L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

230 | 2019

Varia

L'extension du domaine du halal

François Gauthier

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lhomme/34060>

DOI : 10.4000/lhomme.34060

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 13 juin 2019

Pagination : 153-179

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

François Gauthier, « L'extension du domaine du halal », *L'Homme* [En ligne], 230 | 2019, mis en ligne le 13 juin 2019, consulté le 07 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/34060> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.34060>

L'extension du domaine du halal

François Gauthier

LA CONSOMMATION halal s'est récemment imposée dans les débats sur l'islam et sur la place de la religion dans l'espace public. Ce phénomène s'ajoute aux controverses entourant le port du voile et du *burkini* islamiques, tout autant qu'il participe d'une transformation majeure dans le sens d'une nouvelle visibilité et publicité du religieux (Gauthier & Guidi 2016; Gauthier 2017a). Alors que la consommation halal ne représentait pas ou presque pas un enjeu pour la génération des immigrants originaires des pays à majorité musulmane arrivés en Occident notamment entre les années 1970 et 1990, elle est devenue, pour la plupart de leurs enfants, un des constituants et des opérateurs de l'attachement à l'islam. Au point que de nombreux musulmans, les jeunes surtout, croient aujourd'hui, à tort, que « manger halal » est l'un des cinq piliers de l'islam¹.

Comment interpréter ce phénomène? S'agit-il d'un signe du « retour du religieux »? De son individualisation? D'un effet de la sécularisation? D'un découplage du religieux et de la culture? Ou s'agirait-il plutôt de la conséquence d'une recomposition globale du religieux, qui introduirait des pratiques inédites suivant une nouvelle configuration dans laquelle le religieux et le marché se trouvent imbriqués? Face à cet objet de recherche, comme pour bien d'autres, les travaux en sciences sociales ont tendance à

1. Un récent colloque, organisé en mai 2017 à l'Université libre de Bruxelles sur le thème de « L'islam au défi du néo-libéralisme : islamo-business, économie du halal et nouvelles façons de croire », a été l'occasion pour plusieurs participants de comparer leurs observations. Cette tendance à associer le « halal » aux obligations de l'islam a été confirmée pour la France, la Belgique et la Suisse, et il semble faire peu de doute qu'elle soit également répandue dans d'autres pays occidentaux.

À propos de Florence Bergeaud-Blackler, *Le Marché halal ou l'Invention d'une tradition*, Paris, Le Seuil, 2017 et de Christine Rodier, *La Question halal. Sociologie d'une consommation controversée*, Paris, Presses universitaires de France, 2014 (« Le Lien social »). Je me permets de reprendre ici le titre d'un chapitre de Gilles Kepel (2012).

emprunter soit une approche « par le haut », soucieuse des logiques de reproduction sociale et de normativité, et attachée à reconstituer le jeu des acteurs institutionnels, soit une approche « par le bas », attentive à l'« agentivité » des acteurs sociaux et à leurs constructions de sens, à distance d'une simple assimilation-reproduction des normes, des obligations et des déterminants socioculturels. Malheureusement, ces deux différentes approches sont le plus souvent considérées comme antinomiques et comme exclusives l'une de l'autre, alors qu'il y aurait avantage à les penser ensemble, de manière à éclairer la complexité et les paradoxes constitutifs des faits sociaux.

Deux monographies publiées récemment en français sur le thème du halal par une anthropologue, Florence Bergeaud-Blackler, et une sociologue, Christine Rodier, illustrent cette opposition. Or, il m'a paru intéressant d'aborder ces ouvrages comme formant un ensemble, afin de saisir le phénomène halal dans la multiplicité de ses dimensions, depuis ses logiques de production (de normes et de produits) jusqu'aux configurations de sens observées chez les consommateurs. À l'appui de ces deux ouvrages qui, eux-mêmes, synthétisent une part importante de la production scientifique sur le phénomène halal – comme en attestent certaines références choisies, égrenées au fil du texte –, la présente recension pourra donc être considérée comme une tentative pour dresser un état de l'art sur ce sujet.

L'invention industrielle du “halal”

Lorsque Florence Bergeaud-Blackler a commencé à s'intéresser à la question halal au milieu des années 1990, le phénomène était plus que marginal. Aujourd'hui, le marché halal est visible partout et semble constituer une évidence. Il est largement perçu dans la population, et encore plus chez les musulmans, comme ayant des racines plongées dans la tradition et les temps immémoriaux, comme une sorte d'équivalent musulman de la cacherout juive. Les instituts d'étude économique surenchérisent sur la valeur de ce marché global en croissance exponentielle : 1300 milliards ? Plus ? Par exemple, l'agence américaine de conseil en stratégie At Kearney publiait un rapport, en 2010, sur l'explosion de ce marché avec un titre qui en dit long : *Addressing the Muslim Market. Can You Afford Not To* ?². À l'occasion de la parution de son ouvrage *Le Marché halal, ou l'Invention d'une tradition*, Florence Bergeaud-Blackler synthétise les résultats de ses recherches et s'impose désormais comme « la » spécialiste sur le sujet, toutes langues confondues³.

2. Cf. : <http://imaratconsultants.com/wp-content/uploads/2012/10/Addressing-Muslim-Market.pdf>.

3. Elle est aussi la plus prolifique. On retiendra notamment les ouvrages collectifs qu'elle a coordonnés (Bergeaud-Blackler, ed. 2015 ; Bergeaud-Blackler, Fischer & Lever, eds 2016), ainsi que ses différentes contributions (Bergeaud-Blackler 2014, 2015a, b et c, 2016a, b et c).

Le travail de l'auteure a été principalement de sonder l'émergence récente du marché halal tel qu'il existe aujourd'hui, en soulignant la différence avec la signification antérieure du terme *halâl* en islam, et notamment par rapport à son opposé, le terme *harâm* (Amghar 2014; Bergeaud-Blackler 2012). Son terrain a consisté, non seulement à mener des entretiens avec une multiplicité d'acteurs à tous les niveaux de la chaîne de production, mais également à pratiquer l'observation participante au sein même des organes paragouvernementaux de labellisation et de normalisation. La thèse de l'auteure est donnée dans ses grandes lignes dans le titre de l'ouvrage : le marché des produits halal est une « tradition inventée », suivant la notion proposée par l'historien anglais Eric Hobsbawm (1983). Une tradition inventée, écrivait alors ce dernier, renvoie à un ensemble de pratiques qui visent à promouvoir certaines normes et valeurs, et qui trouvent leur légitimité dans une continuité postulée avec un passé largement imaginé et plus ou moins sciemment reconstruit (*Ibid.* : 1-2). L'argument de fond de Florence Bergeaud-Blackler est que le marché halal ne résulte pas de la marchandisation de produits qui étaient déjà halal. Il n'y a pas eu d'abord une consommation halal avec ses normes de production, qui se serait ensuivie par sa mise en marché et son inscription dans les flux de la mondialisation et de la normalisation néolibérale. En réalité, « les "produits halal" sont nés "marchandises" » (p. 21). Plus encore, la présence de grands groupes agro-alimentaires tels que Nestlé dans le « marché halal mondial » n'est pas le résultat d'une appropriation industrielle d'un commerce qui s'inscrivait auparavant dans des réseaux d'échange artisanaux ou traditionnels : « le marché halal est né industriel » (p. 14).

Le phénomène halal apparaît ainsi à la confluence de deux sphères autrefois bien différenciées : le religieux et l'économique. Comment interpréter dès lors l'interrelation entre ces sphères ? Les positions les plus répandues conservent l'irréductibilité de la distinction de ces sphères sociales en soumettant l'une à l'autre. S'agit-il d'une marchandisation menée par des acteurs économiques avides qui instrumentalisent sa dimension religieuse, faisant des musulmans les dupes d'une tromperie économique ?⁴. Ou bien s'agirait-il, au contraire, d'une instrumentalisation de l'économie par des forces religieuses, islamistes et fondamentalistes notamment ?⁵. Marchandisation de l'islam ou islamisation du marché ? La réponse de l'auteure ouvre une nouvelle perspective, que l'on

4. C'est la position défendue notamment par Faegheh Shirazi (2016).

5. C'est l'idée qui affleure, par exemple, chez Gilles Kepel (2012). À noter que, suivant l'opposition typique entre républicanisme et multiculturalisme libéral, la posture des auteurs français a tendance à dénoter une certaine suspicion envers le phénomène halal (c'est aussi, dans une certaine mesure, le cas de Florence Bergeaud-Blackler), tandis que les auteurs anglo-saxons sont plus enclins à le célébrer et à le légitimer implicitement ou explicitement.

s'appropriera volontiers : « le marché halal est indissociablement un phénomène religieux et capitaliste » (p. 14). Autrement dit, les dernières décennies ont été le théâtre d'une transformation importante, qui vient rajouter un troisième terme au couple auparavant déterminant du politique et de la religion : celui du marché. Nous reviendrons sur cette question en conclusion.

Sans entrer dans les détails, *halâl* n'est traditionnellement porteur de signification qu'en tant que catégorie résiduelle par rapport à ce qui est considéré *harâm*, c'est-à-dire interdit⁶, « halal » signifiant donc ce qui est licite ou permis. Le terme qualifie ainsi normalement ce qui n'a *aucune incidence* religieuse – ce qui est « profane », en somme. Les interdits coraniques énoncent notamment la consommation de toute bête trouvée morte, de sang, de chair de porc, ainsi que de toute viande ayant été sacrifiée au nom d'un dieu autre qu'Allah (Coran, III : 5). Mais, jusqu'à très récemment, les autorités religieuses musulmanes estimaient que la consommation de viande résultant d'un abattage pratiqué par les « gens du Livre », c'est-à-dire les chrétiens et les juifs, était licite, et que les « scrupuleux » qui dérogeaient à cette règle bien admise allaient à l'encontre de ce qui est affirmé dans le Coran. Jusque dans les années 1990, les élites modernistes de la Grande mosquée de Paris, dont il est notoire qu'ils ne refusaient pas un verre de vin dans les dîners officiels ni de manger dans les restaurants de la Ville-Lumière, considéraient même la question de la consommation halal comme relevant de la superstition (Bergeaud-Blackler 2012). Or, en très peu de temps, ces mêmes élites, soumises à des pressions venues d'en bas, furent contraintes de se conformer aux nouvelles exigences de la consommation halal. Et ce sont encore ces élites, notamment les autorités de la Grande mosquée de Paris, de celles de Lyon et d'Évry, qui se sont vu confier par le gouvernement français une fonction officielle de normalisation de la viande halal à partir des années 1990.

