

« VIANDES IMPURES » ET CULTURES MOUVANTES : DE L'INTERDICTION À « TOUT EST PERMIS »

Cheikh Mouhamadou Soumoune DIOP

cmdiop@univ-zig.sn

Université Assane Seck – Ziguinchor (Sénégal)

Abstract: *When Massa Makan Diabaté raised, in his novel *Le boucher de Kouta* (1982), the question of “impure” meat for consumption among the Mandings, he was already underlining a fact: food is one of the elements which paradoxically reconciles and divides the better peoples. Indeed, if spices from the Orient are popular from the four corners of the world, in many countries the culinary tradition (such as the french croissant and the consumption of pork in Spain) recalls the triumph of man over nature and living conditions, the victory of one civilization over another or the domination of an invader over the vanquished. Therefore, it is important to question the gastronomic habits of a community in a context of changing cultures. How far can a “dominated” society preserve its prohibitions or “dietary beliefs”? How to nurture a youth in search of being or self-assertion, a youth in dreams of freedom or aspiring to universal values different from those of their parents? Does the world as it is going to guarantee him the possibility of ordering, for example a halal menu in a McDonald’s, without creating suspicion? How do the young people, particularly muslims, who evolve *Comment faire l’amour avec un nègre sans se fatiguer* (1985) by Dany Laferrière and in *Le Dernier ami* (2004) by Tabar Ben Jelloun do they live this in-between situation of the food point of view?*

Keywords: *food taboos, culture, religion, socioeconomic context, freedom, affirmation of identity, tradition, modernity, ritual of life, French novel.*

Introduction

Hypothéquons d'emblée que les habitudes alimentaires s'établissent avec l'environnement, en fonction de l'évolution historique des sociétés et des réalités économiques plus qu'en raison des cultures. Autrement dit, le contexte socioculturel, quoi que déterminant, n'a pas présidé au choix des nourritures ; il lui est secondaire¹. Pour les

¹ Les spécialistes de l'anthropologie préhistorique ont identifié plusieurs humanoïdes par leurs premières habitudes alimentaires. Voir Camps (2002 : 22-29). La paléanthropologie nous enseigne que dans le Triangle Afar, autour de la Corne de l'Afrique, vivaient vers – 4000 ans des « mangeurs d'huîtres » qui avaient développé un artisanat pauvre remarquable avec des tessons de poterie et du matériel de mouture technologique rudimentaire alors que les « mangeurs de poissons » habitant près du Lac Assa, entre le sud de Djibouti et la

musulmans, Adam a obtenu l'autorisation divine de manger partout dans le Paradis avant l'interdiction de toucher à l'arbre défendu². Ainsi, selon Abdourahman Waberi si la jeunesse djiboutienne est maudite ce n'est parce qu'elle est accro à une substance illicite³ : ces « oisifs chômeurs », ces « brouteurs du quotidien » sont comme des « apatrides » ou des « juifs errants » car ils « dédaignent les produits de la sainte mer » alors qu'« aucun peuple n'a osé faire injure aux dieux de l'eau iodée » (Waberi, 1994 : 122). Et comme toute mythologie répète l'acte primordial de la Création (Eliade, 1965), nous en déduisons, les traditions culinaires se perpétuent tant que la nourriture licite est disponible. Telle est la problématique que soulèvent Massa Makan Diabaté, Dany Laferrière et Tahar Ben Jelloun dans respectivement *Le Boucher de Kouta* (2002), *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer* (2003) et *Le Dernier ami* (2004). Dans un premier temps, nous nous interrogerons donc sur les relations entre les aliments permis et les interdits en matière de cuisine. Dans un second temps, se pose la question du poids de la tradition d'un peuple lorsque celui est sous domination, laquelle contrainte finira par imposer à ses enfants des habitudes alimentaires différentes. Dans un troisième, il importe de se demander ce qui reste de l'art culinaire dans un monde où manger c'est s'exprimer autrement que de tradition.

