

# FLORENCE BERGEAUD-BLACKLER ET L'ISLAM DE MARCHÉ

› Jérôme Maucourant

**F**lorence Bergeaud-Blackler est une anthropologue reconnue au sein de sa discipline. Cette reconnaissance tend à aller bien au-delà car elle démontre que la consommation peut être un acte politique et que, s'agissant du halal, l'on serait en droit de parler de « djihad économique ». Le halal serait même un fait social total où s'entrelacent dynamiques religieuses et économiques, lesquelles ont aussi leur part de déterminations (géo)politiques (1). On comprend dès lors que bien des intérêts établis, d'ordre politique, religieux et universitaire, s'alarment de cette démonstration et s'emploient à disqualifier son auteure. Celle-ci, par surcroît, a commis une grande faute à leurs yeux conformistes et inquiets : n'a-t-elle pas, durant la récente présentation de ses travaux à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), affirmé s'inscrire dans le sillage de deux grands anthropologues, Jeanne Favret-Saada et Ernest Gellner ? Or Jeanne Favret-Saada a développé une réflexion sur la laïcité et la religion bien éloignée de l'orthodoxie régnante dans les sciences humaines et sociales (2)... Il est donc urgent de lire ce qu'écrit précisément Florence Bergeaud-Blackler, en

dehors des polémiques visant à conjurer les effets de sa recherche, et d'en tirer quelques implications sur l'état présent des savoirs sur la société.

Quel est le secret de l'extension du marché halal? Avant tout, bien sûr, le désir de pureté, mais qui aurait pu être satisfait de bien d'autres façons grâce à des exégèses classiques (3). À l'inverse des « salafistes de marché », d'autres fondamentalistes mettent d'ailleurs en avant une « sourate rendant licite la nourriture des gens du Livre » (4). À l'exception du porc, « manger halal ne fait pas le musulman » (5) et l'étourdissement des animaux avant leur égorgement fut même toléré par le grand réformateur du XIX<sup>e</sup> siècle, Mohammed Abdou. Comme l'on n'ose pas s'en prendre vraiment à cette grande figure, on conteste beaucoup, dans certains milieux, Ghaleb Bencheikh, qui a rappelé en 2015 des choses pourtant établies à la fin des années quatre-vingt: la prohibition concerne fondamentalement le fait de ne pas manger une viande abattue en l'honneur de Jupiter ou de quelque autre divinité (6). Sans compter cette autre critique d'une « normativité excessive qui obère l'élévation spirituelle et la pratique, [venue] avec force en même temps que les affaires vestimentaires ». D'où les accusations de compromission contre Ghaleb Bencheikh émanant des affairistes de l'identité.

Jérôme Maucourant est économiste, coéditeur de Karl Polanyi *et alii*, *Commerce et marché dans les anciens empires* (Le Bord de l'eau, 2017).  
 › jerome.maucourant@mom.fr

La dynamique du halal doit être replacée dans un contexte particulier: il s'agit de stabiliser les logiques de concurrence, immédiatement économiques dans un monde globalisé par le marché, mais aussi politiques. Ainsi l'Iran, par son exigence de pureté « révolutionnaire », impulse un mouvement qui supprime l'antagonisme finissant des années soixante-dix entre l'Ouest et l'Est. Qu'aurait été le devenir du halal sans ces conflits multiples où il fallait s'affirmer contre la mécréance de l'ennemi irakien et la supposée imposture wahabite? Quelle forme aurait pris le halal sans l'émergence de ces économies de l'Asie musulmane se créant ainsi des marchés sur mesure, sans cet argent du golfe Arabo-Persique qui étend son champ de reproduction en décrétant que le halal n'est pas simplement pour les musulmans

mais doit être produit et financé par des musulmans? Telles sont les thèses essentielles soutenues par Florence Bergeaud-Blackler mettant en lumière l'invention d'une tradition.

