



HAL
open science

Sacrifices musulmans. Approches anthropologiques

Liliane Kuczynski, Pierre Bonte, Anne-Marie Brisebarre, Hassan Sidi-Maamar,
Mohammed Hocine Benkheira, Marie Virolle, Aïda Kanafani-Zahar

► **To cite this version:**

Liliane Kuczynski, Pierre Bonte, Anne-Marie Brisebarre, Hassan Sidi-Maamar, Mohammed Hocine Benkheira, et al.. Sacrifices musulmans. Approches anthropologiques. 2000. halshs-00081951

HAL Id: halshs-00081951

<https://shs.hal.science/halshs-00081951>

Preprint submitted on 26 Jun 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

SACRIFICES MUSULMANS : APPROCHES ANTHROPOLOGIQUES

Les textes qui suivent ont été présentés lors d'un atelier organisé pour le colloque de l'AFEMAM (Tours 1999) autour de deux ouvrages publiés aux Editions du CNRS, et issus des travaux des GDR 745 "Anthropologie des sociétés musulmanes", puis 1565 du CNRS "Cultures musulmanes et pratiques identitaires" : *La fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain* (sous la direction de A.-M. Brisebarre, 1998) et *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel* (sous la direction de P. Bonte, A.-M. Brisebarre et A. Gokalp, 1999). Ils présentent les travaux effectués et évoquent quelques pistes que se proposent d'emprunter, dans le prolongement de ces premiers travaux, les participants à ce programme : références au "modèle ibrahimien" du sacrifice, rituels de protection et d'alliance, dimensions propitiatoires et thérapeutiques, recompositions et syncrétismes, articulation de l'abattage rituel *halâl* et du sacrifice, etc. Il s'agit ici de continuer à jalonner un champ de recherche que ces deux ouvrages ont contribué à construire.

Mots clés : sacrifice, islam, rituel,
Keywords : Sacrifice, Islam, Ritual

SACRIFICES EN ISLAM.. PROBLÉMATIQUE GÉNÉRALE

Pierre BONTE

Laboratoire d'anthropologie sociale
et GDR 1565, CNRS

Malgré le travail précurseur de W. Robertson Smith (1899) l'étude du sacrifice en islam n'a guère retenu l'attention des anthropologues qui ont pourtant, depuis l'essai fondateur de Hubert et Mauss (1899), fait du sacrifice un thème privilégié de leurs recherches. Cet essai à partir duquel s'est principalement définie la méthode d'analyse de ce rituel, était, ainsi que le note M. Detienne (1979), inspiré d'une vision cosmique, indo-européenne et chrétienne, du sacrifice du Dieu primordial (ou unique), qui ne permettait que difficilement d'aborder l'analyse du sacrifice musulman. Cette difficulté est particulièrement claire dans les travaux sur le "sacrifice africain" (L. de Heusch, 1986) dont est éliminée toute référence à l'islam, fût-elle clairement marquée dans le rite (Diop, in *Sacrifices en islam*). En conséquence, à quelques exceptions près (Chelhod, 1955 ; Morgenstern, 1966), a prévalu chez les anthropologues l'idée que le sacrifice n'est pas au centre du dogme - ce qui est en partie juste - et des pratiques rituelles musulmanes - ce qui est beaucoup plus contestable.

Si le Coran rend nécessaire l'abattage rituel des animaux pour consommer leurs chairs, c'est dans la Sunna que l'on trouve la prescription de deux rituels sacrificiels *stricto sensu* : celui effectué lors du pèlerinage annuel à La Mekke et qui est répété le même jour dans l'ensemble des familles musulmanes à l'occasion de l'*ʿayd al-kabîr*, et celui effectué pour la naissance d'un enfant, appelé autrefois *ʿaqîqa*. Le rapprochement de ces deux obligations rituelles n'est pas fortuit et esquisse, en empruntant aux thèmes scripturaires, en deçà du dogme de l'unicité divine, un schéma symbolique qui restitue au sacrifice en islam une vocation cosmique.

Le "beau" modèle du sacrifice, que reproduit celui effectué pour le Pèlerinage et pour l'*ʿayd al-kabîr*, est le sacrifice offert à Dieu par Ibrâhîm (Abraham) de son fils, miraculeusement remplacé par un agneau céleste. Dans la tradition musulmane s'est progressivement imposée l'idée que le fils offert en sacrifice était non Ishaq (Isaac) mais Ismâʿîl, dont les remaniements généalogiques post-hégiriens font par ailleurs l'ancêtre des Arabes et de la lignée prophétique qui aboutit à Muhammad. Ces varia sur le thème du sacrifice du fils premier né sont significatifs. Ishaq est le premier fils, miraculeusement conçu, d'Abraham et d'une femme Sara, figure mythique que l'on a pu rapprocher des déesses primordiales moyen-orientales (Day, 1989) ; c'est dans sa descendance que se noue le pacte entre Dieu et Israël. Ismâʿîl, premier né d'Ibrâhîm, né d'une esclave, est incontestablement le "fils du Père" et sa circoncision, qui accompagne celle de l'ensemble de la maison d'Ibrâhîm témoigne du pacte originel de l'homme avec Dieu dont l'islam est le dernier et l'ultime sceau.

Ces varia sur le thème du Père, de la Mère et du Fils premier né, que l'on retrouve dans le christianisme, nous informent sur le sens de l'alliance monothéiste avec la divinité, sur la place de la lignée prophétique, etc. Rapproché du sacrifice de naissance *ʿaqîqa*, effectué avant l'hégire pour les seuls enfants mâles, ils recèlent des significations plus profondes. Ce

sacrifice s'accompagne du rasage des cheveux de l'enfant qui ont poussé dans l'utérus maternel. Robertson Smith interprétait ce fait comme témoignant originellement de la séparation des lignes paternelles et maternelles, nous y voyons plutôt le symbole de la séparation du masculin et du féminin en cette occasion dangereuse ou le masculin naît du féminin (Jay, 1992). D'autres occurrences sacrificielles accompagnent ces dangereuses conjonctions des sexes, lors du mariage par exemple.

Revenant sur le thème scripturaire, mais qui plonge ses racines dans le monde moyen-oriental ancien, du "sacrifice du premier né", Leach (1983) ouvre la voie à une reconstitution de la dimension cosmique de ces rituels sacrificiels fondés sur des traitements convergents de la conjonction/disjonction du masculin et du féminin (mythe d'Isis et d'Osiris égyptien, mythe d'Ishtar moyen oriental, etc.). La lecture musulmane de cette symbolique, héritée par les monothéismes moyen-orientaux des polythéismes qui les ont précédés, prend alors une nouvelle signification et en souligne les particularités : l'accentuation de la figure du Père qui a pour contrepartie la soumission originelle à la divinité, renouvelée par les prédications prophétiques qui trouvent leur ultime aboutissement avec la révélation faite à Muhammad.

En accordant une place centrale à l'abattage rituel de tous les animaux, séparant de la carcasse le sang, reconnaissance de la création divine plus qu'il n'est "offert" à Dieu, l'islam, tout en préservant l'intentionnalité de celui-ci, y soumet plus ou moins le rituel sacrificiel qui n'apparaît que comme l'un des instruments de la soumission et du rapprochement d'avec la divinité. Rejetant tout anthropomorphisme et établissant une barrière infranchissable entre l'homme et son créateur, l'islam n'accorde pas au rituel sacrificiel une place centrale : il n'est pas l'un des "piliers" de la religion. C'est peut-être là la raison du foisonnement des rituels sacrificiels dans l'islam quotidien, y compris sous leur forme transgressive. On en donnera quelques exemples.

Même si la tradition n'en exclut pas absolument les femmes qui peuvent jouer un rôle dans le rituel, le sacrifice musulman est essentiellement une affaire masculine, en particulier sous sa forme ibrahîmienne. Nombre d'auteurs ont rapproché pour mieux les opposer le sang "masculin" du sacrifice et le sang féminin de la fécondité (Hammoudi, 1988) ; ils ont mis en évidence les dimensions patriarcales et politiques du rituel (Combs-Schilling, 1989) ; généralisant l'analyse certains ont même considéré le sacrifice comme un "remède au fait d'être né d'une femme" (Jay, 1992). Une fois posé ce genre masculin du sacrifice, ces théorisations apparaissent bien prématurées. Comme en Grèce ancienne où elles étaient de même exclues du sacrifice sanglant, les femmes participent de sacrifices non sanglants, tels les rituels d'*isgar* berbères qui soulignent leur relation particulière avec le surnaturel (Mahdi, in *Sacrifices en islam*). Elles jouent aussi un rôle central dans certains rituels sacrificiels fondés sur l'usage transgressif du sang, tels que le *zar* soudanais et moyen-oriental (Lewis, al-Safi et Hurreiz, 1991), étroitement associé à la fécondité féminine (Boddy, 1989).