Traditions culinaires et interdits alimentaires

Selon Christian Bader, dans un conte mythique oromo⁴, Adam avait trois fils : Islama l'aîné, Sidama son cadet et Oromo le benjamin, successivement ancêtres des musulmans, des non-Oromo (par extension des chrétiens Amhara) et des Oromo restés animistes (*kafir*). Sur le conseil de sa mère, le cadet trompe son père aveugle afin de recueillir sa bénédiction en se déguisant avec une peau de mouton pour simuler le corps poilu de son frère. Quand Islama revient de la chasse, le père se rend compte de l'abus et demande à l'aîné de rattraper son frère avant qu'il n'atteigne l'autre rive s'il veut récupérer son dû. Mais c'était trop tard. Le grand frère essaie de ruser avec son puîné pour le ramener sur sa rive en lui offrant de sa viande mais Sidama refuse. Par contre, il accepte son pain qu'il lui lance par-dessus la rivière, y laissant tomber quelques miettes qui vont devenir les poissons. Pour cette communauté, depuis ce jour, musulmans et chrétiens peuvent partager le pain et le poisson mais pas la viande abattue par l'une des communautés⁶. Quant aux descendants du Benjamin, ils continuent de garder leurs habitudes ancestrales comme boire du sang frais avec du lait (Waberi, 1994 : 119). À travers cet exemple se lit l'empreinte de l'environnement culturel et le poids de la religion qui est à l'origine de la séparation du mode d'alimentation de ces frères. Dans le corpus exploité ici, les protagonistes tentent de transcender cette mésentente entre communautés en exprimant des préférences alimentaires extracommunautaires. Mais rappelons d'abord comment l'art culinaire s'inscrit dans le patrimoine historique des sociétés.

Somalie avaient développé en plus d'autres activités comme la chasse, l'élevage du bétail, la transformation de graminées sauvages, la décoration de la poterie, etc., (Coubba, 2004 : 43-44).

² Voici ce qu'on lit dans le Coran : « Et Nous dîmes : « Ô Adam, habite le Paradis toi et ton épouse, et nourrissez-vous-en de partout à votre guise ; mais n'approchez pas de l'arbre que voici : sinon vous seriez du nombre des injustes ». (Sourate II : 35).

³ L'auteur fait allusion ici aux effets biochimiques du khat qui coupe la faim comme les feuilles de coca, ainsi qu'à la culture millénaire des habitants du Pays afar dont la paléanthropologie nous enseigne qu'ils étaient des « mangeurs d'huîtres » et « mangeurs de poissons ».

⁴ Voir le conte « Le clan maudit » (Bader, 2000).

⁵ Ce terme signifie mécréant en arabe. Voir Ambourhouet-Bigmann (2007).

⁶ Voir le conte « La bénédiction volée », (Bader, 2000).

Les plats racontent ou rappellent des faits historiques qui peuvent se présenter autant sous la forme de rencontres heureuses que de ruptures malheureuses. C'est ainsi que M. M. Diabaté évoque la fin « de la fédération du Mali » qui a divisé le Soudan français en deux pays, le Mali et le Sénégal, comme « le divorce du poisson de la mer d'avec le poisson d'eau douce ». Cette évocation d'un sentiment de « grande tristesse » chez le Vieux Soriba le boucher qui « considère le plat près du tara avec de pauvres yeux, le visage défait » à cause de la famine qu'il évoque.

« – Dis-moi, interroge-t-il, dis-moi comment vivent les Sénégalais par ces temps où Dieu nous prive de sa clémence. Bien que malheureux je me soucie du sort des autres.

– Ton associé, Mahamodou Kane, m'a offert un repas d'une rare délicatesse. Un riz au poisson, un *ceebu jën*, comme ils disent là-bas, avec des courges, des carottes et des aubergines, en pagaille ! et un méchoui. Chaque jour que Dieu fait tous les Sénégalais mangent du poisson.

– Pourquoi nos ancêtres sont-ils venus s'installer ici, à l'intérieur des terres ? s'indigne le Vieux Soriba.

– Pose cette question plutôt aux jeunes gens qui sont devenus nos égaux. Pose-la ce soir à la réunion de la cellule de base. » (Diabaté, 2002 : 26)

Par cet exemple, on voit comment Diabaté met en scène un Malien qui adhère à la cuisine sénégalaise et partant à sa culture avec ses « femmes *dougui* », bien en chair, ces « *seytane* » qui peuvent faire reprendre à un homme ses ablutions quand elles marchent, rien qu'en faisant tinter les perles ceinturant leur taille ou leur parler d'une voix mielleuse comme en les appelant *Nijaay* (Diabaté, 2002 : 31). L'auteur fait ainsi allusion à un style traditionnel de femme, la *diriyanké* indissociable de la bonne cuisine au Sénégal du fait l'embonpoint qu'elle cultive et de la coquetterie (ou coquinerie) dont elle fait usage dans la cuisine comme dans la chambre. Elle est la Ndar-Ndar qui a perturbé Karim dans le roman sénégalais éponyme d'Ousmane Socé (1948) ou de la *diongué*⁷ des publicités alimentaires modernes (exemples : bouillons de cuisine, beurre ou coucous El Jadida, etc.).