En étudiant l'exigence typiquement contemporaine de certification, l'auteure dévoile la réalité du halal, précisément sa construction sociale à mille lieux d'une simple exigence théologique, ce qui constitue aux yeux des dévots et de leurs amis en chaire une profanation. En effet, ce qui semble provenir d'une injonction sacrée n'est rien d'autre qu'une convention : la certification halal n'est qu'un système de composition entre l'économique et le religieux, celui-ci pas moins conflictuel que celui-là, et l'opportunisme théologique est de mise (7). La lutte pour les biens de salut est le moteur de cette histoire. L'extension du champ de cette lutte est alimentée par les prédicateurs œuvrant à une « haramisation » (8) des pratiques qui n'a pas de limites, car l'on en vient à parler de poisson halal (9) et de la nécessité de la finance halal... L'angoisse du consommateur-croyant le dispute à une logique de ségrégation toujours plus grande (10) et de multiplication des profits économiques et symboliques.

Même irriguée par des déterminations ethnoculturelles, la consommation peut donc bien être (surtout) le vecteur d'une politique. Pourtant, « pour ne pas faire le jeu du Front national », la fameuse « demande sociale » imposera trois décennies de silence sur cette question (11). L'effet produit est désastreux : on en vient, au milieu de ce tumulte social (médiatique entre autres) suscité par les islamistes, à présumer que les musulmans en général cohabiteraient difficilement dans les entreprises avec les autres. Le refus de connaître précisément les faits a permis que règne la *doxa* relative au « prosélytisme, la séparation des aliments, la séparation des sexes » (12). Dans ces conditions, « l'entreprise islamique est la solution de choix à ce problème de discrimination qu'ils [*les mouvements fondamentalistes*] ont en partie produit » (13). Qui peut nier les conséquences politiques de ce genre de configuration? Le libéralisme des origines, qui a tant insisté sur la vertu de tolérance, dont les inexpiables conflits religieux des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> ont montré la valeur insigne, en vient donc, dans un monde de mondialisation, à nourrir des logiques séparatistes engendrant le terreau d'une intolérance croissante.

Le halal comme « tradition inventée » résulte par conséquent d'un « *deal* opportuniste entre des État prédicateurs et des marchands capitalistes » (14). L'auteure s'inspire de l'économie des conventions sur cette question et fait l'hypothèse que c'est « le marché qui fixe la qualité et non pas la qualité qui fixe le marché » (15). Il s'agit dès lors de comprendre comment le « marché de la viande halal fonctionne sans standard, sans définition précise d'une norme halal d'abattage » (16), étant donné que les « conflits normatifs existent surtout entre pays musulmans » (17). C'est d'ailleurs ce qui différencie substantiellement le halal du casher, celui-là étant un « jeu » alors que celui-ci est une « règle, un standard » (18). Or c'est bien la nature de cette convention en termes de jeu ouvert qui permet de comprendre la puissance du « djihad économique » (19). La question économique ne peut donc être négligée par les sciences sociales s'occupant du fait religieux et il faut abandonner l'idée que la place croissante accordée à l'économie signifie la sécularisation de la société.

## **L'islam de marché, mélange post-moderne très explosif**

On doit évoquer ici la figure de Samir Kassir, intellectuel libanais assassiné en 2005, qui affirmait que « la montée de l'islam politique [...] naît aussi de l'échec des États modernes et de l'égalitarisme des idéologies du progrès et, en ce sens, s'apparente à la montée des fascismes » (20). Ce lien entre totalitarisme et choc de la modernisation est ancien et n'est pas spécifique au monde musulman. Mais, à l'heure du capitalisme global, des migrations et de la constitution de nouvelles diasporas, la question se repose avec acuité. Le « djihad économique » est la poursuite de la lutte par d'autres moyens, à un moment de crise profonde des États islamiques réellement existants, de Téhéran à Riyad. Dit autrement, l'islam de marché n'est qu'une continuation d'une politique au sein d'une société mondiale de marché. L'islam de marché est bien islamiste, par conséquent, et prépare les conditions d'un pluralisme totalitaire sur fond de ségrégation généralisée.

