient autant de richesses susceptibles de les aider à se construire et à trouver un équilibre vital, familial et social tout en participant à la société dans laquelle ils vivent. Il sera intéressant d'observer quelles seront les réponses pragmatiques que les responsables associatifs musulmans vont être capables de donner aux attentes très concrètes de leurs jeunes coreligionnaires.

De leur côté, les sociétés européennes vont également devoir répondre à cette revendication d'appartenance des jeunes européens de confession musulmane afin d'éviter le développement d'un sentiment de frustration lié à une réalité discriminatoire ne correspondant pas aux déclarations d'intentions de justice, d'égalité et de fraternité. Les revendications identitaires partent bien souvent d'un sentiment d'injustice propice à un repli communautaire et à une attitude provocatrice : « Vous me stigmatisez en tant que musulman, je vais m'affirmer en tant que musulman ! »

Les tragédies revendiquées par des musulmans (11 septembre à New York, Madrid et Londres, notamment) ont modifié la perception de cette nouvelle réalité d'une présence définitive de population musulmane en Europe : l'appartenance religieuse a remplacé l'immigration ; le musulman remplace l'immigré. Pourtant, l'enracinement des individus est réel, visible même. La question qui se pose aujourd'hui est de savoir si tous les acteurs concernés se donneront les moyens d'apporter des réponses concrètes permettant de changer cette perception négative afin d'imaginer les modalités d'une coexistence positive ?

PLUS DE *HALAL*, EST-CE PLUS D'INTÉGRATION ?

En conclusion, et pour reprendre le questionnement initial sur l'influence de revendication pour plus de *halal* dans le processus d'intégration, voire de vivre-ensemble. La réponse doit être nuancée, car elle peut autant être un signe d'intégration qu'une forme d'affirmation identitaire hostile à toute forme de relation avec le reste de la société. De la revendication sincère, légitime et accommodable, on peut passer à la provocation la plus radicale, impraticable et inacceptable.

Tout est dans la forme, dans le climat de respect et de confiance que les différents acteurs seront capables de créer pour que la liberté religieuse puisse se vivre sans être perçue comme une menace pour la cohésion sociale. On peut s'interroger sur le sens d'un affichage ostentatoire de sa différence. Est-ce un signe de profonde religiosité, de forte spiritualité ou plutôt une façon de dissimuler son malaise, son mal-être intérieur par une affirmation provocatrice de son identité religieuse? Privilégier la forme sur le fond peut parfois amener le croyant à oublier ce qui, dans sa spiritualité, peut le rapprocher de l'autre, celui qui ne croit pas comme lui.

On touche là un point qui me semble essentiel, les responsabilités partagées des acteurs en présence. Pour les uns, entendre le sentiment de malaise et lutter contre ces signes les plus visibles : racisme et vexations au quotidien, discriminations à l'embauche, à l'octroi d'un logement. Pour les autres, repousser la tentation du repli communautaire qui peut pousser à instrumentaliser sa religion pour refuser toute forme d'intégration au sein d'une société pluraliste : rejet des valeurs de la société, mépris du cadre légal en vigueur, affirmation identitaire provocatrice, dérive radicale... (Bobineau et Lathion, 2012)

En ce sens, l'outil juridique qui existe ici au Québec de l'accommodement raisonnable me semble des plus utiles et pertinents pour aborder des réponses concrètes aux demandes de plus de *halal*. Les réponses n'ont pas forcément à être toujours positives... Raisonnable!

De plus, ce concept est transposable dans d'autres contextes : en Suisse, par exemple, on parlera de Consensus minimum acceptable. On écoute la revendication, on l'évalue selon une procédure prédéfinie, on statue sur la réponse (positive ou négative) à donner à la demande... Une approche respectueuse des minorités, non discriminatoire dans son fonctionnement, intelligente dans sa possibilité de prise en compte des réalités multiples des situations et des contextes afin d'être en mesure de

pouvoir proposer des solutions adaptées qui satisfont le plus grand nombre dans le respect du cadre légal (qu'il soit fédéraliste, républicain, multiculturel...).

RÉFÉRENCES

- BOBINEAU, O. et S. LATHION (2012). *Musulmans, une menace pour la République?*, éd. Desclée De Brouwer, Paris.
- GLAVANY, J. (2011). *Guide pratique de la laïcité*, Parti Socialiste, éd. Jean Jaurès.
- HARRIS, M. (1990). *Bueno para comer*, éd. Allianza Editorial, Madrid.
- LATHION, S. (2003). *Islam en Europe, la transformation d'une présence*, éd. La Médina, Paris.
- LATHION, S. (2010). *Islam et Modernité: Identités entre mairie et mosquée*, éd. Desclée De Brouwer, Paris.
- SEDDIKY, Z. (2000). « L'abattage fait par des non-musulmans », *La Médina*, n° 5, octobre-novembre 2000, pp. 13-15.

QUATRIÈME PARTIE

CHAPITRE 9

L'expression « halal » comme formule : de l'adjectivation à la substantivation

Réappropriation d'un concept, idéologie,
identités et constitution d'un champ de savoir

KHADIYATOULAH FALL
CERII-UQAC/CELAT

MOUHAMED ABDALLAH LY
IFAN-CAD

MAMADOU NDONGO DIMÉ
UGB-Sénégal

MOULOUD BOUKALA
École des médias et CELAT-UQAM

INTRODUCTION

Le mot « halal » se présente de plus en plus comme « une formule ». Nous définissons la formule à la suite de différents auteurs (Alice Krieg-Planque : 2009, 2003 ; Jean Pierre Faye : 1972 ; Ebel et Fiala : 1983), comme un « référent social » (Fiala et Ebel : 1983). C'est-à-dire un mot ou une expression qui, à un certain moment donné des rapports de forces sociales, surgit dans le langage avec une forte présence, de telle sorte que l'ensemble des locuteurs sont presque contraints d'en faire usage, soit pour le définir, soit pour le citer, soit pour le combattre ou l'approuver, mais en tout état de cause de le faire circuler.

La formule comme « référent social » a un effet sociolinguistique impérialiste, car il a tendance à saturer le débat public. Il semble faire référence pour tous, mais dans une cacophonie discursive, dans la polémique, dans la tension. Les notions de « circulation discursive », « d'espace public », de « polémique » et de « polysémie » sont donc au cœur de la définition de la formule qui est un objet idéologique pluriaccentué et traversé par une guerre d'appropriation du sens (Kriek Planque : 2009).

À y regarder de près, le mot « halal » recoupe les traits définitoires de la formule. Il se présente aujourd'hui dans les pays francophones occidentaux où se trouve l'immigration musulmane (France, Suisse, Belgique, Québec...) comme un « référent social ». Le mot « halal » est doté d'une forte circulation discursive dans le débat public. Cette circulation s'opère dans différents groupes sociaux, dans différentes formations discursives. Son actualisation est souvent trempée dans une intertextualité, notamment un télescopage de textes clés qui renvoient à des événements précis qui fondent son installation et autorisent sa circulation. Le mot « halal » suscite la polémique à travers des enjeux religieux, culturels, identitaires, sociaux, politiques, économiques et symboliques souvent antagoniques. Enfin, il est aujourd'hui au cœur d'une guerre du sens, d'une bataille des représentations, autant au sein des communautés musulmanes qu'entre le monde musulman et l'Occident. Et ces conflits de représentations se nouent autour de lieux discursifs variés : l'alimentation, le rituel de l'abattage et la souffrance animale, les droits religieux, la laïcité et l'espace public, la confiance et l'assurance, l'éthique, l*ijtihād* ou l'interprétation de la norme surtout en contexte d'islam minoritaire, la culture et l'identité, le marché de l'islam, la constitution d'un espace scientifique de recherche... D'ailleurs, ces conflits de catégorisation et la forte circulation discursive assurent à la notion une grande productivité lexicologique, c'est-à-dire une densité dans la dénomination lexicale. Ainsi, les dénominations (« viande halal », « bière halal », « choucroute halal », « poutine halal », « tourtière halal », « halalburger », « mariage halal », « finance halal », « vote halal », « tourisme halal », « Internet halal », « médicament halal », « cosmétique halal », « sexshop halal », « humour halal », « concerts halal »...). Ce foisonnement terminologique, dont certaines dénominations frisent même la transgression (« bière halal », « champagne halal »...), porte la mémoire des différents rapports, anciens et actuels, à l'islam et à ses interdits, en contexte occidental d'islam minoritaire, tant de la part de la société d'accueil que des populations musulmanes.

Nous verrons dans les lignes qui suivent de quoi est symptomatique ce fonctionnement formulaire du mot « halal » et quels enjeux sociaux se

lisent derrière ces conflits de sens et de mise en perspective. Mais nous ferons auparavant quelques observations sur le mot « halal » et sur la manière dont il fait signe, c'est-à-dire sur la manière dont il se donne à lire et à entendre.

« HALAL » : UN MOT DE L'OCCIDENT ?

« Halal » est un mot de la langue arabe, un mot du monde musulman, devenu aujourd'hui un mot de l'Occident. Sa disponibilité lexicale, sa présence comme signifiant qui se lit et s'entend, est devenue plus forte en Occident que dans les pays musulmans. En terre d'islam, on entend davantage dans le discours quotidien le mot « haram » qui renvoie à « l'interdit », comme si la volonté était d'attirer l'attention sur les risques de transgression et de contamination. Faut-il le rappeler, contrairement à ce que tentent de faire percevoir certains préjugés, lorsqu'il s'agit de la nourriture, l'islam prescrit plus qu'il ne proscriit, autrement dit, autorise plus qu'il n'interdit (Benkheira : 2000). Et c'est justement parce que la permissivité est dominante que le rappel de l'interdit trouve son sens. C'est ainsi que dans plusieurs pays d'Afrique noire où l'islam est la religion dominante, les langues ont plutôt emprunté et font davantage circuler le mot « haram ». Mais nous assistons au phénomène inverse dans la langue française. Si « halal » est devenu un mot d'emprunt de la langue française et a trouvé une entrée dans les dictionnaires depuis 1987, ce n'est pas le cas de son antonyme « haram ». Ce dernier mot ne figure pas dans la nomenclature des 26 mots de la langue arabe qui ont trouvé une entrée dans le Nouveau Petit Robert, entre 1967 et 2008 (Aïno Niklas-salminen : 2010).

Utilisé en terre musulmane, le mot « haram » dit autant l'interdit que la convocation à la vigilance devant les risques d'intrusion du non-permis. Le mot « halal », utilisé en Occident par les communautés musulmanes, renvoie bien sûr à l'espace du permis, mais aussi à la quête, à la recherche de la chose permise qui ne se rencontre pas d'emblée. Ainsi, pour les communautés musulmanes, les mots « halal » et « haram » incluent dans leur sémantisme les unités de signification que sont le discernement, la vigilance, la quête et l'effort.

EMPRUNT DU MOT « HALAL » ET FERMETURE CATÉGORIELLE

Le mot « halal » entre dans les dictionnaires du français contemporain avec une spécialisation de son sens. Il s'y définit comme le licite en rapport avec la nourriture et tout particulièrement en renvoyant à la licéité de la viande d'un animal égorgé selon les rites prescrits par l'islam et qui devient ainsi autorisée à la consommation pour les musulmans. D'une définition plus étendue du « halal » dans l'islam (vivre en conformité avec les recommandations de l'islam), il s'opère, à travers l'emprunt dans la langue française, un figement du sens autour de *permis*, de la *viande* et de l'*abattage rituel*. Il y a là un effet de spécialisation métonymique qui construit la perception d'une notion ouverte à partir d'une seule de ses manifestations. La prégnance de cette représentation nous pousse à dire que le dictionnaire, en intégrant le halal, l'a donné à être perçu par ce qui pouvait heurter la sensibilité des Occidentaux et ainsi mettre à distance une communauté. On retrouve ici l'entreprise sémiologique qui caractérise souvent le regard de l'Occident sur les signes de l'islam. L'islam est interpellé à travers un nombre récurrent et stable de signes (hidjab, mosquées, minarets, le halal) dont on occulte la complexité pour donner à lire une vision appauvrie de l'être musulman (Barats : 2001 ; Kepel : 2012).

« HALAL », UN MOT TENU À DISTANCE

Le chercheur qui consulte les entrées du mot « halal » dans les dictionnaires ne peut manquer de relever les instabilités graphique et morphologique qui le caractérisent. D'une part, « halal » est présenté comme un adjectif invariable dans la plupart des dictionnaires. Cette absence de formation d'un pluriel et d'un féminin fait penser à une résistance du mot à l'intégration au système morphologique (les règles d'accords grammaticaux) du français. Une intégration que semble pourtant avoir réussie le mot « casher » qui peut même s'écrire « cachère » et qui se moule de plus en plus à la morphologie du français. D'autre part, « halal » est tantôt écrit avec un seul [l], tantôt avec un seul [ll] mais avec un tiret ou un accent circonflexe sur le [ā]-[â], tantôt avec deux [ll], tantôt avec un tiret sous le [_h]... au point que certains lexicographes entament leur définition par une ambiguïté : « *Halal ou hallal* », « *halal, parfois écrit hallal* »... Pourtant, le dictionnaire est par excellence un instrument de la codification linguistique, une police de la langue qui tente d'associer, de façon univoque, une forme graphique à une signification, pour en susciter la stabilisation et la permanence afin d'en faciliter le repérage, le

décodage et l'intelligibilité par les locuteurs. Le mot halal semble donc être un mot linguistiquement tenu à distance, un mot « épinglé » pour dire une distanciation, une mise à l'écart. Les flottements morphologiques dont il est l'objet lui donnent l'image d'un signifiant trouble et troublant. En créant un moment d'arrêt sur la graphie et la morphologie, le mot évoque la fracture et oriente vers l'évocation d'un monde autre.

LE MOT HALAL COMME SUBSTANTIF

La structure adjectivale : N + halal est celle actualisée par les dictionnaires. L'expression substantivale « Le halal » existe cependant dans de nombreux discours. Si la structure adjectivale renvoie à une manifestation objectuelle de la notion, surtout à partir de la viande et de l'égorgeage, le substantif, lui, vient complexifier la notion. Par exemple, dans le discours de la recherche universitaire, le substantif « Le halal » s'inscrit dans un intertexte qui vise l'élaboration d'un champ scientifique de connaissance ; élaboration d'un espace théorique et empirique qui tente de se détacher de l'idéologie et de l'imbroglie discursif dominés par les préjugés et les prénotions pour saisir un domaine de connaissance en s'appuyant sur les savoirs anthropologiques, sociologiques, théologiques, juridiques, managériaux, économiques, biologiques, politiques, sémiotiques et autres. Ainsi, « Le halal » renvoie à un mouvement de défigement de la représentation capturée par la viande et l'égorgeage pour ouvrir la réflexion sur un travail de clarification conceptuelle d'une notion dont la compréhension ne s'épuise pas dans le strictement religieux et dont la qualification/déqualification interpelle différents discours profanes de même que la réalité des forces du marché (industriels, consommateurs, religieux, gouvernements). Le substantif dit la complexité d'une notion et s'inscrit dans un intertexte et des rapports de force qui indiquent que la notion « halal » est loin d'être constituée, mais qu'elle est en processus de réélaboration, de redéfinition. Ce défigement de la représentation intervient dans un contexte de démultiplication des référents du halal comme l'indiquent les travaux de Haenni (2005, 2008) ; Boubekeur (2007) ; Amghar (2003) et autres. Il y a aujourd'hui une dynamique d'« halalisation » de différents produits autres qu'alimentaires et ce déplacement référentiel enrichit aujourd'hui la réflexion sur la qualification/déqualification du halal.

Dans cette exploitation savante de l'univers du halal, la question glisse de plus en plus de : « Qu'est-ce que le halal ? » vers « Que devient le halal ? ». Et pour certains « Que révèle le halal sur ce que devient l'islam

en Occident?», «Que révèle le halal sur ce qu'est vivre musulman aujourd'hui en Occident?».

Aussi, dans les pays occidentaux où réside une forte immigration musulmane (France, Suisse, Québec...), l'expression «Le halal» s'inscrit dans des discours d'affrontements idéologiques, politiques, identitaires et culturels entre leaders politiques, acteurs de la presse, laïcards, communautés musulmanes, autorités religieuses musulmanes, etc. Malgré la diversité des contextes, les lieux discursifs de polémique sont relativement similaires: le rituel de l'abattage, la souffrance de l'animal, la laïcité, l'identité, la confiance, le communautarisme, l'équité, l'éthique... C'est à ces combats idéologiques que les lignes qui suivent seront consacrées.

LE HALAL COMME ESPACE DE COMBATS IDÉOLOGIQUES

Dans des sociétés où les institutions religieuses et les notions religieuses de licite et d'illicite dans l'alimentation ont perdu de leur influence sociale, la rethématisation des interdits alimentaires reliés à la religion, la diversification de l'alimentation halal (lait halal, eau halal, halalburger, pizza halal, bière halal, champagne halal...), ainsi que son extension à divers domaines comme la pharmaceutique, les cosmétiques, les activités financières, les loisirs et relations personnelles... et enfin la forte médiatisation des controverses qui ont accompagné les demandes d'offre de repas halal, dans des prisons, des cafétérias d'écoles, des hôpitaux... amène à percevoir le halal, à l'instar d'autres signes de visibilité de l'islam, comme un autre indice de l'islamisation rampante des sociétés occidentales ou du «communautarisme musulman». «Le halal» devient dans ce contexte un mot de mobilisation contre un phénomène qui irait à l'encontre des concepts de modernité, de laïcité et d'universalité. «Le halal» devient le mot qui dit le refus de l'intégration et manifeste l'enfermement communautaire. Ainsi, en plus du dehors de la mosquée où une marée humaine se prosterne le vendredi, arrive sur la nouvelle scène du visible islamique la boucle médiatique avec des agneaux aux gorges tranchées, aux langues pendantes et le sang rouge vif qui coule!

Par ailleurs, «Le halal», porté par les communautés musulmanes, surtout par les jeunes musulmans en Occident, véhicule un discours de résistance aux stéréotypes, à la stigmatisation et à l'enfermement communautariste. Le halal de ces jeunes renvoie au halal qui ose affirmer sa visibilité, au halal décomplexé, au halal de la fierté identitaire. L'explosion des produits halal révèle, surtout chez les jeunes musulmans, l'ambition

de sortir le halal de sa représentation dominante dans le monde occidental, mais aussi de la capture d'un mode de consommation principalement perçu à travers les parents et leurs pays d'origine. La multiplication des produits halal, souvent à partir d'objets d'extraction occidentale (Boubekeur, 2007), mais redéfinie par la subjectivité islamique, plutôt que de révéler une autoassignation à résidence identitaire indique en fait l'émergence d'un nouveau consommateur musulman qui est un occidental musulman dont les habitudes alimentaires ne sont pas déconnectées de celles des « Occidentaux de souche ». Ainsi dans la nouvelle mise en récit de l'expression « Le halal », les musulmans s'inscrivent dans une démarche de « recatégorisation » de la notion et de son intégration au mouvement du monde occidental. L'ouverture de la notion étend aujourd'hui le domaine à tous les objets et attitudes (nourriture, civisme, finance, solidarité, écologie, NTIC, gouvernance...) qui doivent interpeler le comportement éthique attendu du citoyen musulman. Cette recatégorisation déconstruit les figements, les stigmatisations qui cherchent à faire de l'islam une religion dominée par les interdits, la restriction, le statisme et le communautarisme.

Aussi, le mot « halal » est devenu pour beaucoup de musulmans l'expression d'une pratique et d'une pensée de l'islam qui négocient les voies d'une implantation cohérente dans le tissu sécularisé et dans les transformations socioculturelles qui s'opèrent en Occident et dans l'économie globalisée. Cette réappropriation du sens s'ouvre sur la défense d'une éthique islamique qui épouse plusieurs des exigences du marché. Le halal, comme le spécifient bien Brahami et Fethallah (Émission radio Maghreb Montréal 2012), ne peut être contre la loi, car il promeut les exigences que la loi tente de protéger : l'éthique, la transparence, la certification, la traçabilité, la santé du consommateur, l'hygiène, l'environnement et le respect de l'animal¹. Au Québec, lors de la polémique sur le halal entre février et avril 2012 et avec la parution dans le quotidien *Le Journal de Montréal* du 25 octobre 2012 sur les perceptions du halal dans la population québécoise, il est apparu une convergence de points de vue entre musulmans et non-musulmans. Les différents groupes se rejoignaient sur la nécessité d'instaurer des normes institutionnelles qui garantissent la transparence et la traçabilité des produits halal. En effet, les musulmans ont dans une forte majorité approuvé la

1. Une précaution est cependant à retenir. Jusqu'où peut aller cette élasticité catégorielle de la notion ? Est-ce qu'il n'y a pas un risque à diluer le sens du halal jusqu'à l'amalgamer à tout et faire ainsi le lit de remarques sarcastiques comme celle d'un journaliste québécois qui titrait malicieusement une de ses chroniques « Ce texte n'est pas halal » (Martineau : 2012) ?

mise en place de conditions qui assurent la transparence dans la production et la commercialisation du halal afin de juguler la cupidité d'acteurs musulmans et non musulmans qui ont investi le secteur du halal amenant à douter de la qualité et de la licéité des produits. La transparence et l'étiquetage contribueront à établir la confiance autant chez « ceux qui veulent manger halal » que chez « ceux qui ne veulent pas en consommer ». Le besoin de réglementation reconnu autant par les musulmans que les non-musulmans montre que la qualification du halal au Québec ne se basera plus seulement sur la « relation de confiance » en tant que rationalité expressive basée sur l'estime, la proximité, l'appartenance à la même communauté ou à la même religion, mais plutôt sur la « relation assurance » qui découle d'une rationalité normative cautionnée par des dispositifs institutionnels qui garantissent la fiabilité du comportement d'autrui.

Toutefois, une certaine complexité marque les modes de saisie du halal, car en même temps qu'il se révèle comme espace de combats idéologiques, il se découvre comme un espace ambigu de rencontre entre l'Occident et le monde musulman, surtout à partir de la finance islamique et du marché commercial et industriel.

LE HALAL, UN ESPACE AMBIGU DE RENCONTRE ENTRE L'OCCIDENT ET LE MONDE MUSULMAN

Le halal et la finance islamique constituent un paradoxe dans le côtoiement entre l'Occident et le monde musulman. En effet, même si le halal est tant décrié, la plupart des bénéfices financiers de son commerce va en Occident. Les plus grandes industries du halal ne se retrouvent pas dans les pays musulmans et parmi les 10 pays les plus grands exportateurs de viande halal, aucun n'appartient au monde musulman. Ainsi, ce halal, objet de tant de critiques, ce halal qui fait craindre la perte identitaire, est plus l'objet d'une exploitation industrielle par les multinationales occidentales (Mc Donald, Nestlé) que par les entrepreneurs musulmans. La finance islamique, souvent critiquée comme porteuse potentielle d'une infiltration en Occident des terroristes musulmans ou suspectée de financement occulte des mosquées salafistes, s'installe de plus en plus dans les pays occidentaux. Ainsi le 30 octobre 2013, le premier ministre britannique, David Cameron, annonçait, lors du Forum économique du monde islamique à Londres, qu'il voulait faire de Londres une des capitales mondiales de la finance islamique à côté de Dubaï et de Kuala Lumpur. Il ajoutait que la Grande-Bretagne allait lancer la première

émission d'obligations islamiques (sukuks) dans un pays non musulman, avec un investissement de 233 millions d'euros afin de financer le développement économique. Ainsi le halal et la finance islamique apparaissent comme les deux signes de visibilité de l'islam que l'Occident s'approprie à cause de leurs portées économiques tout en laissant les discours de stigmatisation et d'islamophobie continuer de se répandre.

RÉFÉRENCES

- AMGHAR, S. (2003). «Rap et Islam : quand le rappeur devient imam», *Hommes et Migrations*, n° 1243.
- BARATS, C. (2001). «Les mots de l'immigration et l'ethnisation des rapports sociaux», *Réseaux*, n° 107.
- BENKHEIRA, M. H. (2000). *Islam et interdits alimentaires*, Paris, PUF.
- BOUBEKEUR, A. (2007). «Islam militant et nouvelles formes de mobilisation culturelle», *Archives des sciences sociales des religions*, n° 139.
- FAYE, J.-P. (1972). *Langages totalitaires*. Paris: Hermann.
- FIALA, P. et M. Ebel (1983). *Langages xénophobes et consensus national en Suisse (1960-1981): discours institutionnels et langage quotidien; la médiatisation des conflits*, Université de Neuchâtel, Faculté des lettres.
- HAENNI, P. (2008). *L'Économie politique de la consommation musulmane*. [En ligne]. Disponible sur : www.religioscope.info.
- HAENNI, P. (2005). *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil.
- KEPEL, G. (2012). *Quatre-vingt-treize*, Paris, Gallimard.
- KRIEG-PLANQUE, A. (2010). «La formule «développement durable» : un opérateur de neutralisation de la conflictualité», *Langage et société*, n° 134, Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- KRIEG-PLANQUE, A. (2009). *La notion de «formule» en analyse du discours. Cadre théorique et méthodologique*, PU de Franche-Comté.
- KRIEG-PLANQUE, A. (2003). «*Purification ethnique*» *Une formule et son histoire*. Paris: CNRS.
- MARTINEAU, R. (2012). «Ce texte n'est pas halal». [En ligne]. Disponible sur : <http://blogues.journaldemontreal.com/martineau/franc-parler/ce-texte-nest-pas-halal/> (Page consultée le 23-11-2013).
- NIKLAS-SALMINEN, A. (2010). «Le Nouveau Petit Robert 2009 et les emprunts». [En ligne]. Disponible sur : http://www.univchlef.dz/uhbc/seminaires_2010/Paul_Robert_2010/Article_Aino_Niklas_2010.pdf. (Page consultée le 23 nov.2013).

CHAPITRE 10

Observations et analyses sur la publicité halal dans les villes occidentales

Quelques perspectives comparatives
France-Québec

MOULOUD BOUKALA
École des médias et CELAT-UQAM

KHADIYATOULAH FALL
CERII-UQAC/CELAT

MOUHAMED ABDALLAH LY
IFAN-CAD

INTRODUCTION

Le « halal » s’inscrit de plus en plus dans le paysage graphique, visuel et sonore – d’aucuns diraient signalétique – des villes occidentales. Cette présence du halal s’opère en grande partie, à travers la publicité. La réclame sur le halal, en effet, se déploie de manière croissante à travers les panneaux publicitaires, les insertions dans les magazines, les spots télévisuels.

Pourtant, au même moment, et un peu partout en Occident, les débats sur le halal se multiplient. Ces controverses charrient une stigmatisation de la pratique halal jugée incompatible avec les manières de faire et les valeurs en Occident. Dès lors, il devient intéressant d’analyser les

formes, les enjeux et la dynamique de ce déploiement « publicitaire » du halal dans un contexte de tensions et de crispations autour de la mention halal dans les débats et l'espace publics.

Que véhicule la publicité halal comme représentations de l'islam, notamment de l'islam qui s'implante en Occident? Qu'est-ce qui, dans la publicité sur le halal, reflète sa migration du privé (espace domestique) au public? Quels stéréotypes et idées reçues sont véhiculés dans les mots, les images, les récits, les discours publicitaires sur une pratique alimentaire plus ou moins spécifique à une communauté? Quelle éthique, quelle esthétique émergent de la publicité sur le halal? Quelle adaptation de la publicité sur le halal au nouveau contexte d'implantation? Quelle adaptation à la transfiguration des modes et des pratiques alimentaires, culturelles et cultuelles, d'une génération à l'autre? Comment la publicité sur le halal cherche-t-elle à capturer la clientèle musulmane sans heurter la sensibilité des non-musulmans et passer outre la vigilance des laïcards soucieux de sauvegarder la laïcité et de lutter contre la menace islamique et le communautarisme des citoyens/immigrants musulmans? Enfin, comment l'image fixe peut-elle rendre compte d'un processus culturel?

Dans les lignes subséquentes, seules les images fixes (affiches, photographies, caricatures) liées au halal au Québec et en France seront analysées. Un autre article sera consacré aux images en mouvement (vidéo, émissions télévisuelles, spots publicitaires, etc.) portant sur le fait halal.

Ainsi, l'examen de l'imagerie fixe attenante au halal montre qu'elle est généralement axée sur le « consommable », ce qui fait l'objet d'une acquisition puis d'une ingestion : la charcuterie, les sandwiches, les boissons...

Or, au sein de cette vaste imagerie, diverses stratégies marketing peuvent être observées. Deux d'entre elles ont retenu notre attention. L'une procède d'une exotisation du halal, tandis que la seconde vise à sa francisation. Elles participent toutes deux, comme nous allons le voir, à domestiquer le halal.

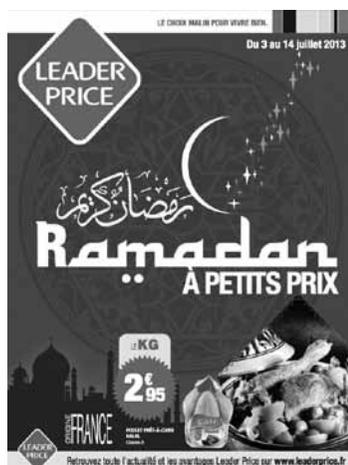
L'EXOTISATION DU HALAL

Il s'agit de stratégies employées par de grandes enseignes comme Leader Price ou Carrefour. L'imagerie déployée vise à associer le halal à certains attributs ou poncifs orientaux et s'inscrit pleinement dans une rhétorique où se mêlent exotisme et plaisir. Ainsi, la mention halal côtoie des arabesques, le croissant de lune, les étoiles, azulejos, tajin et autres mosquées, minarets, palmiers ou chameaux. La police d'écriture employée est arabisante (style alhambra) et la calligraphie accompagne la mention en français. Tous ces attributs, dont le lien est d'insistance et de répétition, confèrent une dimension exotique et magique au halal. En effet, la lecture de la circulaire 1 de Leader Price peut s'effectuer de bas en haut, au sein d'un mouvement où les astres – des « étoiles à terre » pour reprendre l'expression d'Adorno¹ – s'hypostasient en « Ramadan à petits prix » et transforment un poulet cru halal (prêt à cuire) en un mets succulent (tajine de poulet). Notons que l'animal présenté est déjà mort et emballé. Nulle trace d'un quelconque abattage rituel n'est observable. La dimension magique est également accentuée par la dimension des deux poulets. Le poulet cru de petite taille donne lieu à un poulet cuisiné quatre fois plus important. La relation unissant ces deux images est univoque et procède d'une temporalité projective.

La mention halal déjà présente dans cette iconographie assure le passage du cru (mort) au cuit et officie par là même comme une valeur ajoutée, source d'une réussite culinaire par une domestication de l'orientalisme pour employer un terme cher à Edward Saïd². En d'autres termes, si ces multiples attributs renvoient à un imaginaire oriental et magique, l'origine du produit est française. Le plat, malgré ses nombreuses arabesques, présente une forme hexagonale. Cette surenchère de signes orientaux (lointains, fabuleux, romanesques) se doit d'être à portée des fourchettes françaises pour un prix modique (les deux affiches indiquent clairement le prix au kg). Le halal engage le consommateur au sein d'une opération magique (nulle trace d'actions constitutives du devenir halal) en en faisant le bénéficiaire immédiat d'un résultat. En définitive, dans ces images, le halal constitue un signe flottant, sans aucun lien avec une pratique, qu'on cherche à ancrer nationalement (« origine France ») tout en l'englobant au sein d'une catégorie générique extérieure et plus large : l'exotique.

1. Adorno, Theodor W. (2000). *Des étoiles à terre : analyse de la rubrique astrologique du « Los Angeles Times » : étude sur une superstition secondaire*. Paris : Exils, 167 p.

2. Saïd, Edward (2005). *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*. Paris : Seuil, 422 p.



Circulaire 1

Circulaire 2

À l'inverse, Isla Délice emploiera une stratégie tout autre lors d'une campagne publicitaire massive, inédite et provocatrice déployée sur 6 000 panneaux, dans 150 villes de France, du 2 au 10 août 2013.

LA FRANCISATION DU HALAL : « QUALITÉ, FIERTÉ, HALALITÉ »

Publicitairement cette fois-ci, nulle logorrhée visuelle ou forêt de signes. Les affiches sont sobres, claires et ne présentent que peu d'éléments arabisants et ornementaux.

La campagne n'hésite pas à revisiter la devise française et à la revigorer, à la présenter dans un état neuf afin d'assurer une coïncidence entre les valeurs prônées (qualité, fierté, halalité) et les couleurs du drapeau national. Ces trois valeurs s'avèrent indissociables tout comme les couleurs constitutives du drapeau. Revenons tout d'abord sur la fierté et la qualité avant d'aborder l'halalité. Nous sommes face à des portraits d'animaux « gaulois » fiers et de qualité, photographiés sous forme de gros plan ou plan poitrine dont le corps animal est volontairement absent. Cette fierté animale suscite une fierté nationale. La fierté apparaît dans la posture des bêtes et par un port de tête altier. Une contre-plongée accentue la dimension hautaine du bœuf charolais. L'animal, à l'inverse de la campagne publicitaire précédemment analysée, est vivant tout comme son spectateur. Il est de surcroît en excellente santé. L'anthropomorphisme est ici accentué par le cadrage et l'angle de prise de vue. Qu'en est-il de

l'halalité? Elle semble aller de soi et être indissociable de la fierté comme l'indique le slogan « fièrement halal ». La volonté publicitaire est de résolument ancrer le halal au sein d'une tradition nationale et de lui conférer une dimension historique, voire pléonasmique : l'halalité ne peut être que synonyme de qualité et source de fierté françaises. C'est la raison pour laquelle Isla Délice accompagne cette campagne publicitaire d'un discours où se mêlent l'authenticité, la confiance, l'exigence et l'inscription dans le temps : « Nous ne nous sommes pas proclamés fièrement halal du jour au lendemain. Notre fierté est le résultat de plus de 20 ans consacrés à satisfaire les exigences de nos clients. Une excellence Halal rigoureusement authentifiée par l'organisme indépendant de certification AVS et plus de 30 contrôleurs présents en permanence. Pouvoir se dire « Fièrement Halal », c'est la meilleure façon de remercier nos consommateurs par leur confiance ». Pour la première fois, nous découvrons que la mention halal ne se limite pas à sa seule dimension magique, mais relève d'un processus au sein duquel l'authentification et le contrôle sont parties prenantes. À l'instar de la construction nationale, l'halalité relève d'un processus dont la dimension religieuse demeure néanmoins absente, mais dont le passage à l'acte – le sacrifice - est suggéré. Comment cette campagne promotionnelle opère-t-elle plus précisément? Ces images sont intransitives dans la mesure où elles ne sont pas liées d'une façon opératoire à l'abattage rituel. L'acte sacrificiel que le produit subit pour être halal en est toujours absent, tout en étant à venir. Cette campagne liée au halal est inédite dans la mesure où elle ne cherche pas à occulter l'animal vivant qui va être sacrifié. Face à ces animaux, le spectateur est amené à se dire : « ils sont vivants, mais ils vont mourir ... pour la France », avons-nous envie d'ajouter. La logique sacrificielle habituellement associée à une confession est détournée au profit d'une nation. Voici la force de cette campagne publicitaire. Le coq et le bœuf sont des symboles efficaces parce qu'ils inspirent confiance et affichent le signe de leur « patriotisme ». En ce sens, ces images sont inclusives et centrifuges. Elles visent une clientèle française *et* musulmane qu'il importe d'élargir. Le message est le suivant : « La France est capable de produire du halal de qualité ». Cette fois-ci la stratégie marketing n'affiche aucun prix, mais effectue un déplacement de l'économique vers le politique en prônant la diversité et sa richesse. « Vive la diversité » est-il loisible de lire sur d'autres affiches.



Figure 3



Figure 4



Figure 5

Une représentation du halal domine donc à travers ces exemples publicitaires : la réclame sur le halal se fait souvent à partir d'une mise en scène de la « viande » (vivante ou morte) et elle est ouvertement focalisée sur la viande « permise » (poulet, bœuf, vache, veau) et implicitement sur la « viande interdite ». Néanmoins, dans la plupart des cas, la publicité sur le halal procède à une ellipse des prescriptions religieuses qui concernent l'abattage. Il en va de même des dérogations qui la concernent. La bête a-t-elle été égorgée ? La tête de la bête égorgée a-t-elle été tournée vers La Mecque ? La formule rituelle a-t-elle été prononcée ? Est-ce un musulman, un croyant ou un athée qui a égorgé la bête ? Dans quelles conditions et dans quels endroits ces pratiques se sont-elles déroulées ? Ces questions et bien d'autres ne trouvent que rarement réponse dans la publicité sur halal. En d'autres termes, dans la publicité liée au halal, ce dernier n'est jamais un fait social. Dans ces images : le halal est logos, non praxis. Il ne s'inscrit jamais au sein d'un processus rituel, mais relève plus d'une pratique magique. La publicité domestique le halal en le délestant de sa dimension culturelle. Ces images sont intransitives. Elles ne sont pas liées au halal de façon opératoire, c'est-à-dire par des actes. Ces images parlent *du* halal, *sur* le halal. Elles donnent à voir non pas le halal, mais le résultat du halal, c'est-à-dire une figuration intelligible, attrayante et identificatoire.

Quoi qu'il en soit, la représentation du « halal de consommation » (abattage de la bête à des fins alimentaires) domine même si l'abattage de la bête pour des besoins sacrificiels ou cérémoniels (Aïd, Hajj, ramadan...) gagne en regain durant le ramadan et l'Aïd. Durant ces événements, la publicité sur le halal s'accroît dans les enseignes : boucheries, pizzérias, restaurants, etc. Et les grandes surfaces exposent en nombre les produits estampillés « halal », etc. La publicité sur le halal prend un tout autre relief avec le foisonnement des prospectus, affiches et spots durant ces deux moments rituels.

Ces dernières années, la prépondérance du « halal de consommation » dans la publicité sur halal a connu deux mutations majeures. En premier lieu, elle a intégré les pratiques alimentaires « mondialisées » des nouvelles générations.

Il n'est plus seulement question de tranches de charcuterie dans la réclame sur le halal. Celle-ci intègre désormais, et en grande quantité, les mutations intervenues dans l'offre et la demande de halal. Nous assistons à la multiplication des viandes halal. La publicité sur le halal couvre à présent des boissons sans alcool, des spiritueux, des boissons énergisantes, des bonbons, des lasagnes, des sushis, des pizzas, des poutines et bien d'autres. Les incidences les plus manifestes de ce changement résident dans une nouvelle esthétique en train d'émerger. D'une part le « cuit » se substitue au « cru ». D'autre part, dans les affiches et circulaires, sur le halal, il y a un décentrement de la mise en scène qui est à présent moins centrée sur le produit au profit d'images, de mots, de récits qui renvoient à la « famille », à la « modernité », à « l'urbanité », à la « mondialité », etc.

Autre constat. Tout le potentiel de signification d'une pratique, d'un geste présumé archaïque ou même barbare (l'égorgement) et qui pourrait heurter la sensibilité des occidentaux, est de plus en plus gommé dans la publicité sur le halal. Celle-ci commence même à faire écho à ce débat, pour aviver la fierté et l'identité musulmane.

En second lieu, la publicité sur le halal s'étend aujourd'hui à une vaste gamme de produits et de domaines qui tendent à renvoyer non seulement à la conformité par rapport à un interdit, mais aussi à une certaine éthique faite de religiosité, mais qui s'ouvre sur beaucoup d'autres aspects : activités financières et commerciales (prêts, hypothèques, cartes de crédits, assurances, origine du revenu) cosmétiques, produits ménagers, vêtements, médicaments, loisirs, relations personnelles (sexualité,

mariage...). Nous assistons au passage d'un « halal-viande » à un « halal-objet ».

La publicité sur le halal fait ainsi apparaître des produits, des mises en scène, des images et des mots qui amenuisent les effets d'« étrangeté » et d'« extériorité » jadis accolés au halal. On est loin de l'évocation d'un monde autre, avec des pratiques autres, et donc en rupture avec le mouvement de la société d'accueil, perceptibles dans certaines publicités datées. Avec les nouvelles mises en scène publicitaires, on est plutôt dans la recherche d'une proximité avec des objets de la culture occidentale. C'est-à-dire que dans la nouvelle mise en récit du halal, les publicitaires s'inscrivent dans le spectacle de l'intégration du halal au mouvement du monde et au vivre ensemble. Ils cherchent à déconstruire les figements, les stigmatisations qui cherchent à faire de l'islam une religion dominée par les interdits, la restriction, le statisme et le communautarisme. La publicité sur le halal devient ainsi l'expression d'une pratique et d'une pensée de l'islam qui négocie les voies d'une implantation cohérente dans le tissu laïque et les transformations socioculturelles de l'Occident.

Toutefois, à travers le foisonnement des produits halal, la publicité véhicule le risque de confondre le religieux, le spirituel et le consumérisme. Elle porte le risque d'une dilution du halal jusqu'à l'amalgamer à tout.