La séparation du sang, destiné à Dieu, de la carcasse, part des hommes, fait partie de la Révélation divine. Nombre de rituels sacrificiels sont néanmoins fondés sur l'usage transgressif du sang, consommé, apposé sur le corps sous forme d'aspersion ou de signes, etc. Cet usage n'est pas réservé aux femmes, dans nombre de confréries maghrébines (Gnawa, c'Ayssawa, etc.) on retrouve ce même emploi assorti de pratiques qui ne sont pas sans rappeler les cultes dionysiaques grecs (victime sacrifiée et déchirée avec les ongles et les dents,

consommation de chair crue, etc.). La transgression s'accompagne d'une inversion des valeurs dominantes que l'on a été parfois tenté d'interpréter hors du cadre de l'islam en parlant de religions adorcistes, associées à des groupes minoritaires (femmes, esclaves) ou reflétant des influences locales non musulmanes (africaines par exemple). Il me semble en fait nécessaire d'interpréter ces faits comme des formes locales de l'islam qui sont effectivement souvent liées à des groupes dominés et qui traduisent, à travers leurs bestiaires ou leurs références "ethniques" (génies africains du *zar* ou de la Gnawiyya, génies chrétiens, européens), ainsi qu'à travers leurs pratiques qui associent intimement possession et sacrifice (Zempléni, 1987), ou que l'on peut rapprocher du chamanisme (Hell, 1999), d'autres formes d'universalité et d'autres pratiques d'intercession. Ces rituels peuvent alors être rapprochés de ceux qui, refusés par les formes rigoristes de l'islam tel le wahhabisme, s'adressent à des intercesseurs, saints ou génies, tout en respectant la forme canonique du sacrifice.

C'est plus particulièrement à l'occasion de ces rituels locaux (culte des saints maghrébins par exemple), mais aussi dans les formes les plus sacralisées du sacrifice ibrahîmien (*ʿayd al-kabîr*) que se manifeste une autre fonction du sacrifice en islam que l'on peut ranger, reprenant l'expression de Detienne et Vernant (1979), parmi les "cuisines du sacrifice". Ces cuisines reposent sur une vision cosmique du corps de la victime et de ses préparations qui en souligne, contrairement à ce qu'affirmait Lévi-Strauss à propos du sacrifice, la dimension classificatoire. Le partage et la cuisine des viandes sacrificielles, comme en Grèce ancienne, produisent le lien social : aux frairies grecques (Gernet, 1968) font pendant le *mussem* ou le *maʿrûf* maghrébin (Rachik, 1990, 1992). Ces cuisines liées à l'intercession dans les cultes des saints le sont aussi à la protection (Touati, 1994). Demandée aux hommes cette protection obtenue par le sacrifice peut s'inscrire en transgression avec le dogme de l'islam (Bonte, in *Sacrifices en islam*).

Ce bref panorama illustre sans naturellement l'épuiser la richesse de ce thème. Les travaux engagés à l'occasion des deux ouvrages que nous présentons ici représentent à nos yeux un solide point de départ pour une recherche qui contribue à supprimer les barrières héritées du passé entre islam savant et islam populaire, entre textes et oralité.

Références :

Boddy J., 1989 - *Wombs and Alien Spirits. Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*, Madison, The University of Wisconsin Press.

Combs-Schilling M.E., 1989 - *Sacred Performance; Islam, Sexuality and Sacrifice*, New York, Columbia University Press.

Day P.L., 1989 - *Gender and Difference in Ancient Society*, Minneapolis, Fortress Press.

Detienne M. et J.-P. Vernant, 1979 - *Les cuisines du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard.

Gernet L., 1968 - *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspéro.

Hammoudi A., 1988 - *La Victime et ses masques. Essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb*, Paris, Le Seuil.

Hell B., 1999 - *Les maîtres du désordre. Possession et chamanisme*, Paris, Flammarion.

Hubert H. et M. Mauss, 1899 - "Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice" in M. Mauss *Oeuvres I. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Editions de Minuit (1968).

Jay N., 1992 - *Throughout Your Generations forever. Sacrifice, Religion and Paternity*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

Leach E. and D.A. Aycock, 1983 - *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, Cambridge University Press.

Lewis I.M., al-Safi et Hurreiz S., 1991 - *Women's Medecine. The Zar-Bori Cult in Africa and Beyond*, Edinburg, Edinburg University Press for the International African Institute.

Rachik H., 1990 - *Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas marocain*, Casablanca, Afrique-Orient ; 1992, *Le Sultan et les autres. Rituel et politique dans le Haut-Atlas*, Casablanca, Afrique-Orient.

Smith W. Robertson, 1899 - *The Religion of the Semites. The Fundamental Institutions*, New York, Schocken Books (1972).

Touati H., 1994 - *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, Saints et Sorciers au Maghreb (XVII^e siècle)*, Paris, Editions de l'EHESS.

Zempléni A., 1987 - "Des êtres sacrificiels", pp. 267-317 in M. Cartry (éd.), *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*, Paris, PUF.

LE SACRIFICE, OU LE DEVOIR DE TUER

Hocine BENKHEIRA

E.P.H.E., Section des Sciences religieuses

GSRL (CNRS)

1. Le sacrifice annuel du 10 *Dû al-hijja*, qui clôt le pèlerinage à La Mecque et que célèbrent les musulmans dans le monde, n'est pas considéré comme obligatoire (*wâjib*) mais plutôt comme un usage recommandé. Cependant, qu'ils vivent ou non en terre d'islâm, ils ont tendance à le considérer comme un événement important et y attachent ainsi une grande importance. Malgré les difficultés que sa célébration engendre - financières pour ceux qui vivent dans des pays musulmans où la viande reste un bien cher, administratives et pratiques dans les pays européens, où l'immolation rituelle est perçue par l'opinion publique comme barbare -, nombreux sont ceux qui s'y soumettent comme à une obligation de premier plan, y compris des non pratiquants, dont l'appartenance à l'islâm se réduit à ses aspects sociologique et culturel. Comme cela arrive souvent, la pratique des musulmans inverse la hiérarchie établie par les oulémas, qui privilégie la participation à la prière collective. Cependant, on notera que ces derniers sont loin de traiter comme une affaire sans intérêt le sacrifice annuel : ainsi des mâlikites, sollicités par des fidèles pour donner des dispenses, critiquent ceux qui considèrent que ce sacrifice est superflu. Certains vont même jusqu'à inviter leurs auditeurs (ou lecteurs) à s'endetter pour perpétuer cet usage (*sunna*).

2. L'importance de l'événement s'exprime en particulier dans la fébrilité qui s'empare des individus dans les jours qui précèdent la cérémonie. L'état d'excitation est à son comble lors du choix et de l'achat, surtout si on apporte l'animal dans la demeure familiale. Cette excitation ne tombe qu'après la mise à mort. Tous les membres du groupe sont associés à l'événement, y compris ceux qui vivent loin ou qui sont morts - à ces derniers il est de coutume de rendre visite ce jour-là, même si aucun lien explicite ne rattache le sacrifice avec la visite des cimetières. Même des pratiquants saisonniers ou épisodiques font preuve d'une grande ferveur.

3. Venons-en au récit censé expliquer le rite. Dieu demande à Abraham de sacrifier son fils (Isaac ou Ismaël, peu importe) ; au dernier moment, un ange retient la main du prophète et substitue à l'enfant un bélier. Le sacrifice peut alors s'achever. Ce récit mythique a été abondamment commenté. Nous en proposons pour notre part une lecture qui n'a jamais été envisagée et qui prend son point de départ dans trois thèmes, présents dans toutes les versions : 1_ l'ordre de tuer ; 2_ la substitution ; 3_ la victime est un animal domestique. Ces trois thèmes doivent être mis en relation avec d'une part le régime carné comme système culturel et symbolique singulier - auquel renvoie nécessairement tout sacrifice sanglant -, et avec la place du meurtre dans le processus de l'humanisation d'autre part. Ce que le récit expose c'est la fondation du régime carné : *au commencement*, on devait tuer ses propres enfants, mais Dieu a permis qu'on remplace la victime humaine par un animal domestique. La substitution est une opération qui ne peut avoir lieu que s'il y a identité entre les deux

éléments : ce que l'enfant et l'animal partagent c'est leur proximité de l'homme. L'enfant est une partie de son père, l'animal une partie du groupe. C'est leur commun rapport à l'humanité qui fait qu'on peut échanger l'un contre l'autre. A un autre niveau, si le meurtre a rapport à l'humanisation, c'est parce que celle-ci est indissociable de la subjectivation : on ne peut devenir humain qu'en devenant en même temps un sujet. Pour ce faire, on doit surmonter le désir du meurtre. Le rite du sacrifice annuel associé constamment au mythe d'Abraham peuvent s'expliquer également de ce point de vue : le discours normatif de l'islâm met en place la scène où se joue l'accès à la subjectivité - qui doit être une conquête et n'est jamais acquis d'avance -, à travers le sacrifice et de manière générale à travers la relation à l'animal. Cette cérémonie, où la mise à mort d'un animal domestique est interprétée selon un code qui fonctionne comme une partition, permet de satisfaire métaphoriquement le désir du meurtre. Ce qui explique du point de vue de l'économie subjective la substitution du bélier à l'enfant.