Depuis, le marché halal est devenu une affaire d'intérêts financiers à l'échelle mondiale, et le domaine du halal s'étend désormais bien au-delà du marché de la viande, en comprenant l'alimentation dans son ensemble, mais également des produits et services aussi variés que le maquillage, le tourisme de masse, la mode, l'assurance et les produits financiers. Surtout, d'adjectif, le terme « halal » s'est substantivé (Fall *et al.* 2014) ; de catégorie résiduelle et non religieuse, « le halal » est devenu du même coup une catégorie normative *définissant ce qui est religieux*, tout en faisant pénétrer ce dernier au cœur de la vie quotidienne. On mesure à peine à quel point ce basculement est spectaculaire et significatif. Que s'est-il passé ?

6. Cette distinction sommaire sera complexifiée par la tradition exégétique en cinq catégories, où ce qui est « halal » sera à nouveau la catégorie résiduelle de ce qui est illicite, obligatoire, commandé et réprouvé. Cf. l'excellent passage sur le sujet dans Florence Bergeaud-Blackler (2012).

L'émigration massive de musulmans vers des pays occidentaux, couplée avec la mondialisation, à savoir ici le développement des échanges culturels et économiques entre les pays d'origine et d'accueil, comptent parmi les facteurs à l'origine du marché halal. En France, les foyers de travailleurs immigrés musulmans, en majorité maghrébins, réservaient leur consommation de viande abattue « selon le rite islamique » (par égorgement, en invoquant le nom d'Allah) aux fêtes religieuses et, avant tout, à l'Aïd el-Kebir. L'abattage se faisait alors dans des fermes par un membre de la famille ou de la communauté. En 1980, un décret venant interdire toute mise à mort des animaux en dehors des abattoirs visait précisément les abattages rituels de masse qui se pratiquaient au moment de l'Aïd. Les raisons de cette interdiction auraient été avant tout financières, sans rapport avec les questions de régulation de la religion dans l'espace public ; ces abattages représentaient des pertes de revenus pour l'État et l'industrie. À partir de ce moment, les musulmans se sont approvisionnés pour leurs fêtes auprès des boucheries juives, en vertu de l'interdit alimentaire partagé proscrivant la viande de porc.

Deux facteurs ont contribué au développement de la consommation de viande halal de façon régulière plutôt qu'occasionnelle. En premier lieu, l'islamisation de la chaîne d'abattage de viande vouée à l'exportation vers des pays musulmans (voir *infra*) a rendu possible la redirection d'une partie de la production vers le marché intérieur, à destination de la minorité musulmane. D'où la multiplication des points de vente de viande halal, notamment dans les petites épiceries et les commerces d'« alimentation générale » détenus par des musulmans. Or, ce phénomène est demeuré marginal jusqu'à l'arrivée, à la toute fin des années 1980 et surtout au début des années 1990, de mouvements religieux prosélytes transnationaux à tendance conservatrice, voire fondamentaliste, tels que le Tabligh et les Frères musulmans égyptiens et syriens. Cette implantation est en outre survenue conjointement avec la politique de regroupement familial. En rejoignant leur mari, les femmes ont alors importé leurs critères culturels en matière culinaire et alimentaire, tout particulièrement en ce qui concerne la viande. Elles considéraient que le signe garantissant la qualité d'une viande bien évidée de son sang était sa couleur plus pâle que celle d'une viande non halal. Cette croyance était et demeure infondée, puisque la couleur rouge foncé de la viande n'est pas liée au sang, mais au fait qu'elle a mûri plus longtemps afin de lui conférer davantage de saveur et de tendreté. L'arrivée des enfants avec les femmes a, quant à elle, fait apparaître un souci de socialisation et de transmission culturelle et religieuse. Les mères ont également été celles par qui s'est faite

la promotion du respect du jeûne du Ramadan en particulier, et de la morale religieuse en général, prescrivant ce qui détermine un « bon musulman ».

Ces jugements de valeurs sur la viande mettaient ainsi en jeu des notions telles que le sain et la fraîcheur, en un mot la pureté, dont on sait l'importance en anthropologie (Douglas 1971 [1966]), et qui s'opposent à leur contraire : le malsain et le répugnant, en un mot l'impur. Les débats ultérieurs ont ajouté d'autres critères, tels que la « cruauté » des méthodes de mise à mort (avec ou sans étourdissement, par lame ou perforation du crâne de l'animal, etc.) et de traitement des carcasses. Ces catégorisations ont eu pour effet d'instaurer, parallèlement à l'extension de l'espace islamique, une frontière alimentaire autour des communautés musulmanes dans les pays d'accueil. Comme l'écrit Florence Bergeaud-Blackler :

« Une nouvelle frontière alimentaire commence doucement à se dessiner non plus seulement entre les mangeurs de porc et les autres, mais plus largement entre les mangeurs de viande *jîfa* et les autres. Est classé sous la catégorie *jîfa* ce qui est mort suffoqué, dont le sang a coagulé et qui est donc rendu répugnant » (pp. 44-45).

À cette époque, toutefois, rien ne différenciait encore réellement l'abattage courant, en France et ailleurs, de l'abattage « conforme au rite musulman ». À bien des endroits, « la seule chose qui distinguait les abattages industriels halal et conventionnels était la confession de l'abatteur » (p. 56)⁷. Le marché de la viande halal est donc demeuré discret jusqu'au milieu des années 1990. Il tendait à être mal vu par les non-musulmans et se limitait pour l'essentiel aux « bêtes de moindre qualité, “tondeuses à gazon”, brebis de “réforme” et autres “brebis couscous” » (p. 49).

De la Révolution islamique à la normalisation

Le second facteur ayant contribué au développement de la consommation de viande halal est la rencontre d'acteurs économiques et religieux dans le contexte de la mondialisation néolibérale, remettant en question le fossé hérité des derniers siècles de modernisation et censé séparer les sphères du séculier et du religieux⁸. Florence Bergeaud-Blackler explique que :

« [L]'histoire du marché halal commence lorsque naît une convention du halal autour de laquelle collaborent industriels, religieux et États. Pour qu'une telle chose se produise, il fallait que l'abattage halal soit réduit à un code – ce que les exégètes avaient évité de faire pendant quatorze siècles –, que les marchands des pays sécularisés acceptent de perdre le contrôle sur une partie de la chaîne d'abattage au profit de religieux, et enfin que tout cela soit consacré par une législation séculière » (p. 23).

7. C'était également le cas au Québec, où le sujet a fait l'objet de reportages dans les médias.

8. Pour un panorama général sur cette question, cf. Tuomas Martikainen & François Gauthier (2013).

La Révolution iranienne et ses répercussions ont été les éléments déclencheurs d'une suite d'événements qui ont conduit à une telle législation. En effet, l'un des premiers souhaits de l'ayatollah Khomeini fut de favoriser l'autonomie nationale en matière économique et, tout particulièrement, dans le secteur alimentaire. Or, le développement de l'élevage et la restructuration de l'industrie agricole iranienne ont eu tôt fait d'atteindre leurs limites. Face à l'embargo international, la République islamique a donc dû ouvrir ses frontières pour nourrir sa population et négocier un compromis avec les pays exportateurs de viande vers l'Iran, au premier rang desquels les pays occidentaux, qui incluait une mesure permettant la présence de délégations musulmanes dans les abattoirs. Ainsi, comme l'écrit Florence Bergeaud-Blackler :

« [P]lutôt que de *réduire* l'espace du licite à l'espace productif national au risque d'engendrer des pressions économiques sur la population et une déstabilisation du nouveau régime, l'Iran *élargit* l'espace normatif islamique aux lieux de production, sans renoncer à ses principes religieux ni à la spécialisation marchande de la mondialisation libérale » (p. 39).

Les pays musulmans sunnites, que ce soit les pays du Golfe ou l'Égypte, ont exigé à leur tour une même « surveillance "islamique" » (p. 41). Il ne fallait surtout pas paraître moins musulman que l'ennemi chiite ! Certains, comme la Malaisie, y ont ajouté un véritable programme de développement économique national par la promotion d'une économie capitaliste islamique, avec l'objectif de faire de Kuala Lumpur le centre névralgique d'un marché halal globalisé⁹. Dans les pays occidentaux, les associations islamiques locales se sont bousculées pour obtenir le droit d'effectuer ces contrôles halal en abattoir, moyennant rémunération :

« Mais surtout, le business du contrôle halal va devenir un instrument pour la conquête de l'autorité et de la représentativité islamique [...]. Le contrôle halal devient ainsi à la fois un enjeu économique et un enjeu normatif dans un champ religieux en phase d'intégration et d'institutionnalisation » (*id.*).