La dilution du halal dans une foulditude d'objets ainsi que la cupidité d'acteurs musulmans et non musulmans qui ont investi le commerce du halal amènent beaucoup de consommateurs musulmans à s'interroger sur la licéité des produits qu'ils achètent. Il faut savoir que lorsqu'on interroge des musulmans qui observent les recommandations islamiques sur la nourriture, l'on se rend rapidement compte qu'il y a chez beaucoup d'entre eux une méfiance envers des produits estampillés halal. La mention « 100 % halal » procède d'une double stratégie de reconstruction de la confiance chez le consommateur. D'une part, le produit présenté est « assurément halal » et, d'autre part, tous les autres produits vendus dans le même établissement (notamment dans les sandwicheries ou grilladeries) le sont de telle sorte que toute contamination, contagion ou contact avec d'autres produits illicites est supposément impossible. La publicité sur le halal joue sur ce risque à travers l'évocation d'un 100 % halal. Le 100 % halal se veut synonyme de risque zéro dans une conjoncture économique où la traçabilité de la viande est souvent remise en cause.

Ce 100 % halal et cette fierté halal revendiquée laissent la porte ouverte, comme nous allons le voir, à l'ironie et aux détournements des laïcards, nationalistes et autres islamophobes.

SPECTACULARISATION ET BOYCOTT DU HALAL



Figure 6



Figure 7



Figure 8



Figure 9

À l'inverse de l'imagerie analysée plus haut, cette iconographie ne sert pas une logique économique, mais cherche au contraire à faire du halal une pratique répulsive, répugnante et nocive qu'il est nécessaire de boycotter³. Cette iconographie procède en partie d'une esthétique de la cruauté et vise à susciter l'indignation du spectateur. Elle exige que le halal soit exactement ce qu'un certain public en attend, à savoir une pratique cruelle, archaïque, antilaïque, rétrograde et sanguinaire. À cet égard, divers procédés sont mobilisés.

3. Dans cette perspective de boycott, une page Facebook « Boycott halal » a été ouverte et est régulièrement nourrie : <https://www.facebook.com/BOYCOTTxHALAL>.

L'objectif de la figure 6 est de mieux conjurer le halal par l'illicite : le haram. Le logo d'Isla Délice a été remplacé par un blason et la mention « F. DESOUCHE » pour Français de souche. La fierté est cette fois-ci de consommer du haram (du saucisson) et de le produire. L'anthropomorphisme diffère de la campagne d'Isla Délice et est nettement plus accentué : un boucher cochon, cigarette à la bouche et revêtu d'un débardeur croise ses bras tachés de sang en décochant un clin d'œil au spectateur. Ce plan de taille donnant à voir des projections sanguines sur les coudes et les bras spécifie que le passage à l'acte a été consommé. La frontière avec le système de l'interdit musulman, – l'observance de prescriptions alimentaires –, est volontairement abolie et revendiquée.

L'efficacité de ces images (figures 8 et 9) repose sur leur dimension spectaculaire, c'est-à-dire les moyens déployés pour rendre cette mise à mort spectaculaire, à savoir « frappante pour l'œil et pour l'imagination⁴ ». Dans ces images, la catégorie substantielle qui domine est le sang. Elles insistent sur le flot artériel de l'animal égorgé. Ce qui est livré au spectateur est la douleur de l'animal avec toute l'amplification liée à l'écoulement impressionnant du liquide dense et vital. Ces images adoptent le langage intentionnel de la douleur et de l'horreur. Leur efficacité repose sur leur force d'intimidation et leur surconstruction. Le spectaculaire – cette ostentation volontaire du spectacle – dans ce contexte, devient l'un des catalyseurs de l'indignation. Dans l'ordre des significations sanguinaires, le halal est majoré afin d'être déprécié. Il doit susciter un inconfort spectaculaire lié à des normes religieuses. Ces images sont impératives : elles imposent une signification d'un coup, sans la disperser. En ce sens, elles sont centripètes. Le halal n'est ni exotique ni extérieur à la société, il opère par l'intérieur.

Cette iconographie déploie une rhétorique de la contagion et de la souillure : le liquide « halal » pénètre et contamine notre pays (et nos produits) par une idéologie. L'entreprise n'est pas seulement de dénoncer une pratique, mais de la souiller *dans et par* l'image. Ces images entachées ont alors pour vocation d'assurer un transfert affectif : susciter du dégoût. Notons que la figure 8 n'est pas atopique, elle a le mérite de déplacer le halal vers son lieu de production, l'abattoir⁵.

4. Pour Paul Robert, dans son *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, est spectaculaire ce « qui parle aux yeux et à l'imagination ; qui est fait pour la montre, pour le public », Paris : Le Robert, 1964, p. 525. L'adjectif est défini ainsi dans *Le Trésor de la langue française* : « qui frappe la vue, l'imagination par son caractère remarquable, les émotions, les réflexions suscitées », Paris : Gallimard, 1992, p. 857.

5. Dans le corpus d'images du halal au Québec, nous n'avons trouvé qu'une seule publicité

Le but des figures 8 et 9 est de dissocier l'acte sacrificiel d'un cadre intelligible en le constituant en un geste dépourvu de sens. Une mise à mort cruelle semble être la finalité de l'abattage rituel. Dès lors, ce geste, dépourvu de toute dimension cognitive, ne peut être que sanguinaire et terrifiant parce qu'il n'est pas motivé par le « bon sens » et le « sentiment ». Ces contempteurs du halal cherchent à figer les signes du halal dans des images sans complexité et univoques.

Des bêtes égorgées aux humains apeurés et en danger, le pas est rapidement franchi. Cette imagerie consiste à présenter un « mal résiduel » associé à une population confessionnelle pour mieux en prévenir le « mal principal ». Roland Barthes nommait cette figure « la vaccine ». En « immunisant l'imaginaire collectif par une petite inoculation de mal reconnu : on le défend ainsi contre le risque d'une subversion généralisée⁶ ». On affiche le m-hal-al pour mieux l'exorciser. Cette exorcisation du halal en le montrant contribue à lutter contre tout anéantissement et islamisation de sa propre culture. Ces images établissent un réseau de relations négatives. Le musulman par ses pratiques attente à la laïcité et à la sécurité du chez-soi. Ces images font de tout musulman, un égorgé par procuration et un ennemi de la laïcité par l'imposition de la burqa à la gent féminine (figure 7). Elles érigent le musulman en ennemi intérieur et vecteur de désordre, et par conséquent, tout consommateur du halal en complice de ces pratiques. Ces images créent un état de réceptivité négative et suspicieuse à l'endroit du halal. Cette surenchère ostentatoire a pour conséquence de transformer le halal en quelque chose de cruel et de déplacé, voire d'incongru dans nos sociétés afin de le dérober à la discussion. L'argument du 100 % halal est dès lors repris avec la volonté de l'associer à certains signes d'un islam rigoriste (la burqa), ou au contraire d'insister son peu de crédibilité. Que serait un *Charlie Hebdo* 100 % halal ?

Si, jusqu'à présent, notre attention s'est portée principalement sur des images, il importe maintenant de les arrimer à des pratiques. En ce sens, notre travail s'attache à ne pas dissocier les liens entre les représentations collectives et la pratique.

donnant à voir un abattoir (de l'extérieur), celle réalisée par l'abattoir Emin de Kahnawake. La problématique de la propriété des abattoirs (musulmans ou non musulmans) n'est jamais soulevée dans l'image fixe liée au halal.

6. Barthes, Roland. *Mythologies*. Paris : Seuil, 1957, p. 262.

TERRAIN À MONTRÉAL

Durant l'été 2013, un chantier de recherche a été initié afin de réaliser un « mapping » précis des commerces et des produits islamiques ou des biens de croyances à Montréal. Il s'agissait de recenser tous les magasins susceptibles de vendre des produits halal, de noter l'origine et le type de produits vendus, de relever toutes les mentions attenantes au halal (enseignes, inscriptions, certification, etc.).

Plus d'une vingtaine de commerces (supermarché, dépanneur, restaurant, pizzeria, kebab, bonbonnerie, etc.) ont déjà été visités dans le but de dresser cette cartographie du halal qui devrait prendre la forme d'une carte interactive. Il sera possible de circuler au sein de cette carte et de pénétrer virtuellement dans les établissements visités. Notre attention s'est portée dans un premier temps sur le quartier Côte-des-Neiges à Montréal où près de deux cents photographies ont été réalisées et où des liens ont été tissés en vue de mener des entretiens en profondeur. Puis d'autres observations ont été menées dans des commerces du centre-ville, notamment au sein du Complexe Desjardins et de ses alentours. Nous comptons procéder de façon analogue dans « le petit Maghreb ».

D'ores et déjà, nos observations nous permettent d'affirmer que nous trouvons des produits halal dans des établissements tenus par des Pakistanais, des Turcs, des Maghrébins⁷, des Libanais, des Arméniens, des Indiens, des Québécois. Les établissements commercialisant du halal sont de tailles variées, oscillant entre le dépanneur et la grande enseigne Métro. Au sein de ces établissements, le halal s'inscrit **dans une signalétique d'existence**. Les mentions halal sont visibles de l'extérieur, sur les devantures des commerces et se présentent généralement en français et en arabe, mais ne constituent pas un argument de vente premier. À titre d'exemple, de par la taille de leurs caractères et leurs dimensions, l'accessibilité gratuite à Internet, la formule trio ou encore le 10 % de rabais pour étudiants ont une importance nettement plus significative que le halal. En revanche, à l'intérieur des établissements, notamment pour les kébabs, la mention « nos viandes sont halal » est nettement visible au-dessus des grillades tournantes. Dans le cas des bonbonneries, certaines affichent la mention halal, tandis que d'autres non, mais précisent toutefois : « certains produits contiennent de la gélatine ». Dans l'ensemble des établissements visités, la mention 100 % halal n'est que rarement présente.

7. Deux mentions sont présentes : « Maghreb » ou « Méditerranée », ex. : « Délices du Maghreb », « Kebab Express Méditerranée ».

Il importe de préciser que ce terrain a mis en évidence l'unité de l'appellation halal et le pluralisme de ses produits et des discours sur le halal (notamment quant à la certification).

Nous tenons également à souligner qu'à partir des observations menées, la contagion, le contact ou la contamination d'établissements licites avec d'autres ne l'étant pas, n'est pas une priorité. Ainsi, il est loisible d'observer qu'un établissement commercialisant des produits halal peut jouxter un salon de massothérapie à Côte-des-Neiges. Une observation similaire s'effectue au sein de certaines enseignes. Ainsi, chez Adonis et Metro, les produits laitiers et charcutiers halal se situent au sein du même linéaire que d'autres produits, non seulement illicites, mais faisant l'objet d'interdits alimentaires (porc).

CONCLUSION

Dans les mois subséquents, nous poursuivrons cette cartographie montréalaise du halal et mettrons en lumière le pouvoir direct des signes du halal sur l'esprit des consommateurs en examinant ce que les consommateurs font de ces signes. Puis nous envisagerons les représentations collectives du halal comme des phénomènes sociaux, comme des agencements collectifs liés à des institutions sociales. Nous porterons alors une grande attention à ces institutions sociales du halal afin d'observer comment se tissent les rapports entre les croyances et les pratiques qui leur sont associées, car comme le souligne Mary Douglas: « On aurait tort de croire possible une religion toute intérieure, sans règles, sans liturgie, sans signes extérieurs d'états intérieurs. En religion comme en société, la forme extérieure est la condition même de l'existence⁸ ».

8. Douglas, Mary (1981). *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris: Maspero, p. 81.

RÉFÉRENCES

- BARTHES, R. (1957). *Mythologies*. Paris: Seuil, p. 262.
- BOYCOTT HALAL [En ligne]. Disponible sur : <https://www.facebook.com/BOYCOTTxHALAL>.
- DOUGLAS, M. (1981). *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris: Maspero, p. 81.
- EDWARD, S. (2005). *L'Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*, Paris: Seuil, 422 p.
- INSTITUT NATIONAL DE LA LANGUE FRANÇAISE (1992). *Le Trésor de la langue française, dictionnaire de la langue du 19^e et du 20^e siècle*, Paris: Gallimard, 1992, p. 857.
- ROBERT, P. (1964). *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris: Le Robert, p. 525.
- THEODOR W., A. (2000). *Des étoiles à terre: analyse de la rubrique astrologique du « Los Angeles Times »: étude sur une superstition secondaire*, Paris: Exils, 167 p.

CINQUIÈME PARTIE

CHAPITRE 11

Du halal à une éthique islamique de la consommation

FETHALLAH OTMANI

Consultant, France

INTRODUCTION

La question du halal suscite aujourd'hui des débats, colloques et autres espaces d'échanges de plus en plus nombreux. Le halal, par les nombreux questionnements qu'il induit lorsque l'on aborde les questions purement religieuses, économiques ou sociologiques, permet d'aborder un grand nombre de problématiques. Le colloque international de l'UQAM s'est aussi donné cette ambition en accordant une tribune à des experts de différents horizons.

Toutefois, l'axe central autour duquel nous devons aborder ce sujet est un concept philosophique devenu aujourd'hui incontournable quelles que soient les sphères de la vie auxquelles on se réfère. Il s'agit de l'éthique qui se dégage de la conception du halal en islam et qui détermine finalement la manière d'aborder tous les autres aspects du débat. Or, cette dimension éthique émane d'abord des finalités du message islamique et prend sens et corps au travers des réalités au sein desquelles le halal s'inscrit aujourd'hui.

Ce texte débute donc par une analyse de la conception du halal dans les sources musulmanes pour ensuite les mettre en confrontation avec les réalités industrielles et économiques contemporaines, avec l'espoir que de ce débat nous puissions réviser le sens même de la consommation.

HALAL ET RÉFÉRENCES RELIGIEUSES

LE HALAL : UNE ADORATION

La notion de halal est souvent étudiée sous l'approche marché du halal. Or, si le marché du halal fait appel à des notions économiques, de marketing, voire sociologiques, le halal est d'abord un concept religieux dont les fondements ne sont pas véritablement en phase avec les réalités du marché.

Il est donc nécessaire de revenir à l'étude de ces fondements pour redonner sens à ce terme dont l'étymologie même est aujourd'hui troublée.

DÉFINITION

Le *halal* est étymologiquement le licite et tout ce que Dieu a permis à l'Homme de faire, dire, consommer... Ainsi, pour connaître le *halal*, il faut se référer aux enseignements du Créateur. Mais avant de chercher à connaître ces préceptes, il est important de comprendre le sens des enseignements divins endogènes au *halal*.

L'objectif de toute règle en islam est d'aider le croyant à cheminer vers Dieu : « Dieu ne veut pas vous imposer de gêne, mais Il veut vous purifier et parfaire sur vous Son bienfait. Peut-être serez-vous reconnaissants » [Coran 5/6].

Ainsi, le halal est ce qui permet au croyant de cheminer vers le créateur et l'aide à le reconnaître.

UNE SPIRITUALITÉ

Ainsi, rechercher le *halal* dans ses actes, ses paroles ou sa consommation est avant tout une démarche spirituelle qui permet au croyant de se rapprocher de son Seigneur. Le Prophète (*) évoque en ce sens le cas d'un homme ayant perdu sa monture en plein désert lors d'un long voyage. Comportant des signes d'ascèse laissant présager qu'il sera facilement exaucé, il tend alors ses mains au ciel et implore Dieu. Cependant, le Prophète (*) demande : « ... Comment peut-il être exaucé alors que sa nourriture est illicite, que sa boisson est illicite, que son habillement est illicite, et qu'il a été nourri d'illicite ? » [Muslim, Tirmidhî et Ahmad].

Le Prophète met en exergue la relation entre la dimension spirituelle et physique. Comment donc avoir une relation spirituelle saine si tout ce qui nous entoure, ce que nous disons et ce que nous consommons est fait d'illicite ?

Certains versets du Coran prolongent cette idée que les œuvres pieuses et la consommation *halal* sont liées : « Ô Messagers ! Mangez de ce qui est pur et faites des bonnes œuvres » [Coran 23/51].

Ainsi, le halal est lié à une double démarche. L'une, spirituelle, a pour objectif la relation avec le créateur, l'autre, éthique, aide le croyant à trouver sa voie dans une démarche sociale saine et bénéfique sur les plans individuel et collectif.

FINALITÉS

Dieu nous ordonne dans le Coran : « et adore ton Seigneur jusqu'à ce que te vienne la certitude (la mort) » [Coran 15/99]. Ce verset démontre que l'adoration a pour but de raffermir les cœurs et d'ancrer la certitude dans la poitrine de celui qui chemine vers Dieu. De plus, comme de nombreux commentateurs du Coran l'ont signalé, « la certitude » signifie aussi la mort. Il s'agit donc bien d'adorer Dieu dans l'espoir de la récompense de l'au-delà.

Toutefois, comme le démontre l'analyse des grands actes d'adoration, ils ont aussi une finalité en ce monde. Ainsi en est-il de la vocation sociale de la prière et de la zakat, des buts sanitaires du jeûne... La finalité de toute adoration est donc bien double.

C'est en partie ce qui a conduit certains savants musulmans à analyser les références islamiques sous l'angle de leurs finalités. On retrouve ainsi généralement citées parmi ces finalités, la préservation de la foi, de la vie, de la filiation, des biens, de la raison, mais aussi de l'honneur et de l'environnement.



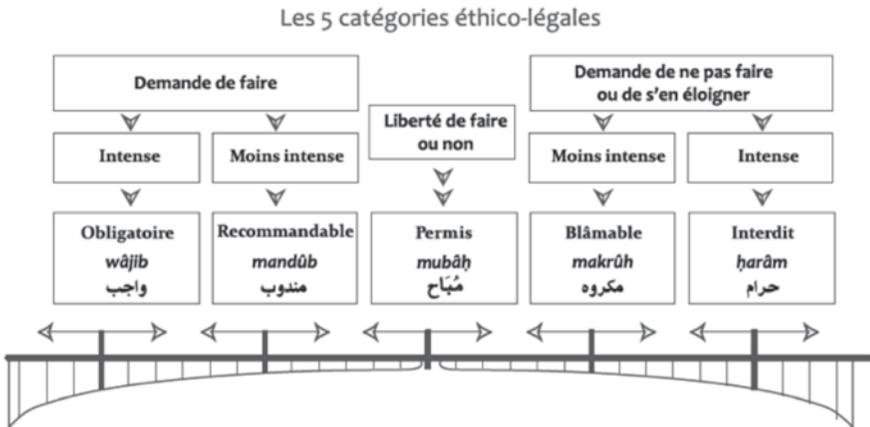
LE HALAL : UN CONCEPT JURIDIQUE

HALAL/HARAM

Malgré cette dimension spirituelle, le *halal* engendre beaucoup de débats, notamment entre les juristes et savants musulmans, car comme le dit le Prophète (*) dans un hadith, entre le *halal* et le *haram*, il existe une zone équivoque : « Le domaine du licite est certes clair et le domaine de l'illicite est certes clair. Entre eux deux se trouvent des choses équivoques que la plupart des gens ne distinguent pas. Celui qui s'abstient des choses équivoques préservera alors sa foi et son honneur. Et celui qui y succombe tombera dans le domaine de l'illicite. Tel le berger qui, à force de faire paître (son troupeau) autour d'un enclos privé, risque de le faire paître à l'intérieur même de l'enclos. Sachez que tout propriétaire a un enclos privé, et que l'enclos de Dieu est constitué de Ses interdits. En vérité, il existe dans le corps un morceau de chair qui, s'il est sain, rendra sain le corps entier, mais s'il est corrompu, le corps entier le sera. Ce morceau de chair est le cœur » [Bukhârî, Muslim].

DÉFINITION JURIDIQUE

Ainsi, les juristes musulmans ont entrepris de classer les actes selon plusieurs catégories. Cinq, selon la majorité des juristes :



Les actes obligatoires, recommandables et permis sont clairement considérés comme *halal* et les actes interdits comme *haram*. Les actes blâmables, bien que non interdits explicitement, doivent faire l'objet d'une vigilance accrue de la part de celui qui chemine vers Dieu. Il est ainsi rapporté que certains savants des premières générations s'écartaient de choses permises par peur de s'approcher des choses blâmables et donc d'affecter leur cheminement.

Mais il ne faut pas oublier que le *halal* et le *haram* ne peuvent être définis que par Le Législateur: Dieu. De fait, tout acte déclaré interdit ou autorisé doit tirer directement ou indirectement sa source du Coran ou de la Sunna.

Enfin, rappelons que la classification dans l'une de ces cinq catégories ne se limite pas à la nature de l'objet en lui-même. En effet, les actes ayant permis d'acquérir cet objet et l'utilisation que l'on en fait *in fine* peuvent aussi faire l'objet d'un traitement juridique spécifique, sans pour autant affecter la classification initiale du produit.

LE HALAL DANS LE DOMAINE DE L'ALIMENTATION

Il arrive souvent que l'on minimise l'importance du *halal* en rappelant que ce sujet n'est pas prioritaire par rapport à d'autres. Ce qui est en soi une vérité ne doit pas nous faire oublier que le message de l'islam est un message global et que chaque acte a une certaine importance. En l'occurrence, le *halal*, même s'il est parfois secondaire, est essentiel pour celui qui aspire à l'agrément divin. En effet, le Prophète (*) dit un jour

à l'un de ces compagnons: «Ô Ka'b Ibnou ëOudjrah! Toute chair qui se développe en étant alimentée par le haram mérite avant tout le Feu» [Tirmidhî].

Dans le domaine de l'alimentation, , c'est le principe de licéité originelle qui s'applique comme dans les *muëamalât*¹ en général. Ainsi, dans ce domaine tout est déclaré licite, sauf ce que Dieu a expressément interdit.

Par contre, il faut avoir à l'esprit que certaines limites s'appliquent à cette règle :

LES GRANDS INTERDITS ALIMENTAIRES

Le Coran nous enseigne l'essentiel des grands interdits alimentaires et la tradition prophétique nous permet de mieux les cerner dans le détail. Nous verrons aussi que certains cas ont fait l'objet de divergences entre les savants musulmans. Du fait des objectifs annoncés de ce livret, nous n'entrerons pas dans le détail des explications au sujet de ces avis, mais nous proposerons un résumé des positions principales.

Dans le domaine des végétaux, seuls les produits nocifs sont interdits. Nous trouvons, par exemple, plusieurs versets qui ont clairement interdit la consommation de l'alcool.

La problématique est légèrement plus complexe dans le domaine des produits carnés. Ainsi, les principaux interdits concernant les viandes sont rappelés à travers trois versets, dont le suivant : « Dis : "Dans ce qui m'a été révélé, je ne trouve d'interdit, à aucun mangeur de se nourrir, excepté la bête (trouvée) morte, ou le sang qu'on a fait couler, ou la chair de porc – car c'est une souillure – ou ce qui, par perversité, a été sacrifié à autre que Dieu." Quiconque est contraint, sans toutefois abuser ou transgresser, ton Seigneur est certes Pardonneur et Miséricordieux » [Coran 6/145].

Cependant, la plupart des juristes, à l'exception de certains savants malikites, considèrent que d'autres interdits existent. Ils se basent sur des récits prophétiques authentifiés qui interdisent par exemple la consommation des ânes, des rapaces, des félins ou autres animaux.

1. Rapports du croyant avec la société et son environnement en général au contraire des *ëibadat* qui représentent les œuvres culturelles.

AJOUTS D'INGRÉDIENTS OU TRANSFORMATION

Les produits alimentaires étant de moins en moins mangés sans ajouts d'ingrédients ou même transformation, dès lors deux règles peuvent s'appliquer :

- Al- istihâla :

Si un produit (impur ou pur) subit une transformation² au point de changer complètement par rapport au produit original, il faut alors, pour la majorité des juristes, reconsidérer sa qualification légale et lui en attribuer une qui soit conforme à sa nouvelle nature. Il se peut qu'il conserve sa nature originelle, mais cette qualification dépendra surtout de la possible nocivité du nouveau produit. Toutefois, plusieurs savants, en particulier shafi'ite, considèrent que c'est la nature originelle du produit qui définira sa classification finale. Ainsi, pour ces derniers, si le produit était *haram* au départ, il le restera même après transformation.

- Al- istihlâk :

Pour la majorité des juristes, si un produit *haram* est fortement dilué dans un produit *halal*, alors ce dernier conserve sa pureté et reste donc *halal*.

Le Prophète (PBSL) dit : « Lorsque la quantité d'eau est de deux grandes jarres (environ 200 litres), elle ne comporte aucune souillure » [Tirmidhî, Ahmad, Nasâ'î].

EXCEPTION AU PRINCIPE DE LICÉITÉ :

Il existe des exceptions au principe de licéité originelle. Ainsi, les produits carnés³ n'entrent pas dans ce cadre, puisque comme l'affirme Ibn al-Qayyim « la règle générale concernant les viandes est l'interdiction ». Cet avis est partagé par un grand nombre de savants et se base notamment sur ce récit prophétique :

Le Prophète (PBSL) enseignait en effet à un compagnon qui chassait que : « Si tu envoies ton chien et que tu dis "Au Nom de Dieu", ... mais qu'il est parmi d'autres chiens dont les propriétaires n'ont pas dit "Au Nom de Dieu" en les envoyant et qu'ils attrapent (des proies) et les tuent,

2. Les savants divergent sur le degré de transformation : chimique, organique, ...

3. Produits carnés : viandes et tous produits élaborés contenant de la viande.

alors n'en mange pas, parce que tu ne sais pas lequel (des chiens) a tué la proie. Et si tu chasses (à l'arc) et que tu trouves une proie après un ou deux jours mais qui ne comporte que les signes de tes flèches, alors manges-en. Si la proie est tombée dans l'eau (noyée), n'en mange pas» [Bukhârî, Muslim rapporte une version proche].

L'ABATTAGE RITUEL

Même si la notion d'abattage rituel fait débat d'un point de vue sémantique, nous continuerons de l'utiliser puisqu'elle est celle qui est communément admise en particulier dans les textes légaux.

L'abattage rituel est souvent considéré comme un dossier non prioritaire par beaucoup de musulmans. Ce livret n'a pas pour vocation de traiter de la jurisprudence des priorités qui est d'ailleurs toute relative en fonction du contexte, mais comme nous l'avons rappelé précédemment, il ne faut pas oublier que le message de l'islam est un message global qui permet de répondre à l'ensemble des problématiques.

L'abattage rituel fait partie de ce message et tient une place non négligeable puisque le Prophète (*) nous enseigne que : « Celui qui prie comme nous se dirige vers notre Qiblah, et mange de notre abattage rituel, est le musulman qui est sous la protection d'Allah et de Son Messager, ne trahissez donc pas Allah dans Sa protection » [Bukhârî].

DÉFINITION

Nous avons fait référence, dans les paragraphes précédents, à certains interdits dans le domaine des viandes. Nous avons rappelé que les principales catégories d'interdits sont mentionnées dans le Coran : « Vous sont interdits la bête trouvée morte, le sang, la chair de porc, ce sur quoi on a invoqué un autre nom que celui de Dieu, la bête étouffée, la bête assommée ou morte d'une chute ou morte d'un coup de corne, et celle qu'une bête féroce a dévorée – sauf celle que vous égorgez avant qu'elle ne soit morte. (Vous sont interdits aussi la bête) qu'on a immolée sur les pierres dressées... » [Coran 5/3].

Ce verset, au-delà de certaines catégories particulières d'interdictions, nous enseigne que la mise à mort d'un animal, même licite à la consommation, doit répondre à un certain nombre d'objectifs :

- Le sang de l'animal doit pouvoir s'évacuer correctement

C'est pourquoi la saignée doit être réalisée à l'aide d'un instrument tranchant. Dans le cas des espèces consommées en France (bovins, ovins, volailles), la saignée doit être pratiquée au cou par section des artères carotides, de l'œsophage et de la trachée artère. Ainsi, nous comprenons donc que toute autre méthode de mise à mort, y compris par assommage, est interdite.

Le Prophète (PBSL) dit : « Égorge de manière rapide. Mange (tout animal) dont on a fait couler le sang, et sur lequel a été mentionné le Nom de Dieu... » [Muslim, Bukhârî rapporte une version proche].

- La mise à mort de l'animal doit être réalisée par un croyant

La mise à mort de l'animal doit se faire dans le respect du rituel rappelant la prééminence de Dieu sur l'Homme et l'animal. Ainsi, à travers cet objectif, l'Homme doit se souvenir que prendre la vie d'un animal n'est pas un acte prouvant son pouvoir, mais un acte dérogatoire accordé par Dieu dans Sa générosité envers l'Homme. De ce fait, seul un croyant (musulman, juif ou chrétien) peut mettre à mort un animal qui sera considéré comme *halal*. Mais le plus important est qu'au moment de l'abattage, le nom de Dieu soit rappelé : « Au Nom de Dieu, Dieu est plus Grand », « *Bismi-Llâh, Allâhu Akbar* » [Muslim, Bukhârî...].

Cet acte permet de relativiser la sensation de toute puissance que pourrait se voir attribuer l'Homme en mettant à mort un être vivant. La vie reste sacrée et cette vie n'est prise que dans un cadre dérogatoire permettant à l'Homme de se nourrir et n'autorisant en aucun cas le gaspillage.

- Bien traiter l'animal

Même si ce n'est pas un élément pouvant rendre l'animal illicite, on constate à travers ce texte que l'objectif de l'abattage est aussi d'atténuer le plus rapidement possible les souffrances de l'animal.

Un hadith du Prophète confirme ce propos : « Dieu a prescrit l'excellence en toutes choses. Lorsque vous tuez, faites-le de la meilleure façon, et lorsque vous égorguez, faites-le de la meilleure façon. Et que celui qui procède à l'égorgement affûte sa lame, et qu'il soulage sa bête » [Muslim, Tirmidhî, Nasâ'î].

De nombreux récits prophétiques vont dans ce sens et incitent les croyants à tout mettre en œuvre pour alléger les souffrances de l'animal. Il faut aussi être conscient que celui qui ne se préoccupe pas de cet aspect risque la malédiction divine. Un jour, le Prophète (*) est passé près d'un animal qu'on avait marqué au fer sur le front, il dit : « Ne savez-vous pas que Dieu a maudit celui qui marque son animal sur sa face ou qui le frappe sur sa face ? » [Abû Dâwûd, Muslim].

Sans prendre de raccourci maladroit, c'est aussi pour cette raison que nous recommandons de privilégier la consommation de viande bio qui sans représenter un idéal permet déjà d'améliorer sensiblement les conditions d'élevage.

L'ABATTAGE RITUEL PAR ÉTAPE

ÉTAPES DE L'ABATTAGE RITUEL (HALAL) :

En gras, les étapes obligatoires

1. **S'assurer de manière certaine que la bête est bien vivante.**
2. Coucher la bête sur son flanc gauche de préférence sans contrainte d'obligation.
3. Il est admis, voire conseillé, par certains courants que la gorge de l'animal soit orientée géographiquement vers la *qibla* (La Mecque), mais ceci ne représente pas une obligation.
4. S'assurer qu'aucun bovin vivant ne puisse voir l'abattage d'un autre.
5. Le sacrificateur aiguisé ou affûte son couteau à l'abri du regard des animaux.
6. Contenir la bête, en particulier ses pattes. En abattoir, cette règle est indirectement imposée par les législations française et européenne, du fait de l'obligation de contention.
7. **Le sacrificateur doit être de confession musulmane, juive ou chrétienne et capable de discernement.** Pour éviter les divergences d'écoles, il est conseillé de faire appel à un musulman pratiquant la prière.
8. **Le sacrificateur prononce obligatoirement la formule « Au nom de Dieu »,** en ajoutant de préférence « Dieu est grand ».

En cas d'oubli (involontaire bien sûr), la viande conservera son caractère *halal*.

9. Il est préférable de tendre le cou de l'animal pour le découvrir au maximum et faciliter la saignée.
- 10. La saignée doit être réalisée par un instrument tranchant,** tel qu'un couteau bien affûté, de préférence de la main droite (sans contrainte), et le plus rapidement possible. La lame doit être adaptée à la taille de l'animal.
- 11. Le sacrificateur doit accélérer le processus de saignée dès que l'animal est immobilisé afin d'éviter douleur et stress.**
- 12. Le sacrificateur doit prendre soin de trancher la trachée-artère, l'œsophage, et les veines jugulaires. Il pourra être toléré selon l'avis majoritairement admis que trois organes sur quatre soient sectionnés. Cet acte doit aboutir, dans tous les cas, à l'écoulement du sang.**
13. Dans le cas d'une activité professionnelle en abattoir, le sacrificateur doit être dans les conditions physiques adéquates pour travailler plusieurs heures d'affilées.
14. L'abatteur peut faire plusieurs fois le mouvement de va-et-vient de la lame si cela s'avère nécessaire, tout en s'efforçant de minimiser son intervention. Il doit surtout éviter de relever la lame avant la fin de l'opération.
15. L'abatteur doit éviter de décapiter l'animal et donc tenter de préserver sa colonne vertébrale.
16. De manière préférentielle, aucune intervention ne doit être portée sur l'animal jusqu'à ce qu'il soit totalement inerte. Il est particulièrement interdit de dépecer ou de plumer l'animal avant sa complète inertie.
17. En abattoir, un certificateur/contrôleur doit assister à l'abattage et contrôler la qualité de saignée afin d'écarter de la chaîne d'abattage les bêtes non abattues dans le respect des conditions susmentionnées.

COMPRENDRE LES MÉCANISMES DE LA PRODUCTION INDUSTRIELLE DES VIANDES HALAL

Le mot halal est bien plus englobant que la simple problématique des viandes, mais le sujet étant central, nous nous concentrerons sur cet aspect. Par ailleurs, ce document n'a pas la vocation de décrire les mécanismes industriels, mais il est important de situer les étapes importantes de la production industrielle de viande halal. En effet, la quasi-totalité des viandes halal consommées à notre époque suivent un processus industriel de l'élevage à la distribution, en passant par la production.

QUELQUES CHIFFRES SUR LE MARCHÉ FRANÇAIS DU HALAL

Production de viande selon les espèces et le mode

Année 2008	Abattage Rituel sans assommage	Abattage Rituel avec assommage	Abattage traditionnel	Abattage France Total
Volume en tonnes	Volume	Volume	Volume	Volume
Gros Bovins	137 075	12 337	1 095 688	1 245 100
Veaux	26 369	3 245	198 186	227 800
Cumul Bovins (Gros Bovins + Veaux)	163 444	15 582	1 293 874	1 472 900
Ovins	40 443	7 489	56 268	104 200
Volailles	55 081	544 327	1 191 592	1 791 000
Cumul	258 967	567 399	2 541 734	3 368 100

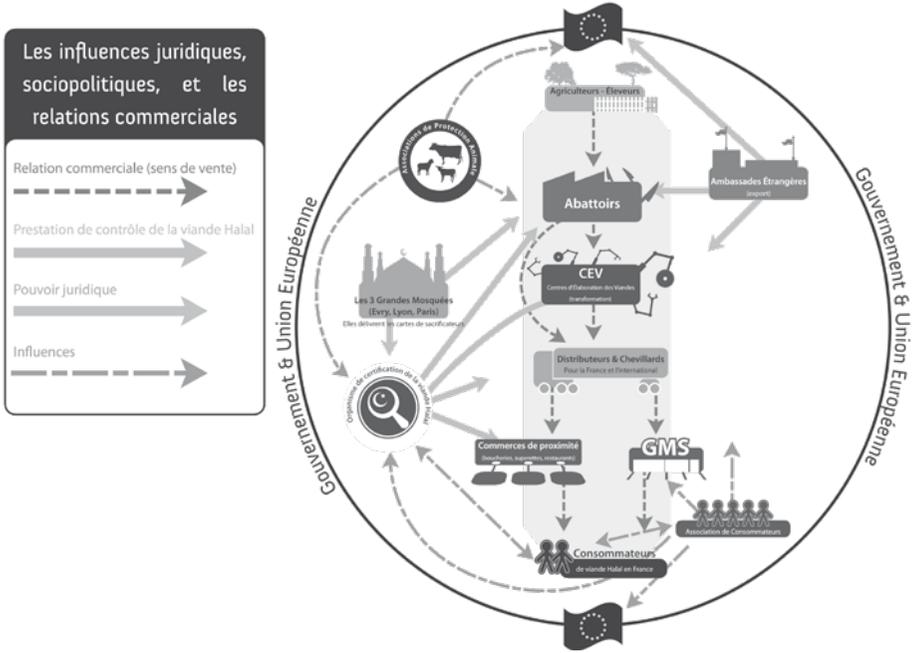
Source : Le marché du halal entre références religieuses et contraintes industrielles – Ed. Tawhid / AVS – M. Brahami & F. Otmani – 2010

Nous pouvons constater que le marché du halal représentait en 2008 près de 825 000 tonnes, mais que plus des deux tiers sont abattus avec assommage préalable. Ce chiffre est particulièrement important concernant les volailles, puisque 90 % d'entre elles sont abattues à la suite de l'assommage préalable, tout en étant commercialisées comme halal.

Il est donc préconisé d'éviter de consommer de la volaille, sauf si vous êtes certain de la certification *halal* qui l'accompagne.

LE SYSTÈME D'ACTEURS

Filière du marché de la viande Halal en France



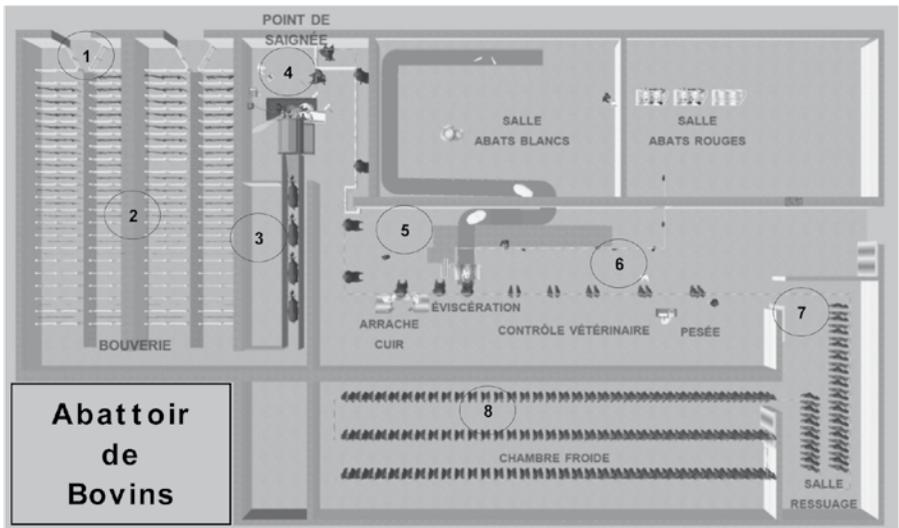
Nous constatons, à travers ce schéma, qu'un grand nombre d'intervenants exercent leur influence sur ce marché avec des objectifs et des intérêts très variables. Tout ceci rend difficile les conditions de production et de certification halal.

LE PROCESSUS DE PRODUCTION DES VIANDES

Nous reviendrons plus loin sur les conditions d'élevage puisqu'elles n'ont malheureusement à ce jour que très peu d'incidence sur les décisions prises par les différents acteurs au sujet de la qualification halal.

- Les animaux arrivent à l'abattoir par transporteur.

Ils sont enregistrés et un DAB (Document d'accompagnement du bovin) leur est attribué et fixé sur l'oreille. Pour les volailles et ovins, l'identification se fait par lot.



- Les animaux sont conduits à la bouverie ou à la bergerie selon les espèces.

Les volailles ne transitent pas par ce type d'espace. Elles sont déchargées des caisses empilées sur les camions et directement accrochées par les pattes sur une chaîne qui va les conduire au point de saignée.

- Les animaux sont ensuite conduits dans un couloir de saignée jusqu'au piège de contention.

Au cours de ces trois premières étapes, l'animal est encore vivant et dans un environnement plutôt stressant. Il n'est donc pas toujours simple de le faire avancer. C'est pourquoi les opérateurs sont parfois amenés à contraindre les animaux par des procédés plus ou moins rudes.

- Les animaux abattus traditionnellement (non rituellement) sont assommés avant d'être saignés.

Dans le cadre de l'abattage rituel, en théorie, les animaux sont introduits dans le box ou le couloir de contention selon les espèces sans être assommés. Toutefois, nous verrons qu'en pratique l'assommage est très souvent pratiqué. Dans le cadre de l'abattage rituel sans assommage, il est obligatoire de contenir les bovins et ovins au moment de la saignée. Il existe aujourd'hui des procédés de contention pour les volailles, mais ils sont très rarement utilisés.

- Box de contention (source AVS)



Suspendu par les pattes, l'animal subit différentes interventions de dépeçage et d'éviscération.

Après l'abattage, le bovin ou l'ovine est accroché par l'une de ses pattes arrières et hissé sur un rail afin d'être dépecé et éviscéré. Les volailles restent suspendues par leurs deux pattes et passent préalablement au-dessus d'un bac d'échaudage qui sert à les plumer.

Les carcasses et les abats des bovins et ovins sont inspectés par un préposé vétérinaire qui juge de leur comestibilité.