Il faut noter aussi l'opposition que fait Diabaté entre ce plat et la femme qui l'a préparé et celui que la première épouse Amy de ce vieil homme sert ces derniers temps à son mari :

« Le Vieux Soriba se redresse, soulève le couvercle du plat et fait une moue dégoutée : il a vu une sauce claire, sans gombo ni aubergines vertes qu'il prise tant ; et comme pour sécher son cœur, une farine de sorgho rouge, tel le derrière d'un singe rouge, offert par les Américains aux pays frappés par la sécheresse. » (Diabaté, 2002 : 11)

En conséquence, il appelle sa femme pour maudire son fils Tanga, une grande vedette de la chanson darakoïse⁸ dont les dernières compositions passent à la radio nationale, qui l'a mis dans cette précarité en les abandonnant. La mère, sans doute complice du fait qu'elle y trouve son compte, accepte ce jugement par des « Tu dis vrai », « Il sera fait selon ta volonté », ne veut pas entendre parler de malédiction sur terre ; elle dit « Astafurulaye » et s'enfuit quand son mari continue et prie contre l'aisance matérielle de son fils.

« – Amy !... que ton fils, Tanga, soit frappé de la maladie des doigts écarté, au cours d'un gala au palais de la Présidence. Qu'il devienne aphone, ou alors que son

⁷ Femme élégante qui sait s'occuper de son mari et de sa belle-famille.

⁸ De Darako, leur pays qui ressemble à Dakar à l'envers.

cerveau, l'envers à l'endroit, lui dicte des injures très graves contre le Père de la Nation et qu'on le confie à un tortionnaire atteint de surdité. » (Diabaté, 2002 : 12)

Cela en dit long sur le rôle que joue la nourriture dans les conflits familiaux, sociaux et donc générationnels. Dans l'univers culturel que décrit Massa Makan Diabaté, un fils doit s'occuper de ses parents surtout lorsqu'ils sont indigents. Tel est le sens de la prise de repas dans le même plat. Or, Tanga a oublié que, plus que de l'hospitalité ou de la solidarité, il a une obligation « religieuse » d'aider sa famille.... C'est de cette notion d'obligation que les personnages de Dany Laferrière et Tahar Ben Jelloun tentent de se défaire à des degrés divers.

Dans *Comment faire l'amour...*, les personnages Vieux et Bouba mènent une vie hors du carcan familiale, loin de la tutelle parentale, dans un quartier pauvre de Montréal à la fin du XX^e siècle. Ils sont des immigrés noirs vivant en Occident, en Amérique du Nord précisément, ce « nouveau monde » et devant affronter au quotidien, pour lutter contre, le « racisme ordinaire⁹ », séquelles de l'esclavage et du colonialisme, pour y vivre et y bâtir un avenir. Mais les sujets ont pris une distance vis-à-vis de l'Afrique plus par nécessité que désir de rompre avec elle. Ils n'ont pas renoncé par exemple, à des « plats du pays » comme ce « riz-poulet avec une sauce arachide¹⁰ » préparé par Bouba en un jour d'abondance et dont l'odeur stimule l'imagination créatrice de Vieux (Laferrière, 2003 : 59). Dans le fond, ce recul n'est pas donc une prise de position par rapport aux avis sur la culture africaine, elle oriente nettement perceptible où, du début à la fin, le jeu du narrateur tentant de démanteler les stéréotypes sur le Nègre, comme par exemple le mythe du nègre grand baiseur, le nègre mangeur de chat ! (Laferrière, 2003 : 139).