Ce qui précède met en lumière les enjeux liés au contrôle de l'élaboration et de l'application de la norme halal, une fois cette dynamique lancée. À partir de ce moment, la normalisation a été le produit de logiques économiques plus que politiques. À ce titre, les organisations supranationales de régulation économique faisant la promotion de la mondialisation des marchés ont joué et continuent de jouer un rôle de premier plan, imposant leur logique aux États qui, de régulateurs du religieux et garants de la séparation des normes séculières et religieuses, sont devenus des « partenaires » et des *stakeholders* parmi d'autres dans divers comités de normalisation où

9. Sur la Malaisie, cf. notamment Johan Fischer (2008, 2011) et John Lever (2016).

règnent les critères de la gouvernance néolibérale¹⁰. En 1997, à la suite d'une proposition du gouvernement malaisien, la commission du codex Alimentarius, chargée de veiller à l'harmonisation des normes alimentaires des pays membres de l'Organisation mondiale du commerce (OMC), a intégré à son programme des directives commerciales encadrant l'étiquetage de produits dits « islamiques »¹¹. Une nouvelle norme a ainsi été élaborée, mettant toutefois en avant un principe de pureté que « toutes les écoles juridiques de l'islam ne reconnaissent pas » (p. 88) et introduisant une référence religieuse « intraitable en droit commercial international » (*id.*), dans la mesure où elle définit un aliment halal comme étant ce qu'autorise la « loi islamique » (art. 2.1). Le légalisme propre à ce genre de normalisation traça dès lors une frontière nette – absolue – entre ce qui est halal et ce qui ne l'est (même potentiellement) pas, avec pour conséquence l'institutionnalisation d'une norme religieuse qui outrepassa les restrictions traditionnelles liées à ce qui est haram. Suivant cette nouvelle logique : « Tout ce qui est illicite contamine [...]. Il en découle que les produits contenant des dérivés, même infimes, de porc, d'alcool ou de viandes non rituelles, préparés ou transportés dans des espaces contaminés » (p. 89) deviennent haram. D'où une extension radicale du périmètre du haram qui permet, de manière symétrique, une extension indéfinie du domaine du halal, ce que Florence Bergeaud-Blackler ramasse en une formule : « si tout peut être *haramisé*, tout peut être *halalisé* » (*id.*). C'est ainsi que, à la suite d'une mesure de l'OMC, la logique d'expansion du domaine du halal a pu pleinement s'exercer, et le marché halal s'étendre bien au-delà des produits alimentaires.

Cette nouvelle radicalité dans la définition de ce qui peut être halal a surtout profité à la grande industrie, déjà équipée pour satisfaire aux exigences bureaucratiques des processus de certification, au détriment des petites entreprises, des artisans et des réseaux traditionnels fondés sur la confiance et les liens personnels. Cette première norme internationale, qui s'appuie sur l'exemple de la Malaisie et est mise en œuvre avec l'aide du géant suisse de l'industrie agroalimentaire Nestlé, constitue ce que Florence Bergeaud-Blackler nomme le modèle « halal inclusif ». La décennie qui a suivi son adoption par l'OMC connut une explosion du marché halal mondial, couplée à l'invention d'une finance islamique idoine, dont le centre de gravité se situait en Asie du Sud-Est. Ces développements ont attisé la convoitise d'autres acteurs économiques et d'autres pays à majorité musulmane, craignant de ne pas profiter de cette manne et soucieux de ne pas perdre le contrôle de

10. Ce processus est remarquablement décrit dans Florence Bergeaud-Blackler & Valérie Kokoszka (2017).

11. Pour l'exposition des six critères de cette norme et une discussion, cf. Florence Bergeaud-Blackler & Valérie Kokoszka (2017 : 87).

leur marché intérieur. C'est ainsi que les contours d'un contre-modèle sont nés autour de 2010, que Florence Bergeaud-Blackler appelle le « modèle ummique », un halal « *par les musulmans* » et non plus seulement pour des musulmans (p. 110, emphase dans le texte), plus restrictif, mais surtout non soumis à l'empire des seules multinationales occidentales :

« [Alors que le halal inclusif] considère la certification comme une mise en conformité avec des règles, [...] le second prétend qu'un produit acquiert la qualité halal par surveillance islamique. Dans le premier cas, le caractère halal peut être routinisé, et assuré par des non-musulmans dès lors qu'ils appliquent les règles de mise en conformité. Dans le second cas, le caractère halal est assuré par un musulman responsable et comptable devant Dieu » (p. 112).

Ce déplacement ne change donc rien à la nature industrielle du halal, mais vise plutôt, pour les pays à majorité musulmane, à se réapproprier la manne économique et à se positionner comme autorité en matière de normes religieuses. Parmi les nouveaux protagonistes, on compte les pays du Golfe tels que Dubaï et l'Arabie saoudite, ainsi que la Turquie¹², avec, dans ce dernier cas, l'enjeu de la définition d'une norme propre à l'Union européenne. La logique est typique du capitalisme néolibéral et consumériste : une surenchère de la norme et des procédures par laquelle le rigorisme coïncide avec un surplus d'authenticité d'une part et, d'autre part, la création de nouvelles niches de marché¹³.

Comme le démontre donc Florence Bergeaud-Blackler, le développement du marché halal s'est fait en majeure partie en dehors du contrôle des États, surtout occidentaux. Ce sont des acteurs économiques qui, à l'unisson avec une transformation du paysage religieux, en ont été les moteurs. C'est également par l'intervention des organismes de régulation économique supranationaux, des commissions réglementaires de l'OMC et des Comités européens de normalisation (CEN) de l'Union européenne par exemple (Bergeaud-Blackler & Kokoszka 2017), que le marché halal s'est institutionnalisé. Si l'auteure se concentre dans cet ouvrage sur les développements du halal dans le secteur de l'alimentation, branche d'activité qui est certes à l'origine de ce marché, nous avons vu que le périmètre du « halalisable » a connu une rapide expansion et englobe aujourd'hui une gamme impressionnante de produits non alimentaires et de services, dont les secteurs-clés

12. Sur la Turquie, cf. aussi John Lever & Haluk Anil (2016).

13. Parmi les procédures qui ont été progressivement introduites de manière à différencier la viande halal, on compte la possibilité de déroger à la pratique de l'« étourdissement » avant abattage, le « box » d'abattage pivotant qui permet de trancher la carotide tandis que l'animal est tête en bas, ainsi que la multiplication des « contrôles » par des « autorités religieuses » constituées par le processus de production lui-même. Cf. notamment Florence Bergeaud-Blackler (2012, 2014, 2015c, 2016b, 2016c) et Florence Bergeaud-Blackler & Valérie Kokoszka (2017).

sont l'éducation, le tourisme, la santé, le bien-être, les loisirs, les arts, les sports, les technologies, Internet, la mode et la finance (p. 104). Depuis 2000, la multiplication d'événements tels que les Halal Food Exhibition (Paris en 2004) et autres World Halal Forum (Kuala Lumpur en 2006 ou Londres en 2013) (p. 183), attire l'attention des plus hautes autorités et confirme à quel point le halal est un marché convoité¹⁴.

Cette expansion du halal survient tandis que les spécialistes ont observé un changement de stratégie depuis une vingtaine d'années de la part de plusieurs mouvements islamistes. Ces derniers visent désormais à dépasser les apories de l'islam politique, dont le projet était d'islamiser la société par « le haut », à partir de l'État. Ils promeuvent pour cela une réislamisation par « le bas », c'est-à-dire en s'appuyant sur les mœurs propres aux musulmans, *via* la consommation et la création d'un marché global islamique (p. 84)¹⁵. Ce qui se déroule sous nos yeux est une recomposition profonde de « l'islam » dans laquelle « le halal » se trouve substantivé, jusqu'à définir l'islam lui-même (islam = halal). À la pluralité de l'islam et à la richesse des traditions juridiques et culturelles se substitue un halal « pour tous » – tous ceux qui composent la communauté mondiale des musulmans, « l'*umma* universelle » (Roy 2004) –, suivant les deux modèles relevés plus haut. Or, même le modèle dit « inclusif » tend à écarter les interprétations plus libérales de l'islam, tandis que les musulmans sont essentialisés et considérés principalement en tant que consommateurs :

« La taille du marché halal correspond à une chimérique *umma* consumériste, dans laquelle les musulmans de la planète ne mangeraient, ne s'habilleraient, ne se divertiraient plus qu'en consommant des produits et services certifiés halal » (p. 96).

Dans l'ensemble, écrit encore Florence Bergeaud-Blackler :

« Les critères halal étant définis par les acteurs eux-mêmes et non par une entité indépendante, la norme est prise dans une surenchère technico-rituelle : l'augmentation des points de contrôle finit par signifier une plus grande conformation religieuse » (p. 167).

Le « contrôleur islamique », « clé de voûte du marché halal » (p. 157), s'impose comme une nouvelle autorité religieuse, souvent extérieure aux grandes écoles herméneutiques et à tendance rigoriste, dans un espace qui se veut purement marchand, brouillant les frontières entre les différentes sphères sociales produites par la modernité.

14. Lors du World Halal Forum de Londres, le Prince Charles a fait une allocution vantant le potentiel écologique et éthique du halal, tandis que le Premier ministre britannique, David Cameron, a affirmé vouloir faire de Londres une rivale de Kuala Lumpur en tant que centre névralgique (*hub*) de la finance islamique mondiale. À ce jour, les autorités françaises se sont montrées moins empressées.