Elles sont soit consignées en cas de problème, soit validées par l'apposition d'une estampille fournissant les informations sur leur provenance (pays, ville et abattoir).

Toutes les carcasses sont acheminées en salle de ressuage pour une descente rapide en température.

Les carcasses sont enfin conduites en chambre froide pour conservation avant leur expédition en boucheries, en Centre d'élaboration des viandes (CEV) ou en salle de découpe.

LES PROBLÉMATIQUES SOULEVÉES ENTRE LE HALAL ET LES MODES DE PRODUCTION INDUSTRIALISÉS

LES CONDITIONS D'ÉLEVAGE

En théorie, les conditions d'élevage n'influencent pas particulièrement le caractère *halal* des viandes. En effet, mis à part la consommation de farines animales qui pourrait éventuellement conduire à qualifier les animaux concernés de *jalâla*, il n'existe pas de critères spécifiques.

Pour rappel, *al-jalâla* est un animal qui a été nourri d'impuretés au point que son odeur en ait été altérée. « Voici à titre indicatif, une synthèse des avis des quatre écoles juridiques au sujet d'*al-jalâla* :

Composition des aliments	Position des 4 principales écoles sunnites			
	Hanafites	Hanbalites	Malikites	Shafi'ites
Al Jalala	Déconseillé	Haram	Halal	Déconseillé

En fonction des espèces, les animaux devront observer une période de purification plus ou moins longue au cours de laquelle ils ne seront plus nourris que d'aliments purs, afin de pouvoir être à nouveau considérés comme licites :

Espèces	Durée de purification
Camélidés (leurs viandes, laits, ...)	40 jours
Bovins (leurs viandes, laits, ...)	30 jours
Ovins (leurs viandes, laits, ...)	7 jours
Volailles (leurs viandes, œufs, laits, ...)	3 jours

L'alimentation des animaux en farines animales est pour l'heure interdite en Europe, mais ce n'est pas le cas sur tous les continents.

En réalité, au-delà de cette question, une autre problématique liée aux conditions d'élevage des animaux fait en sorte que nous nous questionnons au sujet de la dimension éthique qu'est censée porter le halal.

Le système de production dans son ensemble nous interpelle. Des hangars immenses, des silos imposants, des dizaines de milliers d'animaux

enfermés : voilà à quoi ressemblent la plupart des fermes industrielles qui se sont développées depuis les années 1970.

Il faut prendre conscience qu'il n'est pas possible de produire une telle quantité de viande sans entasser les animaux et leur faire subir des conditions de vie insoutenables, comme l'époinçage des becs ou l'élevage intensif.

En France, plus de 80 % des animaux sont élevés en bâtiments fermés, parqués en cage sans accès à l'extérieur⁴. Les volailles sont entassées sans précaution au point de provoquer d'importantes fractures qui touchent de 15 à 20 millions d'entre elles selon certaines études⁵. Une étude de l'Université de Bristol révèle d'ailleurs que 24 % des poules de batterie subissent des fractures pendant le ramassage⁶.

Les animaux peuvent être transportés sur de longues distances, ce qui génère un grand stress. Nombre d'entre eux en meurent. S'il existe un règlement européen en la matière, le rapport de l'Office vétérinaire européen dresse un état des lieux très mitigé de la situation en France⁷.

Une directive européenne tente de limiter les souffrances inévitables de la mise à mort des animaux. Si des progrès ont pu être réalisés grâce à cette réglementation, les infractions sont innombrables tant du point de vue de la protection des animaux que du point de vue sanitaire⁸.

Si ces procédés sont largement généralisés dans le domaine de production des viandes, au-delà du halal, il est surtout étrange que peu de voix tentent d'interpeler les consciences musulmanes quant au respect de l'éthique islamique.

4. Données ITAVI, http://www.itavi.asso.fr/economie/eco_filiere/volailles.php?page=prod et http://www.itavi.asso.fr/economie/eco_filiere/NoteConjonctureChair.pdf

5. <http://biogassendi.ifrance.com/animaux.htm>

6. *L'élevage industriel des volailles aujourd'hui, Souffrance cachée*, FAWC, 1995.

7. *Animal welfare, transport, Food and Veterinary Office*, avril 2009.

8. *Public Health - Food Hygiene, Food and Veterinary Office*, juin 2009, et Jean-Michel Decugis, Christophe Labbé et Olivia Recasens, *Enquête – « Le scandale des abattoirs »*, Le Point, 1^{er} mai 2008.

LA PROBLEMATIQUE DE L'ASSOMMAGE

ABATTAGE RITUEL ET ASSOMMAGE

En France, l'assommage des animaux avant l'abattage est obligatoire. Selon un arrêté du 12 décembre 1997, seulement certains procédés d'assommage sont autorisés. Le procédé d'assommage doit au minimum provoquer l'inconscience de l'animal, mais il peut aussi le tuer. D'ailleurs, le règlement européen 1099/2009 qui entrera en vigueur en 2013, prévoit par exemple des paramètres électriques pour l'assommage des volailles qui tuent les animaux. Voici un tableau récapitulatif de ces procédés et de leurs conséquences :

	Description du procédé	Principales espèces concernées (hormis le porc)	Le procédé est-il totalement réversible ?
Pistolet à tige perforante	Le pistolet est équipé d'une tige qui, en activant l'arme, doit perforer la boîte crânienne de l'animal	Bovins	Non
		Ovins (rarement)	Non
Pistolet à percussion	Le pistolet provoque une commotion sur le crâne de l'animal	Bovins	Non
Dioxyde de carbone	Exposition au gaz (mélange variable) dans des pièces isolées pendant un temps variable	Volaille	Non**
Electronarcose	Par le biais de pinces électrisées apposées sur le dos et le crâne de l'animal	Ovins	Non
	Par le biais de pinces électrisées apposées sur les tempes de l'animal	Ovins***	Oui
	Par le passage des animaux dans un bac d'eau électrisé	Volaille	Non

* Nous considérons qu'une technique d'assommage est réversible quand elle ne peut pas provoquer la mort de l'animal et qu'elle garantit donc que l'animal recouvre conscience suite au choc.

** Des chercheurs affirment avoir trouvé une solution pour rendre ce procédé irréversible, mais cela n'a pu être vérifié à ce jour.

*** Il est parfois, mais plus rarement, utilisé sur les veaux. Aussi, il existerait selon certaines études des possibilités d'adapter ce procédé aux bovins adultes, mais même si cela était vérifié il ferait exception à la règle, car en pratique l'assommage des bovins se fait par pistolet.

Rappelons toutefois, que ce tableau n'est qu'une synthèse générale et qu'il ne peut donc pas transcrire la complexité du sujet, en particulier les débats liés à la douleur des animaux. Pour ceux qui souhaitent plus d'informations sur le sujet, nous vous orientons vers le livre *Le marché du halal: entre références religieuses et contraintes industrielles* précédemment cité.

Par ailleurs, l'assommage n'étant généralement pas compatible avec l'abattage rituel (juif et musulman), les législations européenne⁹ et française ont prévu une dérogation pour l'abattage rituel. On trouve par exemple dans l'article R214-70 du code rural français: « L'étourdissement des animaux est obligatoire avant l'abattage ou la mise à mort, à l'exception des cas suivants: 1° Abattage rituel; [...] » Toutefois, cette dérogation est accompagnée de l'obligation de contention des bovins¹⁰. Cette dérogation n'est pas toujours en vigueur en fonction des pays:

Pays interdisant l'abattage rituel sans assommage	Pays autorisant l'abattage rituel sans assommage (La plupart des pays impose des conditions)	Pays autorisant l'abattage rituel sans assommage au préalable, mais imposant un assommage juste après la saignée ou simultanément
Allemagne (seul la shehita pour les juifs est théoriquement autorisée), Australie (sauf quelques dérogations pour la shehita), Espagne (bovins), Finlande (province de Aland), Grèce, Islande, Lettonie, Luxembourg, Nouvelle-Zélande, Norvège, Pays-Bas, Suède, Suisse	Argentine, Belgique, Bulgarie, Brésil, Chine, Croatie, République Tchèque, Danemark, Macédoine, France, Grèce, Hongrie, Irlande, Italie, Lituanie, Malte, Pays-Bas, Pologne, Portugal, Chypre, Slovénie, Espagne, Turquie, Angleterre, Uruguay, USA	Autriche, Danemark (bovins), Estonie, Finlande, Slovaquie

ASSOMMAGE, ABATTAGE RITUEL ET BIEN-ÊTRE ANIMAL

Le terme de bien-être est déjà très contestable, dès que nous traitons du cas d'un être vivant qui va être mis à mort. Quel que soit le procédé,

9. Règlement européen 1099/2009 point (18).

10. C'est-à-dire le fait d'assurer par certaines techniques l'immobilisation des animaux avant abattage.

il y aura inévitablement souffrance, même si nous ne sommes pas en mesure aujourd'hui de déterminer ce que représente la souffrance animale.

Toutefois, une chose est certaine, lorsque nous évoquons les mots *halal* et *casher*, l'idée de cruauté les accompagne presque inévitablement dans le subconscient des populations. Or, qu'« il est établi que la relation "lésion-douleur" n'est pas toujours systématique, il existe des douleurs sans lésion et des lésions sans douleur. La douleur n'est pas seulement fonction de l'importance du dommage corporel¹¹. » Cependant, indépendamment de cela, ces postures sont dues à deux raisons.

Premièrement, la notion d'assommage ou d'étourdissement laisse penser qu'il serait possible d'annihiler la souffrance de l'animal et que les musulmans et les juifs s'y opposeraient. Ceci est en réalité complètement faux. Toutes les techniques d'assommage font l'objet de polémiques importantes du fait des souffrances qu'elles génèrent, d'une part, et du fait de leur manque d'efficacité en contexte industriel, d'autre part.

En effet, comme le démontre par exemple « une enquête réalisée en 2001 dans cinq abattoirs néozélandais, le pourcentage d'électronarcose non satisfaisante chez des ovins et des bovins allait de 2 à 54 % (Gregory, 2001)¹². » Toutefois, plus grave que cela, de nombreuses études démontrent que l'assommage est lui-même source de douleur. L'EFSA, notamment, déclarait dans son rapport de 2004 que « la souffrance par l'électronarcose est violente »¹³.

Deuxièmement, l'homme a du mal à accepter les conséquences de ses propres actes et il utilise bien souvent tous les stratagèmes qui permettent de le conforter ou de le reconforter. Il ne faut jamais oublier que les abattoirs sont apparus d'abord pour cacher à la vue de la population le « spectacle » du sang qui coule au moment de la mise à mort. N. Vialles pointe ce problème lorsqu'elle affirme que « Très généralement, les analyses de personnes supposées savoir concluent qu'en fait rien n'est certain concernant l'étourdissement préalable à la saignée; mais qu'en tout état de cause, le spectacle de la saignée directe est si violent, si pénible pour le regard humain qu'il convient de l'épargner aux hommes, quoi qu'il en soit pour l'animal. Ce que l'étourdissement supprime le plus sûrement, c'est donc le malaise¹⁴ ».

11. ESCo, *Douleurs animales*, Chapitre 2, version 1, 4 décembre 2009.

12. ESCo, *Douleurs animales: les identifier, les comprendre, les limiter chez les animaux d'élevage*, chapitre 4.

13. *Welfare Aspects of Animal Stunning and Killing Methods*, EFSA, AHAW, 27 avril 2004.

14. N. Vialles, « Une mort indolore? Remarques et questions autour des procédés d'abattage des animaux de boucherie », publié dans *L'homme et l'animal: un débat de société*, Édition Quae, 1999.

POSITIONS JURIDIQUES SUR L'ASSOMMAGE

Les débats sur l'assommage sont nombreux et tournent souvent autour de la problématique scientifique de la réversibilité que nous avons préalablement abordée. En effet, une technique irréversible est unanimement considérée par les savants comme *haram*. Par contre, il arrive aussi souvent que certains abordent la problématique sous l'angle « de l'animal s'appêtant à mourir ». Il est en effet connu qu'en islam, il est possible de saigner rituellement un animal qui a reçu un choc et qui est blessé mais pas encore mort. Cependant, il faut rappeler les conditions qu'avancent les grandes écoles juridiques dans ce cas :

- Pour les malikites :

L'animal ne doit pas avoir été atteint à l'un des sept endroits vitaux avant la saignée.

- Pour les hanbalites et shaf'ites :

Il faut qu'un signe prouve la vie de l'animal (ex. : un des membres bouge, comme sa queue, son œil ou l'une de ses pattes...)

- Pour les hanbalites :

Le sacrificateur doit s'assurer que l'animal est en vie avant de le saigner.

Or, en contexte industriel, ces conditions ne peuvent pas être assurées, car l'animal est le plus souvent touché à la tête et est ensuite immobile. De plus, du fait des cadences importantes, le sacrificateur ne peut généralement pas garantir que l'animal est bien vivant.

Ainsi, l'opinion des savants diverge sur la possibilité d'utiliser l'assommage, en fonction des espèces et des conditions d'utilisation. Nous fournissons une synthèse des avis sur le sujet, sachant que de nombreux avis existent. Nous nous sommes donc concentré sur les avis des principales institutions internationales de savants plutôt que ceux des savants pris à titre individuel, car la question est complexe et nécessite la concertation de ces derniers dans des instances faisant appel à des experts. De la même manière, nous avons pris en considération les avis qui ne fournissaient pas des conditions d'application irréalisables scientifiquement, afin de ne pas alourdir le document inutilement par des explications détaillées.

Se référer aux fatwas détaillées dans l'ouvrage *Le marché du halal: entre références religieuses et contraintes industrielles* pour plus de détails.

		Instances interdisant l'assomage	Instances autorisant l'assomage sous conditions
Bovins (dont veaux)	Pistolet	Conseil permanent de la recherche et de la fatwa (Arabie-Saoudite) - Conseil international de la jurisprudence islamique (OCI) - Conseil Européen de la recherche et de la Fatwa (Europe) - Le conseil des savants d'Amérique (Amérique) - Conseil des Muftis du Pakistan (Pakistan) - Union des Savants de la recherche islamique (Égypte)	
Ovins et veaux	Electro-narcose	Conseil permanent de la recherche et de la fatwa (Arabie-Saoudite) - Conseil des Muftis du Pakistan (Pakistan) - Union des Savants de la recherche islamique (Égypte)	Conseil international de la jurisprudence islamique (OCI) - Conseil Européen de la recherche et de la Fatwa (Europe) - Le conseil des savants d'Amérique (Amérique)
Volailles	Gaz	Conseil permanent de la recherche et de la fatwa (Arabie-Saoudite) - Conseil International de la jurisprudence islamique (OCI) - Conseil Européen de la recherche et de la Fatwa (Europe) - Le conseil des savants d'Amérique (Amérique) - Conseil des Muftis du Pakistan (Pakistan) - Union des Savants de la recherche islamique (Égypte)	
Volailles	Electro-narcose	Conseil permanent de la recherche et de la fatwa (Arabie-Saoudite) - Conseil International de la jurisprudence islamique (OCI) - Conseil Européen de la recherche et de la Fatwa (Europe) - Le conseil des savants d'Amérique (Amérique) - Conseil des Muftis du Pakistan (Pakistan) - Union des Savants de la recherche islamique (Égypte)	

LES DOUBLE DISCOURS : QUAND L'INTÉRÊT ÉCONOMIQUE DOMINE

Les chapitres précédents démontrent clairement que le concept du bien-être animal reposant sur l'assommage est plus que douteux, d'autant qu'*in fine*, en abattage rituel, cette pratique est surtout appliquée sur les volailles, espèce pour laquelle les techniques actuellement utilisées (électronarcose par bain d'eau) sont remises en cause par les plus grands spécialistes. Ceci nous amène finalement aux réelles motivations des industriels et de ceux qui prônent l'assommage préalable dans le cadre de l'abattage rituel.

En outre, le marché du halal étant un marché peu réglementé en pleine croissance, cela conduit à des comportements frauduleux qui peuvent parfois s'avérer dangereux pour la santé du consommateur.

L'ÉLECTRONARCOSE SUR LES VOLAILLES : D'ABORD LA RENTABILITÉ!

Il faut d'abord rappeler que le refus de l'assommage préalable (par électronarcose) dans le cas des volailles a une très forte incidence sur la rentabilité des chaînes d'abattage : la cadence d'abattage des volailles sans électronarcose par un ou plusieurs abatteurs humains (sans disque mécanique) n'excède pas 6 000 poulets l'heure, alors que des abattoirs traditionnels peuvent abattre près de 30 000 poulets l'heure sur des sites multichaîne en étourdissant et en utilisant un disque mécanique pour sacrifier.

Ainsi, si la problématique économique est plutôt faible concernant l'abattage des bovins et ovins, elle est centrale dans le cas des volailles. C'est pourquoi il est paradoxal de constater que la majorité des études sur l'assommage se focalisent sur les ovins¹⁵, alors que d'autres problèmes plus urgents concernent cette espèce, notamment la contention des bêtes pourtant obligatoire¹⁶, mais très mal respectée.

En outre, alors que la problématique économique de l'assommage porte conséquence essentiellement sur les volailles, il existe peu d'études récentes¹⁷ sur le sujet. Enfin, rappelons que nous avons fait état de l'ir-

15. Voir, par exemple, le *Rapport au ministre de l'Agriculture et de la Pêche* sur le degré de réversibilité de l'étourdissement des animaux d'abattoir tel qu'il est pratiqué en France, Académie Vétérinaire, 2006.

16. Code rural Livre II, titre I, art R 214-74.

17. Mouchonière et Al., *The Effect of Current Frequency During Waterbath Stunning on the Physical Recovery and Rate and Extent of Bleed Out in Turkeys*, Poultry Science, 1999 et 2000.

réversibilité d'une grande partie des processus d'assommage utilisés actuellement dans le cadre de l'abattage rituel¹⁸.

Malheureusement, un grand nombre d'acteurs prônant l'idée d'adaptation au contexte industriel insistent pour utiliser l'étourdissement en contexte industriel. Ils se trouvent souvent dans des incohérences inquiétantes. En effet, ils n'hésitent par exemple pas à abaisser les paramètres d'électronarcose (technique d'assommage par électricité) afin d'atténuer les risques de mortalité. Cependant, en faisant cela, ils ne parviennent pas à provoquer l'inconscience des animaux. Le résultat du procédé est illogique et s'oppose aux finalités qui auraient pu être recherchées puisque c'est la garantie d'une double souffrance infligée à l'animal par assommage puis par saignée qui se réalise.

VERS LA TRANSPARENCE ?

Une enquête sur la possibilité d'étiqueter les viandes selon leur type d'abattage a été commandée par la Commission européenne, mais aucune législation n'a réellement intégré l'idée d'informer les consommateurs sur les réalités des procédés en abattoir.

Encore une fois, si l'abattage rituel est principalement visé par un tel projet, il ne faudrait pas oublier que les réalités des différents modes d'abattage sont en question et qu'une information orientée et impartiale devient de la propagande.

Si l'animal est véritablement au centre du problème, et que l'objectif est d'informer le consommateur, nous devons nous interroger sur le dernier texte de loi adopté en France qui n'a strictement rien apporté à ce sujet, mis à part contraindre davantage la pratique de l'abattage rituel.

LE HALAL ET LA MULTIPLICATION DES FRAUDES

Loin de l'idée d'un halal éthique, les fraudes sur ce marché peu réglementé ne sont pas rares. Quelques scandales récents ont mis en évidence l'ampleur du phénomène.

18. Voir aussi Raj et Al., *Recent Developments in Stunning and Slaughter of Poultry*, 2006 – School of Clinical Veterinary Science, University of Bristol qui démontre la complexité à réunir toutes les conditions nécessaires à la réussite de l'électronarcose.

En 2006, par exemple, la DGCCRF¹⁹ découvrait qu'un producteur de merguez halal utilisait du porc²⁰. Seul souci, il est interdit d'introduire du porc dans des merguez (halal ou non), car le code des usages de la charcuterie délimite cette production au bœuf et à l'agneau. Finalement, les consommateurs musulmans ont pu découvrir la supercherie, mais en d'autres circonstances, aucune information n'aurait été diffusée. Il existe malheureusement une multitude de scandales de ce type. Certains affectent le caractère halal des viandes, d'autres non. Toutefois, en dehors des fraudes liées aux appellations, ce sont les problèmes sanitaires qui inquiètent.

En avril 2009, une dizaine de boucheries halal des Bouches-du-Rhône subissaient un contrôle de la gendarmerie, car elles étaient suspectées d'avoir revendu de la viande nettoyée avec des produits chimiques. Ce type de scandales est récurrent. En 2005 et en 2007, des commerçants avaient déjà été condamnés pour vente de viandes avariées.

Sans aller aussi loin, l'association AVS a introduit en 2008 dans son cahier des charges le contrôle des dates limites de consommation (DLC). Les contrôleurs s'étant aperçus qu'un certain nombre de bouchers ne respectaient pas ces limites, il fut introduit une clause au cahier des charges liant le boucher à l'association, prévoyant l'obligation de respecter les DLC. Si, aujourd'hui, ces contrôles ne posent plus véritablement problème, ce ne fut pas le cas au départ. Source de beaucoup de tensions avec quelques bouchers, l'un d'eux a même décidé de rompre son contrat avec l'association pour pouvoir continuer à vendre ce type de produits.

Comme dans le cas de la traçabilité halal, les revendications des consommateurs et leur capacité à s'organiser seront donc déterminantes pour l'avenir. En effet, cette multiplication des fraudes doit aussi pousser le consommateur à se poser la question de son rôle dans ce processus.

LA CERTIFICATION HALAL

Enfin, il apparaît avec évidence que la production halal en contexte industriel est pour le moins complexe. Cependant, cette complexité révèle peut-être l'obligation pour le musulman de consommer avec conscience.

19. Direction générale de la concurrence, de la consommation et de la répression des fraudes.

20. Nicolas Auffray, « Fraude alimentaire. Du cochon dans les merguez? », *Le Télégramme*, 19 février 2010.

Dans un monde qui néglige de plus en plus les valeurs sociales, environnementales et tout simplement humaines, la foi devrait être un vecteur de changement, et ce, même si elle commence uniquement par la vigilance au respect du rite. En effet, cette première étape dans le processus de conscientisation est, comme pour la prière et les différents actes d'adoration, le premier jalon d'un cheminement spirituel source de réforme individuelle et collective. Dans le domaine du halal, cette première étape se caractérise par le souci d'une certification sérieuse.

GARANTIR LE HALAL EN MILIEU INDUSTRIEL

L'abattage rituel n'est pas toujours autorisé, mais même lorsqu'il l'est, il est très difficile de garantir que le produit étiqueté *halal* contient exclusivement des matières *halal*. Voici une synthèse des difficultés pratiques rencontrées pour certifier le caractère *halal* des viandes :

- Avant même l'abattage, le risque important de mortalité des volailles pendant le transport ou entre le moment de leur accrochage sur la chaîne et la saignée peut rendre la volaille *haram*.
- L'assommage généralement pratiqué en abattoir cause souvent la mort des animaux, ce qui rend l'animal *haram*. L'assommage est aussi souvent pratiqué sur des animaux destinés au marché du *halal*.
- La très grande majorité des abattoirs produisant de la viande *halal* ne sont pas dédiés au *halal*. Il y a donc risque de mélange des viandes.
- Souvent les viandes sont ensuite acheminées vers des CEV qui, de la même manière, sont rarement dédiés au *halal*. Le risque de mélange avec des viandes non *halal* et en particulier du porc est très important, car à ce stade les viandes sont souvent découpées, malaxées, transformées, ...
- Au sein de ces CEV d'autres ingrédients et additifs sont ajoutés et mélangés pour fabriquer des steak hachés, de la charcuterie et autres produits élaborés. Il faut pouvoir s'assurer que ces ingrédients sont bien *halal*.

LES CONDITIONS DE LA CERTIFICATION HALAL

Face à ces difficultés et du fait des intérêts divergents des différents acteurs du marché du *halal*, une solution s'impose progressivement : la certification *halal*. Toutefois, la certification *halal* est un concept vague qui cache des pratiques pour le moins hétérogènes. Il convient donc dans un premier temps de connaître les conditions religieuses de la certification *halal*, afin de se faire une opinion des pratiques.

La certification renvoie aux conditions du témoignage en islam. Ces conditions sont différentes en fonction du cas où ce témoignage sera réalisé, mais certaines généralités concernant le témoin font principes :

- La religiosité ;
- L'intégrité ;
- La pleine conscience (facultés mentales, âge, ...) ;
- La compétence (comprendre le sujet) ;
- La présence (assister aux productions).

Rappelons, par ailleurs, ces paroles du Prophète (*) nous mettant en garde contre les déclarations mensongères. Un jour, il était assis avec ses Compagnons et leur demanda à trois reprises : « Vous informerais-je sur les péchés capitaux les plus graves ? » Ses compagnons répondirent tous ensemble : « Certainement, Envoyé de Dieu ! » Il dit : « C'est l'associationnisme (*shirk*) et l'impiété envers les parents. » Alors qu'il était accoudé, il se redressa alors soudainement et poursuivit : « Et la déclaration mensongère ! » Le rapporteur de ce hadith dit alors : « Il répéta tant cette dernière phrase que nous espérâmes qu'il cesse. » [Bukhari, Muslim].

Il (*) dit aussi en une autre occasion : « Celui qui ne délaisse pas les fausses déclarations et qui ne cesse pas d'agir trompeusement n'a aucun intérêt à délaisser sa nourriture et sa boisson (illicite) » [Bukhari].

Le témoignage est donc un sujet sensible qui est précautionneusement conditionné en islam. Dans le cadre de la certification *halal*, il en va de même et chacune des exigences précédemment citées renvoie à des critères spécifiques. Ainsi, l'abattage rituel et la production *halal* devrait se faire **en présence de contrôleurs musulmans** capables, honnêtes, formés aux règles de l'abattage rituel et de la production *halal*²¹.

21. Voir fatwa de la commission permanente de la recherche.

Cette notion de compétence est centrale, puisque aujourd'hui l'idée de certification ne fait plus autant débat. Ce qui pose bien plus problème c'est ce que cache ce terme. Ils sont encore trop nombreux à occulter les exigences imposées par la notion de témoignage en délivrant de simples certificats sans contrôle permanent ni même régulier.

LES RÉALITÉS DE LA CERTIFICATION HALAL

La plupart des organismes de certification ont un fonctionnement très opaque. En effet, plus des deux-tiers des organismes ne répondent généralement pas aux enquêtes réalisées par les associations de consommateurs.

Le terme halal n'étant pas défini légalement, le seul moyen dont dispose le consommateur pour s'assurer que le halal apposé sur un produit correspond bien à la définition qu'il s'en fait, est de se référer aux référentiels des organismes certificateurs.

Si peu d'entre eux communiquent avec transparence, cela est dû à deux raisons principales. Premièrement, les consommateurs exigeants restent encore minoritaires et la plupart d'entre eux se fient généralement à l'étiquette halal. Deuxièmement, la grande majorité des acteurs de la certification ont une attitude très conciliante à l'égard des industriels en acceptant de s'adapter à la grande majorité des contraintes industrielles, y compris l'assomage, et en limitant le champ de leurs certifications à un audit annuel ou pluriannuel.

Il existe cependant des expériences intéressantes et confirmées qui démontrent la possibilité de développer des procédures de contrôle permanentes et exigeantes. Elles restent minoritaires, mais sont généralement un succès aussi bien sur le plan financier que religieux ou communautaire. Se pose la question de savoir si de tels projets ont la vocation de répondre à une demande marginale ou s'ils seront amenés à se développer à plus grande échelle.

Pour plus de détails, voir *Le marché du halal entre références religieuses et contraintes industrielles*.

HALAL ET L'IMPÉRATIF DU SENS

La production *halal* engendre, certes, de nombreuses difficultés, mais il ne faut pas oublier que la production n'est que le reflet d'une consommation. C'est pourquoi il est important de rappeler les préceptes de la consommation en islam.

LE SENS DE L'ABATTAGE RITUEL

Il ne faut pas oublier que toute règle a été édictée par Dieu dans un but précis. Ainsi en est-il de l'abattage rituel. L'animal n'est pas un « bien », c'est un être vivant dont Dieu nous permet de prendre la vie pour nous nourrir.

Cet acte dérogatoire est accompagné de la « *basmalah* » prononcée par le croyant lorsqu'il met l'animal à mort. Comme chaque invocation, rite et autre acte d'adoration la « *basmalah* » nous permet de rompre avec l'insouciance que tente de nous imposer le rythme de cette société. Se souvenir que « nous appartenons à Dieu et que vers Lui sera notre retour » devrait être l'anse à laquelle s'accroche tout croyant, même lorsqu'il consomme. Nous sommes donc responsables et nous serons jugés pour la manière dont nous traitons les animaux.

Le Prophète (*) nous rapporte qu' : « Alors qu'un homme cheminait, il fut pris d'une grande soif. Il trouva un puits dans lequel il descendit et but. Quand il en sortit, il vit un chien haletant qui mangeait de la boue sous l'effet de la soif. L'homme se dit : "Ce chien est en proie à une soif semblable à celle que je viens d'éprouver il y a peu." Il descendit alors dans le puits et remplit d'eau sa chaussure qu'il tint entre ses dents jusqu'à ce qu'il se hissât en dehors du puits. Ainsi, il donna à boire au chien. Dieu lui en fut reconnaissant de sorte qu'il lui pardonna, et le fit entrer au paradis. Les compagnons du Prophète lui demandèrent (surpris) : "Ô Messager de Dieu, nous serions récompensés pour avoir été compatissants envers des animaux ?" Le Prophète dit : "Pour tout foie humide (c'est-à-dire tout être vivant), il y a une récompense." » [Bukhari, Muslim].

Ce pouvoir de vie et de mort, ce sentiment de puissance que pourrait nous procurer l'abattage rituel, est aussi un risque. Nous devons donc rester humbles devant le Créateur, car Il est au-dessus de tout, c'est le sens de la formule « Allah est plus Grand » (*Allah akbar*) que nous prononçons lors de l'abattage.

CONSOMMATION OU SURCONSOMMATION

L'accumulation des problèmes sur le marché du halal nous interpelle. En effet, au-delà des enjeux économiques, la multiplication des fraudes doit pousser le consommateur à se demander quel est son rôle dans ce processus. En exigeant constamment autant de volume à bas prix, c'est finalement le consommateur qui dicte l'orientation du marché. Produire autant de viande halal au même tarif semble pour le moins complexe, voire irréalisable. N'existe-t-il pas dès lors un véritable problème de mode de consommation ou plutôt de surconsommation ?

SURCONSOMMATION ET TRAÇABILITE HALAL

L'abattage industriel et la production massive de viande engendrent un nombre important de problèmes pour la traçabilité halal. L'élément le plus révélateur concerne encore une fois la production de volailles.

Par exemple, si nous devons abattre les 90 % de volailles dites halal sans électronarcose, nous serions dans l'incapacité de le faire dans l'état actuel du marché. Il existe certes des solutions alternatives qui permettraient à terme, et après de lourds investissements, de résoudre les problèmes de volume. Malheureusement, beaucoup d'acteurs (abattoirs, négociants, organismes de contrôle, ...) de ce marché préfèrent accepter l'électronarcose pour répondre à cette demande en pleine croissance, même si les savants musulmans s'y opposent.

SURCONSOMMATION ET FAIM DANS LE MONDE

Mais ceci n'est qu'un point du débat puisque la dimension éthique reste entière : aujourd'hui, 65 % des céréales produites dans le monde sont destinées à nourrir le bétail²² (80 % en France²³). Comment expliquer une telle proportion, alors que des pays entiers, particulièrement en Afrique, connaissent la famine ? En somme, nos pays industrialisés préfèrent produire de la nourriture pour les bêtes d'élevage plutôt que pour venir en aide aux populations souffrant de la famine, alors que l'on sait que la production mondiale de céréales permettrait aisément de combler les besoins nutritionnels de la planète.

22. www.la-viande.info

23. <http://www.encyclo-ecolo.com/Viande>

Dans le même sens, alors que l'on connaît les problèmes d'accès à l'eau dans nombre de pays, comment accepter que pour produire 1 kg de viande, il faille utiliser 15 000 litres d'eau, contre seulement 2 000 litres pour un kg de riz ?

Pendant que la faim dans le monde continue de croître, notre côté du monde se « gave ». Le mot peut paraître fort, mais l'est-il réellement quand on voit l'engouement qui accompagne chaque ouverture de nouvelles enseignes dans le marché du halal ?

• Consommer plus ?

Nous vivons dans une société de consommation où tout nous pousse à consommer chaque jour davantage. La majorité des musulmans, comme nombre de leurs concitoyens, sont entrés dans un système qui les pousse à rechercher constamment le confort personnel, allant ainsi à l'encontre de certains de leurs principes. L'islam n'est-il pas la religion du juste milieu, la foi qui demande à l'être humain d'être responsable, pondéré et raisonnable, même face à ses propres désirs et besoins ?

« Qui, lorsqu'ils dépensent, ne sont ni prodigues ni avares mais se tiennent au juste milieu. » [Coran 25/67]

Certes, la définition du juste milieu peut être un concept vague pour quiconque ne l'aborde pas avec une certaine sincérité et une véritable démarche autocritique. C'est pourquoi le Prophète (000) nous a dispensé un certain nombre d'enseignements qui visent justement certains maux très contemporains et nous permettent de mieux comprendre le sens de ce message : « Si l'être humain avait une vallée pleine d'or, il en voudrait absolument une deuxième... »²⁴, disait-il. Les époques changent mais les maux perdurent... L'homme semble s'attacher à vouloir toujours plus, et le musulman n'échappe pas à la règle.

Les chiffres actuels le prouvent : une étude de l'INRA et du CIRAD²⁵ affirme que les Occidentaux devraient diviser par deux leur consommation de viande et de poisson pour que la planète reste en autosuffisance alimentaire à l'horizon 2050.

Les écarts de chiffres concernant la consommation halal sont quant à eux assez impressionnants. Alors que l'Afrique possède une population

24. Bukhârî.

25. Centre de coopération internationale en recherche ergonomique.

musulmane presque dix fois supérieure à l'Europe, selon le WHF²⁶, le marché du halal européen représente presque l'équivalent (85 %) du marché africain.

Rappelons que 1,02 milliard d'hommes souffrent de la faim dans le monde, soit une personne sur six et que la production mondiale de céréales permettrait de combler les besoins nutritionnels de la planète, sans la surconsommation de viande²⁷. Il peut être assez simpliste de se concentrer sur des chiffres globaux en occultant les enjeux politiques et de pouvoirs causant la précarité dans le monde, mais ce constat est réel et doit poser la question de notre contribution à ce système.

En réalité, il convient de savoir si nous avons réellement **besoin** d'autant? Comme disait le Prophète (pbsl) : «Écoutez bien! Toute construction est un fardeau pour celui qui l'entreprend, sauf celle dont il a vraiment besoin²⁸.»

Oui, sauf celle dont il a vraiment besoin... mais finalement, peut-être avons-nous oublié que la véritable richesse est celle du cœur et que plus n'est pas toujours mieux. «La richesse ne dépend pas de la quantité de biens. La richesse est que l'âme se suffise (de ce qu'elle a)²⁹.»

SURCONSOMMATION ET MODE DE VIE

Parallèlement à ce problème de surconsommation, nous l'avons évoqué, le besoin de consommer plus vite s'est généralisé.

Les chiffres prouvent que la restauration rapide est devenue un véritable marché à part entière. Le chiffre d'affaires annuel du marché du sandwich s'élève par exemple à 6,33 milliards d'euros, pour près de 1,960 milliards de sandwiches consommés.³⁰ Les Français ont divisé par trois le temps d'un repas pris hors domicile en trente ans³¹. Ce marché est tellement attrayant que même les GMS investissent en masse ce marché et représentent d'ailleurs aujourd'hui plus d'un tiers du marché.

Dans un tel contexte, les musulmans ne devraient-ils pas être une force de proposition pour un nouveau modèle de consommation? Dans une société en perte de valeur qui se cherche de nouveaux idéaux, les

26. World Halal Forum.

27. *L'état de l'insécurité alimentaire dans le monde*, FAO, 2009.

28. Abû Dâwûd.

29. Muslim.

30. <http://www.sandwichshows.com>

31. Aujourd'hui, il ne faut plus que 31 minutes.

musulmans pourraient tant apporter s'ils se souvenaient des valeurs de l'islam.

Ainsi, si chacun prenait le temps de se soucier des conséquences de ses actes, nous évoluerions tous. Si chacun progressait, ce serait tout le système qui changerait. Il est trop simple de jeter constamment la pierre sur les industriels qui, en plus de nous faire manger ce qu'ils veulent, créeraient la demande. N'avons-nous pas de conscience? Sommes-nous obligés de subir?

Il existe des modèles alternatifs de consommation. Du bio au commerce équitable, en passant même par les projets dits de décroissance, chaque projet comporte son lot de faiblesse. Cependant, il est toujours plus aisé de critiquer sans changer. Oeuvrer, c'est prendre le risque de se tromper, mais c'est la certitude de ne pas contribuer inconsciemment. Le pire est certainement cette insouciance qui se répand dans nos sociétés. Dieu nous met pourtant en garde contre cela: «Nous avons destiné à l'Enfer un grand nombre de djinns et d'hommes qui ont des cœurs pour ne pas comprendre, des yeux pour ne pas voir et des oreilles pour ne pas entendre. Comparés à des bestiaux, ils sont plus égarés encore. Tels sont ceux qui vivent dans l'insouciance!» [Coran 7/179].

SURCONSOMMATION ET RISQUE SANITAIRE

L'objectif de ces 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 très dangereux pour l'organisme. L'excès de protéines, de lipides, et particulièrement d'acides gras saturés sont sources de «mauvais cholestérol»: tout cela contribue aux risques de problèmes cardio-vasculaires, d'obésité, de rhumatismes, etc. Plusieurs études ont ainsi démontré un lien entre la consommation de grandes quantités de viande rouge et l'augmentation du nombre de cancers du gros intestin.

De plus, pour répondre à cette surconsommation, l'élevage intensif, par un recours massif aux antibiotiques et aux hormones, favorise le développement de bactéries telles que la Salmonella, et la recrudescence de certaines affections. Chaque année, 80 millions de cas d'intoxications alimentaires dues à la viande sont recensés aux États-Unis (plus gros

consommateur avec 124 kg par personne par an) et plus d'un million de personnes en meurent dans le monde.

SURCONSOMMATION ET ENVIRONNEMENT

La surconsommation de viande nécessite beaucoup de ressources : il faut 10 kg d'orge ou de blé pour produire un kilo de viande. Et il faut cinq fois plus d'eau pour produire des protéines de bœuf que des protéines de soja.

Une récente étude de l'INRA en fait l'illustration en démontrant par exemple que consommer 1 kg de veau a le même effet en termes de pollution (« équivalent Carbone ») que 218 km parcourus en monospace. Il faut aussi savoir que d'après la majorité des spécialistes, l'élevage industriel émet plus de CO₂ que l'ensemble de la pollution automobile³².

L'élevage extensif et le soja exporté comme aliment du bétail sont la première cause de la déforestation selon Alain Karsenty, économiste au Centre de coopération internationale pour le développement et expert auprès de la Banque mondiale³³. Ainsi, après une enquête de trois ans publiée en juin 2009, Greenpeace affirme que l'élevage bovin est responsable à 80 % de la destruction de la forêt amazonienne³⁴ !

Nous consommons et gaspillons même parfois sans nous soucier des conséquences. La France a produit par exemple, l'an dernier, 868 millions de tonnes de déchets, dont 43 % ont été causées par l'agriculture et la sylviculture et, comme le rappelle l'ADEME³⁵, le traitement du gaspillage commence par la gestion des paniers d'épicerie et lors de nos achats. Le gaspillage en aval de la chaîne de consommation est en effet la preuve que nous n'avons pas besoin d'autant. Certains se forceront peut-être à consommer tout ce qu'ils acquièrent, quitte à prendre des risques pour leur santé, mais, *in fine*, ils n'auront pas réellement compris le véritable sens du gaspillage contre lequel nous mettais en garde le Prophète (000) : « Toute personne qui tue ne serait-ce qu'un moineau devra rendre des comptes à Dieu s'il ne l'a pas fait dans son droit. » – « Et quel est son droit ? », demanda-t-on. « C'est que tu en consommes la chair³⁶. » Le

32. Cemigref, Rennes.

33. Laurence Caramel, « Lutte contre la déforestation : attention aux mirages », *Le Monde*, 27 octobre 2009.

34. Greenpeace, « En Amazonie », juin 2009.

35. ADEME (Agence de l'environnement et de la maîtrise de l'énergie).

36. An-Nasâ'i.

Prophète alla jusqu'à interpeller Sa'ed Ibn Abi Waqqas sur la nécessité de ne pas gaspiller l'eau pendant les ablutions. Face à l'étonnement de son compagnon, le Prophète (000) lui recommanda d'être vigilant, même en utilisant l'eau d'une rivière³⁷. Ce récit est bien la preuve que le gaspillage se traite en réalité en amont de la chaîne de consommation, lorsqu'on se procure le bien ou qu'on l'achète. Il faut apprendre à se contenter de peu, car ne pas jeter n'est *in fine* pas suffisant.