Référence :

Benkheira H., 2000 - *Islam et interdits alimentaires. Juguler l'animalité*, Paris, PUF, col. "Pratiques théoriques"

RECHERCHES SUR LE SACRIFICE DE L'*cAYD AL-KABÎR* EN MILIEU URBAIN

Anne-Marie BRISEBARRE
Laboratoire d'Anthropologie sociale
et GDR 1565, CNRS

L'*cayd al-kabîr*, commémoration du sacrifice d'Ibrâhîm, est une grande fête comportant une double dimension, religieuse et familiale. Accompli dans le même temps que le sacrifice des pèlerins lors du *hajj* à la Mekke, le sacrifice ibrahîmien est en quelque sorte le "modèle" du sacrifice musulman.

En milieu rural traditionnel, la maison familiale insérée dans l'espace du village est le lieu naturel dans lequel se déroule le sacrifice de l'*cayd al-kabîr*. Verser le sang à cette occasion dans l'espace domestique attire la *baraka* sur toute la famille pour l'année à venir, car le sang de la victime animale substituée au fils aîné est chargé d'une extrême pureté. Or l'islam est aujourd'hui majoritairement inscrit dans un contexte urbain. D'où l'interrogation qui a servi de fil conducteur à notre recherche sur les conditions et les enjeux de la célébration actuelle de cette fête : y a-t-il une place pour le sacrifice dans le cadre de la grande ville moderne, dans les pays musulmans comme en situation d'islam transplanté ?

La recherche sur le sacrifice de l'*cayd al-kabîr*

Dans le cadre des GDR du CNRS "Anthropologie comparative des sociétés musulmanes", puis "Cultures musulmanes et pratiques identitaires", nous avons mené pendant une dizaine d'années une recherche collective sur ce thème. Les enquêtes ont été conduites en milieu urbain : d'abord dans la France laïque où la fête de l'*cayd al-kabîr* est un des moments de visibilité maximale de la religion musulmane, aujourd'hui le deuxième culte par le nombre de ses fidèles ; puis, à titre de comparaison, dans deux pays d'Europe (Belgique et Grande-Bretagne) où l'islam, au même titre que les autres religions, bénéficie d'un autre statut ; dans la mégapole turque d'Istanbul qui cherche à encadrer un rite sanglant aux nuisances "écologiques" inquiétantes mais aux retombées économiques fabuleuses (collecte des peaux pour l'industrie du cuir) ; enfin dans de grandes villes maghrébines d'Algérie et du Maroc où, pendant la durée de l'*cayd*, le temps paraît s'arrêter pour permettre à cette tradition communautaire d'investir un espace urbain habituellement dévolu à la modernité.

L'approche anthropologique d'un fait social et culturel, ici de la fête musulmane de l'*cayd*, se fonde sur l'observation directe et minutieuse de la préparation puis du déroulement de cette fête dans sa totalité, du rôle des différents acteurs, du recueil des discours tenus sur ce rituel et sur ses enjeux. La périodicité de la fête, qui se déroule en général sur un seul jour même si l'acte sacrificiel est licite durant trois jours, oblige à multiplier les observateurs.

Commencé sous la forme d'une recherche individuelle - de 1987 à 1989 - le travail a ensuite été mené collectivement. En 1990 et 1991, avec le soutien du FAS, une équipe d'une douzaine de jeunes chercheurs et doctorants, la plupart de culture musulmane, a pu recueillir un important corpus de données en variant les contextes d'observation. Ces pratiques rituelles ont été replacées dans leur cadre social et culturel, de l'achat de l'animal - et son traitement pendant la période précédant le sacrifice - aux préparatifs culinaires des différents repas de

fête, en passant par le rituel d'immolation proprement dit, ses normes et ses acteurs, le dépouillement et la découpe de la carcasse de la victime sacrificielle, le partage et les dons de viande, les visites entre parents et amis, etc.

La situation en France

Les différentes étapes de cette période festive posent aux familles musulmanes citadines résidant en France un certain nombre de problèmes, économiques, juridiques, sanitaires, politiques (Brisebarre, in *La fête du mouton*). A cette occasion se joue d'une certaine façon l'intégration de ces familles dans le milieu français. Car le sacrifice familial au centre de cette fête, dont la signification religieuse est ignorée de la plupart des Français, est mal accepté par les voisins non musulmans dans les cités urbaines. L'amalgame fait par certains entre des événements politiques récents ou actuels, et l'islam, ont pour résultat la crainte et le rejet des pratiques musulmanes.

Ainsi la fête de l'*cayd* ne trouve que très progressivement, et difficilement, sa place dans le calendrier festif de la société française, sous le signe d'une laïcité qui considère le sacrifice musulman comme un simple abattage rituel dont le seul lieu légal est l'abattoir et dont l'officiant doit obligatoirement être un sacrificateur habilité par l'administration, et non le père de famille, pourtant acteur traditionnel de ce geste religieux.

En milieu urbain, les espaces de vie des musulmans influent sur leurs possibilités d'effectuer le sacrifice et sur les contextes extrêmement diversifiés dans lesquels ce rituel s'insère : la cellule familiale (que ce soit une maison individuelle ou un appartement), les foyers de travailleurs migrants, les espaces communs dans les cités, les fermes à la périphérie des villes, les abattoirs qu'ils soient municipaux ou privés, spécialisés ou non dans l'abattage rituel, enfin les différents sites de sacrifice organisés par des municipalités ou des services administratifs départementaux.

A partir de 1992, notre équipe a été associée au groupe de travail interministériel qui a réfléchi à la mise en place de "sites dérogatoires de sacrifice" dans le département du Val d'Oise, puis dans l'ensemble de la région parisienne et dans quelques autres grandes agglomérations françaises. Une des caractéristiques de ces sites est d'être situés "à l'abri du regard des non musulmans". Leur organisation se rapproche de celle d'un abattoir - en particulier le sacrifice est mis entre les mains de sacrificateurs habilités -, donnant à l'acte jusqu'alors illégal et clandestin un statut officiel. Cependant ces mesures, destinées à trouver un espace pour le rituel de la plus grande fête musulmane dans le cadre français, restent dénoncées par certains protecteurs des animaux, proches de l'extrême droite.

Approches comparatives

Dans d'autres pays d'Europe - en Belgique, par exemple, où l'État se fonde sur une philosophie de "neutralité" par rapport à la religion plutôt que de laïcité (Dassetto, in *La fête du mouton*..) -, l'implantation des populations musulmanes, en général marocaines ou turques, s'est faite le plus souvent dans des espaces urbains ou dans des espaces intermédiaires entre le rural et l'urbain, dans des maisons unifamiliales, avec une arrière-cour et souvent un petit jardin. La majorité des abattages pour l'*cayd al-kabîr* se font dans les maisons, les musulmans ayant acquis une sorte de savoir-faire urbain et "souterrain", à tel point que la plupart des citoyens et des autorités ne voient pas cette pratique à la légalité douteuse, ou tout au moins

peuvent faire comme s'ils ne la voyaient pas. Un *modus vivendi* s'est ainsi établi que personne ne souhaite ou n'a intérêt à modifier. Comme en France, les professionnels de l'élevage ovin tirent de substantiels revenus de cette pratique festive. En Grande-Bretagne, la communauté pakistanaise s'est regroupée dans certains quartiers, comme à Manchester, cette situation permettant aux musulmans de pratiquer leurs rituels dans une certaine intimité (Werbner, in *La fête du mouton...*).

A Istanbul, dans la Turquie laïque et sécularisée où l'islam est cependant la religion majoritaire, la mise en oeuvre du sacrifice sanglant qui se fait dans l'espace symbolique et réel du quartier soulève des problèmes immenses que les pouvoirs publics tentent de résoudre. Comme dans les métropoles de l'Europe industrielle, confrontées à la pratique du sacrifice musulman en islam transplanté, des voix s'élèvent dans la presse turque, au moment de la fête dite *kurban*, pour protester contre le spectacle sanglant offert aux yeux des enfants, contre les risques qui menacent l'hygiène publique lors de ces abattages domestiques en masse et en tous lieux. Il s'agit d'un désordre majeur qu'il convient d'endiguer et de réguler, ce que tentent de faire les pouvoirs publics en organisant par exemple un système d'abattage sacrificiel autour de la nécropole d'Eyüp, sur le modèle de celui de Minâ lors du pèlerinage de la Mekke, qui gère la destination des viandes issues des sacrifices, et en particulier la redistribution aux pauvres (Gokalp, in *La fête du mouton...*).