Ainsi, l'environnement du livre est celui de ces jeunes immigrés noirs vivant dans un pauvre quartier de Montréal, dans « une chambre exiguë, coupée en deux par un affreux paravent japonais à grands oiseaux stylisés », louée « pour 120 dollars par mois », avec comme seuls accessoires « un réfrigérateur constamment en état de palpitation », « une cuisinière aux foyers aussi glacés que les tétons d'une sorcière volant à – 40 degrés », « un lit crasseux », un « Divan déplumé, tout en bosses » (Laferrière, 2003 : 12) et un tourne-disque pour écouter du jazz à longueur de journée. On devine dans ces conditions le choix d'une forme d'alimentation différente de celle que l'on trouve dans les « microcosmes exotiques » des banlieues où le mode de vie du « pays natal » est souvent importé. Aussi Vieux et Bouba mangent-ils tout ce qui leur tombe sous la dent, d'autant plus qu'ils ne font rien et dépendent entièrement des associations caritatives, des œuvres sociales ou de la générosité des filles qu'ils draguent (« Le réfrigérateur est en fête : fromage, pâtés, lait, œufs, yogourt, légumes frais. Miz Littérature est passée pendant qu'on dormait » ; Laferrière, 2003 : 143). Sinon, l'un se consacre à l'écriture, l'autre à la lecture du Coran. Le narrateur, qui le cite d'ailleurs à foison, rappelle que « Le Coran dans sa pleine magnanimité » dit : « Tu accordes la nourriture à qui tu veux sans compte ni mesure ». Voici l'exemple d'une de leurs rares courses :

« Bouba est revenu du marché. Nous n'avions plus de réserves, à part quelques pomme de terre déshydratées et des oignons pourris. Bouba a profité du « spécial Pellat's » pour acheter une épaule de porc à 1,09\$, des échalotes fraîches à 2,39 \$, six boîtes de soupe Campbell à 29 cents chacune, du détergent (ça manquait terriblement) à 1,87\$, une

⁹ Voir sur cette thématique Boivin (2003 : 94-97).

¹⁰ Ce plat est l'équivalent du *mafé* qu'on retrouve dans les cuisines sénégalaises guinéenne et Malienne.

boîte de margarine Cremex (une saloperie) à 59 cents et, à prix régulier, un kilo de sel iodé, un sac de 25 livres de riz Uncle Ben's et trois boîtes de spaghettis. » (Laferrière, 2003 : 59)

Le contexte dans *le Dernier ami* est celui de la réalité sociohistorique actuelle au Maghreb, au nord du Maroc, au début du XXI^e siècle. Il s'agit de celui d'un pays dont la jeunesse veut vivre comme la jeunesse du monde en s'affranchissant des contraintes socioculturelles et choisir son mode de vie, donc sa façon de s'alimenter. Comme beaucoup de jeunes Marocains habitant Tanger et se rendant dans les enclaves espagnoles de Ceuta et Melilla, territoires européens sur le continent africain, le trio Mamed, Ali et Ramon incarne un certain brassage culturel de la région mais aussi la fêlure entre ces jeunes musulmans et leur tradition. En effet, si leur copain espagnol se convertit à l'islam, les deux premiers eux ont subi l'influence de la culture espagnole à un âge différent. Puis, plus tard après la première expérience de la « pipe de kif » et de la bière espagnole (Ben Jelloun, 2004 : 16), Mamed part avec Ali chez les prostitués de Ceuta (Ben Jelloun, 2004 : 19) pour mettre fin à sa « virginité ».

Pourtant, les deux amis ont reçu une éducation attentive de la part de leurs parents. Selon Ali qui prenait le goûter quelques fois chez eux, le père de Mamed était « un homme réservé » qu'il saluait en baisant sa main comme il le fait avec son propre père. C'était « un notable de la ville, sage et cultivé » (Ben Jelloun, 2004 : 12) qui tient au nom de Mohamed, le « bien-aimé prophète », qu'il a donné à son fils en égorgeant un mouton à l'occasion de son baptême (Ben Jelloun, 2004 : 22). Mais si quand il avait quinze ans Mamed préférait le pain « fait maison » de sa mère à celui de chez Pépé, un boulanger espagnol, qu'aimait son ami Ali (Ben Jelloun, 2004 : 13), très tôt, il dépensait son peu d'argent de poche obtenu de parents aux revenus moyens en tabac et en vin de mauvaise qualité.