Nous avons aussi déjà abordé la question du bien-être animal qui est malheureusement aujourd'hui non garanti du fait des quantités considérables produites.

DONNER UN SENS À LA CONSOMMATION

Chaque acte se détermine et se comprend aussi par sa fin. En islam, les œuvres devraient toujours avoir pour vocation de préserver l'une des grandes finalités de la shari'a (la voie islamique) que nous avons abordé au début de cet ouvrage.

Ainsi, au-delà de la règle *stricto-sensu*, il est important de s'interroger sur nos pratiques et nos modes de consommation : sont-ils fidèles aux enseignements du Prophète (*)? Lui qui affirma, lorsqu'on l'interrogea sur les œuvres qui permettent de gagner l'amour de Dieu : « Détache-toi de ce monde et Dieu t'aimera, et détache-toi de ce qu'il y a entre les mains des gens, ils t'aimeront » [Ibn Maja].

Ce monde est si attrayant que malgré les avertissements du Prophète (*) nous en voulons toujours plus. En effet, il (*) disait « Si l'être humain avait une vallée pleine d'or, il en voudrait absolument une deuxième... » [Bukhari]. La tentation des biens de ce monde nous ronge et nous domine parfois, mais le propre du croyant est justement de ne pas tomber dans l'insouciance et de se souvenir pour mieux revenir vers Dieu. Toutefois, se souvenir, c'est surtout se souvenir que « la richesse ne dépend pas de la quantité de biens, la richesse est que l'âme se suffise (de ce qu'elle a) » [Muslim] et ce combat est difficile dans une société qui nous pousse à consommer toujours plus vite, avec plus d'innovation et le moins cher possible. Ce sont en fait deux conceptions de la vie qui s'opposent, l'une prônant la satisfaction des passions et l'autre l'appel aux consciences. Cet appel nous interpelle forcément quant aux répercussions des logiques

37. Ibn Mâja, avec une chaîne de transmission faible (*da'îf*). Son contenu est approuvé par des Hadiths authentiques.

industrielles sur l'environnement, sur la santé, sur les animaux que l'on abat, sur notre foi *in fine*.

APPRENDRE À GÉRER SON ALIMENTATION

Nous avons donc la responsabilité de faire changer les choses, en commençant par changer progressivement nos mauvaises habitudes, puis en nous organisant, en rejoignant les associations de consommateurs, les associations de protection animale et surtout en éduquant nos enfants à suivre et comprendre les enseignements du Prophète (*).

Sur le plan individuel, il ne s'agit pas de chercher à devenir végétarien, mais simplement de diminuer sa consommation, en particulier de viande, tout en augmentant progressivement ses exigences et sa qualité de consommation. Ce choix n'est pas sans conséquences et c'est pourquoi il mérite des efforts individuels et collectifs.

Sans prétendre compenser le travail d'un nutritionniste ni même occulter la nécessité d'adapter le mode d'alimentation à chaque personne qui a ses propres problèmes, goûts, famille ou culture, il nous apparaît important de proposer des solutions simples et plutôt standardisées que chacun tentera d'ajuster à sa propre réalité. Voici donc quelques propositions concrètes concernant la consommation des viandes :

- limiter ses achats de viandes à un maximum de 400 grammes³⁸ par adulte et par semaine ;
- lors des repas, se servir moins que de coutume, quitte à se resservir si nécessaire, mais ne surtout pas jeter de nourriture saine ;
- préférer les aliments et notamment les viandes élevées et produites dans sa région ;
- éviter la consommation des poulets pacs élevés en batterie, au profit des poulets fermiers et, idéalement, des poulets bio ;
- interpellier son boucher et sa grande surface pour disposer de viande *halal* bio qu'il est encore trop difficile de se procurer ;
- limiter aux cas exceptionnels la consommation de repas en fast-food ;

38. Ce chiffre est la combinaison de recommandations de plusieurs institutions spécialisées dans les questions de nutrition et environnementales.

- au-delà de la viande, il existe bien d'autres recommandations que les consommateurs musulmans devraient suivre, telle que de privilégier la consommation d'eau aux diverses boissons et adhérer aux AMAP³⁹ bio pour acheter leurs légumes ...

Nous sommes conscients qu'il est difficile d'opérer des changements brutaux dans les familles, mais l'important est que cette problématique devienne un souci à part entière et que chacun fournisse des efforts à la hauteur de ses capacités pour tenter de changer progressivement les choses.

CONCLUSION

Dans nos sociétés modernes, il faut acheter et consommer pour être. L'acte de consommation est devenu un véritable élément d'identification et de reconnaissance. Que ce soit pour la viande ou pour tout autre bien, il devient de plus en plus difficile de se démarquer du modèle de consommation qui s'oppose trop souvent aux valeurs éthiques et morales prônées par l'islam.

Toutes ces affirmations ne sont pas nouvelles. Ce n'est d'ailleurs pas pour rien que nous parlons de « société de consommation ». Cependant, plus que la simple problématique des volumes consommés, les musulmans semblent parfois avoir été privés de tout. Dès qu'un produit « halal » sort sur le marché, c'est la ruée. Dans le même esprit, la volonté constante de copier les produits à la base illicites (harâm) nous interpelle. L'objet de notre propos n'est pas d'affirmer que cela soit interdit, même si certains savants se sont prononcés en ce sens. Le shaykh Faraz Rabbani conditionne par exemple la consommation des bières sans alcool au fait « qu'elles ne soient pas bues en imitation aux boissons alcoolisées ».

Ce qui est préoccupant dans ces attitudes, c'est que nous semblons oublier que la consommation a aussi ses finalités en islam. Consommer peut et devrait être, comme l'ensemble de nos œuvres, un acte d'adoration, un acte qui nous rappelle le Créateur.

« N'ont-ils pas vu que Nous poussons l'eau vers un sol aride, qu'ensuite Nous en faisons sortir une culture que consomment leurs bestiaux et eux-mêmes ? Ne voient-ils donc pas ? » [Coran 32/27].

Les biens octroyés par Dieu devraient nous aider à nous souvenir de Lui, à méditer sur la création, et surtout, nous aider à cheminer :

39. www.reseau-amap.org/

« C'est Lui qui vous a fait la terre pour lit, et le ciel pour toit ; qui précipite la pluie du ciel et par elle fait surgir toutes sortes de fruits pour vous nourrir, ne Lui cherchez donc pas des égaux, alors que vous savez (tout cela) » [Coran 2/22].

Malheureusement, le constat est tout autre. Que ce soit la viande ou les autres biens de consommation, il devient de plus en plus difficile de se démarquer d'un modèle de consommation qui s'oppose trop souvent aux valeurs éthiques et morales prônées par l'islam. Il est vrai que la publicité envahit les espaces et qu'il n'est pas simple de résister. Ce système est devenu une « norme », au sens où celui qui se démarque devient anormal et sans rappeler les débats autour de l'islam, il peut être encore plus difficile de se démarquer sans se marginaliser, pour un musulman. Mais le plus grand danger pour l'homme, c'est que, finalement, à force de ne pas résister, le sens de sa vie ne se résume progressivement qu'à la consommation.

L'objectif de ce propos n'est pas de laisser penser qu'il y aurait un idéal – qui parle d'idéal parle généralement d'utopie – mais de se souvenir de l'un des principes fondateurs en islam : œuvrer avec vigilance. Or, aujourd'hui, l'insouciance prend le dessus. Comme le rapportait déjà Anas, le compagnon du Prophète (pbsl), aux premières générations de musulmans : « Vous commettez des actes qui n'ont à vos yeux que peu d'importance ; cependant, nous les considérons du temps du Prophète comme des péchés mortels » [Bukhârî].

Nous avons évoqué au début de l'ouvrage le concept de scrupule (al-waraë). Il prend encore plus sens aujourd'hui, en particulier concernant la consommation de viande. 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 scrupules et de vigilance. Alors que de nombreux spécialistes nous alertent sur les conséquences de nos modes de consommation, la majorité des populations semblent se laisser porter par un système qui conduit à notre perte.

La question du halal dérange puisqu'elle interpelle nos comportements de consommateurs au quotidien. Elle doit faire sens, car l'acte de manger ne peut se faire dans l'insouciance. Le croyant débute son repas par cette sentence que prononce aussi le sacrificateur : « Bismi-Llâh ». En nous rappelant ainsi du Très-Haut, seuls devant Lui, nous prenons acte de la responsabilité de ce que nous mangeons.

La question du halal dérange aussi parce qu'elle interroge nos sociétés productivistes, elle pose la question des cadences industrielles d'abattage qui sont inhumaines, incompatibles avec la notion de rappel de Dieu « dhikr », de justice et de respect du droit des animaux. L'intérêt économique ne peut pas continuer à primer sur tout.

La question du halal dérange, car elle interpelle en permanence nos consciences. Et c'est tant mieux.

RÉFÉRENCES

- ACADÉMIE VÉTÉRINAIRE (2006). *Rapport au ministre de l'Agriculture et de la Pêche*.
- AUFFRAY, N. (2010). « Fraude alimentaire. Du cochon dans les merguez? », *Le Télégramme*, 19 février 2010.
- BIOGASSENDI.COM, [En lign.] Disponible sur : <http://biogassendi.ifrance.com/animaux.htm>
- CARAMEL, L. (2009). « Lutte contre la déforestation : attention aux mirages », *Le Monde*, 27 octobre 2009.
- Code rural Livre II, titre I, art R 214- 74.
- DECUGIS, J.-M., C. Labbé et O. Recasens (2008). « Le scandale des abattoirs », *Le Point*, 1^{er} mai 2008.
- ESCO, *Douleurs animales*, Chapitre 2, version 1, 4-12-2009.
- ESCO, *Douleurs animales : les identifier, les comprendre, les limiter chez les animaux d'élevage*, chapitre 4.
- FAO (2009). *L'état de l'insécurité alimentaire dans le monde*.
- FAWC (1995). *L'élevage industriel des volailles aujourd'hui, Souffrance cachée*.
- GREENPEACE (2009). « En Amazonie », juin 2009.
- ITAVI (2013). Données [En ligne]. Disponibles sur : http://www.itavi.asso.fr/economie/eco_filiere/volailles.php?page=prod et http://www.itavi.asso.fr/economie/eco_filiere/NoteConjonctureChair.pdf.
- MOUCHONIÈRE et al. (1999 et 2000). *The Effect of Current Frequency During Water-bath Stunning on the Physical Recovery and Rate and Extent of Bleed Out in Turkeys*, **Poultry Science**.
- OFFICE VÉTÉRINAIRE EUROPÉEN (2009). *Animal welfare, transport, Food and Veterinary Office*, avril 2009.
- OFFICE VÉTÉRINAIRE EUROPÉEN (2009). *Public Health - Food Hygiene, Food and Veterinary Office*, juin 2009.
- RAJ et al. (2006). *Recent Developments in Stunning and Slaughter of Poultry*, 2006 – School of Clinical Veterinary Science, University of Bristol.

CHAPITRE 12

Halâl: normes, spiritualité islamiques et défis économiques

MOSTAFA BRAHAMI

Imam, Lausanne, Suisse

1^{RE} PARTIE : IMPORTANCE DU HALÂL DANS LA VIE DU MUSULMAN

Il est demandé au musulman de vivre dans le *halâl* (licite) et de s'éloigner de l'illicite (*harâm*). En effet, le musulman, de par sa foi, vit dans un univers éthicolégal aussi bien dans ses relations culturelles avec son Créateur qu'avec les autres humains et la nature.

Univers éthique au sens où la majeure partie de ses actes et paroles est considérée soit bonne, et donc est-il encouragé à les accomplir, soit préjudiciable à lui et/ou aux autres et lui est-il alors recommandé de s'en éloigner. Univers légal au sens où certains de ses actes et paroles entraîneraient mérite et rétribution auprès de Dieu s'ils ont été demandés de faire, et d'autres mériteraient sanction et blâme s'ils portent préjudice selon l'intensité de ce dernier, s'il a été demandé de s'en éloigner. Les premiers ressortent du concept de *halâl* et d'obligations, les seconds de *harâm* et d'interdictions.

L'objectif de l'islam, en instaurant ces deux notions de *halâl* (licite) et *harâm* (prohibé) dans la vie du musulman, n'est pas de le gêner ou d'instaurer une dose de pénibilité dans sa vie. Ces notions répondent plutôt à la sauvegarde d'éléments fondamentaux et universaux comme la foi, la vie, l'espèce humaine, les biens et l'intellect, appelés finalités de la révélation. Vivre dans le licite pose toute la question de sa prise en charge par les musulmans, ce qui leur ferait une obligation collective (*fard kifâya*) à assumer.

La recherche du *halâl* et l'éloignement du *harâm* se situent aussi dans un objectif spirituel, car le *harâm* est un poison dans la vie des hommes, qu'ils en prennent conscience ou non. Au contraire, le *halâl* est une forme d'adoration de Dieu. C'est le fiqh (droit musulman) qui permet de répondre à la question : telle chose est-elle licite ou prohibée. Mais l'aspect spirituel, qui est une exigence de l'individu vis-à-vis de soi-même, voudrait l'amener à la station du scrupule (*wara'è*) qui l'éloigne des zones grises douteuses. Cet aspect spirituel est le pendant de l'aspect éthicolégal.

NOTION DE **HALÂL**

Nous commencerons par essayer de cerner les deux notions de *halâl* et *harâm*.

QUI DÉFINIT LE LICITE ET L'ILLICITE

Dans la vision musulmane, le licite est ce que Dieu a décrété licite et qui comporte en lui-même ces qualités de bon, pur, agréable, utile à l'individu et à la collectivité. Ce que Dieu a décrété illicite porte en lui, de manière intrinsèque, ce qui est répugnant, mauvais, nuisant à la santé physique et morale de l'individu, ainsi qu'au bien-être de la collectivité.

« Mangez des bonnes choses (*tayyibât*) que Nous vous avons attribuées et ne vous montrez pas ingrats. » [Coran 20/81]

« Il leur a rendu licite les bonnes choses (*tayyibât*) et leur a rendu illicite les mauvaises (*khabâ'ith*) » [Coran 7/157].

Être dans le *halâl*, c'est se conformer aux prescriptions de Dieu et de Son Prophète dans les différents aspects de la vie. En fait, et de manière générale, les notions de *halâl* et de *harâm* vont être concomitantes au respect ou non de la prescription musulmane (coranique ou prophétique). Ainsi, toute transgression de la prescription fait tomber dans le *harâm*, l'illicite, comme ne pas accomplir les piliers de l'islam sans raison valable, enfreindre la parole donnée, tricher dans le commerce, mentir aux gens, attenter à l'intégrité et aux biens de la personne humaine, etc. Et toute obéissance à la prescription laisse la personne dans la zone du licite. Même si les versets cités plus haut concernent la nourriture, la notion de *halâl* et celle de son opposé *harâm* recouvrent tous les domaines de la vie : les actes, les paroles, les croyances, le comportement, les valeurs, les fins, les moyens...

HARÂM ET SOUILLURE

Le plus souvent, la notion d'illicite *ḥarâm* est associée à celle de souillure (*najâsa*) et d'impureté. La souillure (*najâsa*) doit être évitée par le musulman dans sa vie; elle peut être physique (urine, sang, excréments...) auquel cas le musulman doit s'efforcer de l'enlever si elle le touche, notamment par lavage de l'endroit ou du vêtement souillé, à l'exemple du sang, du porc, des rejets des êtres humains et des animaux (excréments, urine...). Mais la souillure peut aussi être symbolique comme le fait d'associer à Dieu une autre divinité, la pratique de la sorcellerie et de la magie, la chair de la bête immolée au nom de dieux divers. Ainsi, nous lisons dans le Coran : « Ô les croyants! Le vin, le jeu de hasard, les pierres dressées, les flèches de divination ne sont qu'une abomination (*rijs*), œuvre du Diable. Écartez-vous-en, afin que vous réussissiez » [Coran 5/90].

La question se pose de connaître la relation souillure (*najâsa*) – illécité. Ou posée autrement : tout illicite est-il souillure et vice-versa? On peut dire que :

- toute souillure est illicite dans sa consommation ou utilisation ;
- mais tout illicite n'est pas automatiquement souillure (impureté) : tel l'exemple du tabac, dont la consommation est illicite, mais qui n'entraîne pas l'obligation de refaire ses ablutions (*wudû*) pour accomplir sa prière.

D'où le concept de pureté (*ṭahâra*) :

- la pureté physique (enlever la souillure) est un impératif pour accomplir certains rites cultuels comme la prière (salât), les circumambulations autour de la Kaëba (La Mecque) ;
- la pureté morale qui consiste en l'éloignement de tout interdit, y compris sur les aspects de la foi.

L'ILLICITE EN LUI-MÊME ET/OU PAR LES MOYENS DE SE L'APPROPRIER

Le licite doit l'être intrinsèquement ainsi que par les moyens ayant permis son acquisition et le cadre de son utilisation ; et de même l'illicite. La vision est donc triple :

- la chose elle-même, est-elle licite ou illicite? ;
- par les moyens engagés pour son acquisition (déontologie), moyens licites ou illicites ;

- ainsi que dans les voies de son utilisation (téléologie).

Loin du musulman la voie utilitariste dans laquelle sa seule satisfaction est étalon de mesure de toute chose, ou la vision des fins qui transcenderaient les moyens. Il y a un couplage très serré entre les deux dimensions éthiques (déontologie et téléologie).

IMPORTANCE DU HALÂL

La notion de *licite* est fondamentale pour le croyant pour diverses raisons :

- Si c'est un acte relationnel en rapport avec les droits des autres, comme les contrats (mariage, vente...), le contrat peut ne pas être validé et ses conséquences juridiques annulées. S'il porte sur des choses illicites, le contrat est nul et non avenu.
- Un bien obtenu de manière illicite n'appartiendra jamais à celui qui l'a pris indûment. Le donnera-t-il qu'il ne sera pas compté comme aumône. L'utilisera-t-il que cela n'éteindra jamais le droit de son propriétaire... Le temps passera-t-il qu'il n'existe pas d'extinction des droits d'autrui, sauf par la volonté de ce dernier.
- Si cela est en relation avec les valeurs et normes comportementales, l'illicite porte atteinte à la réputation de l'individu et peut avoir d'autres conséquences fâcheuses (témoignage non valable...).

Quant à l'acte cultuel, ce dernier doit obéir à une autre disposition, celle de n'être accompli que de la manière enseignée par le Prophète. L'aspect licite, dans ce cas, est d'un autre ordre, mais se situe toujours dans ce qui est permis par ces enseignements.

HALÂL, HARÂM ET LES AUTRES QUALIFICATIONS

Les concepts *halâl* et *harâm* s'insèrent dans le système général des qualifications éthicolégales dans l'islam. En effet, le statut de l'acte humain est sujet à l'évaluation éthique et légale en islam. De façon principale, la qualification éthicolégale de l'acte humain appartient à l'une des cinq catégories suivantes :

- l'illécite (*ḥarâm*) qui est interdit (*maḥzûr*), et qui est le plus blâmable des actes, c'est le péché, qui entraîne, à le faire, une sanction ;
- le répréhensible (*makrûh*) : l'acte est blâmable sans pour autant entraîner de sanction ;
- le statut neutre: le licite (*ḥalal, mubâh, jā'iz*), le croyant ayant le choix de le faire ou de s'abstenir ;
- le recommandable (*mandûb, mustahab*) : les textes scripturaires y encouragent son accomplissement, entraînant récompense, alors que son non-accomplissement n'entraîne ni réprobation ni sanction ;
- l'obligatoire (*fard, wâjib*), qui est le plus méritoire des actes, en l'accomplissant on acquiert droit à la récompense, et à le délaissé on devient passible de sanction.

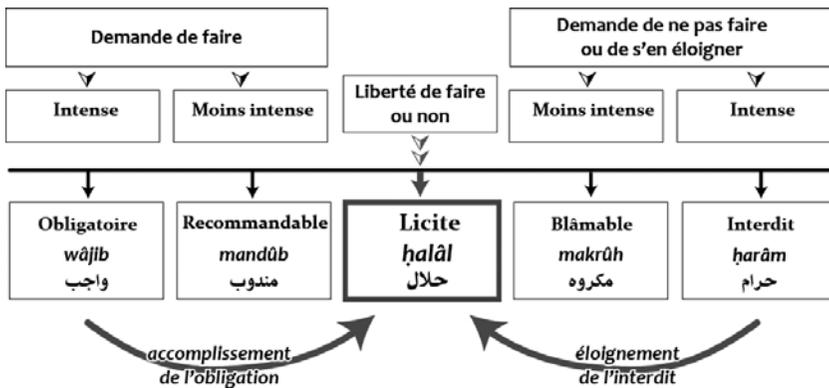


Figure 1 - Les qualifications éthicolégales islamiques

Ces cinq qualifications sont dites éthicolégales dans la grande majorité des cas :

- **elles sont légales**¹ au sens où l'obligatoire non accompli peut être l'objet de sanction, l'interdit transgressé de même, ce dernier peut être assorti, selon les cas de réparations ;
- la qualification peut aussi, le plus souvent, comporter un **aspect éthique** aussi. Ne pas tricher, ne pas tromper, être de confiance,

1. Légale au sens islamique du terme dans tout le document.

ne pas consommer de vin, ne pas forniquer, montrer le vice caché d'une marchandise ont des appréciations éthiques en plus de leur aspect légal ;

Toutefois, on peut trouver certaines prescriptions légales sans aspect éthique apparent ou fortement présent. Comme certaines clauses dans les relations commerciales.

HALÂL ET HARÂM, SPIRITUALITÉ ET ÉTHIQUE

Le licite *halâl* n'est pas une norme isolée. Nous l'appréhenderons en deux étapes :

- Le licite halâl est d'abord une vision spirituelle et une éthique de vie, avant d'être une norme.
- Le licite halâl doit être appréhendé dans une vision systémique qui inclut des notions islamiques fondamentales : droits de Dieu, des hommes et de la nature, finalités de la révélation.

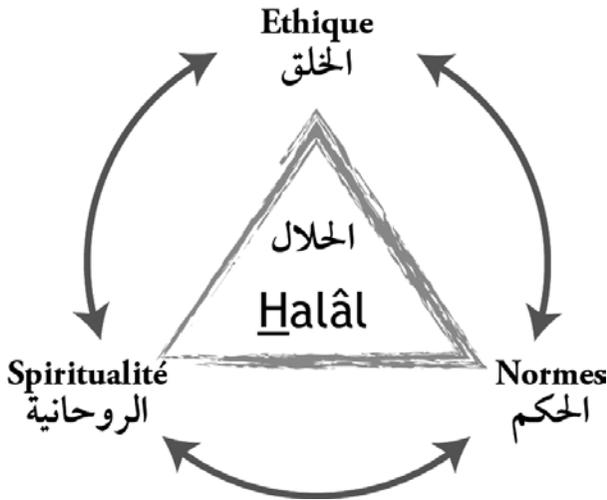


Figure 2 -Le halâl n'est pas une norme isolée

HALÂL ET HARÂM, SPIRITUALITÉ

Si le *halâl* est une voie d'adoration de Dieu, le *harâm* est un poison moral.

LE POISON DU *HARÂM*

Le respect du *halâl* aide à l'accomplissement des bonnes œuvres, tout comme le *harâm* pousse à l'accomplissement des viles œuvres. C'est en ce sens qu'Ibn al-Qayyim dit²:

L'exemple de la multiplication des bonnes œuvres et leur reproduction est celui d'un noyau que tu mets en terre, devenant un arbre, qui donne ensuite des fruits que tu consommes. Puis tu mets en terre les noyaux des fruits consommés. Ainsi à chaque fois que l'arbre donne des fruits, tu en consommes et tu mets en terre ses noyaux. De même les mauvaises œuvres. Que réfléchisse ainsi l'intelligent! La rétribution d'une bonne œuvre accomplie est l'accomplissement d'une autre bonne œuvre. Et la sanction d'une mauvaise œuvre accomplie est l'accomplissement d'une autre mauvaise œuvre!

Ainsi la consommation de l'illicite risque de faire tomber dans un cercle vicieux des mauvaises œuvres, à moins que la personne n'en prenne conscience et ne s'arrache de cette spirale. L'illicite est un poison qui détruit la lumière du cœur, qui anéantit les bonnes œuvres accomplies, qui développe la facilité de la transgression, qui ne donne pas la véritable importance aux prescriptions divines, et qui, finalement, voile l'exaucement par Dieu des demandes de l'individu. La vie dans l'illicite rapproche l'individu du courroux divin.

Le *harâm* est le plus vil des biens, l'acte détestable, poussant son compagnon à la désobéissance de Dieu et à Son courroux. S'il l'utilise, Dieu ne le bénira point, s'il le donne en aumône, Dieu ne l'acceptera point, et s'il s'adresse à Dieu, Il ne l'exaucera pas. Quel triste sort à cette personne, et quelle fin indigne! À lui de payer sa désobéissance, et aux autres de profiter de son bien!

L'illicite obscurcit le cœur et éteint sa lumière, alors que la foi est la lumière des cœurs. Le *harâm* va diminuer cette lumière jusqu'à l'éteindre. Et à contrario, s'en tenir à la consommation du licite compte parmi les causes d'assainissement des cœurs, de l'augmentation de la foi, de la motivation à faire le bien. C'est l'un des plus sûrs moyens pour sauvegarder les dons de Dieu et l'exaucement pour des biens futurs.

2. Ibn Qayyim al-Jawziya, *Al-fawâ'id*.

HALÂL, ADORATION DE DIEU

Le *halâl*, de la part du croyant, devient aussi adoration, car il éloigne du *harâm*, et donc de la transgression de l'ordre de Dieu. C'est ce qu'explique pédagogiquement le Prophète à ses compagnons en leur disant : « Et même dans la relation sexuelle avec vos conjoints, vous avez une aumône ! » Les Compagnons, tout étonnés, dirent alors : « Se peut-il que l'un d'entre nous, en assouvissant son désir, reçoive un mérite ? » Il leur répond alors : « Bien sûr ! Mais s'il l'avait assouvi dans l'illicite, lui serait-il alors comptabilisé comme mauvaise œuvre ? » Ils répondirent : « Oui ». Il dit enfin : « De même en l'accomplissant dans le licite, il en recevrait un mérite ! » [Aḥmad (20568), Abû Dâwûd (1093)].

Ici, l'intention de vivre dans le licite et de s'éloigner de l'illicite rend la pratique du licite comme un acte d'adoration.

HALÂL ET HARÂM, ÉTHIQUE DE VIE

Le fiqh (droit musulman), donc un ensemble de normes, s'attache à répondre à la question de la licéité ou non d'une chose, à la validité formelle d'un contrat. Dans le domaine cultuel, il s'attache à répondre sur la validité formelle ou non de tel rite cultuel (prière, du jeûne...). La réponse du *faqîh* (juriste), en plus de l'aspect technique, peut renfermer aussi une partie d'éthique :

- si, pour la conformité de l'abattage islamique, il y a nécessité (comme on le verra dans les chapitres suivants) de couper les quatre organes vitaux (trachée, œsophage, les deux carotides), l'aspect éthique concernant l'instrument tranchant, la rapidité de l'exécution, la bienveillance de l'animal est présente ;
- de même, dans un prêt entre personnes, le fiqh reconnaît les droits du prêteur et les obligations de l'emprunteur, l'aspect éthique est toujours là en demandant au prêteur d'attendre plus que le délai accordé, de ne pas harceler l'emprunteur... ;
- la prière comporte des obligations bien précises (lecture de la Fâtiḥa, position debout, les deux prosternations...), c'est-à-dire l'aspect formel, les recommandations prophétiques avant, durant et après la prière lui donnent un aspect plus complet. Ces mêmes recommandations enseignent la spiritualité de la prière.

La réponse technique du fiqh à la question du *harâm/halâl*, valide ou non, ne saurait donc suffire. Les musulmans devraient être plus

exigeants envers eux-mêmes, en s'attachant à l'enseignement prophétique (sunna) qui pousse à l'exigence éthique.

LE HALÂL, VISION SYSTÉMIQUE



Le halâl : vision systémique

LE HALÂL, DROITS DE DIEU, DES HOMMES ET DE LA CRÉATION

Le licite et son opposé définissent trois types de droits à respecter fondamentalement : les droits de Dieu, ceux des humains et ceux de la création. Nous ne ferons, dans les paragraphes qui suivent, qu'esquisser certaines acceptions de ces droits, sans en détailler la théorie complète.

• Droits de Dieu et des hommes

On peut résumer **les droits de Dieu** par le fait de Lui rendre le culte comme Il l'a prescrit dans les formes, l'intention et l'esprit. C'est aussi par le fait de Lui devoir obéissance dans Ses commandements. Transgresser le licite, c'est porter atteinte aux droits de Dieu, en Lui désobéissant, et cela même si cette transgression ne porte pas préjudice, sur-le-champ, à d'autres personnes, comme le fait de consommer du vin chez soi, entre quatre murs.

Dans les droits humains, est illicite toute violation des **droits d'autrui** comme la tricherie, l'appropriation de ses biens par des voies

non reconnues, le non-respect des contrats, les atteintes à son intégrité physique, morale ou patrimoniale, toute forme d'injustice. On y trouve aussi les atteintes aux principes de la dignité sociale, comme la pauvreté et l'exclusion... Dans ce contexte s'inscrit de manière globale le respect de la dignité divine octroyée à l'être humain au vu de ce texte coranique d'étendue générale : « Certes, Nous avons honoré les fils d'Adam » [Coran 17/70].

- Le droit de la création

Nous lisons dans le Coran, parmi d'autres textes fondamentaux : « Mangez et buvez et **évit**ez tout excès. Dieu n'aime pas les outranciers. » [Coran 7/31] « Et ne **gaspille** pas indûment » [Coran 15/26].

Le prophète Muhammad, ayant vu un compagnon faire ses ablutions et utiliser beaucoup d'eau, lui fit la remontrance. Ce dernier s'étonna. Il lui répondit alors : « Oui [ne gaspille pas l'eau], même si tu étais auprès d'un fleuve qui coule » [Aḥmad (7025), Bayhaqî].

L'islam invite à respecter les droits de la nature et des animaux qu'ils ont sur les humains, et ceci par divers moyens, dont nous citons quelques-uns :

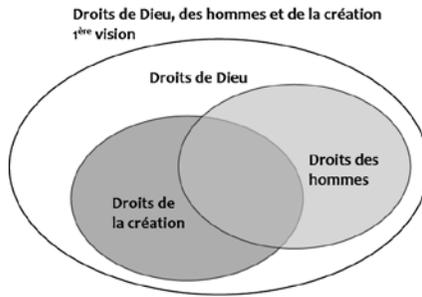
- interdiction du gaspillage (*tabdhîr, isrâf*) aussi bien des ressources que de ses propres biens ;
- interdiction de tuer des bêtes hormis pour se mettre en sécurité ou pour la consommation, et cela par stricte nécessité et dans la seule mesure de ses besoins ;
- interdiction de tuer les animaux par jeux tels que la tauromachie, les combats de coqs ou de chiens, pour exercer son adresse lors des concours de chasse (tirs sur des pigeons...);
- comme il est dans l'obligation de les tuer de la meilleure manière possible (couteau tranchant, ne pas mettre la bête vivante face à celles déjà tuées, ne pas les tuer ensemble se regardant les unes les autres...). Le Prophète dit : « Dieu a prescrit le meilleur-faire³ (*iḥsân*) en toutes choses. Lorsque vous tuez [une bête], faites-le de la meilleure façon, et lorsque vous égorgez, faites-le de la meilleure façon. Et que celui qui procède à l'égorgement affûte

3. *iḥsân* : certains le traduisent par l'excellence. Mais le terme renferme, en plus de la notion d'excellence, l'action pour y arriver, d'où notre traduction par meilleur-faire.

sa lame, (afin) et qu'il soulage (*yurih*) sa bête » [Muslim (3615), Tirmidhî (1329), Nasâ'î (4329)].

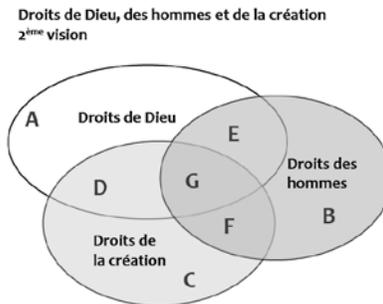
Finalement, toute une éthique doit accompagner la vie en commun entre les hommes et la nature. Nous pouvons ainsi avoir deux visions quant à l'imbrication de ces trois droits entre eux :

Une première vision où tout est imbriqué dans les droits de Dieu, parce que tous les autres droits en procèdent. En transgressant un droit humain, on transgresse la dignité placée par Dieu dans l'être humain.



Droits de Dieu transcendants les autres droits

Une seconde vision, plutôt fonctionnelle où les différents droits, en plus de comporter des aires spécifiques vont aussi comporter des aires communes :



Imbrication des trois droits

OBJECTIF DU HALÂL : VIVRE SAINEMENT

L'objectif du halâl est de vivre sainement. On peut toujours se poser la question dans les règles imposées : le halâl ne complique-t-il pas la vie ? N'entraîne-t-il pas une gêne ou une pénibilité dans la vie si l'on doit rechercher la viande d'un animal égorgé plutôt qu'assommé, ne pas utiliser le vin ou l'alcool à des quantités faibles qui n'entraîneraient pas l'ivresse, gagner aux jeux d'argent puisqu'on peut y aller de son plein gré et non contraint ? L'islam, dans cette prescription du halâl et ses contraintes, alimentaires en particulier, recherche-t-il finalement la pénibilité et la gêne ?

Poser une telle question relève d'une méconnaissance de l'islam et de la sagesse contenue dans ses Textes (Coran et Hadith). C'est aussi méconnaître les lois qui gouvernent tous les pays qui, sans être d'essence divine, prohibent l'ivresse au volant, combattent certaines dérives de l'alcoolisme, le tabagisme, la drogue et ses dépendances, les dépendances aux jeux, édictent des règles strictes de production de la viande, de sa conservation et sa transformation, sur les jouets et les mesures de sécurité, etc. Longue est la liste de règles édictées par les lois des pays dans l'objectif de préserver la santé publique et individuelle des citoyens. Il y a, très souvent, dans les lois des hommes, des restrictions à tout faire, tout dire, tout consommer qui relève de la responsabilité collective en vue de la préservation d'un certain ordre, parfois d'une certaine morale...

Les astreintes ne sont pas l'apanage des religions. Elles sont le fait du vivre-ensemble doublé dans le cas de la religion islamique d'une vision multidimensionnelle à long terme. C'est la raison pour laquelle la vision du licite (halâl) en islam est une vision systémique et se retrouve sur les différentes dimensions induites par l'action humaine :

- la dimension que le halâl répond à une utilité et un bien individuel et public (*maslahah*), l'interdiction portant sur ce qui peut porter préjudice et nuisance (*mafsada*) ;
- la dimension individuelle ou collective (le rapport à la collectivité) : le licite pour l'individu ne peut le rester s'il met en danger la collectivité ;
- la dimension temporelle (tout le temps, parfois ou de très nombreuses fois) : ce qui est permis parfois peut ne pas l'être tout le temps.

Ces trois dimensions posent en fait l'intérêt de la qualité de vie vis-à-vis de soi-même, de la collectivité humaine et de la création. Elles

s'insèrent dans un cadre bien plus vaste, celui des finalités de la révélation (*maqâsid shar'iyya*) et qui sont les objectifs suprêmes des prescriptions islamiques. Il y a aussi une volonté claire, dans la loi des hommes, de protéger et de sauvegarder un certain nombre d'éléments vitaux pour la vie humaine sur terre.

LE BIEN-UTILITÉ (MASLAHA) ET LE PRÉJUDICE (MAFSADA)

Les prescriptions islamiques, impératifs ou limites fixés par Dieu pour l'homme, ont des objectifs (*maqâsid*), en cherchant à élever l'âme de l'homme et à protéger quelque chose chez lui :

- soit sa **spiritualité** par rapport aux possibles excès de sa corporalité ;
- soit sa **vie** par rapport aux différentes atteintes ;
- soit sa **santé mentale** par rapport à ce qui pourrait l'altérer ;
- soit le **cadre familial** et/ou le **cadre social** par rapport aux tentations individualistes, etc.

Cette vision, tirée des Textes-sources (Coran-Hadith), indique que :

- si une chose est interdite et qu'elle mérite sanction, c'est qu'elle recèle en soi un préjudice (*mafsada*). Plus le préjudice *mafsada* est important, plus l'interdiction est prononcée et plus la sanction est grande ;
- à l'opposé, les obligations recèlent un bien, une utilité *maslahah*. Ainsi, plus l'obligation est intense, plus le bien devrait être important ;
- et le licite soit qu'il ne renferme pas de nuisances, ou s'il en renferme, leur quantité est bien plus faible que les avantages que l'on pourrait en tirer.

Il y a donc des finalités à préserver et sauvegarder dans la vie des hommes. Tout ce qui tend à préserver ces finalités est considéré comme utilité (*maslahah*) qu'il s'agit de faire naître, promouvoir et affermir. Et tout ce qui tend à la déperdition de ces finalités est considéré comme malversation et préjudice (*mafsada*) qu'il s'agit de décourager, de combattre et de sanctionner.

PAS DE GÊNE NI DE PÉNIBILITÉ

La gêne et la pénibilité ne sont pas des objectifs de l'islam. En effet, nous trouvons dans le Coran et les hadiths beaucoup de textes qui insistent pour dire que la pénibilité et/ou la gêne sont contraires à l'esprit de l'islam. Nous lisons ainsi dans le Coran : « Dieu ne veut vous imposer aucune gêne, mais Il veut vous purifier et parfaire sur vous Son bienfait. Peut-être seriez-vous reconnaissants⁴ » [Coran 5/5-6]. Après l'obligation du jeûne, Dieu dit : « Dieu veut pour vous la facilité, Il ne veut pas la difficulté pour vous » [Coran 2/185].

La volonté divine ne vise donc pas la difficulté pour les créatures. Le Prophète, passant devant un homme qui se tenait debout sous le soleil, questionna les présents sur lui. Ils l'informèrent qu'il avait pris la décision de jeûner en se mettant debout sous le soleil et en ne parlant avec personne. Le Prophète leur dit alors : « Dites-lui de parler avec (les gens), de se mettre à l'ombre, de s'asseoir et de continuer son jeûne » [Bukhârî (6210), Ibn Mâja (2127)].

ĒĀisha, l'épouse du Prophète, rapporte qu'à chaque fois qu'il avait un choix à faire entre deux possibilités, il préférait systématiquement la plus facile, pour autant qu'elle ne recèle pas d'interdit [Bukhârî (3296) et Muslim (4294)].

Si des actes demandés peuvent avoir une certaine dose de pénibilité ou de gêne pour l'individu et de manière inhérente, c'est en vue d'un objectif supérieur de préservation des finalités, et sont d'une pénibilité supportable (comme le fait de jeûner par exemple). Dieu n'a pas prescrit ces actes pour leur pénibilité, mais pour leurs bienfaits.

Dans la loi des hommes, on trouve aussi des ordres et des situations où la pénibilité est grande (couper un membre gangrené par exemple) et qui peut aller jusqu'à l'extrême, la mort par exemple pour les soldats. Qu'y a-t-il de plus pénible que de perdre la vie ? Mais là aussi, ce qui est visé, ce n'est pas la pénibilité extrême – la mort – mais la défense du pays et de ses valeurs.

LES FINALITÉS DE LA RÉVÉLATION ISLAMIQUE

Dans la vision islamique, toutes les qualifications éthicolégales inhérentes aux actes humains s'insèrent dans un cadre qui vise à la **préservation de cinq universaux** : la religion (*dîn*), la vie humaine (*nafs*),

4. Reconnaisants (*tashkurûn*) : dans le sens aussi remerciaants (traduction littérale).

la descendance humaine (*nasl, nasab*), des biens (*mâl*), de l'intellect (*ëaql*)⁵. Tout ce qui tend à préserver ces finalités est considéré comme utilité (*maslahah*), et tout ce qui tend à leur déperdition est considéré comme malfaisance (*mafsada*). Dans cette vision, la vie sur terre ne saurait être assurée sans la préservation de ces cinq universaux. Adam et ses fils n'ont été honorés que pour les efforts de leur préservation et de leur sauvegarde. Cette préservation se fait selon 3 niveaux d'importance⁶ :

- le premier, celui des **nécessités vitales** (*darûriyât*) : sans lesquelles aucune préservation n'est possible dans chacune des cinq globalités. Ce sont les éléments dont l'existence ou l'inexistence conditionnent de manière vitale l'existence, respectivement l'inexistence des cinq finalités précitées, c'est-à-dire leur préservation. C'est au nom de ce principe qu'il est fait obligation au musulman, par exemple, de manger ou de boire ce qui est interdit, si sa vie est en danger de mort certaine, de l'interdiction absolue d'attenter à la vie d'autrui.
- le second, celui des **nécessités de besoins (complémentaires, secondaires)** (*hâjjiyât*), sans lesquelles les actes de la vie seraient trop pénibles et/ou trop gênants, ce niveau ayant été institué aux fins de faciliter la vie. Sans ces éléments, les gens se trouveraient dans une gêne immense, dans leurs vies ou dans la conduite de leurs affaires, et un grand nombre d'utilités publiques (*masâlih*) seraient perdues. Cela concerne notamment les obligations collectives (*fard kifâya*) qui portent sur les aspects des intérêts publics.
- le troisième niveau, celui de l'embellissement, c'est-à-dire l'**aspect esthétique** (*tahsinîyât*) : son existence ajoute le beau au bien, l'agréable à l'utile ; son inexistence n'entrave en rien la préservation des cinq globalités ni concernant leur existence même, ni concernant la gêne pouvant être occasionnée. C'est l'aspect esthétique qui vient couronner le tout. Tendre vers l'excellence est aussi la conséquence de ce niveau.