15. Cf. aussi : Patrick Haenni (2005) ; Asef Bayat (2007) ; Humeira Iqtidar (2011) ; François Gauthier (2017a).

La perspective méthodologique « par le haut » adoptée par Florence Bergeaud-Blackler, focalisée avant tout sur les processus et les acteurs à l'origine de la « tradition inventée » qu'est le marché halal, débouche sur une interprétation alarmante quant à l'impact de ce phénomène sur l'intégration des communautés musulmanes issues de l'immigration en France. Selon un récent rapport sur l'islam en France livré par l'Institut Montaigne (El Karoui 2016), et que mentionne Florence Bergeaud-Blackler (p. 148), 40 % des musulmans pensent à tort que la consommation halal constitue un des cinq piliers de l'islam, et donc une obligation. Que faire de cette information ? L'auteure cite à cet égard le politiste Gilles Kepel, qui fait de :

« [...] cet attachement aux interdits alimentaires une mesure de l'intégration. Le respect de ces interdits traduit un faible désir d'intégration et un repli identitaire sur la communauté religieuse, alors que son affaiblissement indiquerait une volonté d'assimilation chez l'individu. Or, selon cette grille, le respect quasi-total de l'interdit du porc, l'engouement très important pour le halal, le suivi très élevé du jeûne de Ramadan aboutissent à la conclusion qu'une immense majorité d'individus ne sont pas en voie d'insertion. La plupart des chercheurs en sciences sociales renoncent [pourtant] à comprendre ce phénomène et se tournent vers d'autres indicateurs » (2012, cité p. 47).

Il faudrait donc tirer toutes les conséquences de ce durcissement de la norme religieuse et de l'importance croissante de la consommation halal. La position de l'auteure s'éclaire en conclusion, lorsqu'elle affirme qu'à cause du pouvoir normatif et de la substance de la nouvelle norme halal, la « barrière alimentaire devient barrière diasporique » (p. 249). Autrement dit, l'essor de la consommation halal traduirait un repli communautaire et une résistance à l'intégration de la part des deuxième et troisième générations issues de l'immigration. En plus de citer Gilles Kepel, qui en appelle à une vigilance accrue face à l'islamisation qui provoque des ravages depuis près de trente ans, Florence Bergeaud-Blackler se réfère en note aux travaux d'Henri Pena-Ruiz (2014, cité p. 243), pour qui la « vraie » laïcité signifie l'exclusion pure et simple de la religion de l'espace public et son entière privatisation. Sans trop entrer dans les détails, on indiquera seulement que les défenseurs de la laïcité de type républicaine se préoccupent surtout de l'unité de la communauté nationale contre la menace de fragmentation que représenterait tout autre registre d'identité. Leur peur principale est donc celle du « communautarisme », perçu comme menant à l'érosion du contrat social républicain et donc à l'anomie. Dans cette perspective, les appartenances religieuses qu'actualisent des pratiques telles que le respect du jeûne du Ramadan et la consommation halal signifieraient une résistance *de facto* aux exigences du contrat social et du devoir d'intégration. Or, qu'en est-il vraiment ? L'approche de Florence Bergeaud-Blackler

permet-elle véritablement de parvenir à une telle conclusion ? Son terrain, effectué au sein des instances normatives telles que les délégations nationales et européennes des CEN, où les stratégies des courants islamistes apparaissent au grand jour, a certainement de quoi inquiéter. On le serait à moins. Mais est-il possible de juger de l'« intégration » et de l'« insertion » des musulmans de France et d'ailleurs (on assiste aux mêmes tendances dans les autres pays occidentaux, voire bien au-delà) sans interroger les musulmans eux-mêmes et leurs pratiques alimentaires ? Trouverait-on alors de quoi appuyer l'affirmation de cette auteure, selon laquelle l'« univers religieux des familles s'y dévoile peuplée de djinns, de pratiques magiques, de cultes des saints. Ces traditions discrètes, secrètes, mais vivaces, ritualisées, insérées dans les rythmes quotidiens sont transmises *très effectivement* par les mères aux enfants » (p. 48, mes italiques) ? Les enfants et leurs parents partagent-ils le même islam ? Y a-t-il une seule consommation halal, dont le sens serait tout entier donné par les forces conservatrices à l'origine des processus de normalisation ? La consommation halal est-elle réellement un marqueur fiable à partir duquel mesurer l'intégration des diasporas issues des pays à majorité musulmane en France et dans l'ensemble des pays occidentaux ?

C'est ici que l'ouvrage de Christine Rodier fournit un contrepoint heuristique, car y est justement abordé ce que cette dernière appelle le « halal des mangeurs ». Son récit se superpose à celui de Florence Bergeaud-Blackler et le complète, de manière à apporter des éléments de réponses aux questions qui viennent d'être soulevées.

Le « halal des mangeurs »

La Question halal de Christine Rodier est le fruit d'une recherche doctorale réalisée entre 2007 et 2010 en Moselle, sur la base d'une observation participante au sein de familles issues de l'immigration. D'origine berbère du Sud marocain dans une région s'étendant à l'est de Ouarzazate, les hommes, la plupart analphabètes et venant de milieux pauvres et ruraux, sont arrivés au cours des années 1970 pour fournir en main-d'œuvre les mines de houille du nord de la France. Ces mineurs n'entendaient pas rester en France et retournaient au Maroc dans leurs familles pour une période de quatre mois tous les dix-huit mois, en moyenne. Ce n'est qu'avec la politique du regroupement familial, au début des années 1980, que les femmes ont rejoint leur mari avec leurs enfants. Ces nouveaux arrivants pratiquaient pour la plupart un végétarisme involontaire dans le pays d'origine, la viande y étant en général trop chère. Ils ne mangeaient par exemple pas de tajines, repas réservés aux fêtes, mais plutôt des mélanges de céréales et de légumes cuits dans des marmites de terre cuite, à quoi ils rajoutaient du beurre rance pour « donner du goût ».

L'auteure rend compte d'une grande homogénéité dans le rapport à la nourriture pour cette génération des premiers arrivants. Pour elle, la culture culinaire du pays d'origine a joué et continue de jouer un rôle identitaire compensatoire vis-à-vis de leur transplantation culturelle. Prenant une sorte de revanche sur leurs conditions de vie dans leur pays d'origine, les femmes se sont mises à cuisiner des tajines et couscous carnés au quotidien. Il s'agissait d'un signe de réussite et de prospérité affiché de manière ostentatoire dans les réseaux de proximité, d'autant plus que la présence à table d'invités issus de la même immigration était très fréquente. Cette cuisine « traditionnelle », importée et inventée au sens de Eric Hobsbawm (1983)¹⁶, permettait à cette génération – et permet toujours aujourd'hui – d'entretenir au quotidien un rapport symbolique avec le « bled », dont elle conserve une image figée dans le temps. La génération des parents mangeait donc *berbère* plus que « marocain » ou « musulman ». Dans les années 1970, les hommes (qui étaient seuls) se restreignaient à ne pas manger de porc (et encore), ou s'approvisionnaient chez les bouchers juifs. Ces déviations par rapport à une norme plus coutumière que strictement religieuse n'étaient pas jugées si importantes, car ils ne pensaient pas rester. Elles étaient censées n'être que temporaires. L'arrivée des femmes changea la donne, augmentant notablement la pression pour l'achat de viande halal. Il est intéressant de noter au passage que, en Moselle tout au moins, les Algériens, qui les avaient précédés, étaient plus laxistes par rapport aux interdits rapportés à l'islam (alcool, douches nues, porc, viande non halal). C'est donc l'arrivée des Marocains, plus conservateurs et plus prudes, qui eut un effet normalisateur sur la « communauté musulmane » élargie. Bien que Christine Rodier ne le mentionne pas, on sait que les choses ont pu se passer un peu différemment ailleurs, à Bordeaux ou Lyon par exemple, où ce fut l'arrivée d'imams étrangers qui aurait initié la mouvance conservatrice.

L'idéal-type correspondant à la génération des parents est qualifié de « ritualiste » : la consommation alimentaire est mécanique, plus traditionnelle que strictement religieuse. La religiosité des parents n'était pas omniprésente et se limitait aux grandes fêtes religieuses, telles que l'Aïd el-Kébir et le mois de Ramadan. Leur religiosité était tout de même marquée au quotidien par le culte des saints et des icônes, mêlé à un ensemble de pratiques populaires que leurs enfants, on le verra, dénigrent en les qualifiant de résidus de coutumes superstitieuses et contraires à l'islam rapportés du bled. Comme l'exprime une étudiante en droit âgée de vingt ans, parlant de la génération de ses parents : « Cela a donné un mélange entre voile, vaisselle chinoise, coca et croyances à des trucs bizarres » (p. 2). Les enfants considèrent d'ailleurs que

16. Cette remarque est la mienne et non celle de Christine Rodier.

la génération de leurs parents « se la jouent arabe », cherchant à coller « à une image que l'on se fait d'eux » (*id.*). Chez certains, pourtant, le prolongement du séjour a coïncidé avec des signes de plus en plus manifestes de religiosité prononcée : prières, fréquentation des mosquées (construites avec le soutien des Émirats et de l'Arabie saoudite, conjointement à l'essor du salafisme en Europe) et alimentation de plus en plus halal. Ce regain de ferveur religieuse s'est produit en réponse aux pressions sociales grandissantes dues à l'apparition de voix influentes dans la communauté immigrante, qui en appelaient à l'islamisation (ou la réislamisation, c'est selon) à partir de la fin des années 1980, début 1990.

Le rapport des enfants à l'alimentation et à l'islam se différencie donc fortement de celui des parents. Cette importante rupture générationnelle est mise en lumière par l'enquête de Christine Rodier et procure la clé d'interprétation pour comprendre les comportements alimentaires et consommateurs des deuxième et troisième générations d'immigrés d'origine maghrébine. Si les parents affirmaient leur identité en mangeant de la viande et de la semoule, les enfants le font en « mangeant halal » et en observant des « pratiques religieuses jugées épurées » (p. 68). Christine Rodier identifie trois idéaux-types parmi les générations d'enfants qu'elle a sollicités : le « consommateur », le « revendicatif » et l'« ascète ».

