



HAL
open science

**Entre marketing rituel, concurrence médiatique et
gouvernance urbaine : les économies morales en
transformation de la fête du Sacrifice (Kurban Bayramı)
à Istanbul**
Olivier Givre

► **To cite this version:**

Olivier Givre. Entre marketing rituel, concurrence médiatique et gouvernance urbaine : les économies morales en transformation de la fête du Sacrifice (Kurban Bayramı) à Istanbul. *European Journal of Turkish Studies. Social Sciences on Contemporary Turkey*, 2017, 10.4000/ejts.5560. halshs-01661244

HAL Id: halshs-01661244

<https://shs.hal.science/halshs-01661244>

Submitted on 19 Apr 2022

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.



**European
Journal of Turkish Studies**
Social Sciences on Contemporary Turkey
Stand-alone articles

Entre marketing rituel, concurrence médiatique et gouvernance urbaine: les économies morales en transformation de la fête du Sacrifice (*Kurban Bayramı*) à Istanbul

Olivier Givre



Édition électronique
URL : <http://journals.openedition.org/ejts/5560>
ISSN : 1773-0546

Éditeur
EJTS

Ce document a été généré automatiquement le 11 décembre 2017.

© Some rights reserved / Creative Commons license

Entre marketing rituel, concurrence médiatique et gouvernance urbaine: les économies morales en transformation de la fête du Sacrifice (*Kurban Bayramı*) à Istanbul

Olivier Givre

« Tout ce qu'il faut pour la fête du Sacrifice est à CarrefourSA ! »¹

- ¹ En cette veille de *Kurban Bayramı* 2014, c'est par cette phrase que divers panneaux publicitaires accueillent le visiteur à l'hypermarché CarrefourSA de Bayrampaşa, l'une des 39 municipalités de district d'Istanbul. Sur un petit stand aménagé (paille, mannequin de berger, faux animaux, documents promotionnels) entre les caisses, hôtesses et vendeuses informent et incitent le consommateur : il est ainsi possible de remplir sur place les bons de commande ou d'effectuer l'achat du sacrifice par internet, de payer en 9 tranches sans frais, de bénéficier de 10% de réduction avec la carte *Paraf*, ou de se faire livrer à domicile des colis de viande estampillés d'un « heureux *Kurban Bayramı* »²... Diverses affiches précisent que « Votre sacrifice est certifié par acte notarié, par nos *mufti*, il correspond aux contrôles vétérinaires et est préparé par des bouchers professionnels selon les prescriptions de l'Islam. Mis en isolation et maintenu au réfrigérateur, votre sacrifice est expédié sous 2 ou 3 jours ».
- ² Il est ainsi possible d'ajouter le sacrifice à la liste des courses hebdomadaires, mais ceux parmi les clients qui viennent spécialement pour le *Kurban Bayramı*, et souhaitent aller au-delà du simple acte d'achat, se dirigeront vers le parking souterrain, dont le second niveau a été spécialement aménagé pour l'occasion. Là, des enclos accueillent plusieurs centaines de moutons, répartis par races (*karaman* et *kivircik*) et provenances ; des

panneaux indiquent le prix au kilogramme, selon une grille forfaitaire ; des affichages estampillés au logo du groupe commercial mentionnent les diverses garanties (religieuses, juridiques, sanitaires) proposées ; des balances et des caisses permettent de commander et de s'acquitter de l'achat ; enfin, la petite chaîne d'abattage (*kesimhane*) aménagée dans un recoin du parking, où s'activent quatre bouchers, laisse la possibilité de faire effectuer son sacrifice sur place.