5. Pour plus de détails, Mostafa Brahami, « Les rites funéraires musulmans, entre textes et contextes », in « La mort musulmane en contexte d'immigration minoritaire. Enjeux religieux, culturels, identitaires et espaces de négociations. » Publié sous la direction de Khadiyatoulah Fall et Mamadou Ndongou Dimé, Presses de l'Université, Laval, Canada, p. 35.

6. Abou Zahra, *Usûl fiqh*, p. 294.

2^E PARTIE : CONNAÎTRE LE **HALÂL**

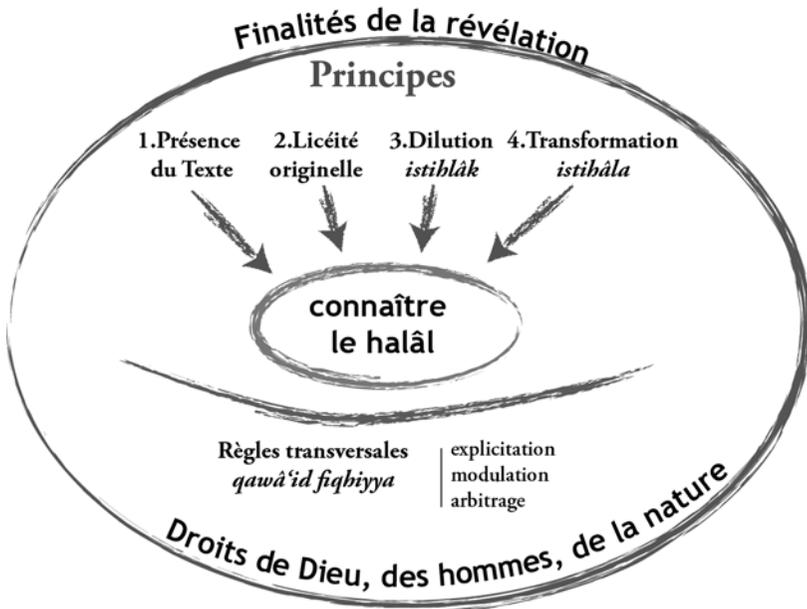
La connaissance du licite (*halâl*) et de l'illicite (*harâm*) est extraite des deux sources scripturaires islamiques, le Coran et le Hadith. En plus de ces deux sources (dites premières), les savants utilisent des sources secondaires.

Dans le domaine du rituel (comment adorer Dieu et Lui rendre le culte qui Lui est dû), le principe de base à appliquer est celui de **l'interdiction** de toute forme d'adoration hormis celles qu'Il a obligées ou permises.

Le domaine du relationnel (*muëamalât*) et celui des traditions et coutumes (*ëädât*) sont régis, au contraire, par le principe de la **licéité originelle** (*ibâha asliyya*) au sens où, en dehors des cas où les Textes le précisent, la licéité est de mise. Cependant, des limites et exceptions à ce principe existent.

En plus du principe de licéité originelle, deux autres principes (ou théories) interviennent dans la connaissance du licite et de l'illicite : 1) celui de la **transformation** chimique (*istihâla*) d'un produit originel, licite ou illicite, en un autre produit qui demande alors une nouvelle qualification ; 2) celui de la **forte dilution** (*istihlâk*) d'un produit illicite dans un produit licite.

Les applications de ces trois principes sont importantes à plus d'un titre, car dans les produits d'alimentation contemporaine, un grand nombre d'additifs, d'origine transformée ou diluée ou les deux, sont incorporés avec des produits de base. Certains de ces additifs ont une origine animale, soit de porc, soit de bêtes non égorgées selon les règles islamiques (appelées bête morte *mayta*).



IMPORTANCE DU TEXTE – LES SOURCES

Décréter le licite et l'illicite est une prérogative divine, soit directement à travers la révélation écrite (le Coran) soit indirectement avec l'explicitation de cette révélation à travers le modèle prophétique (le Hadith). Les savants vont élaborer d'autres sources, à partir de ces deux sources scripturaires fondamentales, pour extraire les règles juridiques au vu des nouvelles données posées par l'évolution de la société. Dire le licite et l'illicite provient de Dieu et de Son prophète Muḥammad (aaa). Nous lisons ainsi dans le Coran :

« Qu'avez-vous à ne pas manger de ce sur quoi le nom de Dieu a été prononcé ? Alors qu'Il vous a détaillé ce qu'Il vous a interdit, à moins que vous ne soyez contraints d'y recourir. Beaucoup de gens s'égarer à cause de leurs passions, sans en avoir conscience. » [Coran 6/119]

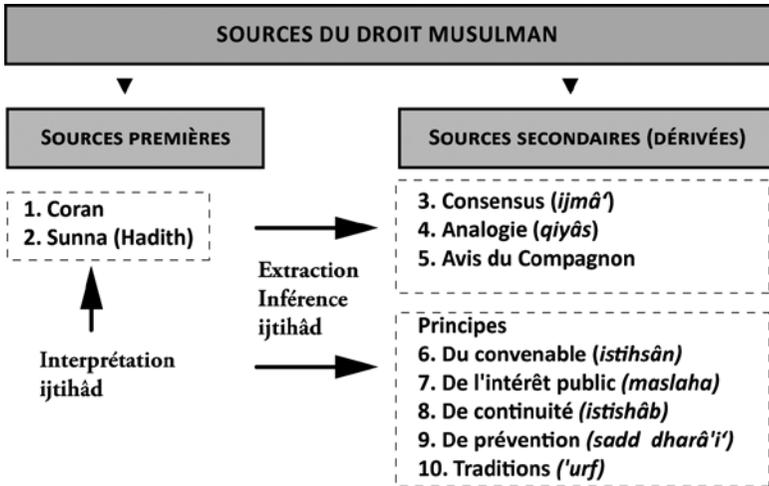
Nous y lisons aussi : « Prenez ce que le Messager vous ordonne, et abstenez-vous de ce qu'il vous interdit » [Coran 59/7].

LES SOURCES SECONDAIRES

Les savants vont élaborer d'autres sources, à partir de ces sources premières. En effet, les textes sont en nombre fini, et les questions se renouvelant sans cesse avec l'évolution et la complexification des sociétés

et des situations, il a fallu créer des méthodes pour répondre aux questions nouvelles qui se posent à chaque époque. Nous avons ainsi comme sources secondaires, de manière succincte :

1. Le **consensus** des savants sur une question donnée (*ijmâ'e*), ce consensus a une force équivalente à un texte scripturaire (Coran, Hadith).
2. L'**analogie** *qiyâs* à appliquer lorsqu'existent des motifs similaires d'interdiction, comme la drogue est interdite comme le vin, pour cause de dissipation de la capacité de discernement.
3. L'**avis du Compagnon**, *fatwâ sabâbi*, permet de mieux éclairer la compréhension d'un texte, pourvu qu'il soit l'émanation d'un enseignement prophétique. Cet avis permet aussi, selon le cas, d'éclairer un verset ou hadith. C'est une source controversée.
4. Le **principe de l'intérêt public**, *maslaha*, consiste, en l'absence d'un texte clair qui l'interdirait, à extraire une règle pour le bien de la collectivité.
5. Le **principe de continuité**, *istishâb*, permet de garder une qualification en l'espèce tant qu'il n'y a pas eu de changement. Ainsi une chose est licite tant qu'elle était licite et qu'aucun changement ne s'est produit (le jus de fruit par exemple). Le principe de présomption d'innocence en découle.
6. Le **principe de prévention** (*dharâ'i'e*) consiste à qualifier les moyens, licites à l'origine, selon la destination assignée. Ainsi creuser un trou dans sa propriété, licite, devient interdit s'il amène à la destruction du mur du voisin.
7. Enfin les traditions (*ëurf*) vont intervenir là où les textes sont absents et où aucune autre disposition n'a pu être dégagée par les autres moyens décrits ci-haut. Et ceci à la condition qu'ils ne contredisent pas un Texte.



Sources du droit musulman

LES RÈGLES TRANSVERSALES DU FIQH (AL-QAWÂ'ID AL-FIQHIYA)

D'autres principes vont éclairer la recherche et la mise en œuvre de règles juridiques, ce sont les bases principielles du fiqh (*al-qawâ'id al-fiqhiyya*) qui sont extraites des finalités de la révélation et de certains versets et hadiths fondateurs. Nous en mentionnons quelques-unes⁷ :

- Les actes ne valent que par leurs intentions (visée **téléologique**).
- Les moyens prennent la qualification des fins (visée **déontologique**).
- **La pénibilité entraîne la facilité**, car la Loi n'a pas été révélée pour rendre pénible la vie des hommes.
- **Les nécessités extrêmes** suspendent les interdits.
- La nécessité n'annule pas les droits d'autrui.
- **En cas de compétition** (nécessité d'arbitrage) **entre utilités** (*maṣālih*) :
 - Prioriser l'utilité publique sur la privée.
 - Prioriser les utilités du niveau des nécessités vitales (*darûrât*) sur les autres.

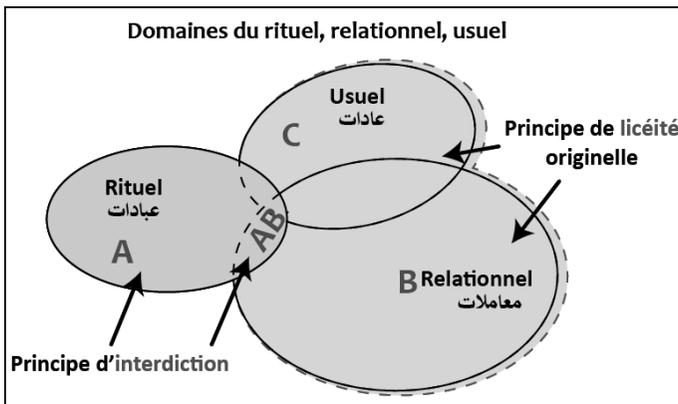
7. Brahami Mostafa, *Cours sur les bases principielles du fiqh*, fait à l'institut Shâtîbi de Lyon, 2011-2012.

- Prioriser celles du niveau des besoins de nécessité (*ḥājjiyāt*) sur celles de l'embellissement (*taḥsīniyāt*).
- **En cas de compétition** (nécessité d'arbitrage) **entre nuisances** (*mafsīd*) :
 - Choisir la moins mauvaise/grave (nombre, qualité).
 - Prioriser les nuisances de niveau inférieur sur celles de niveau supérieur (réprension vs interdiction, véniels vs capitaux).
 - En cas de **compétition entre utilité** (*maṣlahā*) et nuisance (*mafsada*), préférer repousser la nuisance.

LES PRINCIPES DU HALÂL

DE QUELQUES DÉFINITIONS

Il faut distinguer entre le domaine du rituel (*ʿibādāt*) de celui du relationnel (*muʿāmalāt*) des différents éléments de la vie courante, car les façons de penser sont totalement différentes. Un troisième domaine est aussi à relever, celui des us et coutumes (*al-ʿādāt*) qu'on associe à l'aspect relationnel du point de vue prescriptions islamiques.



Les différents domaines dans la conception islamique

- **L'aspect rituel** (ou culturel, *ʿibādāt*) relève essentiellement des Textes, au sens où l'on ne peut adorer Dieu que comme Lui-même l'a décrété dans Son Livre ou à travers l'enseignement prophétique ; toute autre façon est interdite. **Le principe est**

l'interdiction de toute forme d'adoration, sauf celle que Dieu a permise ou obligée (Zone A dans l'illustration).

- **Les aspects relationnel et coutumier** (*mu'âmalât, 'âdât*) couvrent les relations de l'être humain avec lui-même, ses congénères et la nature. Ce cadre est défini autrement que le premier au sens qu'à l'origine, **tout est licite sauf ce que Dieu et Son prophète ont interdit**. Ces aspects relationnels sont générés par l'être humain, le Législateur⁸ prenant soin d'intervenir pour éventuellement corriger, orienter, approuver parfois certains aspects et dispositions en cas de nécessités. Ce cadre est majoritairement régi par ce que l'on appelle **la licéité originelle** (*ibâha asliyya*), (Zones B et C dans l'illustration).

Il y a cependant des **exceptions** à l'application de cette dernière règle, exceptions qui touchent à cinq domaines : celui de la vie humaine, des biens de toute personne, des relations sexuelles, de l'honneur et celui de la consommation de la chair des animaux licites à la consommation (zone AB dans l'illustration).

LE HALÂL PAR LUI-MÊME OU PAR AUTRE CHOSE

Il faut d'abord souligner que le *halâl* peut exister par lui-même, ou par l'accomplissement d'une obligation ou l'abstention de commettre une interdiction :

À travers l'accomplissement d'une obligation, comme le respect des règles islamiques pour l'abattage des animaux, le contrat de mariage pour des relations maritales...

À travers l'abstention ou l'éloignement d'une interdiction, comme le fait de ne pas utiliser l'usure dans les prêts, de ne pas tricher dans les relations commerciales...

Par lui-même, la chose en elle-même est licite dans son utilisation ou consommation, comme l'eau, la nourriture végétale, dormir...

Parmi les principes qui suivent, nous abordons essentiellement le troisième aspect et les sources de sa connaissance.

8. Législateur : entendre Dieu et Son Prophète (saws). Après la révélation, c'est le retour aux sources premières et secondaires qui prend le relai.

• CONNAÎTRE LE HALÂL EN PRÉSENCE DU TEXTE

Si un Texte (Coran, Hadith) est présent, la licéité d'une chose (parole, acte) est prouvée de deux façons : le texte le mentionne expressément ou enlève toute gêne quant à son utilisation ou consommation. On trouve alors un certain nombre de termes utilisés comme : *halâl* (verbe, substantif), aucun reproche (*lâ ithma*, *lâ haraja*), sans mal, etc. à l'exemple des textes suivants : « Vous sont **permises** (*uhilla*), aujourd'hui, les bonnes nourritures⁹ (*ṭayyibât*) » [Coran 5/5] ; « La chasse en mer vous est **permise** (*uhilla*), et aussi d'en manger, pour votre jouissance et celle des voyageurs » [Coran 5/96].

• PAS DE TEXTE, LA LICÉITÉ ORIGINELLE

En l'absence de Texte, c'est alors le principe de la **licéité originelle** (*al-ibâḥa al-asliyya*) qui s'applique pleinement à l'élément en question à moins que l'élément ne porte **préjudice** de manière visible. Ce principe dit que, dans les domaines du relationnel (*mu'âmalât*) et des us et coutumes (*ʿâdât*), « à l'origine, la licéité est de mise ».

La licéité originelle ne touche pas seulement la nourriture, mais concerne aussi les paroles et les gestes des humains, les us et coutumes, en dehors de ce qui a rapport aux aspects culturels. Ibn Taymiyya dit à cet égard : « Les comportements des humains – paroles et actes – sont de deux sortes : culturels en rapport avec leur religion, et usuels dont ils ont besoin dans leurs vies quotidiennes. La lecture des fondements des Textes nous apprend que l'aspect culturel que Dieu a ordonné ou aimé ne peut être fondé que par la volonté divine¹⁰. Alors que les aspects usuels sont ceux usités par les gens pour régler leurs vies quotidiennes. Et le principe, dans ce cas, est la non-prohibition... Et là où la loi ne place aucune limite, alors cela répond à la licéité originelle. »¹¹

Exemples d'application de ce principe :

1. Les contrats conclus sont licites dans le principe sauf ce qu'interdisent les Textes, comme les contrats portant sur des produits interdits, ou des contrats comportant une grande part d'incertitude (*gharar*) par exemple.

9. Le mot arabe *ṭayyibât* est plus vaste que la nourriture. Il englobe ce qui est bon, pur. Voir cette notion au premier chapitre.

10. Littéralement *ash-sharʿ*, la Loi de Dieu.

11. Ibn Taymiyya, *Majmûʿ fatâwâ*, t. 29, section La vente.

2. Dans la nourriture, toute plante est considérée licite sauf celle portant préjudice à la santé humaine (exemple de la drogue).

LES LIMITES DU PRINCIPE DE LICÉITÉ ORIGINELLE : NUISANCE ET PRÉJUDICE

Cependant, la licéité originelle ne peut s'étendre aux éléments qui porteraient préjudice et nuisance à l'individu, la collectivité ou même à la nature¹².

1. En effet, tout ce qui porterait **préjudice et nuisance** à l'individu et/ou la collectivité, porte en soi une **demande de ne pas faire** (répréhension, interdiction selon les cas).

Pour cette raison, certains savants corrigent l'expression en disant : « Le principe dans ce qui est utile¹³ (*manâfiʿ*) est la licéité, et le principe dans ce qui est préjudiciable (*madâr*) est l'interdiction. »

2. Dans l'application de ce principe, il faut aussi prendre en compte un autre principe, celui de la **prévention** (*adh-dharâʿi*). C'est un principe fondamental en tant que source de droit musulman. Ce principe dit que les moyens engagés, licites à l'origine, prennent la qualification des finalités auxquelles ils amènent. Nous en avons parlé plus haut.

LES EXCEPTIONS DANS L'APPLICATION DU PRINCIPE DE LICÉITÉ ORIGINELLE

Les savants mettent des **exceptions** (zone AB dans l'illustration précédente) au principe de licéité originelle en précisant que sur les cinq aspects qui suivent, c'est le **principe de l'interdiction** qui est en vigueur, plutôt que la licéité :

1. **Celui de la vie humaine** : toute vie est sacrée, et personne ne peut y attenter hors cadre juridique bien défini ; l'intégrité physique de tout individu est aussi considérée sacrée et entre dans ce cadre.
2. **Celui des biens** : les biens de toute personne sont sacrés et toute appropriation d'un bien d'autrui ne peut se faire que par des voies bien définies par l'islam : donation, succession, vente... Toute atteinte aux biens d'autrui est donc interdite.

12. Zuhaylî, *Uṣūl al-fiqh al-islâmî*, t. 2, p. 212.

13. Utile dans le sens qui ne porte pas préjudice.

3. **Celui de l'honneur**: l'honneur de tout être humain est sacré, et toute atteinte à l'honneur d'autrui est interdite, sauf ce qui est permis par le Législateur (témoignages...)
4. **Celui des relations sexuelles**. Ainsi toute relation sexuelle est **interdite** sauf par les liens du mariage.
5. Celui de la **consommation de la chair des viandes**: toute consommation de viande est interdite sauf ce que permettent les Textes. Ainsi face à une viande dont on ne connaît pas l'origine, et/ou dont on ne sait pas si elle est *halâl* ou non, il faut s'en abstenir, **c'est l'interdiction qui prime**.

De ce principe, deux autres sont inférés: celui de la transformation et celui de la dilution.

PRINCIPE DE LA TRANSFORMATION D'ÉTAT (*ISTIḤĀLA*)

Le principe de changement d'état (*istiḥāla*) consiste à qualifier la chose **selon son nouvel état, non selon son état antérieur**. La transformation fait sortir la chose de ses caractéristiques premières principales et de son nom premier. C'est un autre produit que le premier. Et dans le principe, ce dernier produit est présumé licite, sauf si une nuisance apparaît dans sa consommation ou utilisation.

L'exemple est celui du jus de raisin qui est licite dans sa consommation tant qu'il est jus. Il reste dans cette qualification (licite) jusqu'à ce qu'il change d'état et se transforme en fermentant et devenant vin. Ce nouvel état (vin) est interdit, à cause de l'ivresse qu'il provoque, et le restera tant que les caractéristiques du vin ne changeront pas. Si le vin se transforme et devient vinaigre, alors l'ancienne qualification (interdiction) n'est plus de mise. Le vinaigre, n'ayant pas cette faculté de rendre ivre, aura alors une autre qualification au vu de ses nouvelles caractéristiques, il devient licite. Peu importe donc l'état antérieur de la chose, licite ou illicite, ce qui est fondamental est le nouvel état.

La transformation peut être naturelle, ou par intervention extérieure comme le feu ou un liquide ou par procédés chimiques. Les conditions suivantes devront donc être observées¹⁴. La transformation qui doit s'opérer doit être **complète**:

- elle doit être chimique, et pas seulement physique;

14. Ligue islamique mondiale, Conseil du fiqh, 13-18 décembre 2003.

- elle doit aboutir à l’obtention d’une nouvelle entité (*ĕayn*) différente de l’originelle dans ses caractéristiques et sa dénomination ;
- elle ne doit pas être superficielle au sens qu’elle ne fait que délier les liaisons sans en recomposer de nouvelles ;
- il ne reste rien du produit originel en tant qu’entité.

Dans le cas de la transformation complète, le nouveau produit devient pur, donc licite de consommation et d’utilisation. Si le produit obtenu comporte un **préjudice** pour l’être humain, il devient alors illicite (*harâm*) selon le degré de nuisance qu’il porterait en lui-même. Il devient donc **illicite par les effets** qu’il procurerait, non à cause de son état antérieur.

PRINCIPE DE LA DILUTION (ISTIHLÂK)

Le principe de la quantité infime (*istihlâk*), littéralement dilution dans un grand volume de liquide, est très utilisé. Il se base sur le fait que si un produit interdit ou souillure (ou souillé), en très faible quantité, est plongé dans un grand volume de produit pur licite, le produit illicite n’influe pas sur ce dernier, tant qu’il n’en reste aucune trace dans le goût, l’odeur ou la couleur. Qurtubî, dans son commentaire du verset 2/173, dit : « Un peu d’impureté est pardonné quand elle est mélangée dans un grand volume de liquide ».

Ce principe s’appuie notamment sur les hadiths suivants. Ibn  Umar rapporte que le Messager de Dieu fut questionné sur l’eau qui se trouve dans une terre désertique, vers laquelle viendraient s’abreuver les bêtes et les fauves. Il répondit : « Lorsque la quantité d’eau est de deux grandes jarres (*qullatayn*)¹⁵, elle ne comporte aucune souillure. » [Tirmidhî (62), Aĥmad (4376), Nas ’i (326)]. Cheikh Ab d  dit, en commentant ce hadith : « La grande quantité d’eau n’est pas souillée par de petites souillures, tant que l’eau ne change pas ».

3  PARTIE : LICIT  DES ALIMENTS

Nous verrons dans cette partie ce qui est licite concernant l’alimentation pour le musulman. Cette dernière comprend les deux aspects : végétal et animal. C’est le domaine de la nourriture carnée qui nécessite

15. Environ 200 litres.

une étude plus poussée, le végétal étant licite dans son premier abord, à l'exclusion des produits qui peuvent être nocifs.

Le licite peut concerner deux aspects : la consommation ou l'utilisation. La consommation concerne celle de la chair des animaux, l'utilisation a rapport aux autres parties de ces animaux : la peau, les poils, les ongles, les cornes, le lait et les œufs.

LA NOURRITURE HUMAINE

Nous verrons dans cette partie d'abord les versets fondateurs des interdits alimentaires pour les musulmans, puis la nourriture humaine végétale et animale en bref.

LES VERSETS FONDATEURS DES INTERDICTIONS

Quatre grands versets coraniques fondent les interdictions concernant la nourriture pour les musulmans (Coran 6/145, 16/114, 2/172-173, 5/3). Nous n'en citerons que l'un d'eux :

« Vous sont interdits la bête trouvée morte, le sang, la chair de porc, ce sur quoi on a invoqué un autre nom que celui de Dieu, la bête étouffée, la bête assommée ou morte d'une chute ou morte d'un coup de corne, et celle qu'une bête féroce a dévorée - sauf celle que vous égorgez avant qu'elle ne soit morte. [Vous sont interdits aussi la bête] qu'on a immolée sur les pierres dressées¹⁶... Si quelqu'un est contraint par la faim, sans inclination vers le péché, alors Dieu est Pardonneur et Miséricordieux » [Coran 5/3].

Il existe aussi des hadiths qui vont compléter ces versets et les expliciter, dont nous citons le suivant : « Selon Ibn äAbbäs, le Prophète a déconseillé/interdit (*nahâ*) (de manger la chair) des animaux à crocs parmi les félins et à serres parmi les oiseaux » [Muslim (3574), Tirmidhî (1394)].

REMARQUES SUR CES VERSETS

- Les deux premiers ont été révélés à La Mecque, de manière concomitante avec les versets de la foi, des piliers de l'islam, de la fondation de l'islam.
- Le premier verset précise le sang interdit : c'est le sang qui coule (*masfûl*), non le sang contenu dans la chair.
- Les quatre versets parlent de la « bête morte (*mayta*) », le quatrième précisant les différentes catégories.

16. Les pierres dressées : autels.

- Les quatre versets insistent sur les cas exceptionnels qui lèvent les interdits en cas de nécessité vitale (*darûra*).
- Cependant ces quatre versets sont particularisés (*takhîsîs*) par le verset suivant¹⁷ : « Vous est permis ce que vous chassez en mer (*sayduhû*)₂ ainsi que sa nourriture (*taëâmuhu*) » [Coran 5/96].

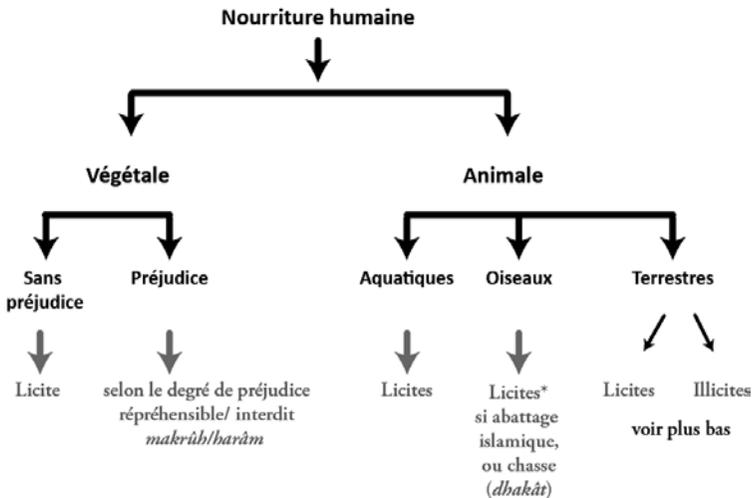
Les poissons et animaux aquatiques ne sont donc pas concernés par les interdits prononcés.

LA NOURRITURE HUMAINE, GÉNÉRALITÉS

La nourriture humaine peut être d'origine végétale ou animale, cette dernière catégorie étant très diversifiée, nous la traiterons selon les cas qui se présentent : terrestre, aquatique, oiseaux.

NOURRITURE VÉGÉTALE

La nourriture végétale obéit au principe de licéité originelle. Tant que cette nourriture est sans nocivité pour l'être humain, elle est alors



licite *halâl*. À l'inverse, si elle renferme une quelconque nocivité pour l'être humain, elle devient alors interdite de consommation, l'interdiction pouvant être faible ou élevée selon l'intensité de la nocivité.

La nocivité d'un produit, à cause du phénomène d'accoutumance, peut être très faible pour un individu et très forte pour d'autres. Il y a

17. Ibn Kathîr, *Tafsîr*, commentaire du verset 2/172.

donc nécessité de définir une norme pour marquer l'interdit. La norme est tirée du hadith suivant : « Ce qui enivre en grande quantité, en consommer même en petite quantité est déclaré illicite » [Tirmidhî (1865), Abû Dâwûd (3681), Nasâ'î (5609)].

NOURRITURE D'ORIGINE ANIMALE, INTRODUCTION

Quant à la nourriture d'origine animale, nous pouvons la décomposer selon les catégories suivantes d'animaux : aquatiques, oiseaux et terrestres. Il faut distinguer les trois éléments suivants :

1. Des animaux sont **illicites par eux-mêmes**, comme la famille porcine, les félins à crocs qui s'attaquent à l'être humain. Leur abattage selon les règles islamiques ne les rend pas licites pour autant.
2. Des animaux sont **licites par eux-mêmes** mais la consommation de leur chair est soumise aux règles de l'abattage islamique (*dhakât*). Si ces animaux meurent sans l'observation de ces règles, la consommation de leur chair **devient illicite**. C'est une interdiction pour non-conformité à l'abattage musulman.
3. Cependant, certains animaux **n'ont pas besoin d'abattage réglementaire** (*dhakât*) pour les consommer, c'est le cas des poissons et crustacés, certains animaux aquatiques et certains autres animaux comme les sauterelles, escargots...

Les produits de la chasse répondent à un abattage spécifique.

ANIMAUX AQUATIQUES

Les animaux aquatiques sont **tous licites**, le verset suivant le précise : « Vous est permis ce que vous chassez en mer, ainsi que sa nourriture » [Coran 5/96]. Le Prophète (saws) a été questionné sur la mer, il répondit : « Son eau est pure (*tabûr* purifiante¹⁸) et ses produits morts (*maytatuhu*) sont licites » [Tirmidhî (64), Mâlik (37)].

18. Une eau purifiante (*tabûr, mutabhir*) peut servir aux ablutions et à enlever les souillures comme l'eau des sources, de la mer (par ce hadith), des rivières, lacs, etc.

En conclusion :

4. **Tous** les produits pêchés de la mer **sont licites** et ne sont pas concernés par les quatre versets fondateurs des interdictions ;
5. Les produits pêchés de la mer n'ont **pas à subir la saignée réglementaire** exigée pour les animaux terrestres (*dhakât*).

Cependant, l'imam **Abû Hanîfa** introduit la distinction entre les poissons et les animaux aquatiques. Pour lui et son école, les poissons sont licites, alors que les autres animaux aquatiques ne le sont pas, ils sont plutôt de l'ordre de **ne pas consommer** (*makrûh*). Mais cette distinction n'est cependant pas argumentée, elle n'est pas pertinente.

REMARQUE SUR CERTAINS POISSONS ET LES GRANDS ANIMAUX MARINS

Certains poissons et animaux marins (grands comme les phoques ou petits comme les anguilles...) pris encore vivants sont souvent frappés par des bâtons (parfois) métalliques pour les tuer. Des images terribles montrent le massacre des phoques par des bâtons, souvent pour leurs peaux et pas pour leur chair, parfois pour en diminuer le nombre, ce qui est inacceptable du point de vue islamique. Parfois les grands animaux marins sont laissés à mourir par manque d'eau, et cela peut durer plusieurs dizaines de minutes. On voit aussi des cuisiniers couper les pattes des crabes alors qu'ils sont encore vivants !

Ceci est **incompatible avec les finalités de la révélation** (*maqâsid ash-shari'â*) mentionnées plus haut sur les droits de la Création. Il y a **obligation** d'avoir de la compassion pour ces animaux et ne pas procéder à leur mort de manière sauvage, comme nous le relevons plus bas avec la parole prophétique : « Dieu a prescrit le meilleur-faire (*ihsân*) en toutes choses. Lorsque vous tuez [une bête], faites-le de la meilleure façon... » [Muslim (3615), Tirmidhî (1329)].

S'il y a possibilité de les égorger, ou une autre façon, pour abrégier leur mort, il faudrait le faire, et ne pas les laisser mourir à l'air libre si cela devait prendre beaucoup de temps et entraîner des souffrances pour l'animal, comme le précise l'imam Nawawî¹⁹.

19. Nawawî, *Al-Majmû'â*, t. 9, p. 82.

LES OISEAUX

Dans le principe, **tous les oiseaux sont licites de consommation**, sauf la catégorie des rapaces et charognes sur lesquels il y a divergence. Pour que la licéité soit pleine et entière, il faut qu'ils soient abattus selon les règles islamiques (*dhakât*), ou par la chasse, règlementée elle aussi.

Un hadith interdirait certains types d'oiseaux, à savoir les rapaces qui ont de grandes serres pour saisir leurs proies, ainsi que les oiseaux charognards (vautours, condors...). Des imams **interdisent la consommation** de la chair des oiseaux à serres, tandis que l'imam Mâlik comprend seulement l'**abstention** (*karâha*), sans interdiction (*tahrîm*).

LES ANIMAUX TERRESTRES

LES ANIMAUX TERRESTRES LICITES À LA CONSOMMATION

La liste des animaux licites à la consommation ne peut être dressée de manière exhaustive : les ovins, les bovins, les caprins, les camélidés et toutes ces bêtes sous forme sauvage et d'autres formes (antilopes, buffle, gazelle, mouflon, bouquetin...). Il y a divergence sur la chair de cheval, mais la majorité des savants permettent sa consommation. Comme sont objets de divergences d'autres animaux comme les insectes et les grenouilles.

LES ANIMAUX ET PRODUITS ILLICITES À LA CONSOMMATION

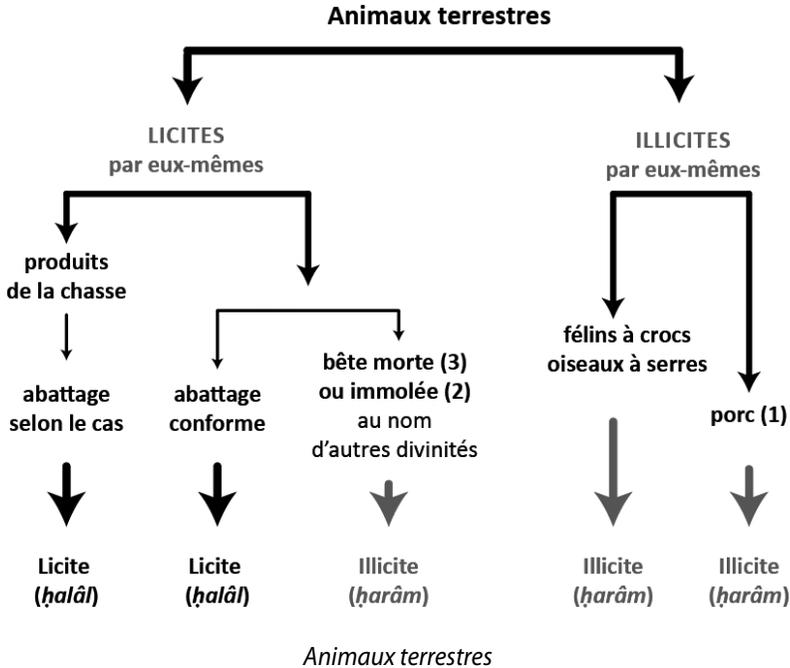
Les quatre versets cités plus haut indiquent les interdits pour les musulmans. Il en ressort que **trois catégories de chair d'animaux en plus du sang** sont interdites :

1. la chair de porc et sa graisse,
2. la chair de la bête immolée au nom d'une autre divinité que Dieu,
3. la chair de la bête morte (*mayta*) avec ses différentes formes :
 - la bête étouffée *al-munkhaniqa*,
 - la bête assommée qui meurt par le fait de l'assommage *al-mawqûda*,
 - la bête qui meurt après une chute et qu'on n'a pas pu sauver, *al-mutaraddiya*,

- la bête qui meurt à la suite d'un coup de corne reçu *an-natîha*,
- ou celle dont le corps a été partiellement dévoré par un autre animal, *mâ akala as-sabu'ü*,

4. le sang²⁰.

La figure suivante résume la situation.



LA BÊTE MORTE (MAYTA)

La bête morte (*mayta*), qu'on peut aussi interpréter comme charogne est interdite de consommation. Sous ce vocable, on trouve toute bête terrestre, dont la consommation est dans le principe licite, mais qui meurt, non selon l'abattage musulman ou par la chasse, mais de toute autre manière. On voit ainsi que ce qui rend la bête morte (*mayta*) est que la mort :

20. Certains sociologues interprètent l'interdiction du sang parce qu'il véhiculerait l'âme de l'animal. Rien de tout cela en islam. C'est d'abord une question de santé.

1. est soit provoquée par une **cause extérieure** à l'homme, comme la chute, le combat entre animaux, être la proie d'un animal, qui s'étouffe,... ;
2. soit provoquée par l'homme, mais de manière non règlementaire ; tel est le cas de la bête que l'homme assomme, ou est assommée, et qui **meurt du fait de l'assommage**, avant d'être saignée.

La saignée de telles bêtes, après leur mort, selon les règles islamiques ne rend pas pour autant licite la consommation de leur chair. Sont aussi considérés bête morte (*mayta*), et donc **illicites de consommation**, les morceaux de chairs d'animaux (pied, tête, etc.) qui ont été enlevés alors que la bête était encore vivante.

Il y a, cependant, des exceptions à cette interdiction : ce qui n'est pas irrigué par le sang, comme les poils et cheveux, laine, ongle, corne, etc. Cette interdiction ne touche pas les animaux aquatiques dont le texte prophétique assoit la licéité quel que soit l'état de cet animal, vivant ou mort. Ainsi, une partie de poisson coupée ou une partie de sauterelle coupée est toujours licite à la consommation.

LA BÊTE BLESSÉE : L'ABATTRE AVANT SA MORT

Après les cinq catégories de bête morte (*mayta*) citées dans le quatrième verset, il y est dit : « Sauf celle que vous égorgez avant qu'elle ne soit morte. » [Coran 5/3] C'est-à-dire que toute bête non encore morte, qui s'étouffe, qui a été assommée, qui tombe dans un puits, ou qui est en train de mourir, et qui peut être abattue selon les règles islamiques devient alors licite de consommation et d'utilisation. La condition est que la bête soit saignée selon les règles islamiques **avant son dernier souffle**. Mais s'il n'y a plus de souffle de vie, elle devient illicite de consommation.

LE SANG

Le sang interdit est tout sang, qu'il provienne d'animaux licites ou non, ou d'humains. Si les quatre versets parlent de l'interdiction du sang, le premier précise « le sang qui coule (*ad-damu al-mafsûh*) » (Coran 6/145). **N'est donc pas concerné par l'interdiction** le sang restant dans la chair, le foie, le rein ou la rate ou les veines. Les musulmans n'ont donc

pas à chercher à enlever le sang, y compris dans les veines à l'intérieur de la chair, comme le font les juifs.²¹ Sont exceptés de cette règle les poissons.

Le sang est l'élément le plus facilement et rapidement putrescible du corps. Pour cette raison, les législations contemporaines imposent aussi de saigner les bêtes destinées à la consommation humaine²². L'interdiction du sang, qui est en premier lieu considéré comme impur, a également une portée hygiénique et sanitaire évidente. En effet, certains ont démontré sa comestibilité très difficile et sa cause dans beaucoup de troubles digestifs²³.

LES CAS DE NÉCESSITÉ MAJEURE

LE PRINCIPE

Nous lisons dans le Coran les deux versets cités plus haut, versets fondateurs des interdits alimentaires: « **Il n'y a pas de péché sur celui qui est contraint sans toutefois abuser ni transgresser** » [Coran 2/172-173].

Les interdictions peuvent donc être levées temporairement pour ceux qui sont dans le besoin vital (*mudtarr*). Le Coran précise « sans abuser ni transgresser », c'est-à-dire qu'il s'agit de ne pas dépasser le nécessaire pour survivre. Il ne s'agit pas aussi d'en trouver du plaisir ni de dépasser la quantité nécessaire pour la survie.

Cette levée des interdits alimentaires en cas de nécessités vitales répond à ce que nous avons développé dans le premier chapitre sur les finalités de la révélation : prioriser la protection de la vie sur ces interdits, parce que l'utilité (*maslahah*) de sauvegarder la vie est plus importante que l'utilité (*maslahah*) de s'éloigner de ces interdits.

21. C'est ce que font les juifs jusqu'à aujourd'hui. Pour enlever toute trace de sang sur la viande, cette dernière est salée, le temps que le sel absorbe le sang restant, puis lavée et ensuite seulement consommée.

22. Dans la réglementation française, l'article III de l'arrêté ministériel du 2 juillet 1951 le précise: « Il est défendu de préparer pour la boucherie les animaux morts naturellement ou en état de mort (naturelle) apparente ».