La mise en scène de l'*cayd al-kabîr* dans des grandes villes maghrébines - en Algérie (Sidi Maamar, in *La fête du mouton...*) et au Maroc (Mahdi, in *La fête du mouton...*) - ne peut que frapper l'observateur européen. On entre dans le temps de la fête de façon progressive, mais à quelques jours de la date fatidique tout dans la ville l'annonce : l'*cayd* et sa victime, le mouton, sont au coeur des préoccupations. Si le lieu du sacrifice reste la maison, la simultanéité des diverses actions préparant à la fête provoque un débordement hors de l'espace familial. Tous les sens se trouvent alors sollicités. Ces preuves tangibles de la préparation, puis de l'accomplissement du sacrifice, à l'imitation de celui effectué par le roi et retransmis en direct sur les écrans de télévision, participent à la validation de l'acte rituel de chaque famille au sein du quartier : le regard des voisins, l'odeur et la fumée du *bulfâf* - les brochettes de foie cuites sur le *kanûn* -, puis la distribution de la viande sacrificielle, attestent de la réussite du sacrifice. A tel point que, dans les villes marocaines, certaines familles qui ne peuvent sacrifier faute d'argent se sentent obligées de se cacher ou même de quitter la ville pour ne pas laisser entrevoir le spectacle d'un foyer sans mouton, donc sans sacrifice.

Cependant, depuis quelques années, le spectacle sanglant de l'*cayd al-kabîr* commence à avoir aussi des détracteurs au Maghreb. Au Maroc, certains ont dénoncé le sacrifice dans la ville comme un acte archaïque et pollueur, saluant l'*cayd* sans sacrifice de 1996 comme un "*cayd* écologique". En Tunisie, des critiques ont aussi porté sur l'écart entre le caractère religieux de la fête et son interprétation populaire sous forme de dépenses inconsidérées et de consommations gloutonnes de viande.

"*cayd* mis en scène d'un côté, *cayd* caché de l'autre", ainsi peut-on résumer quelques unes des constatations effectuées à partir de nos observations urbaines dans les pays musulmans et en Europe. C'est bien de visibilité - ou au contraire de stratégies aboutissant à l'invisibilité - d'un rituel musulman, dont l'inscription dans la ville à quelque peu modifié la nature et les conditions de déroulement, que nous avons traité ici en présentant cette

recherche récemment publiée. En Europe, la fête de l'*cayd al-kabîr*, au même titre que le minaret des mosquées et le voile des lycéennes, remet chaque année en lumière et médiatise la présence dans le paysage urbain d'une importante population de confession musulmane dont une part forme une diaspora pour laquelle le sacrifice ibrahîmien revêt aujourd'hui de nouvelles fonctions identitaires.

Référence:

Brisebarre A.-M. (sous la dir. de), 1998 - *La fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain*, Paris, CNRS éditions, col. Méditerranée.

VISUALISER ET PHOTOGRAPHER LA FÊTE DE L'*'cayd al-kabîr* AU HAVRE : RÉCIT DE REGARDS CROISÉS

Hassan SIDI MAAMAR
GDR 1565 du CNRS

Dans le cadre de mes premières enquêtes (1987) sur le sacrifice de l'*'cayd al-kabîr* en Algérie, l'usage de la photographie s'est imposé comme un support et un outil de travail permettant de visualiser et d'archiver certains gestes techniques. Cette première immersion dans une famille algérienne fut couverte par le sceau de l'intimité et de la parentèle. En situation d'immigration, ma perception de la photographie comme simple support technique s'est trouvée entièrement "métamorphosée" par le contexte historique, social et politique. En France, les espaces dans lesquels se déroule la fête de l'*'cayd al-kabîr* ne possèdent pas la même "légitimité" que ceux du pays d'origine. Le caractère familial de la fête, le don, le partage et les réjouissances sont souvent ligotés par un sens commun qui tente de les réduire au simple acte initial : celui de la mise à mort rituelle d'un animal. Une mise à mort dont l'acte et le geste sont décriés, car leur perception fait appel à des schémas et à des stéréotypes façonnés par une histoire mouvementée, celle de la guerre d'Algérie. S'il était aisé de décrire le déroulement de cette fête en contexte d'immigration, le fait de porter un regard qui utilise le support photographique m'a révélé certaines difficultés inhérentes aux lieux et aux discours sur l'altérité.

Après mes travaux comparatifs (Algérie/France, voir Sidi Maamar, 1993 et in *La fête du mouton...*) sur le sacrifice de l'*'cayd* dans le cadre des recherches initiées par A.M.Brisebarre, P. Bonte et A. Gokalp, la question de couvrir ou d'illustrer le caractère festif de ce rituel s'est imposée comme une perspective anthropologique pouvant allier l'approche textuelle et l'image. Cette recherche de regards croisés sur le déroulement d'une fête en contexte d'immigration a soulevé quelques questions d'ordre "éthique" et intellectuel :

- 1- Comment intégrer l'usage de la photographie dans un rituel qui se décline au pluriel, mais dont le centre demeure lié à la famille ?
- 2- Quel statut accorder aux images et quelle forme ou mode esthétique doit-on adopter pour ces représentations visuelles ?
- 3- Quels regards (photographiques) doit-on porter sur les différentes étapes de ce rituel festif et comment éviter de figer des situations dynamiques en réduisant l'impact de la photographie à un simple imagier ?

En anthropologie de l'islam, la question de l'usage de la photographie et de sa participation comme élément de "ponctuation" d'un récit, ou comme mode de communication, se trouve souvent confrontée à la perception même de la notion d'iconographie dans les cultures musulmanes. Dans notre projet initial, l'idée d'associer un photographe professionnel (Eric Gourdikian) a été justifiée par le fait qu'il est difficile de mener une enquête, de prendre des photos et de rendre l'atmosphère ambiante favorable à ce type d'exercice de façon simultanée. Dans cette approche, j'ai donc collaboré avec un photographe qui n'a pas hésité un instant à se documenter à partir de nos écrits et de nos

rapports de recherche, afin d'établir une première approche du sujet et se faire une idée du déroulement de la fête. Dans un second temps, le photographe et moi-même, nous nous sommes soumis au rituel de l'immersion dans la famille d'accueil au Havre, lui présentant les objectifs de notre entreprise. Lors de nos discussions avec les différents membres de la famille, nous avons dû expliciter notre projet sous plusieurs angles de vue, car le rapport de locution et les codes de langages varient selon la classe d'âge des interlocuteurs et la place "hiérarchique" que chacun occupe dans la famille.

La dimension éditoriale de notre projet a été clairement expliquée, insistant sur notre volonté de témoigner de l'importance de cette fête dans un contexte familial en milieu urbain français sans minimiser les difficultés de rendre visible les moments de vie dans la cité de Bléville et le quartier de la Mare-Rouge au Havre.

Ces éclaircissements sur les objectifs de notre approche ont eu des retentissements qui ont dépassé nos espoirs. L'idée de contribuer à une petite histoire d'un fait festif, ainsi qu'à celle d'une famille au travers de cet événement, a été perçue par nos hôtes comme un moyen de dédramatiser et de déplacer, voire de modifier, modestement, les images "sanglantes" dans lesquelles cette fête était souvent cantonnée par les discours des détracteurs qui usaient d'une mort sacrificielle pour cristalliser les peurs et alimenter la xénophobie régnante. Dans cette représentation de "soi", nos informateurs étaient conscients des effets d'une certaine presse et de ceux de la télévision dans la construction d'une image qui portait souvent préjudice à leur façon de vivre dans la cité.

La prise des photos à l'intérieur de la famille a été facilitée grâce à l'un des fils qui nous a aussi accompagné lors de certains de nos déplacements dans les quartiers de la cité, sa présence servant de "rempart identitaire" et rendant le maniement de l'objectif photographique plus aisé. Cette atmosphère de confiance a été entretenue par les précieuses recommandations de la maman, l'idée de couvrir cet événement à l'intérieur de la famille étant perçue comme un témoignage dont la teneur et la valeur étaient animées par une bonne intention et les discours relatifs aux méfaits des médias sur la visibilité de la cité ponctuèrent souvent nos échanges.

Lors de notre présence ainsi que celle des appareils à photos, nous avons sans cesse tenté de nous ajuster à l'univers des faits et des gestes. Ce mode d'observation nous a permis de saisir la codification de l'espace interne dans les maisonnées ; et, par la suite, notre intrusion dans ce cadre familial fut allégée.