Le type « consommateur », le plus répandu, rassemble quarante interviewés des deux sexes, âgés de seize à quarante ans, parmi lesquels on compte des étudiants et des ouvriers, en passant par un électricien, un imam, un cadre ou encore un éducateur. Pour eux, manger halal ne signifie pas manger des tajines, au contraire. Il s'agit d'afficher une distance marquée avec la cuisine de la mère, qualifiée de « grasse » et de non adaptée au monde d'aujourd'hui et au contexte français. Manger halal, c'est donc manger « sain » et « français », tout en mangeant « religieux ». Pour les acteurs de ce type, *l'identification à l'islam se fait au premier chef par la consommation*, en particulier d'aliments halal. Celle-ci se veut éthique mais également visible, publique, revendiquée et quotidienne, plutôt que privée, compartimentée et occasionnelle. De plus, les extraits d'entretiens proposés dans l'ouvrage montrent que manger halal est une manière de s'affirmer *à la fois* français(e) et musulman(e). Comme l'exprime l'étudiante en droit déjà citée plus haut :

« Moi, je suis fière d'être musulmane et française. Pour mes parents, ça n'a pas de sens et je comprends. Pour moi, le tajine, la vaisselle chinoise, le culte des saints, ça ne me fait pas rêver. Par contre, une bonne pizza [halal], un voyage aux States et Beyoncé, je kiffe » (p. 3).

Il s'agit donc de consommer comme n'importe quelles personnes de leur génération, *mais halal*. Le type « consommateur » cherche à se distancier de l'identité ethnique des parents afin de valoriser l'identité religieuse qui la

transcende, sans remettre en cause les spécificités propres à leur nationalité française, au contraire. De même fait-il « davantage confiance à [la chaîne de supermarchés] Auchan qu'au petit Arabe du coin » (p. 102), en ce qui concerne le respect des normes halal. Pour lui, l'islam pratiqué n'est ni traditionnel ni conservateur, mais entièrement « compatible avec une modernité libérale et consumériste » (p. 103), et avec un monde globalisé.

L'idéal-type suivant, qualifié de « revendicatif », rend compte des témoignages de quinze jeunes (16-20 ans), tous lycéens et tous de sexe masculin. Selon Christine Rodier, ce type s'inscrit dans une logique « adolescente » – et donc potentiellement « de passage », ce que n'explique pas l'auteure, nous y reviendrons –, avec tout ce que cela implique en termes de transgression, de transformation identitaire et de besoin d'appartenance (Le Breton & Marcelli 2010 ; Le Breton 2002 ; Le Breton, ed. 2002). Dans leur cas, la consommation halal est un « marqueur identitaire » et une manière de renforcer une solidarité communautaire, voire groupale. Elle exprime une différence qui se veut plus contestataire que « spirituelle » entre les musulmans et les non-musulmans, voire les « Occidentaux ». Car c'est l'« Occident » et les « Occidentaux » et non la « France » et les « Français » qui sont visés ici par cette opposition, et il est par conséquent problématique d'y voir une critique de la « laïcité à la Française » et de ses modes de régulation du religieux, comme certains commentateurs veulent le faire croire. En effet, similairement à ce que l'on trouve chez les islamistes radicaux et les djihadistes, seule la figure fantasmée et fourre-tout de l'Occident cristallise les pulsions et la révolte par une sorte d'orientalisme inversé. De sorte que les arguments fournis par les jeunes interrogés par Christine Rodier sont sans surprise : avec « tout ce que les Américains ont fait en Irak et au Proche-Orient », il convient de boycotter les burgers de McDo pour leur préférer un kébab. L'ombre des théories du complot, très répandues dans la culture populaire (Girardet 1986), n'est pas loin. « L'islam » ici est une référence synthétique et englobante, que la consommation halal actualise et rend visible (p. 110). Pour le type « revendicatif », il est donc important de manger halal pour être un « bon musulman », au point que cela devient un principe d'éthique et d'orthopraxie religieuse, tout comme un critère de différenciation (p. 108). Cela constitue même l'essentiel de l'islamité, puisque la pratique de la prière ou le port de la barbe sont quant à eux remis à plus tard : « pas le temps pour la prière », « on verra après pour la prière et la barbe » (*id.*). Ces comportements, inspirés par les paroles de l'imam de la mosquée voisine et (peut-être surtout) par ce que ces jeunes ont pu voir sur Internet ou entendre dans leur entourage, construisent une norme de groupe qui devient absolue et impose un conformisme ne tolérant pas de dérogation, ce que Christine Rodier qualifie de « solidarité négative » (p. 111).

Ne poussant malheureusement pas plus loin la réflexion, l'auteure manque de faire la connexion avec d'autres phénomènes propres à la jeunesse masculine, comme celui des gangs de jeunes issus de l'immigration, si bien analysés par les anthropologues Marc Perreault et Gilles Bibeau (2003). On y lit en effet les mêmes mécanismes d'identité et d'appartenance que ceux décrits ici. Plutôt que d'y voir un repli identitaire, on aurait pu dès lors inscrire les jeunes acteurs qui correspondent à cet idéal-type dans la problématique plus large de l'adolescence et des difficultés du passage à l'âge adulte, à laquelle la sociologie et l'anthropologie ont beaucoup à offrir. Cela aurait ainsi permis de s'interroger sur le devenir de cet idéal-type. Que se passe-t-il après vingt ans, âge limite de ce groupe ? Au-delà, qu'advient-il de ces jeunes et de leur rapport à l'islam ? Ces groupes de solidarité survivent-ils à la sortie du collège et continuent-ils de déterminer l'existence de ses membres ? Y a-t-il des facteurs socio-économiques qui font que ces jeunes migrent par la suite vers le type « consommateur », par exemple, ou se laissent prendre par la tentation salafiste voire, pire, djihadiste, le cas échéant ? L'enquête de Christine Rodier ne fournit malheureusement aucun élément de réponse à ces questions. Or, avant d'être « musulmans », ces jeunes hommes sont d'abord des jeunes, socialisés et scolarisés en France, issus de l'immigration mais aucunement réductible à la seule variable religieuse¹⁷. Les sciences sociales semblent l'oublier dès que pointe l'association avec l'islam, même chez les auteurs qui se portent à leur « secours » (voir *infra*).

Le dernier idéal-type, « ascétique », regroupe un échantillon de vingt jeunes femmes âgées de dix-sept à trente ans et aux occupations diverses : étudiantes (lycée, collège), secrétaires, chômeuses, commis de pharmacie, vendeuse, caissière, infirmière ou encore mère au foyer – et donc issues d'une classe sociale inférieure et peut-être moins bien intégrée socio-économiquement que celle des interviewées du type « consommateur »¹⁸. Contrairement aux jeunes hommes du type « revendicatif », Christine Rodier n'associe pas les « ascétiques » à la jeunesse, même si la sociologie fait généralement terminer la jeunesse à 30 ans (Le Breton & Marcelli 2010). Or, là encore cette piste aurait ouvert de nouvelles possibilités interprétatives, notamment sur le caractère potentiellement transif et transgressif que les « ascétiques » exprimeraient – comme si ces jeunes femmes ne pouvaient pas, elles aussi, se révolter.

17. Il y aurait notamment beaucoup d'avantages à faire un rapprochement entre l'étude de ces jeunes musulmans et des travaux de recherche sur les marginalités, les sous-cultures et la « déviance ». Les parallèles avec les gangs de rue donc, mais également avec les mouvances skins et punks sont en effet évidents pour celui ou celle qui les connaît : leur révolte contre l'Occident diffère-t-elle vraiment en substance et en fonction de la révolte des punks et autres altermondialistes radicaux contre le « système capitaliste » (en excluant les cas des passages à l'acte violent, qui mériteraient un traitement à part entière, et sans sous-entendre non plus que ces phénomènes sont réductibles les uns aux autres) ?

18. À nouveau, c'est moi et non Christine Rodier qui fait la remarque.

Envisager cette voie interprétative, en tout cas, aurait pu rapprocher cette recherche des travaux d'anthropologues comme David Le Breton (2002 ; Le Breton, ed. 2002), qui ont repéré une spécificité féminine des conduites alimentaires à risques, pouvant aller jusqu'à devenir mortifères, comme dans les cas de boulimie et d'anorexie. Or, les jeunes femmes observées par Christine Rodier font similairement de l'ascétisme alimentaire – et donc du rapport au corps – le noyau d'une discipline de vie exigeante. Rien de plus occidental.

Dans le cas qui nous préoccupe ici, le contrôle de l'alimentation passe par une « halalisation » généralisée qui va bien au-delà de la simple consommation. En effet, pour les femmes ascétiques, manger halal est une condition nécessaire mais non suffisante de l'islamité, car l'*authenticité* (qui est un enjeu de grande importance, explicite dans le discours des actrices) ne dérive pas du label « halal » lui-même (de la norme garantie par une autorité extérieure), mais d'une disposition intérieure et de l'*intention* derrière la consommation. Si l'on accepte de s'éloigner un moment du propos de Christine Rodier, on y retrouve une modalité de la subjectivité moderne déjà exprimée au XVIII^e siècle par Jean-Jacques Rousseau dans ses *Confessions* (cf. 1965), par lesquelles il en appelle à juger ses actions par ses intentions, seules garantes en dernière instance de l'authenticité de sa personne. Ces femmes ascétiques rationalisent ainsi leur quotidien en fonction d'une éthique islamique aussi exigeante et totalisante que celle que Max Weber (1964 [1904]) attribuait aux puritains. La religiosité est perçue sous la forme d'un parcours, par lequel on progresse vers une maîtrise de soi et une pureté toujours plus grandes, sur fond de relation *personnelle* avec Allah. À nouveau, le cadre à l'intérieur duquel s'exercent ces pratiques est fortement imprégné de culture occidentale. Si manger halal rapproche de Dieu, l'introspection, l'application et l'effort confèrent une plus-value religieuse, comme l'exprime cette jeune femme : « je me sens plus musulmane quand je fais des efforts » (p. 119). Or, une telle ascèse se constitue suivant une grammaire du dépassement de soi, de la responsabilité individuelle, de l'autonomie et de la réalisation personnelle qui trouve sa source dans le projet d'une subjectivité moderne tout à fait occidentale (Gauthier 2012), très éloignée de l'islam « traditionnel ».