23. Comyn, M. (1942). *L'utilisation du sang des animaux de boucherie pour l'alimentation de l'homme*, Thèse Méd. vét. Alfort. Viel, P. J. (1946). *Recherches sur la valeur nutritive du sang*, Thèse Méd. vét. Alfort. Le Breton, C. (1954). *Le cinquième quartier*. Thèse Méd. vét. Alfort. Références in Ahmed Benelmoufok, *Les prescriptions religieuses de l'islam et la consommation des chairs animales: portée hygiénique et sanitaire*, Communication présentée le 29 mai 2008. Disponible sur: <http://www.academie-veterinaire-defrance.org/bulletin/pdf/2008/numero04/323.pdf>

QUEL NIVEAU DE NÉCESSITÉ VITALE

Comment mesurer le niveau de nécessité vitale qui permettrait de lever ces interdits ? Pour l'imam Aḥmad, c'est le fait de ne rien trouver à manger et que la personne ne peut plus se tenir debout ou monter un animal (cheval...). Al-Bâjî précise, pour l'imam Mâlik, que ce niveau doit être appréhendé soit par une connaissance exacte de son état, soit par une probabilité certaine que son état physique se détériorerait. Il ne s'agit pas d'arriver à l'état d'inanition pour enfin lever ces interdits²⁴.

4^E PARTIE : LES RÈGLES DE L'ABATTAGE ISLAMIQUE

L'objectif des règles de l'abattage islamique (*dhakât*) est de provoquer la mort de l'animal, très rapidement, par écoulement du sang :

- cela nécessite un instrument tranchant utilisé sur le cou de l'animal ;
- que cela ne soit pas accompli au nom d'autres divinités que Dieu, ou en association avec Son Nom ;
- et que la mort de l'animal s'effectue par cet écoulement de sang, non par un autre moyen comme l'assommage ou la décharge électrique ou tout autre moyen. Autrement, la bête serait considérée « bête morte » (*mayta*) et deviendrait illicite de consommation (*ḥarâm*).

Il s'agit donc de saigner les animaux alors qu'ils sont encore vivants et qu'ils décèdent de la perte de sang, non d'une autre cause.

UNE QUESTION DE VOCABULAIRE D'ABORD : SACRIFICE, ABATTAGE RITUEL

Beaucoup de personnes utilisent le terme d'abattage rituel concernant les règles islamiques d'abattage des animaux licites à la consommation. Cependant, ce terme d'abattage rituel peut prêter à confusion :

- est-ce un rite religieux, au sens de rite culturel, si tel était le cas, il appartiendrait alors au domaine du culturel (*ʿibâdât*) comme la prière, le jeûne du ramadan, le pèlerinage ;
- est-ce un acte nécessaire à la consommation de viande, et comme cette dernière, il appartiendrait au domaine du relationnel et

24. Bâjî, *Muntaqâ*, commentaire du Muwatta' de Mâlik, après le hadith (1064).

usuel (*mu'âmalât* et *ëâdât*) ? Dans ces deux domaines, la volonté n'est pas d'adorer Dieu. Dans ce cas, le terme d'abattage rituel serait impropre et pourrait prêter à confusion.

L'ambigüité est encore accentuée par le fait que tout abattage effectué au nom d'autres divinités que Dieu n'est pas valide et que le fait de ne pas prononcer la *basmalah* (*bismi LLâh*) rendrait illicite, pour certains savants, la chair de l'animal ainsi abattu.

D'un autre côté, le terme de rituel appartient aussi à la vie « civile », comme les rites militaires, des fêtes d'indépendances... Ainsi, un rite décrit un ensemble de gestes, de paroles, et donc d'usages réglés par la religion, une tradition, un cérémonial particulier (politique, militaire, ludique, sectes). Pris dans ce sens très large, le terme d'abattage rituel peut ne rencontrer aucune gêne quant à son utilisation. Mais la connotation religieuse du terme reste très forte.

Il faut distinguer en fait deux pratiques en islam :

- **un abattage**, en tant que **sacrifice rituel**, pour les occasions suivantes : le jour du sacrifice de la Grande Fête, celui du pèlerin à La Mecque, celui de la naissance du nouveau-né (*nasîka*)... ;
- l'abattage des bêtes pour la **consommation** seulement.

Pour le premier cas, il s'agit effectivement d'un rite islamique cultuel et, comme tel, il ne peut provenir que d'un musulman pour ces occasions propres. Les notions de sacrifice et de sacrificateur y prennent leur place et tout leur sens.

Le second cas, abattage pour la consommation, **n'est pas une adoration**, même si cela comporte des obligations et des recommandations prophétiques, comme beaucoup de contrats « civils » (mariage, commerce...) ²⁵. Tel est l'avis de nombre de savants, et notamment Al-ëUthaymîn. Ce qui appuie ce dernier avis est notamment la licéité de la chair de l'animal (licite de consommation) saigné par un chrétien ou un juif, qu'il ait dit la *basmalah* ou non, ce qui ne serait pas le cas s'il s'agissait d'un « sacrifice ». C'est l'avis que nous adopterons.

Pour toutes ces raisons, nous éviterons d'utiliser le terme d'abattage rituel et consacrerons la notion de **règles islamiques de saignée**, d'abat-

25. Un contrat de mariage « islamique » n'est pas un mariage rituel ou un contrat rituel ! C'est toujours un contrat civil qui implique deux personnes et dans lequel il y a des conditions « légales » islamiques qui sont pareils aux conditions « civiles » à l'exception de l'obligation de la dot que doit donner le mari à son épouse.

tage islamique chaque fois que la saignée, sous conditions islamiques, est pratiquée aux fins de consommation.

Pour les mêmes raisons, nous utiliserons le terme d'opérateur pour désigner celui qui accomplit la saignée de l'animal, et éviterons celui de sacrificateur. Ce dernier, en effet, est lié à la notion de sacrifice, ce qui n'est pas le cas pour la viande de consommation.

LES TROIS FORMES D'ABATTAGE POUR LES BÊTES

On distingue trois façons de saigner la bête, selon le cas :

- *dhabbh* : il s'agit de couper des éléments vitaux du cou de l'animal (carotides, jugulaires, trachée artère...), méthode préconisée pour les animaux de taille petite ou moyenne comme les volailles, ovins, bovins, caprins...,
- *nahr* : méthode recommandée pour les animaux de grande taille ou de long cou, comme les camélidés (dromadaire, girafe...), il s'agit dans ce cas d'enfoncer une lame dans sa fossette sus-sternale et de couper, par ce faire, les vaisseaux sanguins provenant du cœur, c'est la saignée thoracique.
- *ëaqr* : utilisé, dans les cas exceptionnels, pour les animaux non maîtrisables (la chasse) ou d'animaux domestiques qui fuient et qu'on ne peut rattraper ou qu'on ne peut pas atteindre facilement (un mouton dans un puits ou dans un ravin). La méthode consiste à le blesser mortellement par un instrument tranchant et d'en faire couler du sang.

L'OBJECTIF DES RÈGLES DE L'ABATTAGE ISLAMIQUE

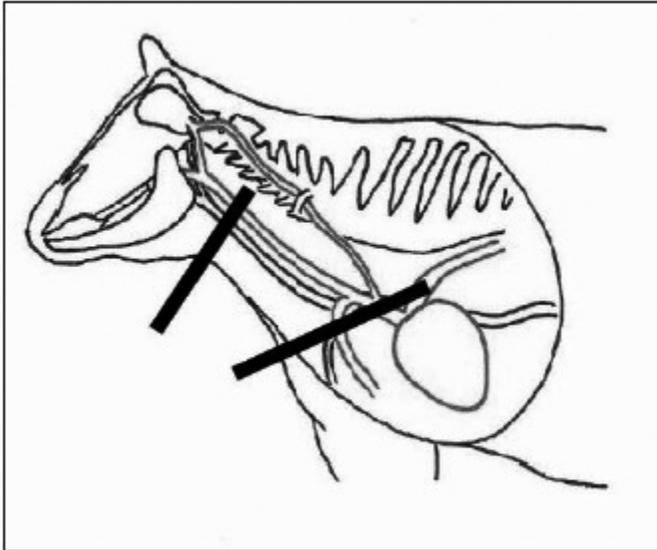
L'objectif de l'abattage islamique est de **consommer sainement** la viande des animaux. Cela se fait avec deux conditions :

- vider l'animal de son sang, du moins la plus grande partie ; c'est donc une volonté de pureté qui est clairement affichée, en éliminant la majeure partie du sang de l'animal ;
- c'est ensuite de consommer de la nourriture qui n'a pas été offerte à un autre dieu que Dieu, l'Unique, Le Créateur. Cette pureté est symbolique par rapport à la première qui est physicochimique.

Enlever le maximum de sang possible est d'abord une règle hygiénique. Le sang est l'élément qui se putréfie le plus rapidement. Plus il reste de sang dans le cadavre de l'animal, plus cela influe négativement sur la qualité de la viande (apparence, tendreté) et rend difficile sa conservation. Plus rapide est l'opération de saignée, plus la quantité de sang sortante est grande, grâce aux derniers battements du cœur.

Plusieurs études ont montré que le processus de transformation du muscle en viande dépend de la quantité de sang restante dans le cadavre²⁶, et que moins il en reste, plus cette transformation (naturelle) donnera une viande saine.

Visualisons les règles islamiques de la saignée (*dhakât*) en bref:



Les deux types de saignées : par le cou (dhabh) et thoracique (nahr)

Le trait noir supérieur montre la saignée par le cou, et le second trait montre la saignée thoracique. Les mêmes obligations sont à relever.

26. Yahya Deffous, *L'électrocution après la saignée et ses conséquences...* Papier présenté par l'Institut Vioscope (www.institut-vioscope.com), 1^{er} juin 2008.

LES CONDITIONS DE L'ABATTAGE ISLAMIQUE *DHAKÂT*

L'abattage islamique *dhakât* demande la mise en œuvre d'un certain nombre de conditions obligatoires :

1. que la bête soit égorgée par un **instrument tranchant** ;
2. que l'égorgement se fasse à la **gorge**, et qu'il coupe des **organes vitaux** précis. Il peut se faire aussi à la **poitrine** pour les grands animaux ou ceux à long cou (saignée thoracique) ;
3. que l'intention ne soit pas d'opérer la mise à mort de l'animal au **nom d'autres divinités ou de saints** ;
4. que soit prononcée la formule de commencement de toute chose, la ***basmalah*** ;
5. que l'opérateur soit capable de discernement et qu'il soit musulman, l'abattage par le chrétien et le juif étant aussi valides.

La deuxième condition veut dire que la mort de l'animal doit se faire par saignement, non provoquée par un autre moyen, autrement, il deviendrait bête morte (*mayta*), qui devient alors illicite.

LES OBLIGATIONS ET LES RECOMMANDATIONS DE LA SAIGNÉE

Les hadiths suivants constituent les bases de la réglementation de l'abattage islamique. D'autres hadiths les complètent. Le Compagnon ʿUday Ibn Hâtim rapporte qu'il avait demandé au Prophète (aaa) ce qu'il pensait de la chasse au *mi'érâd*²⁷. Le Prophète répondit : « S'il tue la proie avec la pointe²⁸, manges-en. S'il la tue avec sa largeur²⁹, alors la proie devient (bête morte³⁰)... » [Bukhârî (5053), Muslim (3563) et d'autres].

Et dans un autre hadith, le Prophète précise : « [...] Égorge de manière rapide. **Ce qui fait couler avec force**³¹ (*anhara*) le sang (de la bête), et sur laquelle a été mentionné le Nom de Dieu, alors manges-en. [...] » [Bukhârî (2324), Muslim (3638)].

27. Lourd bâton portant à une extrémité une lame métallique, mais parfois sans lame, selon la définition de Nawawî, *Sharh*, commentaire du hadith (3563) de Muslim.

28. Avec la pointe, c'est-à-dire s'il la transperce.

29. S'il la frappe jusqu'à l'assommer.

30. Le mot exact est *waqidh*, c'est-à-dire *mawqûdha*, assommée.

31. *Anhara* : ce qu'on fait couler avec un grand débit comme un fleuve, comme l'explique Nawawî dans son commentaire du hadith cité (3638) de Muslim.

CONDITIONS SUR L'INSTRUMENT, L'ENDROIT ET L'OPÉRATEUR

L'instrument utilisé doit être tranchant. Il y a donc nécessité de choisir de grands couteaux et de bien les affûter, d'opérer rapidement. La saignée doit couper la gorge de l'animal, soit les deux carotides, le pharynx et l'œsophage. Les veines jugulaires sont coupées aussi par la même occasion. Si la coupe des artères carotides permet l'arrêt de l'irrigation du cerveau, et donc entraîne la mort après quelques secondes (deux à dix selon les cas), la coupe de la trachée artère, en bloquant la respiration et l'oxygénation du cerveau, permet de tuer l'animal encore plus rapidement.

L'objectif étant de tuer l'animal avec le moins de souffrance possible, les savants recommandent de **trancher ces quatre organes en même temps**. Les conditions sur l'opérateur qui égorge l'animal sont les suivantes :

- être musulman ou appartenir aux Gens du Livre (juif ou chrétien) ;
- disposer de ses pleines capacités de discernement.

L'opérateur peut être un homme ou une femme sans distinction.

DIRE LA BASMALAH

Le statut de la *basmalah* – dire *bismi LLâh* (Au Nom de Dieu) – lors de l'abattage musulman est objet de divergence entre les savants. Dans le principe, il y a obligation de prononcer la *basmalah* lors de tout abattage au vu des versets et hadith suivants : « Et ne mangez pas de ce que **sur quoi le Nom de Dieu n'a pas été prononcé** » [Coran 6/121].

Les savants ont divergé ainsi³² :

- Pour l'imam Shâfi'î, ce n'est pas une obligation, mais une **forte recommandation** (*sunna mu'akkada*). Ainsi, tout animal abattu et sur lequel le nom de Dieu n'a pas été mentionné, que ce soit par **oubli, méconnaissance ou intentionnellement**, sa chair reste licite (*halâl*). Même si la préférence est de la prononcer.
- Elle est **une condition (obligatoire) pour la licéité de la chair de l'animal** pour les imams Mâlik, Abû Hanîfa, Thawrî, l'école

32. Ibn Rushd, *Bidâyat*. Chapitre *Kitâb adh-dhabâ'ih*.

hanbalite et d'autres. Mais s'il y a oubli ou méconnaissance, la viande reste toujours licite de consommation.

Pour un troisième groupe, la *basmalah* est **obligatoire en toutes circonstances**, et est donc une **condition** de licéité de la chair de l'animal, même en cas d'oubli ou de méconnaissance. C'est l'avis d'Ibn Taymiyya, d'Al-ëUthaymîn notamment³³.

RECOMMANDATIONS ET ÉTHIQUE DE L'ABATTAGE

Diverses recommandations prophétiques existent, en relation avec l'abattage règlementaire *dhakât*. Les recommandations ont pour but d'ajouter du bien au bien, d'honorer l'animal et de le respecter, d'abrèger sa souffrance... Elles prescrivent l'éthique qui doit accompagner non seulement l'acte obligatoire de saigner l'animal pour la consommation de sa viande, mais tout autre acte. Il y a des recommandations fortes et d'autres de faible intensité. Nous ne citons pas tous les hadiths, pour ne pas alourdir le texte.

1. Bien affûter sa lame avant la saignée, et ne pas le faire devant l'animal.

Un homme avait mis à terre un ovin en vue de l'égorger, et affûtait sa lame. Le Prophète (saws) dit alors : « Veux-tu la tuer deux fois ? Pourquoi n'as-tu pas affûté ta lame avant de la mettre à terre ? » [Al-Hâkim, Tabarânî].

2. Éviter de trancher d'un seul coup jusqu'à la moelle épinière et décapiter l'animal.
3. Éviter d'abattre un animal devant un autre vivant.³⁴
4. Attendre la mort complète de l'animal avant de commencer les opérations de dépouillage et autres.³⁵
5. Autres recommandations³⁶ :
 - Donner à boire à l'animal avant sa mort, s'il apparaît un désir de sa part.

33. Al-ëUthaymîn, *Abkâm al ud-hiya*.

34. Al-ëUthaymîn, *Abkâm al ud-hiya*.

35. Bukhârî, commentaire précédent le hadith (5191). Aussi in Ibn Qudâma, *Al-mughnî*. Mubârakfûrî, *Tuhfat*, commentaire du hadith cité plus haut (1329) de Tirmidhî.

36. Encyclopédie koweïtienne du fiqh, *Al-mawsû'ea al fiqhîya*... Al ëUthaymîn, *Abkâm al ud-hiya*. Nawawî, *Sharh*.

- Amener la bête ou les bêtes à l'abattoir en les respectant et sans leur faire subir de violences.
- Opérer rapidement l'abattage de chaque animal afin de lui éviter des souffrances inutiles.
- Utiliser des lames appropriées.
- Ne pas faire subir de stress à l'animal, et s'il est stressé, le laisser se reposer et se calmer.

ABATTAGE ET NOURRITURE DES GENS DU LIVRE OU AUTRES

Les Gens du Livre sont les chrétiens et les juifs qui pratiquent leur religion ou déclarent appartenir à ces religions. Les questions qui se posent, vis-à-vis de leurs nourritures, sont les suivantes :

- Quelles nourritures des Gens du Livre sont permises aux musulmans? ;
- Concernant la viande en particulier, leurs abattages sont-ils licites pour les musulmans ou non ; si oui, à quelles conditions? ;
- Peut-on considérer les habitants des pays à tradition religieuse, culturelle ou historique religieuse chrétienne (Occident en particulier) actuels comme des Gens du Livre?

LA NOURRITURE DES GENS DU LIVRE (AHL L-KITÂB)

La nourriture des Gens du Livre est permise (licite) pour les musulmans, comme le spécifient le Coran et la Sunna. Quant au Coran, il y est dit : « Vous est permise la nourriture des gens du Livre, et votre propre nourriture leur est permise » [Coran 5/5].

Ibn ëAbbàs et beaucoup d'autres, explicitant ce verset, dit que cela concerne les **bêtes saignées** de leur part, c'est-à-dire la **viande**³⁷. Car les éléments végétaux ne posent pas de problème particulier, sauf ceux interdits (drogue, tabac, vins...).

Cet avis est appuyé par le hadith qui rapporte qu'une femme juive est venue au Prophète (aaa) et lui a offert un ovin (ou partie d'ovin), et dont le Prophète avait mangé [Bukhârî (2474), Muslim (2190)].

37. Ibn Kathîr, *Tafsîr*, commentaire du verset cité.

De même, un juif avait convié le Prophète chez lui et lui avait offert à manger du pain ainsi que de la graisse d'animal fondue. Le Prophète en mangea [Aḥmad (12789)].

Il faut donc comprendre par nourriture permise, spécifiquement la viande, les éléments essentiels suivants :

- que ce soit effectivement des personnes appartenant aux deux religions chrétiennes et juives ;
- que cette nourriture ne nous soit pas interdite comme le vin, entre autres ;
- que cela concerne plus spécifiquement la nourriture carnée. Mais là aussi, la condition est que les bêtes soient **licites de consommation** et qu'elles aient été abattues par **saignement** (*dhabḥ* ou *naḥr*), non par un autre procédé.

Il n'est pas du tout question de consommer leurs viandes qui n'auraient pas été abattues selon les conditions islamiques, car elles sont alors considérées comme bêtes mortes (*mayta*). Et encore moins de consommer des viandes qui sont interdites pour nous à l'origine.

En fait, à l'origine, les chrétiens et les juifs ne consommaient ni la bête morte, ni la bête étouffée, ni le sang, comme le montrent beaucoup de leurs textes religieux³⁸. Si les juifs orthodoxes continuent d'observer une stricte obéissance sur cet aspect, les autres juifs et les chrétiens, dans leur grande majorité, ne le font plus.

DES GENS DU LIVRE, LES HABITANTS DES PAYS À TRADITION RELIGIEUSE CHRÉTIENNE ?

On peut se poser légitimement la question de savoir s'il faut considérer, indistinctement, les habitants des pays occidentaux³⁹ comme des Gens du Livre ou non. A priori, la réponse n'est pas si simple. Il y a bien des chrétiens historiques, sans aucune pratique religieuse, des chrétiens avec une pratique religieuse à la carte, des chrétiens des nouvelles églises évangéliques, comme il existe des juifs orthodoxes, des juifs libéraux, des juifs sans pratique religieuse. Si la question vaut pour les chrétiens, elle pose d'autres problèmes si on la pose aux juifs, car le judaïsme est-il une appartenance religieuse ou ethnique ?

38. Exemples: Lévitique (11/7, 17/12-14), Deutéronome (14/8, 12/23-24), Genèse (9/4)...

39. Europe, Amérique, Océanie...

Ensuite, à côté de ceux qui peuvent (veulent) s'affirmer chrétiens ou juifs, il y a des non-croyants, des athées, des agnostiques, des adeptes de toutes confessions (bouddhisme, hindouisme, animisme...) au vu de la multiplicité culturelle de plus en plus grande, et du nombre **très significatif** de ces derniers. D'autant plus que la question religieuse ne se pose plus soit pour **cause industrielle** (les patrons des abattoirs ne demandent pas la religion des opérateurs), soit pour cause de laïcité (séparation du civil et du religieux), soit par désintérêt, car la question n'est plus d'actualité. On ne connaît donc pas l'appartenance déclarée de ceux qui saignent les animaux dans les abattoirs aussi bien industriels qu'artisanaux dans ces pays.

Il faut savoir que, dans les premières *fatwâ* (avis religieux), les savants questionnés considéraient a priori **les habitants des pays à tradition religieuse chrétienne** dans leur globalité des Gens du Livre et qu'ils saignaient les bêtes sans utiliser de techniques d'étourdissement, comme aux siècles précédents.

Mais au fur et à mesure que des informations, de plus en plus insistantes, de plus en plus nombreuses et sûres, posaient le problème de la diversité religieuse des habitants des pays occidentaux, de la pratique systématique de l'étourdissement, l'abattage dans sa grande majorité devenant industriel, les savants ont alors infléchi leurs positions à partir de ces nouvelles données. Le doute s'est installé. Les savants ont alors introduit des éléments de détails. Nous apportons ici quelques avis qui résument la tendance générale :

- « Celui dont on ne connaît pas l'appartenance religieuse, ni musulman, ni appartenant aux Gens du Livre, et qu'il n'y a aucun signe pour déterminer cette appartenance, alors les animaux abattus de sa part ne peuvent être consommés⁴⁰. »
- « S'il est acquis que, dans le principe, on pourrait considérer ces animaux abattus par des Gens du Livre comme jugement global, il est maintenant connu très largement que les animaux, dans leur très grande majorité, ne sont pas abattus selon les règles islamiques. En conséquence, ces viandes sont considérées comme des bêtes mortes (*mayta*), car la saignée n'a lieu qu'après la mort de l'animal selon toute vraisemblance⁴¹. »

40. Islamweb.net, fatwâ n° 128013, datée du 18 octobre 2009 (28 shawwâl 1430).

41. Islamweb.net, fatwâ n° 2437, datée du 26 mars 2001 (1^{er} muharram 1422).

Il faut, en fait, introduire une autre clé de réflexion, à savoir distinguer l'abattage individuel (et artisanal) et l'abattage industriel :

- Dans les **abattages individuels et/ou artisanaux**, dans une ferme ou un petit abattoir, on peut connaître la personne qui s'occupe de l'abattage elle-même et savoir si elle appartient aux Gens du Livre ou non et comment se fait la saignée. On peut donc accepter son abattage ou non, si on n'y procède pas soi-même. Que la personne qui opère soit pratiquante ou non de son appartenance religieuse n'est pas pertinent.
- Mais dans le cas de **l'abattage industriel**, et c'est la règle pour la viande la plus commercialisée, c'est l'anonymat le plus complet, l'opacité totale. Car dans la consommation de masse, ces questions ne se posent pas du tout.

De plus, dans l'abattage industriel, c'est l'étourdissement des bêtes qui est utilisé systématiquement avant la saignée et sans aucun contrôle particulier afin de vérifier si la mort de l'animal a eu lieu par étourdissement ou par saignement. Ceci est la règle sauf dans le cas où l'abattage islamique est toléré, pratiqué et contrôlé. Ce qui pose donc un double problème : **la religion de l'opérateur** de la saignée et **la mort de l'animal**, par saignée ou par les moyens d'étourdissement utilisés.

En conclusion, à cause de ces deux problèmes – méconnaissance de l'appartenance religieuse de l'opérateur qui saigne et mort de l'animal avant ou après la saignée – le principe de l'interdiction de la consommation des viandes commercialisées est à appliquer, à moins qu'un organisme musulman sérieux contrôle et certifie le label *halâl*.

NI MUSULMAN, NI DES GENS DU LIVRE

À l'exception des juifs et des chrétiens, tout autre abattage réalisé par un non-musulman (mazdéens, non-croyants, animistes...) n'est pas valide et la chair est illicite de consommation, même si l'abattage remplit toutes les conditions énoncées⁴² plus haut.

De même les produits de la chasse des non-musulmans sont illicites à la consommation.

42. Ibn Kathîr, *Tafsîr* commentaire du verset (5/5). Ibn Rushd, *Bidâyat*, chapitre correspondant. Ibn Qudâma, *Al-mughnî*. Ibn Rushd, *Bidâyat*, chapitre correspondant.

Cela ne concerne par les poissons pêchés de leur part ou de la part des juifs et chrétiens, le poisson étant par définition licite (*halâl*), comme nous l'avons précisé plus haut.

RÉFÉRENCES

- ABOU ZAHRA, *Usûl fiqh*, plusieurs éditions.
- AL-ÛTHAYMÎN M. *Abkâm al ud-hiya*. Édition électronique : <http://www.ibno-thaimeen.com/index.shtml>.
- ALFORT VIEL, P.-J. (1946). *Recherches sur la valeur nutritive du sang*, Thèse Méd. vét.
- BÂJÎ Abu Al-Walid, *Muntaqâ*, commentaire du *Muwatta'* de Mâlik, après le hadith (1064).
- BENELMOUFFOK, A. (2008). *Les prescriptions religieuses de l'islam et la consommation des chairs animales : portée hygiénique et sanitaire*, Communication présentée le 29 mai 2008. [En ligne] Disponible sur : <http://www.academie-veterinaire-de-france.org/bulletin/pdf/2008/numero04/323.pdf>.
- BRAHAMI, M. (2010). *Le marché du halâl entre références religieuses et contraintes industrielles*, Éditions Tawhid, Lyon.
- BRAHAMI, M. (2011). « Les rites funéraires musulmans, entre textes et contextes », pp. 23-64, in « La mort musulmane en contexte d'immigration minoritaire. Enjeux religieux, culturels, identitaires et espaces de négociations », sous la direction de K. Fall et M. Ndong, Presses de l'Université, Laval, Canada.
- BRAHAMI, M. (2011-2012). *Cours sur les bases principielles du fiqh*, fait à l'institut Shâtîbi de Lyon.
- BRAHAMI, M. (2013). *Halâl et harâm, vision islamique globale*, à paraître, Tawhid.
- COMYN, M. (1942). *L'utilisation du sang des animaux de boucherie pour l'alimentation de l'homme*, Thèse Méd., École nationale vétérinaire d'Alfort.
- DEFFOUS, Y. (2008). *L'électrocution après la saignée et ses conséquences...* Papier présenté par l'Institut Vioscope (www.institut-vioscope.com), 1^{er} juin 2008. [En ligne] Disponible sur : <http://www.asidcom.org/Document-l-electrocution-apres-la.html>.
- ENCYCLOPÉDIE koweïtienne du fiqh, *Al-mawsû'a al fiqhiya...*
- IBN KATHÎR, *Tafsîr*, commentaire du Coran.
- IBN QAYYIM AL-JAWZIYA, *Al-fawâ'id*.
- IBN QUDÂMA, *Al-mughnî*.
- IBN RUSHD, *Bidâya al-mujtahid*. Chapitre *Kitâb adb-dhabâ'ih*.
- IBN TAYMIYYA, *Majmû' fatâwâ*.
- LE BRETON, C. (1954). *Le cinquième quartier*. Thèse Méd. vét., Alfort.
- LIGUE ISLAMIQUE MONDIALE (2003). Conseil du fiqh, 13-18 décembre 2003.
- NAWAWÎ M., *Al-Majmû'ê*, t. 9, p. 82.
- NAWAWÎ M., *Sharh sabîh Muslim*, Commentaire des hadiths de Muslim.
- ZUHAYLÎ, *Usûl al-fiqh al-islâmî*.

SIXIÈME PARTIE

CHAPITRE 13

Fêter l'*Aïd el-kebir* en France : du sacrifice du mouton à domicile à l'achat d'une carcasse sur Internet

ANNE-MARIE BRISEBARRE¹

Collège de France, Paris

SACRIFICE OU ABATTAGE RITUEL ?

En juin 2005, une commission interministérielle, le Comité permanent de coordination des inspections (COPERCI), chargée d'une *Enquête sur le champ du halal* m'auditionne en tant que « personne-ressource ». Dès le début de l'entretien, un des inspecteurs du ministère de l'Agriculture demande : « Le sacrifice de l'*Aïd el-kebir* et un abattage rituel, est-ce pareil ? ». Une telle question souligne le problème posé à l'administration française par la pratique de ce sacrifice familial. Car selon la réglementation en vigueur, les deux actes rituels ne sont pas distingués : ils doivent être effectués dans un abattoir, par un « sacrificateur » habilité, et bénéficient de la dérogation à l'étourdissement de l'animal existant dans les législations européenne² et française³. Donc effectué hors d'un abattoir par un chef de famille, le sacrifice de l'*Aïd el-kebir* est hors-la-loi. Durant de nombreuses années, cette situation a été incompréhensible pour nombre de familles musulmanes, qu'elles soient immigrées ou françaises : comment dans un pays laïc, affichant la liberté pour chacun

1. Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France, Paris. brisebar@ehess.fr

2. Convention européenne sur la protection des animaux d'abattage, 10 mai 1979.

3. Décret 80-791 du 1^{er} octobre 1980, modifié par le décret 81-606 du 18 mai 1981.

de pratiquer sa religion⁴, ce sacrifice recommandé par l'islam pouvait-il être considéré comme illégal ?

Si la visibilité de ce rituel partagé par l'ensemble des familles musulmanes est recherchée dans les pays d'islam, pour celles résidant en France, dans un contexte d'islam transplanté et minoritaire, cette célébration pose problème, en particulier en milieu urbain. D'autant que, depuis les années 1980, autour des grandes villes le nombre des abattoirs a été réduit : ils ont été peu à peu installés dans les grandes régions de production animale pour des raisons de coût, mais aussi de bien-être animal. Ainsi, à Paris *intra-muros* et dans la plupart des départements de la grande couronne parisienne, il n'y a plus aujourd'hui d'abattoir, donc très peu de possibilités d'effectuer le sacrifice de l'*Aïd* dans un cadre légal. À partir de mes enquêtes ethnologiques en milieu urbain, en particulier en Ile-de-France, et des recherches collectives que j'ai dirigées depuis 30 ans, mais aussi de la façon dont la presse et Internet en rendent compte, c'est de l'évolution des pratiques et des représentations de ce sacrifice en milieu urbain français, en particulier dans la région parisienne, qu'il sera question dans cet article.

LE « SACRIFICE DES IMMIGRÉS » OU UN MOUTON ÉGORGÉ DANS LA BAIGNOIRE

Pour les populations immigrées en France, les années 1970 ont été marquées par une accélération du regroupement familial : de nombreux hommes « célibataires », vivant le plus souvent dans des foyers de travailleurs migrants, ont pu ainsi faire venir femmes et enfants restés jusqu'alors au pays. Les grandes cités HLM⁵ des banlieues ont accueilli ces familles venues en majorité des pays du Maghreb ou de l'Afrique de l'Ouest. Dans ce nouveau contexte, la pratique de l'*Aïd el-kebir*, la « grande fête » des musulmans sunnites, devient logique. En effet, fête religieuse commémorant le sacrifice d'Ibrahim (Abraham dans la Bible), l'*Aïd*⁶ est aussi une fête familiale. Comme me l'a expliqué un musulman berbère, rencontré lors de l'*Aïd* 1985 dans une ferme de Seine-de-Marne où il

4. L'article premier de la loi du 9 décembre 1905, qui marque la séparation des Églises et de l'État, est ainsi rédigé : « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes, sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public ». L'article 2 précise : « La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte [...] ».

5. Habitation à loyer modéré.

6. Dans la suite de cet article, l'abréviation *Aïd* désignera la fête de l'*Aïd el-kebir*.

était venu en famille acheter et sacrifier un mouton : « *L'Aïd*, c'est comme Noël pour toi, c'est la fête des enfants! ».

Comme au pays, nombre de ces familles font alors entrer le mouton dans leur logement, transformant le balcon en bergerie et, le jour de l'*Aïd* venu, y effectuent le sacrifice. D'autres investissent le garage à poussettes et vélos ou les caves de l'immeuble. Chaque année, les services d'hygiène municipaux, les commissariats de police et les pompiers reçoivent des plaintes des voisins non musulmans. La presse nationale ou régionale se fait l'écho de ces pratiques, titrant sur « les moutons égorgés dans les baignoires ».

En 1981, cherchant une solution au problème posé par le sacrifice de l'*Aïd el-kebir*, Édith Cresson, ministre de l'Agriculture du premier gouvernement socialiste, a envisagé d'appliquer à ce rituel la dérogation qui permet l'abattage à la ferme, pour la consommation familiale, d'un animal qui y a été élevé⁷. Dans une lettre au maire de Tremblay-les-Gonnesse, une ville de Seine-Saint-Denis ayant une importante population musulmane, elle invite la municipalité à « donner à ces usagers très temporaires l'autorisation d'utiliser l'abattoir public le jour consacré ou, à défaut, à désigner un emplacement permettant le respect des conditions d'hygiène, tant sur le plan individuel que sur celui de l'environnement », préconisant donc l'ouverture d'un site municipal dans le but de regrouper les sacrifices afin de mieux en contrôler les nuisances. Mais elle ajoute, se référant à la dérogation pour l'abattage à la ferme : « Je me propose de faire modifier cette dernière disposition [l'obligation du sacrifice à l'abattoir] pour que l'abattage d'ovins achetés pour la fête de l'*Aïd el-kebir* soit considéré comme un abattage familial ». Une proposition peu réaliste qui transpose une pratique rurale – l'abattage des cochons à la ferme – au contexte urbain, lieu le plus fréquent de résidence de ces familles musulmanes.

DES EXPÉRIENCES DE PRISE EN CHARGE MUNICIPALE DU SACRIFICE

Si cette proposition n'a jamais été appliquée, par contre certaines municipalités ont suivi la recommandation ministérielle et organisé des sites accueillant pour l'*Aïd* leurs administrés musulmans et ceux des

7. Décret 71-636 du 21 juillet 1971, article 2 alinéa 2 : « Sans préjudice de l'application des dispositions particulières prévues par le Code rural, les animaux de boucherie ne peuvent être abattus hors d'un abattoir [sauf] lorsqu'une personne pratique l'abattage d'animaux qu'elle a élevés ou entretenus et dont elle réserve la totalité à la consommation familiale ».

communes voisines. Cependant, en décembre 1983, sous la pression de sociétés de protection animale⁸, le ministre de l'Intérieur envoie aux préfets et aux commissaires de police une circulaire déplorant « la multiplication d'abattages rituels clandestins pratiqués par des particuliers de religion musulmane, notamment dans les foyers de travailleurs ». Cette lettre dénonce la pratique du sacrifice de l'*Aïd* par les pères de famille, le décret de 1981 plaçant tout abattage rituel entre les mains d'un sacrificateur habilité⁹. Dans son *Bulletin* de février 1984, l'OABA¹⁰ publie la circulaire du ministre de l'Intérieur ainsi qu'un reportage photographique intitulé « Abattage rituel musulman », effectué le 17 septembre 1983, jour de l'*Aïd*, sur le site de Tremblay-les-Gonnesse. Y est soulignée l'illégalité de ces sacrifices et de l'organisation d'un tel site par l'administration communale : « pour faciliter ces abattages, des dispositions avaient été prises par le maire ; ainsi un arrêté municipal allait à l'encontre d'un texte à portée nationale!!! ». L'OABA ajoute : « durant ces jours dits "de fête", des dizaines de milliers de moutons finissent leur pauvre vie dans la terreur et la souffrance ».

À cette période, si le ministère de l'Agriculture ayant en charge la filière viande cherche à encadrer le sacrifice de l'*Aïd el-kebir*, celui de l'Intérieur, pourtant gestionnaire des cultes¹¹, dénonce les solutions envisagées et se situe dans la répression. Malgré cela, selon le ministère de l'Agriculture, « des dérogations peuvent être exceptionnellement accordées aux consommateurs musulmans » pour l'*Aïd* (lettre du 16 juillet 1987 adressée au préfet de Seine-Saint-Denis). Lorsqu'après cinq années Tremblay-les-Gonnesse cessera de mettre un terrain à la disposition des familles musulmanes, en 1986, Aulnay-sous-Bois, une autre commune de Seine-Saint-Denis, dont les résidents musulmans se rendaient sur le site de Tremblay pour l'*Aïd*, prendra le relais. Ainsi, son arrêté municipal du 29 juillet 1987 désigne un terrain situé dans la zone artisanale¹², à

8. Pour une analyse des réactions des associations de protection animale face à la pratique sur le territoire français du sacrifice de l'*Aïd el-kebir*, voir Brisebarre, 2008.

9. Dans le contexte de l'abattage rituel musulman ou juif, les acteurs désignés comme « sacrificateurs » doivent être « habilités par les organismes religieux agréés, sur proposition du ministre de l'Intérieur, par le ministère de l'Agriculture ». L'emploi dans ce texte de loi du terme « sacrificateur » montre bien la confusion faite par le législateur entre abattage rituel et sacrifice.

10. Œuvre d'assistance aux bêtes d'abattoirs, association fondée en 1961 et reconnue d'utilité publique. <http://www.oaba.fr> (Page consultée le 30 juin 2011).

11. Le bureau central des cultes est un service du ministère de l'Intérieur dont la mission est de « permettre le libre exercice des cultes en veillant à ce que les droits attachés à cette liberté soient accompagnés par le respect des devoirs qui y sont associés », <http://www.droitdesreligions.net/rddr/bureaulescultes.htm> (Page consultée le 30 nov. 2010).

12. Selon un employé du service municipal d'hygiène, un des critères présidant au choix

proximité d'un grand ensemble, la cité des 3 000, car la ville « ne possède pas d'abattoir sur son territoire et souhaite, tout en respectant les traditions des immigrés, faire respecter les mesures d'hygiène, de sécurité, de salubrité comme de protection des animaux ». Il y est précisé que « l'égorge-ment rituel doit être fait par des sacrificateurs agréés ». Environ 400 familles s'y rendront le 4 août 1987, la plupart des sacrifices étant cependant faits par les chefs de famille.

Considérée par les usagers et la municipalité comme positive¹³, cette expérience avait pour but de « sortir le sacrifice des cités ». Elle aurait dû être reconduite en 1988, année marquée par deux élections, présidentielle en mai et législative en juin. À Aulnay-sous-Bois, à la présidentielle, le candidat d'extrême droite (FN), Jean-Marie Le Pen, obtiendra 20,6 % des suffrages au premier tour, tandis qu'à la législative, le député-maire de droite (RPR) sera battu par un socialiste. Ces résultats ainsi que la crainte de perdre la mairie lors des municipales l'année suivante, ont pesé sur les stratégies municipales : à peine un mois avant l'*Aïd*, une lettre du maire au recteur de la Mosquée de Paris a annoncé qu'il n'y aura plus de site sur la commune, le terrain étant devenu zone industrielle. Les voix des électeurs d'extrême droite ont donc été préférées à la prise en compte des « traditions des immigrés musulmans », lesquels n'avaient pas, et n'ont toujours pas d'ailleurs, le droit de vote aux élections municipales¹⁴.

Jusqu'au début de la décennie 1990, l'*Aïd el-kebir* se situant pendant les vacances scolaires, de nombreuses familles musulmanes ont pu le vivre dans leur pays d'origine : « [...] le mieux pour faire le sacrifice, c'est de rentrer au pays ». Lorsque la fête entre dans la période scolaire¹⁵, le sacrifice devient plus visible et problématique pour les pratiquants comme pour les pouvoirs publics.

de ce terrain a été sa situation « à l'abri des regards des non-musulmans ». Pour une description du déroulement du sacrifice de l'*Aïd* à Aulnay-sous-Bois (93) en 1987, voir Brisebarre, 1998, pp. 122-129.

13. L'OABA a déposé plainte auprès du tribunal de grande instance de Bobigny et du tribunal administratif de Paris, invoquant l'illégalité de l'arrêté municipal d'agrément du site. Si le premier tribunal a « classé la plainte sans suite, estimant qu'il n'y avait pas lieu à poursuivre », le second a annulé l'arrêté (4 juillet 1990).

14. Aujourd'hui encore, seuls les résidents ressortissants de l'Union européenne peuvent voter aux élections municipales.

15. Fête à date fixe pour le calendrier musulman lunaire, l'*Aïd el-kebir*, comme toutes les fêtes islamiques, avance chaque année d'une dizaine de jours par rapport à notre calendrier civil solaire.