Tout se présente ici sous les allures d'une révolte contre l'ordre paternel, classique dans le roman maghrébin, mais il y a une autre dimension qu'il faut considérer c'est celui de la position géographique de Tanger, ville romanesque de Ben Jelloun qui attire des visiteurs du monde entier. Il a un enjeu civilisationnel majeur dans le passé comme dans le présent du fait de sa dimension mythique et de sa position géostratégique. Tahar Ben Jelloun, qui ne cache pas sa fascination pour cette ville rappelle souvent son rôle d'espace intermédiaire et de pont culturel entre l'Afrique l'Europe et l'Orient (avec la présence phénicienne et plus tard arabe). Autrement dit, si l'écrivain choisit souvent Tanger plutôt qu'une autre ville pour abriter cette fiction, c'est pour se coller à la réalité actuelle du Maroc, pleine de déceptions également pour les jeunes. D'où la fréquence des personnages qui, de la terrasse du café Cristal au-dessus de la grotte d'Hercule, observent la proche et lointaine Espagne, oubliant tout ce qu'il y a derrière eux. Dès lors la rupture contre la culture du père est aussi une rupture contre la religion qu'il incarne.

Croyances et nourritures

Dans les trois romans, l'islam est la religion commune des personnages. Ces derniers se réfèrent majoritairement au Coran dans leur foi mais ne suivent pas forcément ses recommandations en matière d'alimentation. En effet, dans le livre saint des musulmans, à plusieurs reprises, les aliments et boissons interdits ou ceux « en dehors desquels tout est permis » sont listés comme dans les deux versets suivants :

« Vous sont interdits (comme nourriture) la bête trouvée morte, le sang, la chair de porc, l'animal sur lequel on a invoqué un autre nom que celui de Dieu, la bête morte étranglée ou après avoir reçu un coup violent, celle qui est morte d'une chute ou d'un coup

de corne, celle qu'une bête féroce a dévorée – sauf celle que vous égorgerez avant qu'elle ne soit morte – et celle qui a été immolée en offrande aux idoles ». (Coran 5 : 3)

« Ô vous qui croyez ! Les boissons alcoolisées, (...) ne sont que des abominations, des œuvres de Satan. Éloignez-vous-en, si vous tenez à la réussite ». (Coran 5 : 91-92)

Ainsi, s'abstenir de cette nourriture est un acte de dévotion pour les croyants, tout comme manger ou boire ce qui est permis relève d'un rituel qui requiert de rechercher « la baraka » divine dans toute consommation. Autrement dit, ce qui est à manger doit être *halal* (licite), c'est-à-dire conforme dans son acquisition, dans sa préparation (égorger selon le rituel autorisé), dans son usage (sans excès et sans gaspillage) et dans sa destination (en intégrant le sens du partage et de la générosité) aux préceptes du Coran et l'enseignement de l'islam. Ainsi, l'adhésion à ces règles passe par une éducation sur la distinction entre ce qui est prohibé et ce qui est autorisé. Mais si la ligne de démarcation est nette pour le musulman, pour le Vieux Soriba, dans *Le Boucher de Kouta*, « sous la menace de mourir de faim », ce qui était interdit est permis car « le Livre Saint interdit d'attenter à ses jours » (Diabaté, 2002 : 18). C'est pour cela d'ailleurs que sur le respect de la nourriture (ne pas la gaspiller en mangeant ou en période d'abondance) et la solidarité (le partage de la nourriture durant le Ramadan par exemple) sont sacrés dans les environnements culturels musulmans.

Dans l'œuvre de l'écrivain marocain, on rencontre souvent des histoires d'amitié (qui sont à l'image des siennes) entre personnages de religions différentes. C'est le cas de Ramon, Ali, Mamed et parfois Marcel dans *le Dernier ami*. Et si dans ce roman benjellounien le nommé Ramon devient Abderrahim en se convertissant à l'islam, dans d'autres textes, la plupart des personnages conservent leur liberté religieuse, qu'ils soient musulmans ou non. Car pour Ben Jelloun la croyance est une affaire privée. Le récit porte rarement sur des actants « avec la foi d'un bon musulman qui avait déposé sa vie et sa mort entre les Mains de Dieu » ; ceux-ci ont plutôt une réputation d'avoir perdu la « fibre religieuse » comme Mamed (Ben Jelloun, 2004 : 136-137). Cette disposition facilite les relations entre non-coreligionnaires car la barrière des tabous et interdits est levée par le musulman lui-même.