Évidemment, les recherches menées par Florence Bergeaud-Blackler heurtent de plein fouet l'optimisme de certains chercheurs, qui pensent que la modernité est si puissante qu'elle peut tout absorber dans cette fin supposée de l'histoire. Elles peuvent agacer aussi ceux qui ne découvrent que ce qu'ils ont toujours cherché à démontrer, c'est-à-dire que tout est mieux dans le meilleur des mondes possibles et qu'il n'y a nul sujet d'inquiétude en l'affaire. Mais nos Pangloss, précisément, ne font jamais œuvre de science, au mieux ils glosent, justement. Sans fin, à partir de textes entretenant leurs présupposés. Or, en science, l'imprévu devrait avoir toute sa place. Lire Florence Bergeaud-Blackler, c'est voir se déployer une enquête dont la logique est de comprendre comment l'on est passé, selon ses propres mots, d'un rien (qui constitua une surprise pour l'auteure) à un quelque chose (21). Et l'on ne peut qu'être surpris par la vitesse de construction et d'expansion de ces pratiques religieuses d'un genre nouveau, qui en arrivent à dissimuler aussi efficacement leurs conditions de genèse. Ce qui pouvait passer pour le retour d'une ancienne tradition, occultée un temps par la sécularisation, est un très explosif mélange postmoderne. En cela, l'auteure fait bien œuvre de science, mettant en application le fameux conseil de Marx : entrer dans « le laboratoire secret de la production » (22).

Toutefois, la pensée de gauche est souvent, à l'heure actuelle, bien loin de la volonté de connaissance qui fut celle de Marx. Des ligues de vertu se multiplient dont l'objet n'est pas bien sûr de comprendre quoi que ce soit mais d'établir la police de la pensée sur les campus. Ce qui semble avoir été perdu dans le champ socio-économique tente d'être compensé sur le plan intellectuel au prix d'une confusion funeste entre le savant et le politique. Florence Bergeaud-Blackler écrit ainsi à propos d'une certaine gauche qui tend à l'hégémonie : « L'autocritique de la raison finit par devenir une critique de la raison (23). » La perte du sujet révolutionnaire a impliqué en effet deux conséquences : repli sur des postures postmodernes en forme de « déconstructivisme » et fascination suscitée par les prédicateurs en vogue, ces nouveaux marchands d'illusion de ce monde sans esprit. Même pour ceux qui ne se veulent pas postmodernes, le musulman, en Europe, en vient à occuper la

même place que le prolétaire d'autrefois. Malheur ainsi à qui veut entrer dans les nouveaux laboratoires secrets de la production, car la réalité est cruelle pour ceux qui pensent que les sciences ne doivent démontrer que ce qui devait être démontré à l'avance selon certains penchants éthico-politiques. Le travail de Florence Bergeaud-Blackler s'inscrit, par conséquent, à rebours de cette tendance puissante exposant les sciences humaines et sociales aux vents destructeurs d'un irrationalisme violent.

En revanche, les choses sont un peu différentes en économie. Son histoire est certes parsemée de vifs échanges intellectuels où les dimensions morales et idéologiques ne sont jamais absentes. Mais les héritiers de Karl Marx, de John Maynard Keynes et de Léon Walras, en tant qu'ils sont économistes, n'invoquent pas (encore?) des questions identitaires, religieuses ou des procès quant à l'inconscient des protagonistes pour trancher les différends. Marx, par exemple, eût été fort fâché qu'on dise qu'il avait scientifiquement raison parce qu'il était moralement pur. Selon Paul Lafargue, l'un de ses gendres, Marx était d'avis que « toute science doit être cultivée pour elle-même et qu'on ne doit jamais craindre les conclusions auxquelles la recherche scientifique peut aboutir » (24). Il eût été ainsi effrayé par Trofim Lyssenko et ses avatars postmodernes, révélés par l'affaire Sokal (25) et ses multiples répliques qui ne cessent de nous affliger. La raison demeure encore (pour combien de temps?) un arbitre reconnu des débats parmi les économistes. Ce qui ne veut nullement dire que certaines recherches en économie ne sont pas favorisées au détriment d'autres selon des configurations institutionnelles en lien avec la structure sociale.