LA QUESTION DU SACRIFICE : UN CASSE-TÊTE POUR LES MINISTÈRES DE L'INTÉRIEUR ET DE L'AGRICULTURE

À la même période, le bureau des cultes du ministère de l'Intérieur se saisit sérieusement de cette question du sacrifice familial de l'*Aïd*, déplorant le peu d'information disponible¹⁶. En 1990, lorsqu'il diligente une enquête sur l'abattage rituel musulman grâce à un questionnaire envoyé aux Directions départementales des services vétérinaires (DSV), une question concerne « les conditions du sacrifice de l'*Aïd* dans chaque département et les éventuelles plaintes du voisinage ».

En avril 1991, le ministre de l'Agriculture envoie une lettre au responsable du bureau des cultes, rappelant que, chaque année, il demande aux services vétérinaires départementaux « d'envisager avec les mairies des communes concernées la possibilité de déroger aux dispositions réglementaires en aménageant un terrain ou un local ». Il ajoute :

Devant le mécontentement grandissant des associations de protection animale et du public, et compte tenu d'un jugement du tribunal administratif de Paris dont vous trouverez copie jointe¹⁷, il ne m'apparaît plus possible de demander aux directeurs des services vétérinaires de régler ce problème d'ordre public en contrevenant à la réglementation. En conséquence [...] j'ai l'honneur de vous informer que les agents du ministère de l'Agriculture considèrent désormais qu'il s'agit en premier lieu d'une question d'ordre public relevant des compétences des services de police et des collectivités territoriales.

Le poids politique des associations protectionnistes a donc poussé le ministère de l'Agriculture, également gestionnaire de la protection animale, à rappeler au ministère de l'Intérieur son implication dans la gestion des cultes. L'année précédente, *Présent*, un des organes de presse du Front national, avait publié en première page les déclarations de Brigitte Bardot dénonçant l'implication des pouvoirs publics dans l'organisation du sacrifice de l'*Aïd* (2 août 1990). Sous le titre « Le gouvernement favorise le développement de la religion musulmane en France, c'est honteux », l'ancienne actrice affirmait que « ces abattages

16. En 1989, le chef du bureau des cultes, ayant eu connaissance des recherches que je mène depuis 1985 sur l'*Aïd el-kebir*, me demande de lui en communiquer les résultats. Il a soutenu le groupe de travail que j'ai constitué en 1990 pour observer le déroulement de l'*Aïd* en milieu urbain français, recherche financée pendant trois ans par le FAS (Fonds d'action sociale auprès des travailleurs immigrés et de leurs familles). Voir Brisebarre, 1998, pp. 70-188.

17. Il s'agit du jugement faisant suite à la plainte déposée par l'OABA contre la mairie d'Aulnay-sous-Bois à propos de l'organisation d'un site de sacrifice pour l'*Aïd* 1987 (voir note 13).

rituels sont barbares et indignes d'un pays catholique», ignorant sciemment le statut de pays laïque de la France.

À partir de l'*Aïd* 1991, les circulaires ministérielles seront émises conjointement par les deux ministères (Intérieur et Agriculture). Mais faute d'abattoirs à proximité des grandes villes, les préfets devront trouver des solutions pour que le sacrifice puisse être célébré et surtout contrôlé dans leur département, en organisant des sites le plus souvent chez des éleveurs, donc en milieu rural, ce qui provoquera parfois le mécontentement des maires des communes concernées.

Ainsi, dans un dossier publié dans *Le Parisien* du 21 juin 1991, un encadré est titré : « Le maire de Maisons-Laffitte interdit la fête du mouton ». Le maire RPR de cette commune bourgeoise des Yvelines, située à quelques kilomètres des usines de construction automobile employant de nombreux ouvriers originaires des anciennes colonies françaises, y déclare : « C'est pour éviter que des milliers de familles musulmanes ne déferlent sur la ville et égorgent des moutons que j'alerte depuis des mois les pouvoirs publics ». Voulant interdire la vente des moutons chez un maquignon qui, depuis onze ans, met son île sur la Seine (l'Île Laborde) à la disposition des musulmans pour le sacrifice, il a pris un arrêté municipal lui interdisant de vendre plus de 100 moutons par jour, donc d'exercer sa profession. En réponse, le maquignon déposera un recours en tribunal administratif contre cet arrêté. Dans une lettre du 19 juin 1991, le préfet des Yvelines autorisera le sacrifice sur l'Île Laborde, exceptionnellement et pour la seule journée de l'*Aïd*. Car dans les Yvelines il n'existe alors que l'abattoir de Mantes-la-Jolie qui ne peut répondre à la demande en sacrifiant, en plus des moutons des nombreux musulmans mantois, ceux des 2 500 familles qui se rendent chaque année à l'Île Laborde.

Dans le même département, pour lutter contre « l'abattage sauvage », le maire des Mureaux décide de mettre à la disposition des 1 200 familles musulmanes de sa commune l'ancienne cantine d'un groupe scolaire, « dans un lieu éloigné des habitations pour éviter de gêner les riverains » (*Le Parisien*, page des Yvelines, 21 juin 1991).

Le journal *Présent* montrera du doigt ces préfets et maires qui estiment de leur responsabilité d'organiser le sacrifice de l'*Aïd* pour éviter des débordements, et publiera la « lettre ouverte de Brigitte Bardot au ministre de l'Intérieur » dénonçant les « dérogations pour l'égorgeage des moutons dans des conditions illégales [...] accordées à l'islam en terre chrétienne » (22-23 juin 1991).

Des sites de sacrifices comme celui de l'Île Laborde existent alors depuis plusieurs années en région parisienne. S'ils ne sont pas tous organisés par les municipalités, ni autorisés par l'administration départementale, ils ne sont pas pour autant clandestins. Tous situés en zone rurale, ils ne sont pas cachés, le déplacement le jour de l'*Aïd* de plusieurs centaines de voitures ne passant pas inaperçu. Sur certains, comme celui qui durant plusieurs années a fonctionné dans un domaine de l'Institut national agronomique dans les Yvelines, des agents des services vétérinaires effectuent des permanences pour inspecter les carcasses des moutons à la demande des familles.

La situation des directions des services vétérinaires est alors, il est vrai, peu confortable : responsables de la santé des familles sacrificiantes, ils n'ont pas de directives claires émanant de leurs autorités de tutelle, le ministère de l'Agriculture et les préfets, ces derniers dépendant du ministère de l'Intérieur.

Le 10 juin 1992, *Le Quotidien de Paris* titre : « Sacrifices de moutons pour l'*Aïd el-kebir*. Les préfets dérogent à la loi », le chapeau précisant : « Demain, les musulmans français fêteront l'*Aïd el-kebir* en sacrifiant chacun un mouton. Une coutume ancestrale qui fait grincer les dents de certains maires, exaspérés de voir ces sacrifices réalisés en toute illégalité ». Interrogé à ce sujet, le préfet des Yvelines déclare : « Mieux vaut organiser ces cérémonies, quitte à faire une entorse à la loi, plutôt que de les laisser se dérouler dans l'anarchie la plus totale ». Quant à l'argumentation selon laquelle « ce n'est pas en cédant aux revendications d'une communauté religieuse parmi d'autres que les difficultés d'insertion et d'intégration se résoudront », elle est contredite par le secrétaire d'État à l'intégration affirmant que « les implications du culte de l'*Aïd* rendent nécessaires l'aménagement sinon l'assouplissement de la réglementation en vigueur ».

UNE SOLUTION AU PROBLÈME DE L'AÏD : LES SITES DÉROGATOIRES DE SACRIFICE

Après les Yvelines, c'est le directeur des services vétérinaires du Val-d'Oise, avec l'accord de son préfet, qui décide de s'impliquer dans l'organisation du sacrifice. À la veille de la fête en 1992, le dernier abattoir en activité dans ce département de la grande couronne parisienne a fermé ses portes à la suite d'une inondation, supprimant toute possibilité

légale de sacrifice. Dès le mois de janvier 1993, le directeur des services vétérinaires rassemble un groupe de travail¹⁸ pour réfléchir à une solution la plus proche possible de la légalité de l'abattage rituel : y sont conviés des représentants des ministères concernés, les maires des communes sur lesquelles des sites ont fonctionné les années précédentes, des professionnels de l'élevage et de la filière viande, la police et la gendarmerie, un ancien membre du CORIF¹⁹ et des représentants de deux associations musulmanes locales, ainsi que de deux grandes associations de protection animale, la SPA (Société de protection animale) et l'OABA.

Les travaux de ce groupe ont été à l'origine des « sites dérogatoires de sacrifice » : les trois premiers, installés en Val-d'Oise chez des éleveurs et un maquignon, ont été agréés à la veille de l'*Aïd* 1993 par un arrêté préfectoral.

Au même moment, dans une lettre conjointe envoyée aux préfets, les ministres de l'Intérieur et de l'Agriculture recommandent, comme chaque année, de « ne rien négliger pour concilier le légitime attachement des musulmans à l'abattage pratiqué lors de cette fête avec le respect des dispositions réglementaires en matière de santé publique et notamment avec le décret 80-791 du 1^{er} octobre 1980 [...] qui interdit l'abattage rituel en dehors des abattoirs ». Cette lettre ne mentionne que le sacrifice dans les abattoirs et ne tient pas compte de la rareté de ces établissements à proximité des villes, ni de l'expérience des sites dérogatoires de sacrifice menée en Val-d'Oise, bien que des représentants de ces ministères aient participé aux réunions du groupe de travail.

Le bilan de ces premiers sites dérogatoires de sacrifice s'est révélé positif par rapport à la célébration de l'*Aïd* en 1992. Seul l'objectif de protection animale n'a pas été atteint, de nombreux moutons ayant été sacrifiés par les pères de famille et non par des sacrificateurs habilités²⁰.

18. J'ai participé ès-qualité à toutes les réunions de ce groupe de travail.

19. Depuis 1989, Pierre Joxe, alors ministre de l'Intérieur, tentait de rassembler des personnalités pour constituer un Conseil de réflexion de l'islam de France, CORIF, qui n'avait cependant pas pour but de représenter tous les musulmans de l'hexagone. De 1990 à février 1992, date de sa suppression, ses travaux concerneront « le statut associatif, l'enseignement religieux, les carrés musulmans dans les cimetières, l'abattage rituel, le calendrier des fêtes, la désignation des imams et leur formation ». Il s'agissait donc surtout de faciliter l'expression du culte et les pratiques des musulmans (Godard et Taussig, 2007, pp. 166-167).

20. Les deux associations ayant participé aux réunions de préparation des sites dérogatoires ont réagi de façon différente. L'OABA a de nouveau déposé plainte auprès du tribunal administratif contre l'arrêté pris par le préfet du Val-d'Oise. Elle a aussi accusé la SPA, qualifiée de « société de protection animale non qualifiée », d'avoir « collaboré aux infractions » (*Bulletin de l'OABA*, n° 45). Dans un article intitulé « Le silence des agneaux... et celui des médias », la présidente de la SPA,

Selon la préfecture du Val-d'Oise, « c'est aux musulmans de se prendre en charge pour organiser leur fête ». Pour cela, il faut amener les familles musulmanes à ne pas se comporter comme des « clients » lors de l'*Aïd*, mais renverser les rôles en confiant l'organisation du sacrifice aux associations musulmanes et en faisant des professionnels de l'élevage de simples prestataires de service. D'où la décision de créer un Comité de coordination de la communauté musulmane (CCCM) chargé de l'organisation de l'*Aïd el-kebir* 1994 en Val-d'Oise afin de changer l'image de la fête auprès des non-musulmans²¹, en en faisant ressortir la dimension religieuse comme en 1993 où, sur un des sites, un imam avait dirigé la prière sur place.

Essayant de sensibiliser les 185 maires du Val-d'Oise aux « besoins de la communauté musulmane », plusieurs mois avant la fête, le CCCM envoie une lettre circulaire sollicitant l'ouverture de nouveaux sites dérogeant de sacrifice. Mais il ne reçoit aucune nouvelle proposition et fait même le constat que « plus il y a de familles musulmanes dans une commune, moins le maire se montre favorable à l'implantation d'un site de sacrifice ». Ce qui peut s'expliquer par la situation urbaine des communes de résidence des familles musulmanes, les sites étant plus faciles à organiser en milieu rural.

Courant avril 1994, tous les préfets reçoivent des ministres de l'Intérieur et de l'Agriculture la même circulaire que l'année précédente. Quelques jours plus tard, une deuxième lettre les incite à « œuvrer dans le sens d'une concertation la meilleure possible entre les différentes parties concernées par le déroulement de la fête » et suggère que soient organisées « des réunions préparatoires ». Une proposition inspirée par l'expérience menée en Val-d'Oise en 1993, mais faite tardivement, à moins de trois semaines de l'*Aïd*. Dans son *Bilan Aïd el-kebir 1994*, le directeur des services vétérinaires du Val-d'Oise constate :

Paradoxalement, c'est sur le Val-d'Oise où s'est constitué le CCCM, où les démarches ont été menées au grand jour et revêtent un caractère officiel engageant la responsabilité du préfet et de ses services, où le maximum de garanties ont été requises, que les élus locaux manifestèrent l'opposition la

J. Faucher, a justifié sa participation à l'entreprise, tout en dénonçant la « barbarie » d'une fête qui se déroule « dans le sang » (*Animaux magazine*, juillet 1993).

21. Le jour de l'*Aïd* 1994, *Présent* a souligné « la situation actuelle, celle de la barbarie, de l'insalubrité et de l'illégalité tolérée, qui empoisonne les Français à qui on l'impose », semblant ainsi prendre la défense des immigrés « beaucoup trop nombreux en France pour que soit organisé en fait, dans l'ordre et la légalité, leur droit au simple respect de leurs rites religieux. Alors ils prennent ce droit n'importe comment. Dans l'anarchie. »

plus forte, alors que le traitement officieux, en catimini, sans réelle maîtrise de l'organisation a, sur d'autres départements, bénéficié de leur bienveillance. Est-ce à dire qu'il faut s'y prendre le plus tard possible, dans la semi-clandestinité et sans importuner les maires avec des demandes embarrassantes d'avis? (DSV du Val-d'Oise, 1994, p. 17)

Cependant, au cours des deux années suivantes, les sites dérogatoires de sacrifice se multiplieront autour de Paris et de quelques grandes villes sur le modèle de ceux organisés dans le Val-d'Oise. À partir de 1996, la lettre interministérielle proposera une nouvelle solution, nécessitant l'acceptation par les familles de la « délégitimation de sacrifice », afin de faire rentrer le sacrifice dans la légalité : le recours à des abattoirs distants des grandes villes. Mais du fait des retards dans les livraisons des carcasses, retards dus à l'éloignement de ces établissements, les musulmans n'auront pas été convaincus par cette nouvelle expérience.

LE POIDS DE LA DIRECTIVE EUROPÉENNE SUR L'ABATTAGE

Le 31 décembre 1993, la directive 93/119/CE sur « la protection des animaux au moment de leur abattage ou de leur mise à mort » était parue au *Journal officiel des Communautés européennes*. Ce texte européen servira de référence à toutes les actions entreprises par les sociétés de protection animale contre le sacrifice de l'*Aïd*, en particulier contre l'organisation des sites dérogatoires.

Le 1^{er} octobre 1997, le ministère de l'Agriculture français publie le décret 97-903 « relatif à la protection des animaux au moment de leur abattage ou de leur mise à mort » qui reprend les termes de la directive européenne. Selon l'article 21 alinéa 7, sera puni d'amende « le fait de mettre à disposition des locaux, terrains, installations, matériels ou équipement, en vue d'effectuer ou de faire effectuer un abattage rituel en dehors d'un abattoir ». Pourtant, une note de service du même ministère, datée du 12 janvier 1998 et s'appuyant sur une enquête auprès des préfets après l'*Aïd* 1997, constate que « le bilan de l'*Aïd el-kebir* est globalement plus satisfaisant qu'en 1996 » et précise que 132 abattoirs et 91 sites (sur 15 départements) ont fonctionné. Ces sites qui n'ont cependant pas été autorisés par arrêté ministériel pour éviter les recours des associations animalitaires. Les années suivantes, c'est la même stratégie qui sera mise en œuvre.

Pour essayer de mieux coller à la réglementation européenne, dans une lettre circulaire datée du 29 janvier 1999, les ministres de l'Intérieur

et de l'Agriculture incitent les préfets à « orienter les dispositifs de sites d'abattage en plein air vers des aménagements fermés, plus appropriés ». Car la France est de plus en plus souvent désignée comme responsable d'infractions au moment de l'*Aïd*. Ainsi dans le *Journal officiel des Communautés européennes* du 3 décembre 1999 sont rapportées deux questions écrites émanant de députés européens à propos de l'*Aïd*. La première, du 25 février 1999, a pour objet la « violation de la directive 93/119/CE en France lors de la fête de l'*Aïd-el-kebir* » et s'enquiert des « mesures envisagées pour persuader les autorités françaises [...] d'empêcher les massacres religieux d'animaux en plein air ». La seconde, du 7 avril 1999, intitulée « abattage rituel d'animaux à l'occasion de fêtes religieuses dans les États membres », soulève le même problème de « tolérance [de l'abattage rituel illégal hors des abattoirs] de la part des autorités compétentes » (Brisebarre, 2007, pp. 94-95).

Au début des années 2000, des problèmes de santé animale au niveau européen s'ajoutent à ces dénonciations : d'abord l'encéphalopathie spongiforme bovine (ESB), dite « maladie de la vache folle », dont on craignait à la fin de la décennie 1990 qu'elle se propage dans les troupeaux ovins ; puis une épidémie de fièvre aphteuse venue de Grande-Bretagne et atteignant les moutons à la veille de l'*Aïd* 2001. Dans ces conditions, l'administration française « invite les musulmans à renoncer au sacrifice partout où la destruction sanitaire préventive des ovins crée une pénurie », les moutons achetés en Grande-Bretagne devant être abattus par précaution, pour éviter la propagation de la maladie aux troupeaux français. De nombreuses familles ont accepté de ne pas sacrifier ; elles ont été remerciées par le gouvernement pour le « civisme » dont elles ont fait preuve. Des responsables musulmans ont alors proposé des solutions de substitution : la Mosquée de Paris a incité les familles à « faire le don d'une aumône correspondant au tiers du prix d'un mouton », tandis que l'UOIF (Union des organisations islamiques de France) suggérait que dans chaque ville « l'imam procède au sacrifice à la place de la communauté²², les fidèles étant invités à faire un don ».

Ces problèmes sanitaires vont accélérer l'abandon des sites dérogoatoires de sacrifice. Alors qu'en 2002 la Commission européenne avait fait

22. Au Maroc, en 1996, après deux années de sécheresse ayant décimé les troupeaux ovins, le Roi – Commandeur des croyants – avait demandé aux pères de famille de ne pas sacrifier pour l'*Aïd el-kebir*, instituant son propre sacrifice comme celui de toute la communauté (Mahdi, 1998, pp. 306-313).

connaître au gouvernement français son intention de mettre en œuvre une procédure d'infraction à son encontre à partir de 2004, une décision du Conseil d'État français du 10 octobre 2001 exclura toute possibilité de recourir à l'avenir à des sites dérogeant aux règles définies par le décret 97-903, anticipant ainsi la date prévue par l'administration européenne.

Ainsi, la circulaire interministérielle du 9 janvier 2002 relative à « la mise en œuvre des dispositions exceptionnelles liées au déroulement de la fête musulmane de l'*Aïd el-kebir* en 2002 » précise que les autorisations délivrées les années précédentes, en nombre de plus en plus restreint, pour des sites dérogatoires, ne pourront en aucun cas être reconduites. Dans les zones sans abattoir, une « solution palliative nouvelle » est envisagée : « la mise en place, pour une période limitée à trois jours au plus, d'abattoirs temporaires agréés sur le fondement des critères des abattoirs locaux régionaux », dans des bâtiments ou des camions²³.

En février 2003, l'*Aïd* s'annonce dans un contexte difficile. « Jamais la célébration de l'*Aïd* n'a suscité autant de tensions entre l'État et le monde musulman », affirme *Libération* le 11 février, jour de la fête. Les sites dérogatoires sont totalement proscrits. Et même dans les abattoirs, la réglementation devient plus stricte. Ainsi, à Mantes-la-Jolie (Yvelines), les musulmans sont maintenus à l'extérieur de l'abattoir par un cordon de police pour y attendre la livraison des carcasses de leurs moutons, rapporte *Le Monde* du 12 février 2003. Là où il n'y a pas d'abattoir, des familles ont dû se contenter d'acheter de la viande à la boucherie *halal*, tandis que d'autres ont de nouveau eu recours à l'abattage clandestin, sans aucun contrôle vétérinaire, malgré le danger pour la santé humaine. Soit un grand pas en arrière par rapport à la situation des années 1990.

23. Difficiles à mettre en œuvre et coûteux, des prototypes d'abattoirs mobiles sont expérimentés en 2004 à Evry (Essonne) et Pantin (Seine-Saint-Denis) grâce à des fonds privés, mais ils ne se révéleront pas assez performants. L'expérience ne sera pas renouvelée avant 2010 où un abattoir mobile sera installé à la Courneuve-Dugny (Seine-Saint-Denis), <http://tempsreel.nouvelobs.com/societe/20101115.OBS2952/inauguration-d-un-abattoir-mobile-en-seine-saint-denis-pour-l-aid.html> (Page consultée le 20 nov. 2010). En 2012, pour la troisième fois, le site de la Courneuve a accueilli 900 familles. Le propriétaire de cet abattoir mobile espère pouvoir le pérenniser en 2013 et ouvrir un deuxième point d'abattage, <http://www.leparisien.fr/espace-premium/seine-saint-denis-93/fort-de-son-succes-l-abattoir-mobile-veut-devenir-perenne-25-10-2012-2263069.php> (Page consultée le 10 nov. 2012).

LE RÔLE DU CFCM ET DES CRCM²⁴

Au début de l'an 2000, la Commission « Organisation de la consultation des musulmans de France » (COMOR), succédant à l'éphémère CORIF, avait jeté les bases du CFCM, le Conseil français du culte musulman, créé le 3 mai 2003, moins de deux mois après l'*Aïd el-kebir*. L'islam s'est ainsi vu officiellement institué comme une des religions de France.

L'objet de cet « organe de représentation national », complété par vingt-cinq Conseils régionaux du culte musulman (CRCM), est de « défendre la dignité et les intérêts du culte musulman, de favoriser et d'organiser le partage d'information et des services entre les lieux de culte et d'assurer la représentation des lieux de cultes musulmans auprès des pouvoirs publics » (Godard et Taussig, 2007, p. 349). En son sein et au niveau des CRCM existent plusieurs commissions, l'une d'elles devant veiller aux conditions de la célébration du sacrifice de l'*Aïd el-kebir* dans le respect des prescriptions rituelles en même temps que dans le cadre des lois françaises et européennes. Une mission difficile, car depuis la circulaire ministérielle du 9 janvier 2002 déjà évoquée, les abattoirs sont les seuls lieux où ce sacrifice peut être accompli dans la légalité, comme le soulignent, dans leur lettre aux Préfets du 20 novembre 2007, les ministres de l'Intérieur et de l'Agriculture :

La création du CFCM le 3 mai 2003, suivie de celle de CRCM dans chaque région administrative, a impliqué une gestion nouvelle des relations entre les services préfectoraux et la représentation de ce culte, notamment en ce qui concerne l'organisation de l'*Aïd al-Adha*. Il convient donc d'associer dans votre département des représentants du CRCM aux réunions de concertation organisées avec vos interlocuteurs habituels. [...] Dans les zones où la capacité d'abattage est insuffisante, voire nulle, [...] il vous est possible d'envisager l'aménagement d'abattoirs temporaires pour ovins, agréés pour la durée de l'*Aïd al-Adha*. [...] Ces abattoirs temporaires répondant à des normes strictes ne doivent pas être confondus avec les sites dérogatoires interdits depuis l'*Aïd al-Adha* 2002.

Cette distinction entre les abattoirs temporaires et les anciens sites dérogatoires de sacrifice a été contestée par l'OABA, dénonçant une « mascarade » dans la mesure où ces « abattoirs de campagne » sont en majorité établis dans des fermes, comme l'étaient jusqu'en 2001 les sites dérogatoires (OABA, 2007, p. 5). Il existe cependant une différence dans

24. CFCM, Conseil français du culte musulman ; CRCM, Conseil régional du culte musulman.

la mesure où ils sont installés dans des bâtiments, alors que les sites dérogatoires étaient pour la plupart en plein air.

En Ile-de-France, région pratiquement dépourvue d'abattoirs, alors qu'on y estimait à près de 60 000 le nombre des moutons sacrifiés pour l'*Aïd* à la fin des années 1990, en 2005 et 2006, il n'y a pas eu d'abattoir temporaire agréé²⁵, tandis qu'en 2007, deux ont fonctionné dans les Yvelines et un en Val-de-Marne. Plus récemment, en 2011, dans l'ensemble de l'hexagone, 58 abattoirs temporaires se sont ajoutés aux établissements pérennes, mais il n'y en a eu que quatre en Ile-de-France, comme en 2010. Cette année (2012), la liste ne comportait que 42 abattoirs pérennes et temporaires, dont sept (trois pérennes et quatre temporaires) en Ile-de-France.

Dans ces circonstances, depuis plusieurs années de nombreuses familles musulmanes de la grande couronne parisienne n'ont eu d'autre solution que de s'adresser à une boucherie *halal* ou même à un supermarché.

QUAND LES SUPERMARCHÉS S'INTÉRESSENT À LA FÊTE DE L'AÏD EL-KEBIR

Les enseignes de la grande distribution proposent au quotidien des rayons *halal* (viande et plats cuisinés) à une clientèle musulmane fidélisée depuis plusieurs années. Elles ont vite compris l'intérêt de faire une opération commerciale pour l'*Aïd*, surtout si elles peuvent obtenir la caution de membres des grandes associations représentées au sein du CFCM et des CRCM. Encore faut-il qu'il n'y ait pas « de problème d'incompréhension entre le fournisseur et le consommateur », comme le dit un responsable de supermarché. À juste titre, les musulmans craignent qu'il y ait « tromperie sur la marchandise » et s'interrogent : les carcasses proposées proviennent-elles de véritables « moutons de l'*Aïd* », c'est-à-dire d'animaux sacrifiés après la prière de l'*Aïd*, ou de « moutons *halal* », abattus selon le rite musulman dans les jours précédant la fête ? En janvier 2006, la veille de l'*Aïd*, le vice-président d'un des CRCM d'Ile-de-France a constaté la livraison au magasin Carrefour d'Aulnay-sous-Bois des carcasses, importées de Grande-Bretagne ou d'Irlande, qui seraient vendues le lendemain comme « moutons de l'*Aïd* » aux familles musul-

25. Pour l'*Aïd* 2005, une liste de 13 abattoirs temporaires pour toute la France a été publiée le 20 janvier au *Journal officiel*. Il y en aura 27 sur celle du 8 janvier 2006, 38 sur celle du 28 décembre 2006 et 42 sur celle du 18 décembre 2007.

manes. Par contre, en décembre 2006²⁶, le Carrefour de Gennevilliers, en collaboration avec une association musulmane (Ennour), a proposé de « vrais » moutons de l'*Aïd*. Selon le responsable commercial de Carrefour :

La plupart des magasins concernés [par ces tromperies] étaient gérés par des gens qui ne connaissaient ni la culture, ni la religion. Nous, à Gennevilliers, nous nous sommes engagés à ne faire que des agneaux *Aïd*. 30 % de notre clientèle est musulmane. Il fallait répondre à leurs besoins en mettant en avant des produits dits "ethniques". [...] L'avantage de Carrefour, c'est qu'en tant que deuxième groupe mondial de grande distribution et premier en Europe, nous travaillons avec les abattoirs toute l'année, donc nous avons un poids commercial. [...] L'abattoir s'est donc engagé à ce que les agneaux soient français, élevés en France et abattus selon le rite islamique en France, après la prière de l'*Aïd*, sans utilisation d'électronarcose qui peut engendrer la mort de l'animal avant l'abattage, et que les 1 000 premières bêtes soient livrées le jour même. [...] C'est une première. La communauté musulmane n'a jamais pu avoir auparavant toutes ces garanties. [...] Ce marché finira par être pris par la grande distribution, car il n'y a qu'elle qui peut avoir assez de poids pour exiger des abattoirs de telles restrictions (Sweeny, 2006).

Plus de 900 familles ont, cette année-là, fait confiance à cette grande surface, en raison de l'implication de l'association Ennour tout au long du processus, et y ont acheté leur mouton de l'*Aïd*.

Pour l'*Aïd* 2007, célébré le 19 décembre, les enseignes Champion et Casino ont également approvisionné des familles musulmanes en carcasses de moutons. Contre une caution de 50 euros à la commande, Casino a livré les carcasses en magasin dès le jour de l'*Aïd* à 16 h 30. Ses engagements ont porté sur l'origine française de l'agneau et l'absence d'électronarcose lors de la mise à mort effectuée après la prière de l'*Aïd*. « À l'occasion de l'*Aïd el-kebir*, nous offrons la possibilité à la communauté de festoyer, comme d'autres de nos consommateurs le font à Noël, en proposant un "agneau *Aïd*" et pas seulement "*halal*" », affirme le chargé de mission pour le *halal* de Casino, ajoutant : « Impliquer la grande distribution, c'est aussi donner une image plus propre et plus positive de l'*Aïd* en France »²⁷.

26. 2006 a été « l'année des deux *Aïd el-kebir* » : le premier, le 10 janvier et le deuxième, le 30 décembre. Ce qui l'a fait qualifier par des militants de la protection animale d'« année sanglante ».

27. http://www.saphirnews.com/Aid-el-Kebir-ou-comment-la-grande-distrib-s-accapare-cette-fete_a9564.html (Page consultée le 15 nov. 2010). L'Association de sensibilisation, d'information et de défense des consommateurs musulmans a effectué une enquête auprès des familles

UNE PROPOSITION DE PRISE EN COMPTE DE L'AÏD EL-KEBIR DANS LE CALENDRIER DES FÊTES FRANÇAISES

En 2007, la proximité de l'*Aïd* avec Noël, deux grandes fêtes religieuses et familiales, a été en quelque sorte soulignée dans des supermarchés par l'offre de vente au même moment de moutons et de dindes. Déjà, au tout début de mes recherches, un père de famille kabyle rencontré dans une ferme d'Ile-de-France, cherchant à m'expliquer l'importance de cette fête pour sa famille, avait comparé «son *Aïd el-kebir*» à «mon Noël» et son mouton à ma dinde.

Si des familles musulmanes ont fêté successivement l'*Aïd* puis Noël pour la grande joie des enfants, la grande fête musulmane et sa signification restent encore mal connues de l'ensemble des Français. Une situation soulignée dans le rapport remis le 11 décembre 2003 par la commission chargée par le président de l'Assemblée nationale, sous la responsabilité de B. Stasi, d'une mission de réflexion sur la laïcité dont les résultats aboutiront à la loi du 15 mars 2004 sur l'interdiction des signes religieux ostensibles dans le cadre scolaire. Tout en affirmant qu'«il n'est pas question de remettre en cause le calendrier conçu principalement autour des fêtes catholiques», ce rapport souligne les changements intervenus dans le «paysage spirituel français», précisant :

La République s'honorerait donc en reconnaissant les jours les plus sacrés des deux autres grandes religions monothéistes présentes en France. [...] Ainsi, à l'école, l'ensemble des élèves ne travailleraient pas les jours de *Kippour* et de l'*Aïd el-kebir*. Ces deux jours fériés supplémentaires devraient être compensés. La République marquerait ainsi avec force son respect de la pluralité des options spirituelles et philosophiques et sa volonté que ce respect soit partagé par tous les enfants de France. Dans le monde de l'entreprise, le *Kippour*, l'*Aïd el-kebir*, le Noël orthodoxe ou des chrétiens orientaux seraient reconnus comme jours fériés. Ils seraient substituables à un autre jour férié à la discrétion du salarié. [...] Cette pratique du crédit du jour férié est déjà courante dans certains pays ou organisations internationales comme l'Organisation des Nations Unies (Stasi, 2003).

musulmanes dans un magasin Géant Casino. Les premiers résultats ont été publiés sur Internet le 30 décembre 2007. À la question «Pourquoi avez-vous passé une commande de l'agneau chez Casino plutôt que dans un autre hypermarché ou dans un magasin traditionnel?», les réponses ont plutôt mis en avant «les prix pratiqués», «la confiance en matière d'hygiène» et la «qualité des produits» que «la transparence dans la préparation de l'agneau et l'application des rites» (ASIDCOM, 2007).

La proposition d'instituer l'*Aïd el-kebir* comme jour férié, comme d'ailleurs 25 sur 26 des propositions qui avaient été faites par la commission Stasi²⁸, n'a pas été retenue lors de la discussion à l'Assemblée nationale début février 2004. Pourtant, lors de l'*Aïd* 2004, le suppléant du député UMP et ancien ministre de la ville, Éric Raoult, déclarait aux musulmans de Montfermeil (Seine-Saint-Denis) que « l'islam fait partie de l'identité et de la culture française²⁹ ».

Depuis cette période, des associations œuvrent pour donner une image plus symbolique et culturelle à la fête de l'*Aïd* et la faire sortir des schémas préconçus qui la cantonnent au sacrifice, synonyme pour certains de « souffrance infligée aux animaux ». À Marseille, par exemple, « l'*Aïd* dans la cité³⁰ » organise chaque année depuis 2005 une « fête de la famille et du partage » qui, durant près d'une semaine, mobilise plus de 50 associations et mêle concerts, spectacles, conférences, expositions, repas et buffets pour petits et grands, musulmans et non-musulmans, inventant une autre façon citoyenne de partager la joie de l'*Aïd*.

L'UTILISATION DES NOUVELLES TECHNIQUES DE COMMUNICATION

Les familles musulmanes utilisent de plus en plus souvent les nouvelles techniques de communication – le téléphone portable et Internet – pour résoudre le difficile problème que leur pose la recherche de l'animal sacrificiel pour l'*Aïd*. Commander un ovin vivant auprès d'un éleveur ou d'un maquignon, ou se procurer la carcasse d'un mouton déjà sacrifié chez un boucher grâce au téléphone portable est une pratique maintenant courante dans certains pays musulmans où les pères de famille devaient autrefois parcourir les foirails et points de vente. Mes recherches à Nouakchott, capitale de la Mauritanie, ont montré qu'une clientèle maure aisée téléphone à son boucher habituel pour qu'il choisisse le mouton, qu'il le sacrifie après la prière de l'*Aïd*, la carcasse étant livrée découpée et prête à consommer (Brisebarre, 2010, pp. 172-175). Des sites Web proposent depuis six ans l'achat « sur photo » du mouton vivant

28. Seule l'interdiction des signes religieux ostensibles a été retenue et votée. Les nombreuses autres propositions, plus positives, concernant les lieux de culte, les hôpitaux, les prisons... ont été passées sous silence.

29. *Le Monde*, 3 février 2004.

30. [En ligne]. Disponible sur : <http://www.udaf13.fr/actualites-p147-l-aid-dans-cite-edition-2012.html> (Page consultée le 10 nov. 2012).

aux habitants des métropoles marocaines³¹, une pratique qui a gagné certaines grandes villes algériennes cette année³².

Dans la région parisienne, deux jeunes musulmans ont créé en 2006 une entreprise de « vente à distance » de viande *halal*, les commandes étant passées par mail, Internet ou par téléphone. La devise de leur site Web Halaldom est « Tout le *halal* à la maison ». Après deux ans de fonctionnement et après avoir réfléchi au problème particulier du sacrifice de l'*Aïd el-kebir*, ils se lancent en 2008 dans la fourniture de carcasses d'agneaux pour cette fête³³:

Halaldom s'occupe de votre sacrifice: les agneaux sont sacrifiés après la prière de l'*Aïd* le premier jour de la fête et les deux jours suivants (*Ayam At-Tachriq*). Cette répartition du sacrifice sur les deux ou trois jours est autorisée par la Loi islamique. Halaldom profite de ce délai de sacrifice pour permettre à tous ses clients d'anticiper l'inflation du premier jour de l'*Aïd*. Halaldom vous garantit que tous les agneaux de l'*Aïd* sont sacrifiés selon le rituel d'abattage islamique. Pendant la période de l'*Aïd*, pour des raisons liées à la spécificité de ce jour, les morceaux de viande sont organisés et placés, ainsi que les abats, dans une caisse cartonnée solide et aérée, l'agneauBox. Il n'y a aucune livraison à domicile le premier jour de l'*Aïd*. Seule une quantité limitée d'agneaux non découpés sera disponible en retrait sur place ce jour-là. La tournée de livraison débute à partir du deuxième jour de la fête et se poursuit le troisième jour et les jours suivants. La maîtrise du froid étant primordiale, le transport des agneaux se fait en camion frigorifique à une température maintenue entre 0°C et + 4°C, vous garantissant ainsi une viande au meilleur de sa fraîcheur.

Âgés de moins d'un an, les agneaux proviennent d'élevages français de races à viande. Haladom prend ainsi en compte une certaine « européanisation des goûts » chez la clientèle jeune qui recourt à ce type d'achat sur le Web et a une préférence pour l'agneau, trouvant la viande des bêtes adultes « trop forte ».

Mais « le + de Halaldom », c'est la « redistribution gratuite des *sadaqa* de viande »:

D'après la tradition prophétique, la viande issue du sacrifice de l'*Aïd al-adha* est en partie destinée en aumône aux personnes nécessiteuses. Or, il est

31. <http://www.afrik.com/article9286.html> (Page consultée le 30 janv. 2006).

32. <http://afrik.com/web-marche-du-mouton-de-l-aid-apres-le-maroc-et-la-france-l-algerie-s-y-met>, 2012 (Page consultée le 30 oct. 2012). Voir le site Ouedkniss.com.

33. Les citations qui suivent sont extraites du site <http://www.halaldom.com> (Page consultée le 20 déc. 2008).

parfois difficile pour certains de savoir à qui donner son aumône lors de l'*Aïd*. Halaldom, restant fidèle à son souci de servir au mieux sa clientèle, propose de redistribuer aux plus nécessiteux tous les dons de viande de l'*Aïd*. Donnez un tiers, la moitié ou la totalité de votre agneau. L'équipe de Halaldom a décidé de se rapprocher d'associations connues et reconnues pour leur travail sur le terrain de la solidarité: Muslim Hands France, Le Secours Islamique, les associations locales Amatullah pour Paris, Agir et Donner Sans Limite pour Lyon et La Communauté arabo-Berbère de Marseille. Halaldom met à leur disposition les *sadaqa* récoltées pour les livrer directement. Alors soyez généreux...

Un coup d'arrêt est donné à ce site lors de l'*Aïd* 2009: Haladom est alors confronté à un problème logistique lié à l'emballage des viandes issues du sacrifice et doit rembourser ses 900 clients ayant reçu des colis avariés.

Dès 2010, un des entrepreneurs crée un nouveau site, Dinam.fr, qui prend la suite d'Halaldom pour la fourniture des agneaux de l'*Aïd*. En 2011, il investit dans la vente de viande *halal*: «Aujourd'hui, la façon de consommer des produits *halal* a beaucoup changé, affirme-t-il. Il faut adapter l'offre à une clientèle majoritairement féminine. Nos parents avaient l'habitude de choisir leurs agneaux, parfois même de les préparer eux-mêmes. Nous, les jeunes, ce n'est plus vraiment le cas³⁴.»

Le site insiste sur la traçabilité donnant la possibilité à chaque client, à partir du numéro de lot porté sur l'étiquette, de consulter la fiche et de connaître le lieu d'élevage et d'abattage de la bête. «Nous mettons aussi l'accent sur l'aspect religieux. L'*Aïd*, ce n'est pas la fête de la viande!» Comme avec Haladom, il est possible de consacrer tout ou partie de l'agneau à l'aumône en collaboration avec une association caritative locale, Le cœur sur la main. Pour l'*Aïd* 2011, Dinam propose à ceux qui n'apprécient pas la viande de mouton de se grouper à sept pour réserver un bœuf entier, chaque famille recevant 50 kg de viande³⁵.

Depuis deux ans, les propositions de commandes de moutons sacrifiés pour l'*Aïd* par téléphone³⁶ et Internet se multiplient et la concurrence

34. <http://www.leparisien.fr/val-d-oise-95/samir-vend-ses-moutons-sur-internet-16-11-2010-1151881.php> (Page consultée le 30 nov. 2010).

35. <http://www.lecourrierdelatlas.com/113304112011France-Pour-l-Aid-acheter-son-mouton-sur-internet-c-est-possible.html> (Page consultée le 10 déc. 2011).

36. Opération «L'*Aïd* pour tous» organisée par l'association La Réussite Loisir avec le soutien de l'UAM-93, Union des associations musulmanes de Seine-Saint-Denis, <http://www.uam93.com/news/aid-al-adha-2012-reserver-votre-mouton-a-aubervilliers-93.html> (Page consultée le 15 oct. 2012).

s'installe. Ainsi Groupehalal.com³⁷ fait des offres promotionnelles à l'ensemble de la région parisienne. Un éleveur d'origine maghrébine installé dans l'Oise propose 1 500 moutons sur le site généraliste de vente en ligne Leboncoin.fr. Et comme il faut innover pour attirer la clientèle, pour 30 euros de plus que le prix du mouton, il joint la vidéo du sacrifice de l'animal³⁸.