Apports et limites de l'approche “par le bas”

Ces propos montrent les apports et les limites du travail de Christine Rodier, qui ne pousse malheureusement pas plus loin son analyse. Elle ne semble par exemple pas avoir pris conscience du caractère fortement genré de sa typologie (le fait que ses idéaux-types « revendicatifs » et « ascétiques » soient exclusivement masculins ou féminins), écartant dès lors toute réflexion sur les implications et les significations de cet état de fait. On regrette

également que l'auteure ne communique pas, dans son ouvrage, un certain nombre de signes distinctifs qui ont pourtant dû être observés au cours de la recherche, comme ce qui a trait aux tenues vestimentaires, aux styles de musiques écoutées, aux opinions politiques, aux activités sportives et de loisirs pratiquées, au rapport à la sexualité, au mariage, à la norme patriarcale, à la question de la ségrégation des sexes lors de certaines activités (piscine), etc. Au premier chef, en ce qui concerne les jeunes femmes et les mères, on aurait aimé savoir au minimum si elles portent le voile islamique et lequel (foulard ou voile intégral), et quels sont les arguments qu'elles avancent pour expliquer leur choix. On comprend que manger halal est d'une importance capitale pour le vécu et l'expression de l'islamité. Or, nous avons vu que cette religiosité se constitue aussi en mode de vie (*life-style*), qui s'exprime par un type de consommation dont l'alimentation est, certes, une donnée centrale, mais non la seule¹⁹. Ce style de vie se compose de plusieurs éléments qui s'imbriquent et forment un tout qui nous échappe malheureusement ici, en raison d'une focale unique concentrée sur le manger halal. Qu'en est-il de la consommation halal non alimentaire (cosmétiques, vacances, vêtements) à l'heure de l'expansion du domaine du halal? Aborder la consommation halal sous l'angle du « fait social total » cher à Marcel Mauss, c'est-à-dire en tant que phénomène qui exprime et recoupe toutes les dimensions du social (Karsenti 1994), ce qu'elle semble être devenue aujourd'hui, aurait permis de dépasser les limites propres à un terrain aussi spécifique et à un objet de recherche surspécialisé.

Quelle conclusion tirer, en définitive, de cette étude sur le « halal des mangeurs » saisi à la hauteur des acteurs sociaux? Il en ressort, tout d'abord, que la consommation halal est centrale dans la religiosité, au point que, pour certains, elle est un critère nécessaire et suffisant. Manger halal, c'est être musulman ou le devenir. Ensuite, il apparaît clairement que cette pratique trouve une grande partie de son sens du fait qu'elle traduit une appropriation en établissant une distanciation par rapport aux parents et à leur héritage. Elle permet en effet une construction identitaire propre et l'affirmation d'une appartenance où les racines ethniques sont effacées au profit d'une identité musulmane supposée transcender les particularismes. Comme on l'a vu, cette identité peut se vivre de manière tout à fait complémentaire et compatible avec l'identité française (types « consommateur » et « ascétique ») ou, à l'inverse, comme un vecteur de révolte contre un « Occident » inconsistent, mais dont ces jeunes hommes sont pourtant totalement pétris (type « revendicatif ») – dans tous les cas, les relais de cette recherche d'islamité

19. Sur le style de vie comme régime identitaire propre à la société de consommation, cf. François Gauthier, Tuomas Martikainen & Linda Woodhead (2013) et François Gauthier (2014).

authentique sont d'abord et avant tout les grandes surfaces et les grandes marques occidentales. Manger halal est donc tout sauf un retour de la tradition ou la perdurance d'une culture anachronique et traditionnelle. Cette pratique, autrement dit, s'inscrit dans la culture consumériste ambiante. Elle nous apparaît d'ailleurs ici davantage sous le mode de la *négociation* plus ou moins conscientisée, que sous celui de la *stratégie* (utilitariste)²⁰. Enfin, son efficacité découle de sa « performativité » (p. 20).

Par rapport aux travaux de Florence Bergeaud-Blackler sur la constitution du marché et de la norme halal, Christine Rodier nous apporte une vision beaucoup plus axée sur la consommation halal elle-même (la « demande »). La méthode qui consiste à déplacer son regard des dynamiques de l'offre vers celles des usages fait entrevoir un décalage entre la promotion du conservatisme, ou du fondamentalisme à l'œuvre dans l'émergence et l'essor du marché halal, et l'observation de comportements plus variés, complexes et nuancés, voire paradoxaux chez les acteurs sociaux. Cette approche fait également apparaître des acteurs qui ne se perçoivent pas comme devant choisir entre le respect de règles hétéronomes, et immuables, et les « valeurs occidentale ». Au contraire, ils développent des stratégies de contournement des obligations et des convenances familiales et communautaires, par le biais d'une réinterprétation de ce qui fait un « bon musulman » et qui passe par la disponibilité de produits « halal ». Le portrait brossé par Christine Rodier met à mal le point de vue selon lequel la consommation halal serait l'instigatrice d'un repli sur soi communautariste. En révélant principalement la manière dont se compose et s'exprime une identité *à la fois* musulmane *et* française²¹, elle montre que la « frontière alimentaire », pour effective et revendiquée qu'elle est, s'avère néanmoins beaucoup plus complexe et beaucoup moins alarmante que dans le tableau dépeint par Florence Bergeaud-Blackler. Cette frontière alimentaire délimite en effet avant tout les contours d'une niche identitaire et d'un style de vie parmi d'autres, plus qu'elle ne représente une fermeture communautariste érigée en résistance à l'inculturation et l'intégration. Car intégrés, ces « mangeurs halal » le sont à tous les points de vue.

L'approche « par le bas » mobilisée par Christine Rodier confirme néanmoins que la définition du terme « halal » est bien passée de « ce qui est permis » à « ce qui est prescrit ». Sa reformulation par la substantivation en « le halal » a donc fait basculer sa signification de ce qui qualifiait le

20. Sur la négociation comme alternative à la notion de stratégie, cf. Martin Lepage & François Gauthier (2016).

21. Tout comme le port du voile est le plus souvent une manière pour les femmes de s'afficher musulmanes *et* modernes par la mode, en Occident et ailleurs (Weibel 2000; Göle 2003 [1991]; Amiraux & Roy 2004; Gauthier & Guidi 2016; Ben Salem & Gauthier 2011).

profane à ce qui fait participer au sacré – un « sacré » désormais non plus à part, différencié, mais irriguant l'immanence, le monde d'ici-bas, dans sa quotidienneté. Cette mutation nous transporte au cœur des recompositions religieuses actuelles et signale ici une rupture générationnelle importante : les immigrants de la première génération se sont soumis à certaines normes, tandis que leurs descendants « transforment des règles morales en une éthique plus conforme à leurs attentes et dans laquelle le vocabulaire du développement personnel est privilégié par rapport à celui de l'obligation et de la contrainte » (p. 170). Témoin d'une inscription dans la culture d'accueil, cette rupture générationnelle a fortement érodé la transmission et l'autorité verticale, des parents vers les enfants, pour lui substituer une transmission et une autorité horizontale, des enfants entre eux (transmission et autorité par les pairs), ou même inversée, allant des enfants vers les parents. La génération des enfants croit effectivement être dépositaire du « vrai islam », façonné et diffusé par les autorités religieuses locales ou visionnées sur Internet, de tendance tantôt salafiste, tantôt plus « libérale », et qui trouve sa consistance en s'érigeant contre la religion « superstitieuse » et « figée » des parents. Les observations de Christine Rodier montrent donc bien comment ce sont les jeunes qui redéfinissent la substance de l'islam, ce qui fait « un bon musulman », dans l'enceinte familiale.

Les faiblesses de l'analyse de Christine Rodier sont, en partie au moins, consécutives à ce même choix méthodologique, centré sur les acteurs. Il en résulte en effet une surenchère sur la dimension individuelle et la capacité des acteurs à bricoler, ruser et négocier avec les normes reçues. L'auteure va même jusqu'à prôner un point de vue diamétralement opposé à celui de Florence Bergeaud-Blackler : « Manger halal n'entraîne pas inéluctablement un processus de communautarisation, au contraire, ce fait religieux s'inscrit dans un phénomène d'individualisation des pratiques » (p. 169). S'il est pertinent d'affirmer que « manger des produits halal recentre le croyant sur des questions essentiellement individuelles et non collectives » (p. 170), il ne faut pas pour autant perdre de vue que ces pratiques trouvent leur légitimité dans des significations et des normes portées par des *groupes*, tant virtuels qu'actuels. Comme le soulignait Max Weber (1971 [1921]), les actions des individus n'ont de signification sociale, de sens sociologique, que s'ils agissent au sein de configurations sociales. Cette emphase de Christine Rodier sur la liberté des acteurs et leur capacitation est, en outre, en partie contradictoire avec la cohérence des idéaux-types qu'elle a dégagés et avec les déterminations sociales que le lecteur perçoit dans le texte. On court alors le risque de négliger le fait que la « culture d'authenticité et d'expressivité » (Taylor 2003), qui fournit la *grammaire* de ces pratiques (Gauthier 2012, 2017a; Gauthier & Guidi 2016; Ben Salem & Gauthier 2011), nécessite

des formes de reconnaissance qui font que cet individualisme est coextensif à une demande d'appartenance sociale et à des modes de communalisation particuliers.