Ali se dit « athée », n'adore de l'islam que la poésie soufie, « aime les femmes » surtout les « petites mécréantes » (espagnoles), bref « fai[t] tout ce qui est interdit par la religion : [il] mange du jambon, [il] boi[t] du bordeaux et fai[t] l'amour avec des femmes mariés... » (Ben Jelloun, 2004 : 27). Pourtant ce personnage qui, comme d'autres dans l'œuvre immense de Ben Jelloun, critique « l'hypocrisie sociale assez généralisée au Maroc » (Ben Jelloun 2004 : 129), la jalousie pathologique de ses habitants, la corruption de ses fonctionnaires, etc., n'en est pas moins nostalgique de Tanger, de son « vent d'est » et de sa « poussière ». Il a éprouvé « cette relation forte et névrotique » dont il parle dans la lettre laissée à son ami Ramon (devenu lui musulman et marocain) entre tous ses exilés en quête d'un mieux-être et leur « terre natale » (Ben Jelloun, 2004 : 146-147).

« Durant le ramadan on se retrouvait chez le bon François qui nous préparait des omelettes aux champignons de Paris. Mamed insistait pour avoir du jambon et un verre de vin. Non seulement, il ne jeunait pas mais il transgressait les interdits alimentaires. Je me contentais de l'omelette et je demandais à Dieu de me pardonner cet écart. Au coucher du soleil, chacun se retrouvait autour de la table familiale et faisait semblant d'avoir souffert de la faim et de la soif. » (Ben Jelloun, 2004 : 22-23)

Dans *Comment faire l'amour...*, on n'en sait pas plus sur les origines du héros et de son ami sinon qu'ils sont musulmans. Concernant les raisons de ce silence sur leurs histoires personnelles et leur lien avec le « Continent noir », le narrateur-écrivain donne une réponse simple à la journaliste Miz Bombardier qui veut savoir pourquoi ses personnages ne se plaignent pas comme le font souvent les Noirs :

« Q.: [...] Généralement les Noirs font appel à l'Afrique dans ces cas-là. Vos personnages, non. Pourquoi ?

R. : Parce que ce sont des Occidentaux.

Q. : Ils sont musulmans !

R. : Oui. Leur foi appartient à l'Islam mais leur culture est totalement occidentale, si vous voulez : Allah est leur Dieu, Freud est leur Prophète.

Q. : De curieux musulmans !

R. : C'est la réalité. [...] » (Laferrière, 2003 : 161)

Il pourrait y avoir dans ce jeu de question-réponse, une volonté de présenter une autre image du Noir équivalente à celle que l'on trouve aux États-Unis avec les Black Muslims « acculés par le racisme de la population judéo-chrétienne » selon Gaston Kelman (Kelman, 2004 : 146). Mais, les deux protagonistes de Laferrière ne cultivent aucune « nostalgie » vis-à-vis du Coran ; Bouba le « consomme » comme le thé de Shanghai qu'il boit à longueur de journée ou Freud et le jazz.

Les communautés musulmanes n'ont pas tous la même culture alimentaire. Certaines vivent au bord de l'eau, d'autres près du désert ou dans la forêt. Toutefois, celles qui suivent les enseignements du Coran ont adopté majoritairement ses interdictions en matière de nourriture et les ont intégrées comme faisant partie de leur tradition. Pourtant dans nos trois romans, les personnages ne méconnaissent pas la religion. Pourquoi consomment-ils donc de la « viande impure » ?

Changements sociohistoriques et rupture de tabous

Deux raisons à notre sens justifient cette consommation : la nécessité et le conformisme culturel. Dans le premier cas, il faut souligner qu'il existe une tolérance en islam en période de pénurie quand le besoin de s'alimenter est une condition de vie ou de mort.