CONCLUSION : VERS L'ACCEPTATION DU SACRIFICE PAR PROCURATION ?

Dès le moment où les pouvoirs publics ont cherché des solutions les plus proches de la légalité pour permettre aux familles musulmanes de fêter l'*Aïd el-kebir* sur le territoire français, ils ont dû intégrer les revendications des sociétés protectionnistes en affichant leur prise en compte du bien-être animal. Une des conditions de l'organisation d'espaces où le sacrifice était toléré était l'acceptation par les pères de famille de ne plus égorger eux-mêmes le mouton, mais de confier l'acte à un tiers, un « sacrificateur » habilité comme dans les abattoirs. Le sacrifice de l'*Aïd el-kebir* ne fait pas partie des « piliers de l'islam », il n'est donc pas obligatoire, mais il est recommandé (*sunna*) pour « toute famille qui en a les moyens » (Eldjazaïri, s.d., p. 359). Selon *La Risâla*, « l'homme égorgera lui-même sa victime (*d'ah'ya*) en lui tranchant la jugulaire (*dhabbh*) » (Ibn Abî Zayd Al-Qayrawâni, 1979, p. 155). Cependant, la délégation à un tiers de l'acte sacrificiel est possible, disjoignant les rôles de sacrifiant – celui qui offre le sacrifice – et de sacrificateur – celui qui opère le sacrifice (Brisebarre, 1998, p. 28). Lors de nos enquêtes, nous avons pu constater que, dans les grandes villes des pays musulmans, nombreux sont les chefs de famille ne sachant pas sacrifier et confiant l'égorgement de leur mouton à un parent, un voisin ou un boucher (Gokalp, 1998, p. 234 ; Sidi Maamar, 1998, p. 257 ; Mahdi, 1998, pp. 296-298 ; Brisebarre *et al.*, 2009, pp. 151-152).

Dans les années 1990, sur les sites dérogatoires de sacrifice, les familles pouvaient choisir leur mouton, le voir sacrifier et en préparer la carcasse. Plus tard, quand le sacrifice a été cantonné dans les abattoirs, si choisir

37. <http://groupehalal.com/deals/commander-agneau-aid-el-adha-aid-el-kebir-livraison-a-domicile-recuperer-sur-place> (Page consultée le 12 nov. 2012).

38. [En ligne]. Disponible sur : <http://www.leparisien.fr/aumont-en-halatte-60300/il-vend-les-moutons-de-l-aid-sur-leboncoin-fr-25-10-2012-2263717.php> (Page consultée le 10 nov. 2012).

l'animal était encore possible, l'égorgement rituel avait lieu hors de la vue du sacrifiant qui devait attendre à l'extérieur du bâtiment qu'on lui remette la carcasse. Faute d'abattoirs dans les grandes villes, le recours actuel à la commande du mouton chez un boucher, dans un supermarché ou par Internet rapproche cet acte d'un simple achat de viande *halal*. La proximité entre la famille et l'animal sacrificiel, considérée par certains comme nécessaire, car elle « humanise » en quelque sorte le mouton, ne peut plus se produire (Brisebarre, 1998, pp. 24-25). Ce rituel – commémoration de la soumission d'Ibrahim à Dieu, l'enfant promis au sacrifice étant remplacé par un mouton, et « réplique du sacrifice de Minâ », inclus dans le Pèlerinage à La Mecque (Chelhod, 1955, p. 55) – perd son sens profond.

Dans ce contexte où la pratique du sacrifice familial devient de plus en plus difficile, voire impossible, des familles optent pour une autre forme et destination du sacrifice par procuration : le don d'une somme d'argent à un organisme caritatif, comme le Secours islamique France (SIF), pour qu'un sacrifice soit effectué en leur nom dans un pays de leur choix et que la viande en soit distribuée aux pauvres (Ben Rhouma, 2012). En vivant un *Aïd el-kebir* réduit à sa part spirituelle (la prière) et familiale (un repas de fête cuisiné à partir de viande *halal* achetée chez le boucher), mais en conservant cependant sa dimension solidaire et redistributive grâce au sacrifice par procuration, ces familles sacrificiantes cherchent à respecter le *hadith*, cité par Eldjazaïri (s.d., p. 359) :

L'homme n'accomplit pas une action plus agréable à Dieu le jour de l'*Aïd* que celle d'offrir un sacrifice. Le jour de la Résurrection, l'offrande viendra intacte, avec cornes, sabots, poil et laine. Le sang qui en coule est estimé de Dieu avant même qu'il touche le sol [...]. C'est la tradition de votre père Abraham.

RÉFÉRENCES

- ASIDCOM (2007). « ASIDCOM interpelle le groupe CASINO », 6 décembre et « Chez CASINO les consommateurs donnent leur avis », 30 décembre. [En ligne]. Disponible sur : <http://asidcom.over-blog.com> (Page consultée le 5 janvier 2008).
- BEN-OTHMAN, N. et A. Bamba (2006). « L'agneau de l'Aïd fait son entrée dans les supermarchés », le 10 janvier 2010. [En ligne]. Disponible sur : www.saphirnews.com (Page consultée le 30 janvier 2006).
- BEN RHOUMA, H. (2012). Aïd el-Kébir : le sacrifice par procuration, une pratique tendance, 23 octobre. [En ligne]. Disponible sur : http://www.saphirnews.com/Aid-el-Kebir-le-sacrifice-par-procuration-une-pratique-tendance_a15566.html (Page consultée le 10 novembre 2012).
- BONTE, P., A.-M. Brisebarre et A. Gokalp (dir.) (1999). *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*. Paris, CNRS éditions.
- BRISEBARRE, A.-M. (sous la dir. de) (1998). *La Fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain*. Paris, CNRS éditions.
- BRISEBARRE, A.-M. (2007). « La prise en compte du sacrifice de l'Aïd el-kebir par les pouvoirs publics français depuis 1981 : essai d'analyse en Ile-de-France », *Droit et Religions, Annuaire*, Vol. 2 (tome 1, 2006-2007), Presses universitaires d'Aix-Marseille, pp. 75-93.
- BRISEBARRE, A.-M. (2008). « Conflits idéologiques autour de la pratique du sacrifice musulman lors de l'Aïd el-kebir en France », pp. 199-209, in A.-S. Lamine, F. Lautman et S. Mathieu (dir.), *La Religion de l'autre. La pluralité religieuse entre concurrence et reconnaissance*. Paris, L'Harmattan/AFSR.
- BRISEBARRE, A.-M. et al. (2009). « Fêter la Tabaski en famille à Dakar », pp. 147-179, in A.-M. Brisebarre et L. Kuczynski (dir.), *La Tabaski au Sénégal. Une fête musulmane en milieu urbain*. Paris, Karthala.
- BRISEBARRE, A.-M. (2010). « De nouvelles façons de fêter l'Aïd al-kabir/Tabaski? », *The Maghreb Review. A quarterly journal on the Maghreb, the Middle East, Africa and Islamic Studies*, London, Vol. 35, 1-2, pp. 164-178.
- COMITÉ PERMANENT DE COORDINATION DES INSPECTIONS (2005), *Enquête sur le champ du halal*. Paris, ministères de l'Intérieur et de l'Agriculture, Rapport COPERCI n°2005/45.
- CHELHOD, J. (1955). *Le Sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et les fonctions des rites sacrificiels en Arabie occidentale*. Paris, PUF.
- DSV DU VAL-D'OISE (1994). *Bilan Aïd el Kebir 1994*. Cergy-Pontoise, septembre.
- ELDJAZAIRI, D. E., s.d., *La Voie du musulman (Minhaj Elmoslim)*. S. l., ASLM éditions.
- FAUCHER, J. (1993). « Le silence des agneaux... et celui des médias », *Animaux magazine*, SPA, juillet.
- GOKALP, A. (1998). « Turquie. Le Kurban à Istanbul », pp. 224-245, in A.-M. Brisebarre (dir.), *La Fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain*. Paris, CNRS éditions.
- IBN ABÏ ZAYD AL-QAYRAWÂNÎ (1979). *La Risâla ou Épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islâm selon le rite mâlikite*. Alger, Éditions populaires de l'armée.

- MAHDI, M. (1998). « Maroc. Se sacrifier pour sacrifier : prescription sociale et impératifs religieux », pp. 282-315, in A.-M. Brisebarre (dir.), *La Fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain*. Paris, CNRS éditions.
- NAHRI, A. (2007). « Le mouton de l'Aïd à Carrefour Gennevilliers (93) », 27 novembre. [En ligne]. Disponible sur : www.saphirnews.com (Page consultée le 5 janvier 2008).
- OABA (2007). « Abattage rituel en France. Tromperie du consommateur et souffrance des animaux », *La lettre de l'OABA*, n°1, pp. 7-10.
- SIDI MAAMAR, H. (1998). « Algérie. Les "Bestiaires" sacrificiels », pp. 246-282, in A.-M. Brisebarre (dir.), *La Fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain*. Paris, CNRS éditions.
- STASI, B. (dir.) (2003). *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République : rapport au Président de la République*, 11 décembre 2003. [En ligne]. Disponible sur : <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/034000725/index.shtm> (Page consultée le 15 mars 2004).
- SWEENEY, N. (2006). « Le mouton de l'Aïd au supermarché », 22 décembre. [En ligne]. Disponible sur : www.saphirnews.com (Page consultée le 27 décembre 2006).

CHAPITRE 14

Les produits halal au Canada : l'offre, la demande et le potentiel

BOUAZZA MACHE

MarkEthnik

INTRODUCTION

Le terme *halal* dans sa dimension mondialisée actuelle s'est développé dans le monde des affaires, en particulier en occident. La croissance des communautés musulmanes en Europe et en Amérique du Nord a largement contribué au développement du business Halal et à son appropriation par des acteurs non musulmans aussi.

En Amérique du Nord, où le développement de la communauté musulmane s'est fait récemment comparer à celle qui s'est établie en Europe, fait que les contours du marché des produits halal sont encore flous et que la croissance se fait principalement dans le segment des produits alimentaires. C'est un marché embryonnaire.

Si nous assistons à une organisation des acteurs concernant l'offre, côté de la demande, tout reste à faire et le chemin demeure long.

Dans ce texte, nous tenterons de :

- identifier la communauté musulmane au Canada. Quelle est sa taille? Quelles sont les différentes origines et cultures qui la composent? Et quel est son potentiel de croissance?;
- explorer le marché des produits halal, en particulier le secteur de l'agroalimentaire et identifier ses principaux acteurs;
- connaître les attitudes et les connaissances des consommateurs par rapport aux produits halal.

LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE AU CANADA, UNE MOSAÏQUE DE CULTURES

Au Canada, on estime le nombre de musulmans à un peu plus d'un million de personnes, ce qui représente 3,2 % de la population canadienne¹. Ce pourcentage pourrait atteindre 7 % d'ici 2031, selon un scénario de croissance forte de Statistique Canada, et une personne sur deux de la population non chrétienne serait musulmane cette même année.

Bien qu'ils partagent la même religion, les musulmans du Canada viennent de toutes les régions du monde, principalement de l'Asie du Sud, de l'ouest de l'Inde, du Maghreb, de l'Afrique subsaharienne, mais aussi d'autres régions du monde. Les principaux pays d'origine sont le Pakistan, l'Iran, le Liban, le Maroc, l'Algérie, l'Afghanistan et le Bangladesh.

Plus de 55 % de la communauté musulmane a élu domicile en Ontario et les trois quarts des musulmans sont installés dans les trois grandes métropoles, Montréal (principalement pour les Maghrébins et les Africains de Sub-Sahara), Toronto (pour les musulmans de l'Asie du Sud) et Vancouver. Ceci, sans compter les différentes affiliations et les différents courants de l'islam : sunnite, shiite...

Cette diversité des origines et des cultures influence fortement les habitudes de consommation, mais tous partagent un même souci majeur : le besoin de consommer des produits halal, en particulier la viande. Consommer des produits halal pour un musulman est une pratique souvent très observée même par des personnes qui ne sont pas assidues dans l'application des cinq piliers de l'islam. En Occident où la présence musulmane est de plus en plus visible, cette quête de produits Halal n'est pas toujours facile à cause de contraintes commerciales et réglementaires.

L'OFFRE HALAL AU CANADA DEMEURE EMBRYONNAIRE

PRODUCTEURS ET TRANSFORMATEURS, UN QUASI-OLIGOPOLE

Sur le plan des producteurs et des transformateurs de la viande Halal, en plus de petits abattoirs sous juridiction provinciale ou fédérale, nous avons identifié trois producteurs principaux. Deux en Ontario : Maple Lodge Farms qui commercialise la marque Zabiha, Engro Foods

1. Enquête nationale auprès des ménages, Statistique Canada, 2011.

propriétaire de la marque Al Safa et un troisième au Québec, Délices Al-Manar qui détient la marque Imane. Le chiffre d'affaires et la part du marché de chacun exclusivement pour les produits halal demeurent inconnus.

<i>Entreprises</i>		
		
<i>Marques commercialisées</i>		
		

D'autres producteurs jouent aussi dans la cour des grands comme New Zealand Lamb Company, Crescent et Madina Fine Foods.

LES DISTRIBUTEURS, UN PAYSAGE TRÈS ATOMISÉ

L'offre des produits halal au Canada est caractérisée par sa dispersion entre différents acteurs, constitués majoritairement de petits commerces indépendants.

D'importantes quantités de produits carnés sont vendues par des commerçants mal identifiés et sans visibilité ou domination de marque, ce qui fait de ce marché un ensemble atomisé.

Un premier type de circuit est celui des commerces de proximité. Dans ces derniers, les produits manquent souvent de qualité et les conditions d'hygiène font défaut². Dans ce type de commerce, les produits

2. Visite du terrain entre septembre et novembre 2011 dans plusieurs commerces de Montréal.

sont mal présentés. Ce circuit continue d'être dominé par ce qu'on peut appeler les commerçants *bazaristes* qui vendent tout type de produits venant du pays d'origine, depuis les boissons gazeuses jusqu'aux ustensiles de cuisine.

Chez les grandes enseignes de magasins conventionnels, le référentiel des produits halal est très limité et souvent noyé dans les rayons des produits ethniques et exotiques.

Nous avons pu dénombrer plus d'une trentaine d'enseignes qui offrent des produits halal dans leurs rayons et sont réparties partout au Canada, mais surtout proportionnellement à la concentration démographique de la communauté musulmane; principalement en Ontario, au Québec et en Colombie-Britannique; et à un moindre degré en Alberta et au Manitoba.



Figure 1

Répartition des enseignes dont certains points de vente référencent des produits certifiés halal au Canada



Figure 2

UNE DEMANDE DE PLUS EN PLUS EXIGEANTE ET HÉTÉROGÈNE

LE CONSOMMATEUR, LE GRAND ABSENT

Selon une étude réalisée en 2005 en Alberta, on évalue le marché de la viande halal au Canada à plus de 214 millions de dollars. D'autres études avancent un chiffre de 1,9 milliard de dollars comme valeur du marché potentiel des produits alimentaires halal au Canada³.

Au moment où on assiste à une structuration et à une organisation du marché au concernant l'offre, concernant la demande, on ne dénombre aucune structure active dans la régularisation ou l'orientation de la transparence dans ce marché. Le consommateur demeure le laissé-pour-compte dans ce paysage.

La répartition des consommateurs musulmans parmi les provinces canadiennes est corrélée à leur concentration démographique.

3. Bouazza Mache (2012). « Allons-nous importer de la viande halal? », http://quebec.huffingtonpost.ca/bouazza-mache/halal-quebec_b_1342349.html

Un sondage réalisé en ligne par MarkEthnik en 2011, auprès d'un échantillon de personnes musulmanes vivant au Canada sur la question du halal, démontre que **95 %** des répondants considèrent l'aspect halal des **viandes** comme **IMPORTANT** ou **TRÈS IMPORTANT**.

En ce qui concerne la consommation, 92,5 % des répondants déclarent consommer de la viande rouge halal et 88,1 % quand il s'agit de volailles.

Bien que ce segment soit encore dans une phase de croissance et de recherche de soi, les normes qui régissent l'ensemble du marché alimentaire canadien en termes de normes d'hygiène et de salubrité demeurent un gage de garantie pour le consommateur musulman.

LA CERTIFICATION, UN LONG CHEMIN À FAIRE

En plus des normes de salubrité, le consommateur a besoin d'une authentification que la viande qu'il mange a été faite selon les principes de l'islam⁴. En ce qui concerne les certificateurs, il n'existe aucun sceau qui domine ou qui se positionne en termes de notoriété. Il suffit d'apposer l'inscription HALAL sur un produit pour le faire passer dans les rayons d'un supermarché ou attirer une clientèle dans un restaurant.

Au Québec, jusqu'en 2011, nous n'avons pu identifier que deux certificateurs: Certification Halal Montréal et l'Association des viandes halal (AVH).

La polémique qui a entouré le débat sur le halal au Québec au printemps 2012 a remis à l'ordre du jour la défaillance de ce maillon de la chaîne. Le besoin d'information pour les musulmans et pour les non-musulmans a été mis en avant dans différents débats et études⁵.

Comme dans beaucoup de pays avec une présence musulmane minoritaire, il n'existe aucune plateforme réglementaire unique qui régit le domaine de la certification, ce qui laisse le champ libre aux certificateurs de fixer eux-mêmes leurs propres standards et accentue davantage la divergence d'opinion au sein de la communauté musulmane. Les divergences autour de l'insensibilisation des animaux avant de les égorger en est une belle illustration.

4. Voir d'autres textes dans le livre qui traitent en détail de ce sujet.

5. Sondage Léger Marketing et publié au Journal de Montréal le samedi 20 octobre 2012.

La tentative de l'Agence canadienne d'inspection des aliments (ACIA) de consulter différentes parties prenantes pour dégager une base d'entente sur les normes de certification a débouché sur un report des discussions avec un rapport qui a plus le ton d'un échec.

LES EXPORTATIONS, UN POTENTIEL SOUS-EXPLOITÉ

Le marché mondial des produits alimentaires halal est estimé à 650 milliards de dollars américains et seuls certains pays qui ont été des précurseurs dans le développement du halal en tant que label marketing ont su en tirer profit.

Le Canada entretient des relations commerciales de longue date avec plusieurs pays musulmans. En 2010, le Bangladesh était le plus grand acheteur de produits agroalimentaires canadiens en Asie du Sud. Pourtant, la part des produits carnés dans ces exportations demeure très faible.

Les exportations de volaille destinées au Pakistan ont augmenté de 341 % depuis 2005 et les opérateurs canadiens exploitent déjà les marchés de la viande de boeuf et de veau en Indonésie et en Égypte, deux des plus grands marchés d'exportation du Canada dans cette catégorie.

Plusieurs accords de libre-échange ont été signés ou sont en cours de signature avec des pays musulmans (Jordanie en 2009, Maroc et Turquie en cours) ou avec une présence musulmane importante (Inde). Néanmoins, malgré les efforts consentis, ces marchés d'exportation demeurent sous-exploités par les entreprises canadiennes.

DOMAINES DE LA RECHERCHE MARKETING

Si des études ont été faites en Alberta⁶ et en Ontario pour évaluer le potentiel du marché des produits alimentaires halal, en particulier à l'export, ces études remontent à une dizaine d'années et concernent plus la quantification du marché plutôt qu'à explorer les comportements de consommation et à sonder les attitudes des consommateurs.

Au Québec, aucune étude officielle n'a été faite à ce jour. L'agence MarkEthnik a réalisé en 2011 un sondage sur les attitudes et comportements du consommateur de viande halal au Canada. Si l'échantillon à

6. Government of Alberta, Department of Agriculture, Food and Rural Development. Canadian Halal Meat Market Study, janvier 2005.

l'étude a été limitée (253 personnes), les résultats ont pu révéler certaines tendances⁷.

Les études sur le comportement du consommateur des produits halal ainsi que la hiérarchisation des attributs qui déterminent le choix de tel ou tel produit sont quasi absentes au Canada. Pourtant un marché d'un million de consommateurs (qui atteindra 1,6 million en 2017) mérite qu'on lui accorde un peu plus d'attention.

RÉFÉRENCES

- CNW TELBEC (2011). Communiqué de presse «Tirer profit de l'industrie Halal au Québec». [En ligne]. Disponible sur: <http://www.newswire.ca/fr/story/897823/tirer-profit-de-l-industrie-halal-au-quebec>.
- GOVERNMENT OF ALBERTA (2005). *Canadian Halal Meat Market Study*, Department of Agriculture, Food and Rural Development, janvier 2005.
- LÉGER MARKETING (2012). «Sondage», *Journal de Montréal*, le samedi 20 octobre 2012.
- MACHE, B. (2012). «Allons-nous importer de la viande halal?», *Huffington Post*. [En ligne]. Disponible sur: http://quebec.huffingtonpost.ca/bouazza-mache/halal-quebec_b_1342349.html
- STATISTIQUE CANADA (2011). Enquête nationale auprès des ménages.

7. Communiqué de presse «Tirer profit de l'industrie Halal au Québec», 2011. [En ligne]. Disponible sur: <http://www.newswire.ca/fr/story/897823/tirer-profit-de-l-industrie-halal-au-quebec>.

Notices biographiques

Abdallah Ly, Mouhamed : Mouhamed Abdallah Ly est docteur en sciences du langage de l'Université Montpellier III et présentement assistant de recherche au laboratoire de linguistique de l'IFAN-CAD. Fellow de la CERII et du CELAT (2011-2013), il a également été chargé d'enseignement à l'Université du Québec à Chicoutimi (2013), à l'Université de Calgary (2009), à l'Université Assane Seck de Ziguinchor (2012 et 2013). Comme Fellow au CELAT, il a été le représentant des chercheurs postdoctorants au Bureau de direction. Il a coorganisé quelques colloques internationaux et publié une dizaine d'articles scientifiques, notamment en sociolinguistique, en anthropologie du langage, en analyse du discours et en communication.

Amghar, Samir : Samir Amghar, docteur en sociologie de l'École des hautes études en sciences sociales et diplômé en droit et en sciences politiques, est chercheur associé à l'Observatoire du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord de l'Université du Québec à Montréal. Il a été chercheur au Centre d'études de relations internationales de l'Université de Montréal. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont *Le salafisme d'aujourd'hui* (Michalon, 2011) et *L'islam militant en Europe* (Infolio, 2013). Il a également coordonné l'ouvrage *Les islamistes au défi du pouvoir* (Michalon, 2012).

Basalamah, Salah : Salah Basalamah est professeur agrégé à l'École de traduction et d'interprétation à l'Université d'Ottawa. Il est notamment l'auteur de l'ouvrage *Le droit de traduire. Une politique culturelle pour la mondialisation* (2009) aux Presses de l'Université d'Ottawa. Il a également traduit vers le français l'ouvrage de Fred A. Reed, *Images brisées*, sur l'histoire de l'iconoclasme en Syrie, paru en 2010 à Montréal chez VLB. Ses domaines de recherche vont de la philosophie au droit de la traduction en passant, entre autres, par le

postcolonialisme, les *Cultural Studies*, les philosophies sociale et politique ainsi que l'islam et les musulmans d'Occident.

Bergeaud-Blackler, Florence : Florence Bergeaud-Blackler, chercheure au CNRS est docteur en anthropologie et est rattachée à l'Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative/CNRS, Aix-Marseille (IDEMEC). Elle a étudié pendant de nombreuses années les conditions socioéconomiques de production des aliments islamocompatibles en contexte industriel à propos desquelles elle a publié de nombreux articles. Elle prolonge aujourd'hui sa réflexion sur les normativités islamiques en contexte sécularisé à d'autres conduites, comportements qualifiés de halal et, en particulier, à la sexualité.

Bosset, Pierre : Pierre Bosset est professeur au Département des sciences juridiques de l'Université du Québec à Montréal; il enseigne les droits et libertés de la personne, le droit constitutionnel et le droit international public. Ses principales recherches portent sur l'aménagement juridique de la diversité culturelle et religieuse.

Boukala, Mouloud : Mouloud Boukala est professeur à l'École des médias (UQAM, Montréal). Titulaire d'un doctorat en anthropologie de l'Université Lumière Lyon 2, il est l'auteur de l'ouvrage *Le dispositif cinématographique: un processus pour [re]penser l'anthropologie* (2009) et a coordonné le numéro de la revue *Reliance* consacré à *La vulnérabilité en images* (2007). Il contribue à diverses revues scientifiques dont *Anthropologie et sociétés*, *La nouvelle revue de l'adaptation et de la scolarisation*, *L'Ethnographie*, *Frontières*, *Ethnologies*. Membre régulier du Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions (CELAT), il inscrit ses recherches au sein d'une anthropologie des médias, privilégiant les liens entre représentations collectives (cinéma, photographies, bandes dessinées, etc.) et pratiques des minorités (musulmans, jeunes Montréalais d'origine haïtienne, personnes en situation de handicap).

Brahmi, Mostafa : Physicien puis économiste de formation, Mostafa Brahmi enseigne l'économie. Il s'intéresse particulièrement aux aspects culturels et éthiques de la culture islamique ainsi qu'aux aspects des sciences islamiques fondamentales (usûl fiqh, usûl hadith, maqâsid). Ses ouvrages s'insèrent dans les domaines de recherche (cibles islamique et non islamique) où il y a une très forte demande, alliant un approfondissement des questions traitées aussi bien sur le plan des références islamiques que des exigences contemporaines

dans les contextes où l'islam n'est pas majoritaire. Son dernier ouvrage, *Halâl, spiritualité, connaissance et éthique*, s'insère dans la problématique de ce livre. Il y traite notamment de la problématique du halâl dans ses diverses dimensions, aussi bien spirituelle (essentielle pour le musulman), que les méthodologies utilisées pour le connaître, ce qui est fondamental dans la vie contemporaine avec les additifs et ingrédients utilisés tant dans l'alimentation que dans l'utilisation dans les autres domaines (habits, recherche médicale, etc.) Alors que les livres anciens n'abordaient la question des règles d'abattage que d'un point de vue individuel ou artisanal (quelques bêtes par jour, dans un petit abattoir par une personne connue), la question de l'abattage industriel (des milliers de bêtes par heure pour la volaille par exemple), ses objectifs, ses moyens et son contrôle posent d'autres défis auxquels l'ouvrage tente de répondre. Enfin, le livre pose la question de l'éthique islamique aussi bien dans sa vision des fondements que dans certains aspects de la vie pratique : pour une meilleure et plus saine consommation que celle que le modèle occidental capitaliste essaie d'imposer au monde entier.

Brisebarre, Anne-Marie : Anne-Marie Brisebarre est anthropologue. Directrice de recherche émérite au CNRS, habilitée à diriger les recherches à l'EHESS, elle est membre du Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France, Paris) où elle est coresponsable de l'équipe « Anthropologie comparative des sociétés musulmanes ». Son thème de recherche principal concerne les relations des sociétés humaines avec leurs animaux domestiques. Dans ce cadre, elle s'intéresse depuis 30 ans au sacrifice et à l'abattage rituel musulman ainsi qu'à la consommation de la viande *halal* en France, au Maghreb et en Afrique de l'Ouest. Elle a dirigé trois ouvrages collectifs traitant du sacrifice musulman et publié de nombreux articles.

Brodeur, Patrice : Titulaire de la Chaire de recherche du Canada *Islam, pluralisme et globalisation* à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal depuis 2005, Patrice Brodeur analyse les questions d'identités multiples et de dynamiques de pouvoir au sein des dialogues interculturels, interreligieux et intercivisationnels, avec un focus particulier sur les contributions musulmanes depuis 2001. Il a créé une équipe de recherche interdisciplinaire d'une vingtaine de chercheurs universitaires dont les recherches sont financées par plusieurs organismes subventionnaires canadiens (CRSH, CIC, DAECI) et étrangers (USIP) ainsi qu'en partenariat avec des organismes internationaux (Alliance des civili-

sations des Nations Unies, UNICEF, UNESCO, etc.). M. Brodeur est coauteur, avec D^{re} Ina Merdjanova, du livre *Religion as a Conversation Starter: Interreligious Dialogue for Peacebuilding in the Balkans, 1990-2008* (Continuum Press, 2009). Il est codirecteur de deux livres : avec Sondra Myers, *The Pluralist Paradigm: Democracy and Religion in the 21st Century* (Scranton University Press, 2006), et avec D^r Eboo Patel, *Building the Interfaith Youth Movement: Beyond Dialogue to Action* (Roman & Littlefield, 2006). Il a publié une douzaine d'articles dans des revues scientifiques ainsi qu'une douzaine de chapitres dans des livres académiques, surtout dans le domaine des sciences des religions et de la résolution des conflits. Patrice Brodeur a étudié à l'Université McGill (B.A., M.A.), à l'Université Harvard (A.M., Ph. D.), à l'Université hébraïque de Jérusalem (deux ans), ainsi qu'à la Faculté de Shari'ah de l'Université de Jordanie (un an). Durant l'année sabbatique 2004-2005, il a été Rockefeller Foundation Visiting Fellow au Kroc Institute for International Peace Studies à l'Université Notre-Dame aux États-Unis.

Fall, Khadiyatoulah : Professeur à l'Université du Québec à Chicoutimi, Khadiyatoulah Fall est titulaire de la Chaire d'enseignement et de recherche interethniques et interculturels (CERII) de l'Université du Québec à Chicoutimi (UQAC) depuis 1995. Il est également chercheur senior au Centre interuniversitaire et interdisciplinaire d'études sur les sciences, les lettres, les arts et les traditions (CELAT). Il est docteur en sciences du langage et s'intéresse particulièrement à l'étude des processus de production et d'interprétation des sens, des savoirs, des connaissances et des représentations sociales dans les discours scientifiques, les discours politiques et dans les discours interculturels. Le professeur Fall est l'auteur de plus de 172 articles dans des revues scientifiques internationales évaluées par les pairs ainsi qu'auteur et coauteur de 19 livres scientifiques. Il dirige ou codirige présentement plusieurs projets de recherche subventionnés par le Conseil de recherche en sciences humaines et le Fonds de développement académique du réseau de l'Université du Québec (FODAR) sur la terminologie identitaire, les constructions identitaires et l'étude de l'altérité, la catégorisation de la confiance et de la tolérance dans les discours publics et dans les contextes de multiculturalité, la notion de défiance dans les discours politiques, les religions et l'immigration, et la mort musulmane en contexte d'immigration et d'islam minoritaire.

Helly, Denise : Denise Helly est professeure titulaire à l'Institut national de recherche scientifique. Formée en anthropologie (Ph. D. La Sorbonne, 1975), sociologie, sciences politiques et sinologie (École des langues orientales, Paris), elle a pour intérêts de recherche les politiques d'immigration (dont présentement le recours aux travailleurs étrangers temporaires), le statut des minorités ethniques et nationales, les théories de la citoyenneté et du nationalisme, les politiques de pluralisme culturel, le multiculturalisme canadien, les régimes de relation entre État et religion, le statut des minorités religieuses et l'insertion des musulmans en Europe et en Amérique du Nord ainsi que le pluralisme juridique. Elle a publié dix ouvrages en son nom, trois ouvrages collectifs et une cinquantaine d'articles sur les Chinois d'outre-mer (Cuba, Mascareignes, Québec), les minorités nationales en Chine, le multiculturalisme canadien, la politique d'immigration, des enquêtes auprès d'immigrés québécois, l'histoire des idées de nation et citoyenneté, l'insertion des musulmans au Canada et en Europe (discrimination, débats sur l'islam). Ses présentes recherches portent sur le traitement par les juges de droit familial de causes présentées par des musulmans au Québec, en Ontario et au Royaume-Uni, le recours à la main-d'œuvre étrangère temporaire au Canada, les régimes de relation État religion et la réplique à l'islamophobie par de jeunes musulmans sur les réseaux sociaux.

Hmimssa, Azeddine : Titulaire d'un baccalauréat en sciences des mathématiques et d'un long parcours d'études traditionnelles sur l'islam, spécialisation dans les études coraniques, Azeddine Hmimssa a obtenu sa maîtrise en sciences des religions de l'Université de Montréal et poursuit actuellement des études doctorales à la même université. Il est membre du collectif de recherche de la Chaire de recherche du Canada *Islam, pluralisme et globalisation* (CRC-IPG) à la Faculté de théologie et de sciences des religions. Ses intérêts de recherche se concentrent sur la citoyenneté dans sa relation avec la religion. Il participe à une recherche sous le titre: « Contending Modernities Global Migration and the New Cosmopolitanism Public Ethics and Citizenship in Plural Societies » avec l'Institut Kroc et l'Université de Boston.

Lathion, Stéphane : Stéphane Lathion est enseignant et coordonnateur du Groupe de recherche sur l'islam en Suisse (GRIS, www.gris.info) associé à l'Observatoire des religions en Suisse (ORS) de l'Université de Lausanne. Intérêts de recherche : gestion de la présence musulmane

dans l'espace public, enseignement du fait religieux à l'école publique, formation pour les professionnels travaillant avec les communautés musulmanes (travailleurs sociaux, enseignants, personnel de santé, administrations publiques, ONG...).

Mache, Bouazza : Bouazza Mache est expert international en Marketing et Communication publicitaire. Il est directeur de l'agence-conseil MarkEthnik (), la première et la seule agence de recherche marketing et de sondages dédiée exclusivement aux communautés arabe et musulmane au Canada. Il est intervenu activement dans le débat sur le halal qui a dominé la sphère publique au Québec durant le mois de mars 2012 en analysant le potentiel de ce marché au niveau local et international, à travers sa contribution dans différentes émissions de télévision et radio et dans divers autres médias. Il est membre du comité scientifique et coorganisateur du premier colloque international sur le halal au Canada qui a lieu à Montréal du 24 au 26 octobre 2012. Il est également membre du comité de pilotage du 1^{er} Salon international sur le business musulman qui s'est tenu à Dakar du 14 au 16 novembre 2013. Diplômé initialement en sciences économiques, M. Mache est détenteur d'un « Master of Science in Marketing » de la K.U. Leuven et d'un « Bachelor » en Administration de Louvain School of Management en Belgique, et d'un diplôme universitaire en Communication et stratégies médias de l'Université de Sherbrooke au Canada.

Milot, Jean-René : Jean-René Milot est islamologue, professeur associé et chargé de cours au Département de sciences des religions à l'Université du Québec à Montréal, chercheur associé au groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethnoreligieux (GRIMER, UQAM) ainsi que chercheur et membre du comité scientifique de la Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté (CRIEC, UQAM). Ses recherches portent sur l'islam, le droit islamique et les droits de la personne (plus particulièrement sur l'égalité entre hommes et femmes) ainsi que sur les accommodements raisonnables en matière de religion.

Ndongo Dimé, Mamadou : Titulaire d'un doctorat en sociologie de l'Université de Montréal, Mamadou Ndongo Dimé est, depuis janvier 2011, professeur régulier au Département de sociologie de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis au Sénégal. Il a été, de 2008 à 2011, chercheur postdoctoral à la Chaire d'enseignement et

de recherche interethniques et interculturels de l'Université du Québec à Chicoutimi grâce à une bourse du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. A édité, en collaboration avec Pr Khadiyatoullah Fall en 2011, l'ouvrage *La mort musulmane en contexte d'immigration et d'islam minoritaire* aux PUL. Ses intérêts de recherche portent sur les migrations, l'intégration des communautés originaires d'Afrique de l'Ouest au Canada, le développement international, la dynamique des solidarités familiales, la précarité en milieu urbain africain, la jeunesse, thèmes sur lesquels il compte à son actif de nombreuses publications. M. Dimé a été un des coordonnateurs du colloque « Le halal dans tous ses états », dont les actes sont publiés dans ce volume.

Otmani Fethallah : Fethallah Otmani est actuellement consultant en management. Il a été pendant dix ans porte-parole de l'Association de certification halal AVS (À votre service) et membre à ce titre de différentes commissions responsables d'étudier la question du halal, notamment auprès de l'Association française de normalisation (AFNOR) et du Comité européen de normalisation (CEN). Considéré comme un spécialiste de la question du halal, il a participé à de nombreux travaux, dont le comité scientifique en charge du projet d'étude de l'assomage après saignée piloté par AVS et l'Institut national de recherche agronomique (INRA) ou l'*Advisory board* du projet DialRel mis en place par la commission européenne en vue d'étudier les problématiques d'abattage rituel en Europe. Auteur de différents rapports sur le halal fournis à l'Organisation de la conférence islamique (OCI), il est également coauteur du livre *Le marché du halal entre références religieuses et contraintes industrielles*. Il a également été directeur du premier centre de formation français aux métiers du halal : FORMALI. Il participe actuellement à l'Union française des consommateurs musulmans et enseigne les sciences islamiques au centre de formation pour adultes Shatîbi dont il occupe la vice-présidence.

Papi, Stéphane : Stéphane Papi est Docteur en droit, titulaire d'une habilitation à diriger des recherches. Il est juriste au sein d'une collectivité territoriale française. Il est également chargé de cours au sein de l'Université d'Aix-Marseille et chercheur associé au sein de l'Institut de recherche et d'études sur le monde arabe et musulman (CNRS, Aix-en-Provence), du Centre Jacques Berque pour les Études en Sciences humaines et sociales au Maroc (CNRS/ministère des Affaires étrangères, Rabat) ainsi qu'au sein de l'Équipe « droit et

religions» du Laboratoire interdisciplinaire droit des médias et mutations sociales de l'Université d'Aix-Marseille. Il mène ses recherches sur les systèmes institutionnels et juridiques maghrébins, notamment sur l'influence du droit musulman et la gestion étatique de l'islam ; sur les problématiques juridiques posées par l'émergence de l'islam en France et en Europe ; sur les phénomènes de « mixité juridique » franco-maghrébine, c'est-à-dire les modalités juridiques de la réception de la norme musulmane en droit français ainsi que les pratiques juridiques des acteurs binationaux ou étrangers installés en France et au Maghreb. Il est l'auteur de nombreuses publications sur ces thèmes de recherches, parmi lesquelles : « Islam, laïcité et commensalité dans les cantines scolaires publiques, ou « Comment continuer à manger ensemble « à la table de la République ? » », *Hommes et Migrations*, n° 1296, mars-avril 2012, pp. 126 à 135, ainsi que d'un ouvrage : *L'influence juridique islamique au Maghreb (Algérie-Libye-Maroc-Mauritanie-Tunisie)*, Éditions l'Harmattan, Collection Histoire et perspectives méditerranéennes, 400 p., novembre 2009. Sa dernière publication, parue en octobre 2013 dans les *Études et documents du Centre Jacques Berque* (www.cjb.ma) s'intitule « Laïcité et islam dans l'espace franco-maghrébin : quelles évolutions juridiques ? ». Il est également diplômé en langue arabe de l'Institut Bourguiba des langues vivantes de Tunis.

Venditti, Raymonde : Raymonde Venditti est doctorante au Département de sciences des religions à l'Université du Québec à Montréal. Elle est aussi assistante de recherche dans le groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethnoreligieux (GRIMER) ainsi qu'adjointe de recherche et coordonnatrice au sein du groupe de recherche sur l'éducation éthique et l'éthique en éducation (GREE, UQAM). Sa recherche doctorale porte sur la relation entre religion et intégration des immigrants dans le Rapport Bouchard-Taylor.

Le Halal dans tous ses états

La demande de consommation halal en Occident et la visibilité croissante du fait halal soulèvent une autre dimension du questionnement portant sur la capacité des démocraties laïques à accommoder des pratiques et des signes nouveaux issus du pluralisme religieux et enrichissent en même temps la réflexion sur l'installation de l'islam et des populations musulmanes dans des pays d'accueil où les religions ne donnent plus le ton dans la structuration de la société globale.

Partant de ce constat, la Chaire d'enseignement et de recherche interethniques et interculturels (CERII) et le Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions (CELAT) ont organisé les 24 et 25 octobre 2012, à l'Université du Québec à Montréal, sous le titre « Le halal dans tous ses états », le premier colloque international et interdisciplinaire à se tenir au Canada sur la problématique du halal.

Le colloque a réuni des chercheurs de différents horizons géographiques et disciplinaires ainsi que des acteurs des milieux économiques, religieux, associatifs et gouvernementaux. Cet ouvrage est le fruit de leur rencontre.

Ont collaboré à cet ouvrage

Mouhamed Abdallah Ly, Samir Amghar, Salah Basalamah, Florence Bergeaud-Blackler, Pierre Bosset, Mouloud Boukala, Mostafa Brahami, Anne-Marie Brisebarre, Patrice Brodeur, Khadiyatoulah Fall, Denise Helly, Azeddine Hmimssa, Stéphane Lathion, Bouazza Mache, Jean-René Milot, Mamadou Ndongo Dimé, Fethallah Otmani, Stéphane Papi et Raymonde Venditti.

COLLECTION
Inter@cultures

Dirigée par Laurier Turgeon

Illustration de la couverture : Christine Palmiéri

www.pulaval.com

ISBN 978-2-7637-2214-6



9 782763 722146



Presses de
l'Université
Laval

Anthropologie/Ethnologie