Ainsi, bien que l'auteure ait omis de donner plus de détails sur les différentes dimensions constitutives du style de vie des interviewé(e)s, on voit néanmoins poindre tout au long de sa démonstration d'importants déterminants sociaux. L'idéal-type « consommateur », majoritaire, renvoie à une frange bien intégrée socialement et économiquement, tandis que les idéaux-types « revendicatifs » et « ascétiques » correspondent à des catégories déterminées par le genre et par une situation sociale plus précaire ou, à tout le moins, incertaine. Il convient alors de rejoindre Véronique Altglas (2014), lorsque cette dernière met en garde contre les prétentions à faire du « bricolage » religieux une variation du « shopping » et de la « religion à la carte », qui n'aurait d'autre consistance que la liberté non contrainte des acteurs. Toujours selon Véronique Altglas, les sciences sociales des religions auraient intérêt à réintroduire la question des déterminants sociaux et de concepts comme celui de « classe » dans leurs analyses, plutôt que de promouvoir l'image d'un acteur social aussi autonome, présocial et libre que l'*Homo œconomicus* de la théorie économique néoclassique. Si Christine Rodier rappelle à quelques reprises que les enquêtés sont inscrits dans des contextes sociaux et normatifs, l'emphase individualiste dont elle use fait malheureusement passer ces constructions normatives à la trappe. La complémentarité de cet ouvrage avec celui de Florence Bergeaud-Blackler est à cet effet éclairante pour qui sait la voir. L'argumentation du premier fait apparaître ici et là le pouvoir normatif de l'imam ou de l'autorité religieuse rencontrée sur Internet, ou encore celui du « caïd » local, à savoir une personne extrêmement influente et bien en vue au sein de la communauté immigrée. Il est intéressant que ces personnages entrevus chez Christine Rodier, mais qui demeurent en dehors de son analyse, se trouvent précisément au point de jonction avec le travail de Florence Bergeaud-Blackler. Car c'est la mise en dialogue de ces deux approches qui révèle comment, en définitive, la norme religieuse s'impose suivant une modalité qui s'avère dans l'ensemble conservatrice plus que libérale, voire fondamentaliste, même si elle peut être appropriée de manière beaucoup plus nuancée tout en demeurant irréductible à l'idée d'un repli communautariste.

Dans la façon dont Christine Rodier traite sa problématique, transparaît nettement une lecture libérale de la laïcité. Le libéralisme est une philosophie tout entière fondée sur l'individu (Audard 2009), avec pour conséquence une conception de la laïcité opposée à la conception républicaine mentionnée plus haut. Ce n'est pas la totalité sociale qui doit être protégée contre les abus des individus (le libéralisme ne reconnaît pas la consistance de la société

autrement que comme l'agrégat des individus qui la composent), mais, au contraire, la liberté individuelle qui doit être protégée de l'intrusion de l'État comme de toute autre autorité normative extérieure²². C'est cette posture normative de Christine Rodier qui fait en sorte qu'elle ne peut (et ne veut) pas voir au-delà des acteurs individuels, dans la mesure où ceux-ci sont souverains par rapport à la signification de leurs actions. Cela explique les limites de son analyse, qui évacue la façon dont les constructions normatives propres au marché halal offrent un cadre à l'intérieur duquel s'exerce la liberté des acteurs. En outre, son ouvrage ne permet pas de voir l'importante transformation à l'origine de l'émergence du marché halal, ni les dynamiques transnationales constitutives de ce phénomène. De la même manière, mais symétriquement, l'analyse de Florence Bergeaud-Blackler débouche sur un constat alarmiste qui, on le voit, ne trouve pas de prise dès lors qu'on s'intéresse à la consommation halal au niveau des acteurs.

Ces deux exemples montrent à quel point les *a priori* normatifs interviennent dans la recherche, non seulement dans les conclusions qui se dégagent de l'analyse, mais aussi dans les choix méthodologiques eux-mêmes. Autrement dit, une analyse complète se doit de prendre en compte l'ensemble des faits sociaux si elle souhaite neutraliser sa normativité constitutive.

Halal et islam de marché

Pour conclure, il convient de revenir à une question laissée en suspens : l'explosion du marché halal, qui apparaît désormais comme une tradition inventée, témoigne-t-elle d'un détournement marchand du religieux ou, à l'inverse, d'une manipulation du marché par des intérêts religieux ? Islamisation du marché ou marchandisation du religieux ? Selon Florence Bergeaud-Blackler, il faut échapper à l'impasse dans laquelle conduit cette opposition pour saisir la manière dont la constitution industrielle et mondialisée du marché halal, et son ajustement à une culture du style de vie modelée par le consumérisme, participe d'un phénomène « indissociablement [...] religieux et capitaliste » (p. 14). Pour elle, cette nouvelle dynamique entre capitalisme et religion implique de convoquer une autre analytique que celle de la sécularisation, selon laquelle les processus de modernisation mènent à un cloisonnement de la religion dans une sphère institutionnelle bien délimitée, à la perte de sa fonction sociale et à son cantonnement dans l'espace privé (sa privatisation) (Tschannen 1992 ; Casanova 1994 ; Martin 2005). Florence Bergeaud-Blackler ouvre donc une voie prometteuse

22. Pour une présentation synthétique des idéaux-types républicains et libéraux, et leurs conséquences normatives en matière de régulation du religieux et de la place de la religion dans l'espace public, cf. François Gauthier (2017b).

quand elle en appelle à ajouter la déterminante économique à une étude du religieux trop souvent polarisée sur les dimensions politiques. L'auteure critique alors Olivier Roy (2004), Patrick Haenni (2005) et Raphaël Liogier (2012), pour qui :

« [L]e consumérisme islamique reflète une islamisation des pratiques sociales en dehors du religieux et à côté du politique, [préfigurant ainsi] une sécularisation du religieux. Le marché halal serait la religion de la sortie de l'islam, pour paraphraser la formule de Marcel Gauchet [1985] » (p. 16).

La consommation halal et ses avatars²³ seraient ainsi à interpréter « comme résultant d'une occidentalisation des pratiques religieuses et donc comme une étape vers la sécularisation » (p. 17). À rebours de cette interprétation, Florence Bergeaud-Blackler affirme :

« [La] "halalisation" ou l'extension du marché halal n'est ni motivée par du religieux ni conduite par une dynamique capitaliste, elle procède des deux simultanément, syncrétiquement, ce qui rend ce phénomène complexe à appréhender » (*id.*).

Florence Bergeaud-Blackler choisit ici les bonnes cibles, si ce n'est qu'il faudrait exclure Patrick Haenni de sa liste. Paru en 2005, son *Islam de marché* était en effet visionnaire à maints égards, puisqu'il était alors le premier à intégrer la dimension consumériste et néolibérale dans l'analyse des transformations de l'islam, que ce soit dans les pays à majorité musulmane au Moyen Orient ou ailleurs, par-delà les frontières imposées par l'islam politique. Il avait déjà repéré une « nouvelle configuration religieuse, l'islam de marché », nommée ainsi « en raison de ses affinités avec les institutions du champ économique qui lui servent de support, et avec la nouvelle culture d'entreprise à laquelle elle emprunte les catégories de son discours » (*Ibid.* : 9). Il mettait également en lumière la manière dont la religiosité – c'est-à-dire la religion au niveau des individus (Gauthier 2017c) – tendait à prendre une forme éthique (en tant que façon de vivre et de se comporter) et identitaire, que résume la notion de « style de vie » (*lifestyle*).

Plutôt que de participer de la sécularisation, l'islam de marché décrit par Patrick Haenni traduirait donc une « modernité affranchie de la matrice laïque et étatiste » (2005 : 103), dans laquelle la religion a été formatée durant l'essentiel du xx^e siècle. De sorte que, loin d'être anecdotique, la consommation halal est au cœur d'une transformation profonde et globalisée de l'islam en particulier, mais aussi du religieux en général²⁴. Le tableau d'ensemble que nous offre le rapprochement des ouvrages de Christine Rodier et de

23. Par exemple la mode islamique : sportswear, foulards, etc. (Tarlo 2010 ; Lewis 2015).

24. Hypothèse que je défends ailleurs, cf. François Gauthier (2017a) et François Gauthier & Tuomas Martikainen (2013).

Florence Bergeaud-Blackler est à ce sujet très instructif, en ce qu'il éclaire les diverses facettes de cette recomposition. Cela tend à démontrer que, face à des débats parfois acrimonieux, il convient donc de ne pas choisir entre « la radicalisation de l'islam » (Gilles Kepel) ou « l'islamisation de la radicalité » (Olivier Roy), mais plutôt de réunir les points de vue « par le haut » et « par le bas », nourris par des sensibilités tantôt républicaines tantôt libérales, dans la mesure où seule la multiplicité des regards peut contribuer à notre compréhension de la complexité des phénomènes religieux contemporains. La complémentarité et le dialogue, plutôt que l'exclusion et l'excommunication, voilà des valeurs bien anthropologiques !

Université de Fribourg
Département de sciences sociales, Fribourg (Suisse)
francois.gauthier@unifr.ch

MOTS CLÉS/ KEYWORDS: halal – haram – musulmans/*Muslims* – islamisation – consommation/*consumption* – appropriation – appartenance identitaire/*sense of belonging* – communautarisme/*communitarianism* – laïcité/*secularism* – normativité/*normativity* – mondialisation/*globalization*.

RÉFÉRENCES CITÉES

Altglas, Véronique

2014 *From Yoga to Kabbalah. Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*. Oxford-New York, Oxford University Press.

Amghar, Samir

2014 « Halal ou Haram ? », in Khadiyatoulah Fall et al., eds, *Le Halal dans tous ses états...* op. cit. : 29-40.

Amiraux, Valérie & Olivier Roy, eds

2004 *Musulmanes, musulmans au Caire, Téhéran, Istanbul, Paris, Dakar. Un monde fait de tous les mondes*. Catalogue de l'exposition, Parc de la Villette, du 19 mai au 14 novembre 2004. Montpellier, Indigène.

Audard, Catherine

2009 *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*. Paris, Gallimard (« Folio. Essais » 524).