Nos déplacements se sont déroulés selon trois temps. Le premier a été consacré à l'activité bouillonnante de l'abattoir de Bolbeck, lors de la journée du sacrifice. En effet, les familles musulmanes de la cité ont l'habitude de faire abattre leurs moutons de l'*cayd* dans cet abattoir, inscrivant cet acte rituel dans la légalité française. Dans cet univers, nous avons endossé les blouses blanches du personnel, afin de pouvoir accéder aux espaces techniques. Notre présence était souvent perçue de deux manières. Les agents de l'abattoir, ainsi que les sacrificateurs nous ont observé avec une certaine curiosité, car la présence de la pellicule semblait contribuer à la valorisation de leur activité. Dans l'espace extérieur et pendant la récupération des carcasses, le contexte d'observation était fortement différent. Les hommes et les femmes qui attendaient la livraison de leur mouton ne comprenaient pas le sens de notre présence, d'autant que le photographe était probablement perçu comme un agent de "l'Etat"

ou un reporter “étranger” à la communauté musulmane. Une certaine lourdeur et une gêne visible se sont vite installées dans l’assemblée. J’ai alors adopté une “stratégie participative”, me glissant dans la foule, saluant les gens en langue arabe et leur souhaitant un heureux *‘cayd*. A partir de ce moment, la tension s’est quelque peu dénouée et le photographe a pu saisir quelques moments. Méfiants ou curieux, certains n’ont pas hésité à me demander pour quel organisme nous travaillions. J’ai saisi cette opportunité pour expliquer rapidement que nos photos constituaient un témoignage de type historique et culturel sur nos façons de vivre, afin de mettre en valeur l’importance de cette fête pour la communauté musulmane.

Dans un second temps, nous avons sillonné les rues du quartier du Bois de Bléville et notre incursion dans les familles d’accueil, après le retour de l’abattoir, s’est vite trouvée emportée par l’euphorie festive. Pendant deux jours, nous avons assisté à toute la chaîne technique du découpage des carcasses, à la fabrication des plats et des galettes et à la précieuse préparation du henné. Pendant ces moments chargés d’évocations religieuses et ponctués de dégustation, la présence du photographe a déclenché un événement fort inattendu. La maman “chef de famille” s’est emparée de l’album-photo, en nous relatant l’*‘cayd* de jadis, quand son mari était encore en vie. Elle a décroché du mur un portrait de son défunt époux et s’est laissée prendre en photo, tenant jalousement ce portrait en main. A cet instant, l’attention du photographe a atteint son paroxysme, car il tenait sous l’oeil une superposition de deux moments historiques et affectifs dont il se devait d’être un témoin privilégié. Cette scène était émouvante et l’année suivante nous nous sommes rendu compte qu’elle avait eu un impact considérable sur certains enfants, car le portrait de la famille était accroché au mur des maisons de certains d’entre eux.

Dans un troisième temps, l’*‘cayd-al-kabîr* de l’année suivante a été consacré à la prise de photos lors de la prière dans la mosquée située dans le quartier de la Mare-Rouge. Auparavant, nous avons rencontré l’Imam afin de lui préciser nos intentions, soutenus par plusieurs membres de la famille.

Dans cet incessant va-et-vient, la question relative au rendu esthétique des photos nous a beaucoup tourmenté. Cette expérience était toute nouvelle pour moi, mais aussi pour le photographe. Si les images doivent participer activement dans le processus même de la production du savoir ou d’un ouvrage, la qualité du rendu technique demeurerait une grande inconnue. Il s’agissait d’éviter le syndrome de l’imagier en mettant l’accent sur la forte interaction née de ce travail de prises de vues. Cette captation de l’espace intime sur les pellicules impliquait qu’on rende au contenu des images leur système de valeur en produisant des documents qui reflètent les ambiances d’une part et notre perception de ces moments d’autre part. Nos interrogations étaient animées par les modalités d’une production iconographique et de son inscription dans le contexte d’observation. Sans vouloir déplacer cet essai dans le vaste champ épistémologique, cette question demeure cependant légitime, d’autant qu’elle met au premier plan celle du statut de la photographie et de sa perception par les observés. Nous avons tenté de résoudre ce dilemme en soumettant quelques tirages de photos prises lors de ces deux années aux familles observées. Ce geste a été ressenti comme une reconnaissance de notre part de l’hospitalité qui nous a été accordée. Par la suite, nous avons entretenu de multiples contacts avec les familles qui nous ont accueilli au Havre, afin d’avoir leur opinion sur notre travail.

Notre volonté de restituer un contexte festif par le biais de la photographie demeure un modeste essai qui cherche à constituer une forme de langage visuel, dont l'une des finalités est de pouvoir "sentir" comment est perçue cette restitution d'un produit, dont la pellicule a fortement manipulé les formes. Par ailleurs, ce langage visuel n'aura de sens que dans et par son rapport aux textes (Dias N., *Gradhiva*, no 22, 1997).

Dans le cas présent, la confrontation entre une technique d'observation (photographie) qui peut figer des instants et la perception des "observés" nous a enseigné la richesse du croisement des regards sur un événement social. En anthropologie de l'islam, l'émergence d'un langage visuel et l'utilisation raisonnée de la photographie comme support et "témoignage" mérite une attention particulière. La charge de certains faits "divers" (affaire du foulard, intégrisme, terrorisme, etc.) et l'usage de l'image ont souvent propulsé sur l'avant-scène des hommes et des femmes dont l'équilibre citoyen s'est alors trouvé chancelant...

Référence :

Sidi Maamar H., 1993 - "Le sacrifice de l'Ayd-al-Kabir : approche comparative (Algérie-France) et essai d'analyse techno-symbolique", Paris X-Nanterre, mémoire de maîtrise en ethnologie.

SACRIFICE IBRAHIMIEN : LE FÉMININ DANS LE MASCULIN (À PARTIR D'UN EXEMPLE DE LITTÉRATURE ORALE KABYLE)

Marie VIROLLE
GDR 1565, CNRS

Le plus généralement, dans les cultures où le sacrifice joue un rôle important, et en particulier dans les cultures musulmanes, les sacrificateurs sont les hommes, et non les femmes. La Kabylie ne fait pas exception. On y dit d'ailleurs : *ayen tezla temettut yemmurdhes* "Ce que femme égorge n'est pas immolé licitement".

Cette règle comporte deux petites exceptions. Si une femme se trouve dans l'absolue nécessité de se procurer de la viande, elle peut égorger l'animal et il sera considéré comme licite à la consommation ; d'autre part, si elle est *qibla* (accoucheuse, thérapeute pour les femmes) elle peut procéder à une immolation de volatile (à but propitiatoire ou thérapeutique) à la condition expresse que la chair n'en sera pas consommée. Si l'on va plus avant dans les micro-cultures locales, la littérature ethnographique rapporte une autre entorse à l'interdit social et culturel concernant les femmes et l'immolation : il s'agit de « privilèges », d'ailleurs contestés, pour les veuves du village de Taourirt et pour les mères de jumeaux garçons ou de sept garçons successifs, toutes femmes qui pourraient procéder à des sacrifices licites.

Mais ces « curiosités » ou ces cas d'espèce ne remettent pas en cause l'aspect massif et dogmatique de la division générique du travail rituel qui donne aux hommes seuls le droit de faire couler le sang, comme dans la plupart des cultures.

Anthropologues et psychanalystes se sont accordés pour examiner ce tabou féminin en relation avec la faculté biologique des femmes à produire le sang des lochies et le sang menstruel, c'est-à-dire en relation avec la faculté féminine de maternité. Certains ont même posé une équivalence très claire : "Le sang du sacrifice est l'équivalent du sang menstruel, il est à l'homme ce que le sang menstruel est à la femme" (Scubla, 1985 : 365). Mais le même auteur, étendant et discutant la notion de "désir mimétique" de René Girard, elle-même rapportée à une théorie du sacrifice, va plus loin et avance que le sang du sacrifice est la réécriture du sang menstruel — expression de la violence (Girard) mais surtout de la procréation — dans la culture. Cette hypothèse, que nous ne discuterons pas ici, serait corroborée par les exemples d'exception cités ci-dessus en culture algérienne kabyle : la *qibla* est le plus souvent une femme ménopausée, ne pouvant donc plus produire de « sang féminin ». La veuve est censée ne plus enfanter (si elle est remariée, elle n'est plus considérée comme veuve), et la mère de jumeaux garçons ou de sept garçons est considérée comme ayant accompli au-delà de toutes espérances un parcours de maternité idéal : elle a ainsi assouvi sa puissance procréatrice et rendu ses grossesses suivantes superfétatoires.