Nous vivons, jusqu'à il y a peu, d'après cet idéal selon lequel ni l'argent ni la politique ne peuvent enrégimenter la connaissance scientifique. À gauche, il y a un siècle, l'économiste et sociologue Thorstein Veblen, dont Raymond Aron recommandait vivement la lecture (26), mettait en avant la « curiosité désintéressée » comme moteur du progrès et voulait soustraire l'enseignement supérieur à la logique du business. À droite, en 1948, le chimiste et épistémologue Michaël Polanyi s'insurgeait contre l'idée même d'une planification de la science car personne, pas même un groupe d'experts, ne peut prévoir le développement de

celle-ci (27). Notre héritage civilisationnel en matière de science, porté par des penseurs fort divers, implique le principe de liberté et de coopération. Or le principe de la politique de la science se développe : le financement se fait sur des objectifs déterminés par des idéologues en cour qui jugent de l'utilité commune. Mais il n'y a pas de sens à démontrer ce qui assoit l'autorité des politiques et de préjugés, sauf à obtenir des places rémunérées et du pouvoir. Pire encore, on en vient à réduire toute manifestation de liberté scientifique à un penchant contre la démocratie, car les avis et contraintes exercées par des conseillers du prince le sont au nom d'une absurde « demande sociale ».

C'est dans ce contexte difficile pour l'idée même d'une connaissance rationnelle, d'une connaissance qui ne soit pas assise sur les rapports de force du moment, qu'il nous faut lire Florence Bergeaud-Blackler. Oui, elle va à contre-courant de l'idée professée dans les universités et les médias que l'islam politique est moribond. Récemment, un livre (28) inspiré par le sociologue Farhrad Khosrokhavar a tenté d'entretenir cette idée : la sécularisation serait irréversible en Iran même. Pourtant cette République résiste toujours en dépit des derniers troubles sociaux, son allié syrien triomphe et son influence au Liban est plus que jamais établie. Si l'Iran semble bien résister en tant qu'État islamique, on pourra évidemment dire que la société n'est plus dupe du « détournement politique et séculier du religieux » (29) propre à l'islam politique imposé par l'ayatollah Khomeyni. Mais il n'empêche que les institutions politico-militaires et religieuses sont toujours les pièces essentielles d'un capitalisme au service d'une caste et que le Guide ne prend pas le chemin de devenir une sorte de monarque constitutionnel à la britannique...

Non seulement l'islam politique n'est pas un cadavre qu'on puisse autopsier en Iran ou ailleurs, mais, en dehors même des espaces qu'il a conquis, il apparaît que l'islam de marché est une métamorphose extrêmement efficace. Avatar puissant en ces temps de mondialisation, l'islam de marché tend à subjuguier les diasporas musulmanes pour créer des logiques de communautarisme, ce qui commence à poser la question de la charia en Occident. Allons-nous vers le principe même de l'« État confessionnel », dénoncé par Mahdi Amil, ce

théoricien libanais communiste qui, ayant dénoncé les « forces de ténèbres » de l'islamisme, fut tué en 1987? On ne compte plus depuis les intellectuels assassinés en Orient ou ailleurs par ce spectre bien réel, l'islam politique. Florence Bergeaud-Blackler réfute donc avec brio la thèse du « post-islamisme » à la Olivier Roy, Nilüfer Göle ou Patrick Haenni, c'est-à-dire celle de « l'islamisation sans islamisme » (30). Comme elle l'écrit magistralement, « la modification marginale d'un signifiant n'aboutit pas à épuiser le signifié ». Il n'est donc absolument pas convaincant de nous persuader que « la présence d'un maquillage sous un voile, en Égypte, là où il avait tendance à disparaître [*na pas*] de rapport avec l'islamisme ». Il faut décidément lire Bergeaud-Blackler...