Bayat, Asef

2007 *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford, Stanford University Press (« Stanford Studies in Middle Eastern and Islamic Societies and Cultures »).

Ben Salem, Maryam & François Gauthier

2011 « Téléprédication et port du voile en Tunisie », *Social Compass* 58 (3) : 323-330.

Bergeaud-Blackler, Florence

2012 « "Islamiser l'alimentation" : marchés halal et dynamiques normatives », *Genèses* 89 (4) : 61-87.

2014 « Halal et normativités islamiques en contexte sécularisé », in Khadiyatoulah Fall et al., eds, *Le Halal dans tous ses états...* op. cit. : 11-28.

2015a « Le halal : du rituel alimentaire à l'espace normatif », in Florence Bergeaud-Blackler, ed., *Les Sens du Halal... op. cit.* : 9-22.

2015b « De la fatwâ du Transvaal au marché halal : ouverture et fermeture de l'espace alimentaire musulman (1903-1980) », in Florence Bergeaud-Blackler, ed., *Les Sens du Halal... op. cit.* : 63-100.

2015c « Le "Halal World" pour les marchands : un conte néo-libéral du XXI^e siècle ? », in Florence Bergeaud-Blackler, ed., *Les Sens du Halal... op. cit.* : 169-190.

2016a « Islamizing Food : The Encounter of Market and Diasporic Dynamics », in Florence Bergeaud-Blackler, Johan Fischer & John Lever, eds, *Halal Matters... op. cit.* : 91-104.

2016b « The Halal Certification Market in Europe and the World : A First Panorama », in Florence Bergeaud-Blackler, Johan Fischer & John Lever, eds, *Halal Matters... op. cit.* : 105-126.

2016c « Who Owns Halal ? Five International Initiatives of Halal Food Regulation », in Florence Bergeaud-Blackler, Johan Fischer & John Lever, eds, *Halal Matters... op. cit.* : 192-197.

2017 « Le marché halal mondial : entretien avec Florence Bergeaud-Blackler », *Revue du MAUSS* 49 : 48-61.

**Bergeaud-Blackler, Florence
& Valérie Kokoszka**

2017 « La standardisation du religieux : la norme halal et l'extension du champ de la normalisation », *Revue du MAUSS* 49 : 62-91.

Bergeaud-Blackler, Florence, ed.

2015 *Les Sens du Halal. Une norme dans un marché mondial*. Paris, CNRS Éd.

**Bergeaud-Blackler, Florence, Johan Fischer
& John Lever, eds**

2016 *Halal Matters. Islam, Politics and Markets in Global Perspective*. London-New York, Routledge.

Casanova, José

1994 *Public Religions in the Modern World*. Chicago, University of Chicago Press (« Religion and Sociology »).

Douglas, Mary

1971 [1966] *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Trad. de l'anglais par Anne Guérin ; préface de Luc De Heusch. Paris, Maspéro (« Bibliothèque d'anthropologie »).

El Karoui, Hakim

2016 *Un islam français est possible*. Paris, Institut Montaigne. En ligne : <http://www.institutmontaigne.org/publications/un-islam-francais-est-possible>.

Fall, Khadiyatoulah et al., eds

2014 *Le Halal dans tous ses états*. Colloque, Université du Québec à Montréal, 24-25 octobre 2012. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval / Paris, Hermann (« InterCultures »).

Fischer, Johan

2008 *Proper Islamic Consumption. Shopping among the Malays in Modern Malaysia*. Copenhagen, NIAS Press.

2011 *The Halal Frontier. Muslim Consumers in a Globalized Market*. New York, Palgrave Macmillan (« Contemporary Anthropology of Religion »).

Gauchet, Marcel

1985 *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Gauthier, François

2012 « Primat de l'authenticité et besoin de reconnaissance : la société de consommation et la nouvelle régulation du religieux », *Studies in Religion / Sciences religieuses* 41 (1) : 93-111.

2014 « Les ressorts symboliques du consumérisme : au-delà de la marchandise, le symbole et le don », *Revue du MAUSS* 44 : 137-157.

2017a « De l'État-nation au Marché : les transformations du religieux à l'ère de la mondialisation », *Revue du MAUSS* 49 : 92-114.

2017b « Republicanisme *vs* Libéralisme : les régimes de laïcité et leur mise à l'épreuve », *Revue du MAUSS* 49 : 269-290.

2017c « Religieux, religion, religiosité », *Revue du MAUSS* 49 : 167-184.

Gauthier, François & Diletta Guidi

2016 « Voile, halal et *burkini* : le tournant expressif identitaire du religieux dans le régime du marché », in Amélie Barras, François Dermange & Sarah Nicolet, eds, *Réguler le religieux dans les sociétés libérales. Les nouveaux défis*. Genève, Labor et Fides (« Religions et modernités » 16) : 145-169.

Gauthier, François, Tuomas Martikainen & Linda Woodhead

2013 « Consumerism as the *Ethos* of Consumer Society », in François Gauthier & Tuomas Martikainen, eds, *Religion in Consumer Society...* : 1-24.

Gauthier, François & Tuomas Martikainen, eds
2013 *Religion in Consumer Society. Brands, Consumers and Markets*. Farnham-Burlington, Ashgate (« Religion and Society »).

Girardet, Raoul

1986 *Mythes et mythologies politiques*. Paris, Le Seuil (« L'Univers historique »).

Göle, Nilüfer

2003 [1991] *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*. Trad. du turc par Jeanine Riegel. Paris, La Découverte (« La Découverte-poche. Sciences humaines et sociales »).

Haenni, Patrick

2005 *L'Islam de marché. L'autre révolution conservatrice*. Paris, Le Seuil (« La République des idées »).

Hobsbawm, Eric

1983 « Introduction : Inventing Traditions », in Eric Hobsbawm & Terence Ranger, eds, *The Invention of Tradition*. Cambridge-New York, Cambridge University Press : 1-14.

Iqtidar, Humeira

2011 « Secularism Beyond the State : The "State" and the "Market" in Islamist Imagination », *Modern Asian Studies* 45 (3) : 535-564.

Karsenti, Bruno

1994 *Marcel Mauss. Le fait social total*. Paris, Presses universitaires de France (« Philosophies » 49).

Kepel, Gilles

2012 *Quatre-vingt-treize. Essai*. Paris, Gallimard.

Le Breton, David

2002 *Conduites à risque. Des jeux de mort au jeu de vivre*. Paris, Presses universitaires de France (« Quadrige. Essai »).

Le Breton, David, ed.

2002 *L'Adolescence à risque. Corps à corps avec le monde*. Paris, Autrement (« Mutations » 211).

Le Breton, David & Daniel Marcelli, eds

2010 *Dictionnaire de l'adolescence et de la jeunesse*. Paris, Presses universitaires de France (« Quadrige. Dicos poche »).

Lepage, Martin & François Gauthier

2016 « Les fées dansent sur le Mont-Royal : magie et négociations *queer* chez les néo-païens de Montréal », *Anthropologica* 58 (2) : 264-276.

Lever, John

2016 « Re-Imagining Malaysia : A Postliberal Halal Strategy ? », in Florence Bergeaud-Blackler, Johan Fischer & John Lever, eds, *Halal Matters... op. cit.* : 19-37.

Lever, John & Haluk Anil

2016 «From an Implicit to an Explicit Understanding: New Definitions of Halal in Turkey», in Florence Bergeaud-Blackler, Johan Fischer & John Lever, eds, *Halal Matters... op. cit.* : 38-54.

Lewis, Reina

2015 *Muslim Fashion. Contemporary Style Cultures*. Durham-London, Duke University Press.

Liogier, Raphaël

2012 *Le Mythe de l'islamisation. Essai sur une obsession collective*. Paris, Le Seuil.

Martikainen, Tuomas & François Gauthier, eds

2013 *Religion in the Neoliberal Age. Political Economy and Modes of Governance*. Farnham-Burlington, Ashgate («Religion & Society»).

Martin, David

2005 *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. Farnham-Burlington, Ashgate.

Pena-Ruiz, Henri

2014 *Dictionnaire amoureux de la laïcité*. Dessins d'Alain Bouldouyre. Paris, Plon («Dictionnaire amoureux»).

Perreault, Marc & Gilles Bibeau

2003 *La Gang: une chimère à apprivoiser. Marginalité et transnationalité chez les jeunes Québécois d'origine afro-antillaise*. Montréal, Boréal.

Rousseau, Jean-Jacques

1965 *Confessions*, 1. Préface de Jean Guéhenno. Paris, Librairie générale française («Le Livre de poche» 1098).

Roy, Olivier

2004 [2002] *L'Islam mondialisé*. Paris, Le Seuil («Points. Essais» 521).

Shirazi, Faegheh

2016 *Brand Islam. The Marketing and Commodification of Piety*. Austin, University of Texas Press.

Tarlo, Emma

2010 *Visibly Muslim. Fashion, Politics, Faith*. Oxford-New York, Berg.

Taylor, Charles

2003 *La Diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui. William James revisité*. Trad. de l'anglais par Jean-Antonin Billard. Montréal, Bellarmin («L'Essentiel»).

Tschannen, Olivier

1992 *Les Théories de la sécularisation*. Genève-Paris, Droz («Travaux de droit, d'économie, de sciences politiques, de sociologie et d'anthropologie» 165).

Weber, Max

1964 [1904] *Études de sociologie de la religion*, 1. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Trad. de l'allemand par Jacques Chavy. Paris, Plon («Recherches en sciences humaines» 17).

1971 [1921] *Économie et société*, 1.

Trad. de l'allemand par Julien Freund *et al.* ; éd. par Jacques Chavy et Éric de Dampierre. Paris, Plon («Recherches en sciences humaines» 27).

Weibel, Nadine B.

2000 *Par-delà le voile. Femmes d'islam en Europe*. Bruxelles, Complexe («Les Dieux dans la cité»).