Cette réédition du sang biologique des femmes (irrécupéré culturellement, déprécié et rejeté pour l'aire qui nous occupe), par les hommes sur un mode hautement culturel, manifesterait une revanche sur l'impossibilité biologique des hommes d'avoir du sang et d'enfanter. Les femmes laissent couler le sang, les hommes le font couler. Les femmes possèdent le sang par nature, les hommes par culture. Le sang des femmes, dominant biologiquement, est dévalorisé culturellement, considéré comme improductif et source de

tabous et d'interdits (illicéité de la prière, du jeûne rituel, nécessité de purification, etc.), tandis que le sang que font couler les hommes, à défaut de sang biologique, est hyper-valorisé culturellement, le sacrifice rituel étant l'un des temps forts des pratiques religieuses et communautaires, et le mythe de fondation du sacrifice (sacrifice ibrahîmien en religion musulmane) étant l'un des mythes majeurs de la culture et l'un des éléments essentiels du corpus religieux.

Le sacrifice serait donc en partie — mais en partie seulement car il est bien autre chose dans l'ordre du symbolique comme dans celui du socio-culturel — l'expression de la « jalousie » de l'homme, du père en l'occurrence. En première lecture, cette jalousie semble se constituer par rapport à l'enfant, que le mythe met en exergue, que le père s'apprête à mettre à mort, que d'une certaine façon il met à mort symboliquement. Le mythe d'Abraham trouve un écho en ce sens dans des épisodes de l'initiation des enfants et des adolescents dans les cultures où subsiste la phase initiatique ritualisée.

Cette lecture concernant la rivalité père/fils en induit une autre qu'elle ne peut oblitérer : celle de la jalousie du père à l'égard de la femme dont il envie le pouvoir d'avoir des enfants. "C'est la symbiose mère-enfant qui le tourmente" (Scubla, id. : 363). Et il n'est pas indifférent que le trio homme/femme/enfant soit présent dans le mythe d'Abraham, la mère y jouant un rôle important, même si ce n'est pas elle qui porte la réalisation de l'acte central.

Ces quelques réflexions m'ont amenée à relire sous un éclairage particulier la version kabyle du sacrifice d'Abraham, telle qu'elle est donnée dans un poème ancien, très connu, anonyme et non daté : *taqsit n Sidna Braham* « L'histoire de Notre Seigneur Abraham ». Mouloud Mammeri, collecteur, transcripteur, traducteur d'une version de cette œuvre, écrivain bien connu et anthropologue de la culture berbère, semble le faire remonter au XVIIIème siècle (Mammeri, 1980 : 272-279).

Ce poème fait partie des pièces de littérature populaire — abondantes en Algérie — qui, reprenant les grands mythes, récits et hagiographies de l'islam, en donnent des variantes « vivantes », plus proches du tout venant des auditeurs que le corpus religieux. Ces textes qui demeurent d'essence parfaitement religieuse, mais en symbiose avec un public, consignent l'imaginaire populaire et le sentiment du sacré en relation avec les préoccupations humaines. Peut-être, en ce sens, permettent-ils d'accéder de façon plus directe à des représentations, puisque les matériaux y sont mis en scène dans une proximité culturelle patente, abolissant le temps, les distances protocolaires avec les protagonistes, et les prérogatives du dogme, dans une « histoire » (versifiée) qui se présente comme une tranche de vie.

La version kabyle du mythe d'Abraham est fidèle au modèle biblique et coranique et c'est bien l'enfant (Ismâïl pour les musulmans) que le père est en passe de sacrifier. Mais il semble, d'après certains éléments du texte — révélateurs de l'imaginaire, mais surtout avancerai-je, de l'inconscient culturel collectif — qu'il s'y joue un autre drame, à peine voilé par l'enjeu principal du récit.

A plusieurs moments du texte, Abraham est aux prises avec la féminité. Il est présenté comme hanté de féminité, comme habité du désir d'être une femme, et ses conduites féminines ne laissent pas d'interroger quand on sait qu'il est la figure patriarcale par excellence. Le poème pourtant ne manifeste aucun étonnement, présentant comme humaines et naturelles les hésitations, les maladresses, les gestes féminins d'Abraham, comme si

quelque part l'auditeur était apte à comprendre ces comportements pour les avoir connus lui-même. Aucune leçon n'est tirée, le récit ne réfléchit pas sur son contenu, il se donne simplement dans l'évidence.

Or cette évidence montre Abraham comme une figure masculine du deuil de la féminité. Il semble qu'il soit en train, en même temps que de se résoudre au sacrifice de son fils à tuer aussi en lui-même le féminin, le féminin procréateur, et qu'il fasse par mimétisme, en échange de ce renoncement, couler le sang.

Abraham est averti par un songe qu'il doit égorger son fils, et la première personne à qui il le raconte, dès son réveil est la mère d'Ismaïl : il se précipite donc dans l'univers féminin, celui de la maternité, pour donner sens au rêve. Le premier geste qu'il fait ensuite est d'acheter une robe, *taqendurt* (mot et vêtement féminins) pour son fils et d'aller laver l'enfant, geste maternant s'il en est. Lorsqu'il est sur le chemin du sacrifice, il s'arrête et prend le petit sur ses genoux (*deg rebbi-s* "dans son giron", comme le ferait une mère) et il pleure (comme une femme). Le poème nous dit : "son foie (*tasa*) tressaillit"; or le foie est l'organe du sentiment, particulièrement de l'émotivité féminine.

Abraham développe donc une série d'attitudes purement féminines qui concordent mal avec son âge et son rôle de père. Ce sont, dans le poème, sa femme et son fils qui se montrent rigoureux, déterminés, masculins. Ismaïl dit même à son père, de façon en apparence inexplicable : *ghurek ddbiha / ammar tizl' ad ak texser* "Prends garde / Que ton égorgement ne soit pas licite", comme si l'enfant dénonçait chez son père ce féminin qu'il ressent et qui ferait de lui un sacrificateur illicite. Enfin et surtout, au moment du sacrifice, il dit à ce père passif, inattentif, fragilisé, féminin : *Jmaa ledyab ik ghurek / ulay ghef ak-k nghegger* "Retrousse ton vêtement pour ne point le salir [de sang]", image qui évoque irrésistiblement le sang menstruel des femmes répandu par mégarde sur la partie basse du vêtement. Image d'autant plus présente que l'enfant ajoute que cela rendrait "illicite la prière" (*amar a-k terdel tzallit*), comme les menstrues rendent celle des femmes irrecevable.

Pour donner plus de force encore à ce sens implicite et presque affleurant, la conclusion du poème renvoie à la maternité dans une formule qui, bien que coranique, est très peu usitée, que ce soit dans le langage ordinaire ou dans celui de la littérature orale : "Dieu Unique que nulle mère n'a élevé" (*ur trebba yemmas*). Vénération, regret, révélation : le Seul qui ne soit pas tributaire d'une femme génitrice est Dieu. L'homme, lui, est fils de mère et ne sera pas mère : le dépit qui en résulte justifie bien le sacrifice d'un fils (de mère) à Dieu. Mais Dieu "que nulle mère n'a élevé" transforma la pulsion en simulacre, nous disent les récits de l'homme. La violence pulsionnelle devient symbolique, et le mythe codifie cette transmutation, pour le bien-être civilisationnel.

Références :

Mammeri M., 1980 - *Poèmes kabyles anciens*, Paris, Maspéro.

Scubla L., 1985 - "Théorie du sacrifice et théorie du désir chez René Girard", in *Violence-vérité* (Colloque de Cerisy autour de René Girard), Paris, Grasset.

QUELQUES PERSPECTIVES CONCERNANT LES PRATIQUES SACRIFICIELLES DES MARABOUTS À PARIS

Liliane KUCZYNSKI

Laboratoire d'anthropologie urbaine et GDR 1565, CNRS

La pratique de sacrifices (*sadaqa*) est un moment important du "travail" que marabout et consultant entreprennent pour résoudre une difficulté (chômage, peine d'amour, etc.) ou pour activer la chance. Ni prescrite ni codifiée par l'islam, elle fait partie des actes tolérés ; mais la connaissance des sacrifices adéquats pour accompagner telle ou telle prière rogatoire (*du'a*) est considérée comme un élément essentiel du savoir de tout bon marabout. L'un des moyens les plus courants utilisés par celui-ci pour "savoir" est la divination, dont le résultat indique la nécessité éventuelle d'effectuer un sacrifice ; la prescription de cet acte, bien que fréquente, n'est cependant pas systématique et n'intervient généralement que lorsque la divination révèle une situation ambiguë. Le sacrifice est la condition pour sortir le consultant d'un état de liminarité qui le rend vulnérable. Il est lié à la chance, mais celle-ci peut être aidée ; les marabouts disent que les offrandes sacrificielles font "démarrer" l'action, "donnent la route" : elles contribuent à transformer l'incertitude en pouvoir.

"Est-ce que tu peux enlever [ou] sortir le sacrifice ?" L'acte demandé par le marabout à son consultant est constitué de cinq éléments indispensables et indissociables :

- la substitution de l'être du sacrifiant à son avoir ; même lorsque la nature de l'offrande n'est pas précisée, il est toujours entendu qu'il s'agit de se défaire d'un objet auquel on attache une certaine valeur. De plus, la somme consacrée au sacrifice est une dépense définitive jamais restituée.