Dans *Le Boucher de Kouta*, à cause de la sécheresse, Namori vend de la viande d'âne aux habitants de Kouta, avec la complicité du Vieux Soriba (p.90 et sq) parce qu'il estime la sécheresse menace sa survie (ainsi que son honneur de boucher) et celle des habitants de Kouta. Il considère qu'il est nécessaire d'user de cette tolérance. Toutefois, il outrepassa l'usage circonstancié et installe un « marché noir » autour du commerce de cette chair illicite à la consommation chez les musulmans. Donc, la permission tolérée uniquement par nécessité vitale pousse le boucher à en user en permanence (et abusivement, en exploitant par exemple sexuellement la femme d'un voisin) durant toute la durée de la disette. Ce qui ressemble fort bien au choix des pauvres protagonistes de *Comment faire l'amour...*

Pour manger à leur faim dans un « pays dominé » par une mentalité irreligieuse, les personnages de Laferrière ont choisi en effet de ne pas parler de licite ou d'illicite. Pour les jeunes étudiants venues d'Afrique, la question de la nécessité ne se pose pas du moment que la possibilité existe de choisir d'autres mets. Ce qui semble les attirer dans le choix de la viande de porc est d'une part l'acceptation consciente ou non de l'assimilation, d'autre part l'absence de contrainte morale qu'elle soit d'ordre religieux, social ou culturel. L'effacement du référentiel « communautaire » soulève deux autres questions celle de la

liberté et celle de l'identité. Ces Africains montréalais (tout comme les jeunes marocains chez Ben Jelloun) voient dans la liberté de manger ce qu'ils veulent comme une forme d'expression libre.

Le fait d'avoir grandi en Amérique du Nord a peut-être déclenché chez les personnages laferriériens le goût de vivre sans tabou et chez les sujets benjellouniens le désir de braver les interdits. Il y a chez ces deux catégories de jeunes la croyance en une confusion délibérée entre liberté d'expression et la manière de s'alimenter. Nous sommes dans un contexte cultures mouvantes¹¹ où manger devient global puisque les frontières spirituelles, morales, sociales et même sanitaires n'existent plus. Ce qui suppose une désacralisation même des mets locaux et des plats traditionnels, partant du symbolisme qui les accompagne (la transmission d'une culture, la convivialité par exemple). Cela soulève dès lors la question de l'identité ou des identités multiples¹² dans l'alimentation.

La culture alimentaire est un aspect déterminant de l'affirmation identitaire. C'est pourquoi Ben Jelloun souligne comment cela pose un problème dans les relations interreligieuses ou intracommunautaires. Ses écrits présentent de la sorte la difficulté des personnages à se faire adopter par une société excluant un musulman qui « aime boire de temps en temps un verre de vin avec les copains » même s'il « ne mange pas de cochon », prie rarement à la mosquée et jeûne pendant le ramadan. La question de l'hybridité qui se pose d'elle-même est : pour un musulman, voudrait-il mieux s'abstenir de manger du porc que de boire l'alcool ?

Dans l'œuvre de Laferrière, la logique des cultures postmodernes amène les protagonistes à varier les « arts de la table ». S'il en est ainsi, c'est parce que chacun des éléments gastronomiques qu'ils consomment fait partie de ce qui les caractérise mais ne les définissent pas ni ne conditionnent leur existence, tout comme du reste les filles des universités montréalaises (Miz Littérature de McGill ou Miz Sophisticated Lady de Sir George William's University...) ou quelques marginales (Miz Suicide, Miz Mystic...) qui fréquentent le Q.G., la chambre de Vieux et Bouba. Tout porte à croire que l'attitude de ces êtres est la même que celle de leurs hôtes noirs qui ont choisi des expériences de vie extra-communautaires¹³. Les bars et les restaurants demeurant les espaces de vie privilégiés, l'art de la table pourra-t-il se transmettre ? Que restera-t-il du plat comme symbole d'un art de vivre ensemble ? Donc de l'être, de la culture qui l'a inventé ? Ou bien est-ce que les cultures traditionnelles (dynamiques et pas figées) disparaîtront-elles aux profits des cultures mouvantes qui marchent au rythme des industries alimentaires ?

Conclusion

Les habitudes culinaires sont fortement marquées par les croyances car si au commencement était la nourriture autorisée, aussitôt a suivi la prescription des aliments atteints de tabous. Ainsi autant les traditions développées et perfectionnées avec les âges sont devenues des patrimoines autant la tentation primaire de braver l'interdiction l'accompagne. Avec les bouleversements sociohistoriques et les réalités économiques, ce désir grandit. La rupture interne constatée chez Massa Makan Diabaté du fait de la « nécessité » s'instaure dans les romans de Ben Jelloun et Dany Laferrière comme une

¹¹ Voir la théorie du nomadisme du sociologue Michel Maffesoli qui est dans la logique de la grande thèse de Gilbert Durand sur l'archétypologie de l'Imaginaire.