1. Florence Bergeaud-Blackler, « Espace alimentaire et normativités islamiques : anthropologie du marché halal », dossier en vue de l'obtention de l'habilitation à diriger les recherches, EHESS, 2019, p. 30. Le fait social total est une notion construite par un maître de la sociologie française, Marcel Mauss. Avec Pierre Bourdieu, la sociologie française a pris, dans l'ensemble, une tout autre direction...
2. L'on pense, entre autres, à Jeanne Favret-Saada, *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*, Les Prairies ordinaires, 2007.
3. Florence Bergeaud-Blackler, *Le Marché halal ou l'invention d'une tradition*, Seuil, 2017.
4. *Idem*, p. 158
5. *Idem*, p. 168.
6. *Idem*, p. 170.
7. Florence Bergeaud-Blackler, « Espace alimentaire et normativités islamiques... », *op. cit.*, p. 22.
8. *Idem*, p. 20, *haram* désignant l'illicite.
9. *Idem*, p. 21.
10. *Idem*, p. 26-27.
11. Florence Bergeaud-Blackler, *Le Marché halal ou l'invention d'une tradition*, *op. cit.*, p. 48-49.
12. *Idem*, p. 236.
13. *Idem*.
14. *Idem*, p. 42.
15. *Idem*, p. 53.
16. *Idem*, p. 53.
17. *Idem*, p. 107.
18. *Idem*, p. 246. Le mot « jeu » est entre guillemets dans le livre.
19. *Idem*, p. 250.
20. Samir Kassir, *Considérations sur le malheur arabe*, Actes Sud, 2004, p. 40.
21. Florence Bergeaud-Blackler, « Espace alimentaire et normativités islamiques... », *op. cit.*, p. 14 et p. 10.
22. Karl Marx, *Le Capital*, 1872, [https://fr.wikisource.org/wiki/Page:Marx\\_-\\_Le\\_Capital,\\_Lach%C3%A2tre,\\_1872.djvu/74#cite\\_note-1](https://fr.wikisource.org/wiki/Page:Marx_-_Le_Capital,_Lach%C3%A2tre,_1872.djvu/74#cite_note-1) (consulté le 17 janvier 2019).
23. Florence Bergeaud-Blackler, « Espace alimentaire et normativités islamiques... », *op. cit.*, p. 26.
24. Cité par Josepha Laroche, *Les Marxistes dans la théorie des conflits internationaux*, L'Harmattan, 2018, p. 29-30.
25. L'affaire Sokal (1996) tire son nom d'un physicien, Alan Sokal, qui avait écrit un article volontairement fantaisiste pour la revue *Social Text*. Remplies d'élucubrations qui flattaient les présupposés idéologiques de cette revue, la publication d'un tel article relevait de l'imposture pure et simple. La farce d'Alan Sokal avait pour objet essentiel de mettre en garde la gauche contre les dérives irrationalistes.
26. Raymond Aron, « Avez-vous lu Veblen ? », p. vii-xli, in Thorstein Veblen, *Théorie de la classe de loisir*, Gallimard, 1970 (1899 pour la première édition américaine).
27. Michaël Polanyi, *La Logique de la liberté*, Presses universitaires de France, 1989, p. 124.
28. Amélie M. Chelly, *Iran, autopsie du chiisme politique*, Le Cerf, 2017.
29. *Idem*, p. 89.
30. Florence Bergeaud-Blackler, « Espace alimentaire et normativités islamiques... », *op. cit.*, p. 23.