- l'intention (*niyya*) de sacrifier, aussi essentielle que le geste lui-même.

- l'expression du désir du sacrifiant, qui "charge" les oblations et qui circulera avec elles.

- la prière de demande (*du'a*) et d'allégeance à Dieu, médiateur suprême auquel le sacrifice est consacré.

- le don à autrui, intermédiaire de Dieu qui est le véritable destinataire de l'offrande.

Toute personne peut accomplir un sacrifice, à l'exception des femmes durant leurs périodes de menstrues, le sang étant réputé détruire le travail du marabout. Les objets bons à sacrifier sont à quelques variantes près les mêmes en Afrique et en France, appartenant à la sphère domestique : objets quotidiens, vêtements déjà portés, aliments divers, cauris, colas, argent, animaux vivants (poules, coqs, moutons), etc.

Faire *sadaqa* est très répandu en Afrique de l'Ouest, y compris dans les villes. Mais des difficultés surgissent à Paris. D'abord parce que les marabouts ont très tôt diversifié leur clientèle hors des milieux familiers avec ces pratiques ; ensuite parce que certains sacrifices prescrits ne sont pas aisés à réaliser dans ce milieu urbain (où trouver le mouton demandé, à robe noire et blanche ?...) ; enfin parce que la mort animale, qu'on cherche généralement à cacher et à euphémiser (cf. les travaux de Noélie Vialles) suscite des sentiments de répulsion de la part de certains consultants, sentiments confortés par le mouvement "animalitaire" actuel et par la quasi-clandestinité dans laquelle cet acte s'accomplit le plus souvent.

Ces difficultés n'empêchent pas les marabouts d'indiquer à leurs clients des sacrifices. Mais ceux-ci sont l'objet de multiples transformations dans des sens différents.

1. Le remplacement des offrandes sacrificielles

Pratique communément admise, ce remplacement se fonde sur l'absence d'une relation directe entre tel type de cause et tel type de sacrifice et sur l'absence de lien entre le coût de celui-ci et la difficulté de l'action imposant sa prescription. Mais les principes présidant à l'établissement des équivalences sont divers :

- la simplification et le nivellement à une seule catégorie d'objets (ex. : les différents types de noix de cola ne sont plus distingués) ;

- l'approximation, réponse pragmatique à la pénurie parisienne (ex : un mouton de telle robe est remplacé par tout ovin, ou par toute pièce de viande rouge *halâl*) ;

- parfois domine un code symbolique sous-jacent (ex. : le vivant remplace le vivant, un coq remplace un mouton ; ou encore, un objet blanc est remplacé par tout autre de même couleur) ;

- mais souvent ce code disparaît. Nombre de marabouts autorisant une substitution généralisée des offrandes, allant même jusqu'à effacer peu à peu la matérialité du don, mettent au fondement de cet acte moins la nature du don ou le geste lui-même que l'intention de sacrifier, "ce qui se passe dans le coeur", selon les mots d'un marabout. Cette même tendance explique la décision de ne jamais imposer de sacrifice animal, voire même d'abandonner totalement au consultant le choix de l'offrande qu'il souhaite faire.

Cette évolution vers une moindre substance du don au profit du mouvement intérieur du consultant reste dans le cadre de l'islam puisque la *niyya* fait rigoureusement partie du sacrifice. Mais la spiritualisation de celui-ci est accentuée par le contexte parisien.

2. Ce mouvement de spiritualisation et d'individualisation (puisque prime le sentiment intime du sujet sacrificiant) est également repérable dans la destination des offrandes. "Sortir le sacrifice" signifie le remettre à certains donataires : une personne réputée faste, enfant, mère de jumeaux, etc. ; une personne quelconque, la première rencontrée, qui doit par ses prières amplifier les souhaits de réussite et la chance ; l'ensemble des nécessiteux, croyants ou mécréants.

Ici encore, les contraintes du milieu parisien (où il peut être très incongru de remettre son offrande à la première personne croisée dans la rue !) transforment le groupe très large des donataires potentiels en communautés virtuelles restreintes : Africains vivant dans des foyers ou familles africaines dans le besoin, qui connaissent le sens du geste et savent se montrer solidaires ; ensemble des musulmans, le don étant remis de façon anonyme et indirecte (puisque'il sera redistribué par d'autres) à la porte des mosquées ; mais ces groupes virtuels peuvent s'élargir à l'ensemble des nécessiteux, quel que soit le lieu où on les trouve et quelle que soit leur appartenance culturelle.

Ce sacrifice, assimilé à une "charité" (terme français souvent employé par les marabouts) délie les donataires de la contrepartie implicite du don : la prière. C'est l'individu sacrificiant qui se trouve mis en exergue, et son sacrifice-"charité" revêt une coloration nettement éthique : autre forme de l'euphémisation et de la spiritualisation du sacrifice. Une telle tendance, sans en rien sortir de l'islam, s'intègre parfaitement au contexte parisien où la

charité a ses lieux et ses gens ; et de nombreux marabouts, mettant l'accent sur une morale de la solidarité universelle, ne manquent pas de rappeler à l'appui de cette conception du sacrifice certaines scènes habituelles d'aumône dans les rues et le métro.

3. Cependant un mouvement inverse à cette spiritualisation est également repérable à Paris.

Certains marabouts n'admettent aucune équivalence, aucune substitution aux objets prescrits pour le sacrifice : si la divination a suggéré tel don, il est indispensable de s'y tenir et l'exigence formulée n'est pas négociable. L'incapacité du sacrifiant à fournir le sacrifice demandé a pour conséquence l'ajournement de sa requête, à moins que le marabout ne trouve une autre solution (réputée plus longue et plus onéreuse). Un don inadéquat est dépourvu de toute efficacité, il est au mieux hasardeux.

La conception du sacrifice sous-jacente à une telle attitude ne met pas l'accent sur le sentiment intérieur du sujet ; elle est centrée sur l'échange de don, rigoureusement respecté, entre le sacrifiant et des êtres surnaturels, protagonistes de la divination, qui imposent avec netteté leurs exigences et refusent d'agir sur le sort du consultant avant d'avoir été satisfaits. Les seules solutions intermédiaires acceptables (attente de pouvoir faire, dans de meilleures conditions, le sacrifice prescrit en Afrique – pour les consultants originaires de cette région – ou délégation du don au marabout lui-même, auquel le client donne l'argent nécessaire) confirment l'attachement à la stricte matérialité du geste.

Mais dans le cadre parisien, cette adhérence au sacrifice prescrit peut s'expliquer aussi d'une autre manière : par la nécessité, bien comprise par les marabouts, de faire respecter à nombre de leurs consultants une mise en scène rituelle, condition de leur succès.

Ces deux tendances contradictoires, attachement à la matérialité stricte du sacrifice d'une part, spiritualisation, ethicisation, de l'autre, ne recourent ni une répartition entre les consultants africains et ceux d'autres horizons culturels (en particulier français) ni une opposition entre marabouts "traditionnels" et marabouts plus acculturés. Aucune ne peut être considérée comme une perte de substance puisqu'elles sont toutes deux des virtualités du contenu islamique du sacrifice. Leur coexistence dans le cadre parisien montre la grande plasticité des pratiques islamiques. Mais ne permet-elle pas aussi de reconsidérer le processus de désenchantement du monde décrit par Weber, qui fait de l'intellectualisation, de la rationalisation éthique, un mouvement historique fondamental travaillant l'ensemble des religions ? La tendance inverse n'a-t-elle pas aussi sa dynamique dans le monde urbain contemporain ? C'est en faisant varier les contextes d'observation (auprès de marabouts travaillant aux Antilles, par exemple) qu'on tentera d'apporter des éléments de réponse à cette vaste question.

Références :

Vialles Noélie, 1987 - *Le sang et la chair. Les abattoirs au pays de l'Adour*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme

Kuczynski Liliane, 2002 - *Les marabouts africains à Paris*, Paris, CNRS Editions

TECHNIQUE DE GAVAGE ET SACRIFICE AU LIBAN

Aïda KANAFANI-ZAHAR

GSRL et

GDR 1565 du CNRS

Le gavage du mouton à queue grasse est une pratique rurale attestée au Liban dans les communautés chrétiennes et musulmanes. Dans un travail sur la conservation alimentaire traditionnelle j'ai montré comment les villageois libanais captent l'abondance saisonnière - grains, lait, fruits et légumes...- et l'étendent aux saisons de pénurie, un réflexe typique des sociétés agricoles sédentaires. J'ai analysé la question de la conservation non seulement comme un ensemble de techniques, mais aussi comme un processus social intégrant les femmes dans leur environnement rural, en soulignant leur rôle dans la constitution et la gestion des réserves familiales (Kanafani-Zahar, 1994).