¹² Voir le rapport de cette question avec celles des spiritualités postmodernes et d'hybridation l'article Mamadou Lamine Baldé (2021).

¹³ On pourrait les qualifier de transculturel selon la compréhension de Sémujanga (2001).

damnation ou comme une volonté d'apostasier « une croyance qui ne permet pas tout ». Paradoxalement, celui qui fuit le « péché » de consommer la « viande impure » ne renonce pas pour autant aux péchés similaires. Pour lui, manger licite se limite à éviter le porc et le bétail ou le volaille non égorgé (selon le rituel musulman) mais il n'est pas interdit de manger un menu halal arrosé d'un bon vin et enfumé d'un peu de haschich. Un tel choix n'a rien d'illicite pour un jeune musulman qui a envie d'exprimer sa liberté mais aussi l'art de la cuisine inventée par ces ancêtres.

Bibliographie :

- AMBOURHOUE-BIGMANN, Magloire, (2007), « L'écrivain négro-africain face au dit du symbole : mise en berne de la "Cafritude" », en Frédéric Mambenga, « *Ajouter du monde au monde* » : *Symboles, symbolisme et symbolisation*, Publications de l'Université Paul Valéry Montpellier 3, pp.429-452.
- BADER, Christian, (2000), *Mythes et légendes de la Corne de l'Afrique*, Paris, Karthala.
- BALDÉ, Mamadou Lamine, (2021), « Ipséités/identités multiples et polyphonie linguistique dans Anima de Wajdi Mouawad », en Servanne Woodward (Dir.) *Francophonies canadiennes, héritages et questions de langues dans l'écriture (post-)coloniale*, vol. 6, n° 2, DOI: 10.5206/mf.v6i2.13831.
- BEN JELLOUN, Tahar, (2004), *Le Dernier ami*, coll. « Points », Paris, Le Seuil.
- BOIVIN, Aurélien, (2014) [2003], « Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer ou une dénonciation du racisme à travers la baise » en *Québec français*, n°131, pp. 94-97, disponible en ligne : <http://id.erudit.org/iderudit/55694ac>
- CAMPS, Gabriel, (2002), [Ed. des Hespérides, 1980], *Les Berbères. Mémoire et identité*, coll. « des Hespérides », Paris, Éd. Errance.
- COUBBA, Ali, (2004), *Les Afar. De la préhistoire à la fin du XV^e siècle*, coll. « Études africaines », Paris, L'Harmattan, pp.43-44.
- DIABATÉ, Massa Makan, (2002) [Hatier, 1982], *Le Boucher de Kouta*, Paris, Hatier International.
- DURAND, Gilbert, SUN, Chaoying (2000), *Mythe, thèmes et variations*, (préface de Michel Maffesoli), coll. « Sociologie du quotidien », Paris, Desclée de Brouwer.
- DURAND, Gilbert, (1992 [1969]), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod [Bordas].
- ÉLIADE, Mircea, (1965), *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard.
- KELMAN, Gaston, (2004), *Je suis noir et je ne mange pas de manioc*, 10/18, Paris, Éditions Max Milo.
- LAFERRIÈRE, Dany, (2003) [1985], *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer*, coll. « Motifs » [Lanctot Editeur], Paris, Le Serpent à plumes.
- MAFFESOLI, Michel, (1997), *Du nomadisme : vagabondages initiatiques*, Paris, Le livre de Poche.
- CORAN, (1989), *Le Saint Coran et la traduction française du sens des versets*, Présidence Générale des Directions de Recherches Scientifiques Islamiques, de l'IFTA, de la Prédication et de l'Orientation Religieuse.
- SEMUJANGA, Josias, (2001), « De l'africanité à la transculturalité : éléments d'une critique littéraire dépolitisée du roman », en *Études françaises*, vol. 37, n°2, pp. 133-156, disponible en ligne : <http://id.erudit.org/iderudit/009012ar>
- SOCÉ, Ousmane, (1948), *Karim, roman sénégalais*, Paris, Nouvelles Éditions Latines.
- WABERI, Abdourahman, (1994), *Le Pays sans ombre*, coll. « Motifs », Paris, Le Serpent à Plumes.