Dans un système d'élevage traditionnel la viande, comme le reste des aliments, est un produit saisonnier. En hiver, les femelles sont pleines et les mâles maigres, car leur régime alimentaire consiste en un peu de grain s'ajoutant à de la paille hachée. Il n'est donc pas question d'abattre ces animaux. Par ailleurs, dans le passé les routes étaient coupées par la neige et il était quasiment impossible aux villageois d'accéder aux marchés régionaux ou urbains. La constitution de réserves carnées s'imposait donc. A travers le gavage il s'agissait de transformer le mouton "maigre et vide" en un animal "gras et plein" et d'en développer la queue, lieu de l'abondance, dans le but de confectionner le confit de l'hiver, *awarma*.

Avant de traiter du gavage et de ses implications, disons un mot sur le contexte alimentaire rural au Liban. Les villageois, toutes confessions confondues, partagent la même civilisation alimentaire, fondée sur le blé, les légumineuses, les produits laitiers notamment le yaourt et ses dérivés, l'huile d'olive et le confit de mouton. Avec le blé on fabrique le pain, l'aliment de base consommé à chaque repas. Le blé étuvé et concassé devient *borghol* et accompagne les ragoûts. Mélangé avec le lait ou le yaourt fermenté, il sert à confectionner le *kishk*, une préparation clé de l'alimentation rurale. Trois aliments constituent donc l'infrastructure nourricière : le blé, le *kishk* et le confit de viande de mouton. Pour bien passer l'hiver, une famille devait assurer ce trio nourricier.

Le mouton à queue grasse est une bête rustique, de race locale, adaptée à la montagne où les pâturages sont rares ; mais ses rendements en lait et en viande sont connus pour être très médiocres et il a une faible prolificité. Cependant cet animal est apprécié à cause des réserves de graisse de sa queue, permettant de traverser les périodes de disette après des périodes d'opulence.

Le mouton à queue grasse est ainsi lui-même une adaptation à la pénurie et est donc une image d'abondance. Maigre en hiver, son engraissement est accéléré en été par le gavage avec les produits agricoles disponibles pendant cette saison, des grains - orge, vesces, gesses - mais aussi un produit hautement valorisé, les restes des feuilles de mûrier ayant servi à nourrir les vers à soie et contenant leurs déchets, la sériciculture ayant longtemps été l'activité économique principale du Liban. Comme dans le cas de l'oie, l'homme exploite donc une tendance naturelle chez le mouton. En effet, pour migrer l'oie sauvage doit se sur-alimenter ;

ce faisant elle emmagasine l'excès d'énergie dans son foie. Le mouton à queue grasse avant d'être gavé cristallise ainsi un paradoxe : même pendant la saison maigre, il possède déjà du gras qu'il s'agissait d'augmenter pour qu'il satisfasse les besoins de la maisonnée pour toute une année. Ce que l'on ne peut obtenir qu'en le gavant. L'engraisser ne suffirait pas, car la disponibilité des produits nécessaires à son alimentation est saisonnière. Le gavage ainsi que la sériciculture sont maintenant éteints ; seul le sacrifice du mouton se perpétue lors d'événements religieux, le carnaval chez les chrétiens et la fête du sacrifice chez les musulmans, par exemple (Kanafani-Zahar in *Sacrifices en islam...*).

Gaver un animal peut être considéré alors comme une façon de créer l'abondance à partir d'une situation de pénurie. Mais le gavage d'un mammifère, dont la durée peut dépasser deux mois au rythme d'environ cinq repas par jour et où l'animal est rendu dépendant de la société des humains, n'est pas sans conséquences sur le comportement de ces derniers. La transformation en un animal plus gras sera nécessairement accompagnée d'une modification de son image et par l'établissement d'un lien avec la femme qui le gave. Si l'action de domestication sert entre autres à créer l'abondance, dans notre exemple du gavage, elle force la nature et n'épargne pas l'homme. Dans la perspective d'augmentation d'un rendement, les aspects techniques sont certes considérables mais ils conditionnent jusqu'à un certain point le succès du gavage. Les dimensions symboliques et rituelles ne peuvent être négligées car, en faisant ressortir la sensibilité des femmes d'un côté et les contraintes religieuses de l'autre, elles contribuent à diminuer l'impact de cette forme extrême d'intervention de l'homme sur l'animal.

On choisit un mouton mâle d'au moins un an. Nourri avec une alimentation riche en grains, un mouton adulte, surtout s'il est castré, développe plus de graisse au détriment du tissu maigre. La première action humaine sur l'animal est donc la castration qui déclenche un mécanisme de dépendance. Si castrer est une privation de virilité, donner à manger à la main constitue une privation de liberté.

A ce niveau je voudrai distinguer engraissement et gavage. Le verbe *'alafa* désigne l'engraissement qui implique une consommation excessive de nourriture de bonne qualité, mais non pas une consommation forcée ou contraignante. Si ce terme signifie "fournir à l'animal une alimentation riche qu'il prend de façon autonome", le mot *tilqîm*, caractérise le gavage, c'est à dire "nourrir en donnant à la main, par petites quantités à la fois". Ce mot est souvent utilisé pour les enfants. Il ne suppose aucune contrainte et est au contraire une expression d'affection qui désigne la maternité. Quant aux verbes *dakka*, *da'afa*, ils signifient "faire rentrer" et "tasser", donc donner à manger en forçant. Le gavage implique la perte d'autonomie de l'animal et il intègre deux actions, l'une affectueuse, l'autre contraignante. Une fois le gavage établi comme unique mode de consommation, le mouton ne mange plus seul. Il perd son réflexe d'animal libre. L'engraissement conditionne la qualité du repas ; le gavage son rythme, sa quantité et sa qualité.

Le gavage influence également le mode de vie du mouton. Castré, privé de son autonomie à se nourrir, séparé de ses congénères - il est confiné entre l'enclos et la maison pour limiter ses dépenses énergétiques -, il dépasse ces dépendances grâce à l'affection que lui porte la femme qui le gave, affection ayant une retombée économique réelle. Le gavage s'associera ainsi à de multiples expressions de tendresse (bains, nettoyage, massage, décoration, chants) et de soins. Comme toute forme de richesse, l'abondance carnée illustrée

par le mouton qui se développe rapidement est objet de convoitise. L'homme la produit, mais il lui confère des origines divines. Devant s'assurer qu'elle dure, il prend de multiples précautions : les formules et les gestes protecteurs provenant de textes religieux dont il enveloppe l'animal, les vœux qu'il accomplit auprès des saints protecteurs, servent à éloigner de lui le mauvais œil.

A notre sens la motivation du gavage est, au départ, économique. La plupart des villageois ne pouvant acheter qu'un mouton, seule une pratique visant à maximiser son rendement pouvait leur convenir. Mais dans le processus de sa transformation en un animal plus gras, on le transforme en un animal plus proche. L'intimité qui le fait pénétrer dans le foyer des hommes n'est pas un accident ; dans le contexte d'une production traditionnelle domestique, cette proximité était non seulement inévitable mais jugée indispensable.

A l'approche de l'abattage, "il a tellement grossi que sa peau ne le contient plus", comme s'il "sortait de lui-même", "il se traîne et ne se relève que difficilement", disent les femmes. Par le gavage méthodique qui le fait doubler, parfois même tripler de poids, il se transforme en un "monstre". D'un bel animal gras dont on est fier, il devient un stigmaté. Certaines disent également "il a levé", à l'image de la pâte ensemencée par le levain, image d'abondance, de bonté, de générosité. La re-construction de la distance homme/animal - nécessaire dans certaines sociétés où l'animal trop proche doit redevenir un "objet" lointain - ne passe pas seulement par la transformation du mouton en étranger, en méchant. Les femmes ont surtout besoin d'une autre assurance, en cohérence avec le système rituel qui régit leur rapport à l'animal. Pour les Linanais, musulmans et chrétiens, ce dernier est une créature vivante appartenant à Dieu. A l'instar de l'homme il circule dans le même univers que Dieu a créé, privilégiant en revanche l'homme parmi toutes les créatures : pour le sauvegarder, plantes et animaux ont été mis à son service. L'animal est un don qu'on ne refuse pas ; c'est aller contre la loi divine que de ne pas sacrifier - d'où le devoir d'abattre l'animal - encore plus que de ne pas manger. Cette assurance est fournie par le *halâl* ("licite", principe musulman de législation que les chrétiens utilisent aussi) dont le rôle est de légitimer l'abattage et canaliser la culpabilité.

Références :

- Kanafani-Zahar A., 1994 - *Mûne, la conservation alimentaire traditionnelle au Liban*, Paris, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Kanafani-Zahar A., 1999 - *Le mouton et le mûrier : rituel du sacrifice dans la montagne libanaise*, Paris, Presses Universitaires de France.