- 3 Dans ce parking souterrain reconverti en bergerie et en abattoir temporaires, au cœur de l'un des nombreux *malls* que compte la mégapole stambouliote, l'ambiance est à la fois animée et calme : une quarantaine de personnes déambulent au milieu des bêtes, prenant le temps d'un choix en famille, tandis que vendeurs et employés, bouchers et éleveurs s'affairent à leurs postes respectifs. Dans un anglais incertain, le directeur du magasin, venu suivre le bon déroulement des opérations (et s'enquérir de ma présence), met d'emblée l'accent sur les aspects organisationnels, ainsi que la sécurité sanitaire : « il y a 2 000 à 3 000 animaux rien qu'ici. Les éleveurs viennent uniquement de Thrace, on ne vend que des animaux provenant d'Europe. Il y a 17 ou 18 personnes qui travaillent ici, dont deux vétérinaires qui contrôlent l'état de santé des animaux »³. Les récentes épidémies de fièvre aphteuse ayant laissé des traces dans les esprits, le célèbre groupe de grande distribution ne saurait se passer de ses principaux arguments : la traçabilité et les garanties commerciales.
- 4 Il s'agit ainsi visiblement de répondre tout autant au souci de licéité rituelle, mais également de conformité ou de sécurité sanitaire, des « acheteurs de sacrifice » comme des pouvoirs publics. Pour preuve, « les garanties de votre sacrifice à CarrefourSA »⁴ : procuration (*vekalet*), obligations religieuses (*dini vecibeler*), responsabilités juridiques (*hukuki sorumluluklar*), contrôles sanitaires (*sağlık kontrolleri*), organisation de l'abattage (*kurban kesim organizasyonu*). Le directeur continue : « cela a commencé il y a dix ans à Carrefour : cela ne provient pas d'un désir des clients, mais plutôt d'une politique commerciale. Le Bayram est une grosse saison commerciale. Notre argument, c'est le prix fixe pour l'animal⁵ : pas de marchandage [*pazarlık*], et tous les avantages clients avec le paiement par traites ou carte de crédit. Il y a aussi un *callphone* : les gens peuvent venir le second ou troisième jour du Bayram acheter les paquets au magasin. [...] Pour ceux qui le veulent, il est possible de faire le *namaz* [prière] dans le petit *mescid* [salle de prière] au rez-de-chaussée ; il y a une horloge pour savoir l'heure de la prière. On a aussi un imam, qui vient gratuitement, pour répondre aux questions des gens. Vous verrez, demain, ce sera plein de monde... ».

Du « modèle ibrahîmien » au consumérisme confessionnel ?

- 5 L'instantané ethnographique qui précède n'est qu'une illustration parmi d'autres des multiples formes que prend aujourd'hui la pratique du sacrifice dans la mégapole stambouliote. Sous ses formes contemporaines, la fête du Sacrifice (*Kurban Bayramı, Ayd al-Adha*), l'un des événements majeurs du calendrier musulman (Chelhod 1955 ; Hamès 1998 ; Hammoudi 1988 ; Brisebarre 1998 ; Bonte *et alii* 1999 ; Bowen 2012a et 2012b ; Werbner 2012)⁶, donne en effet lieu à une étonnante profusion de pratiques, dont le modèle classique (le père de famille immolant lui-même l'animal sacrificiel en commémoration du geste d'Ibrahîm) ne constitue qu'une variante, probablement minoritaire aujourd'hui. Dans le cas d'Istanbul, d'une part les conditions pour effectuer le

sacrifice par ses propres moyens sont désormais soumises à un contrôle administratif et sanitaire important, d'autre part il existe une large palette de recours à différentes officines proposant de réaliser le sacrifice sous la forme d'une prestation encadrée, formalisée et payante. Y figurent aussi bien des opérateurs classiques de la mort animale (bouchers, *adakci*⁷, *kesimhane*), des fondations pieuses et associations caritatives locales, que de multiples ONG inondant le marché de leurs prestations sacrificielles, jusqu'à la grande distribution, variante ultime d'une professionnalisation et d'une marchandisation qui sans être inédite, prend aujourd'hui la forme d'un véritable *marketing* rituel.

- 6 Au regard d'un acte rituel aussi symboliquement et socialement valorisé, se rendre à l'hypermarché pour acheter son sacrifice et se le faire livrer à domicile pourrait sembler inhabituel ou incongru. On y est loin de l'image d'Epinal du bélier scrupuleusement choisi pour ses qualités esthétiques et morales⁸, intégré à la maisonnée et entouré d'égards avant d'être immolé avec solennité par le chef de famille, donnant lieu au repas sacrificiel réunissant famille et amis, et à de multiples offrandes aux voisins et aux pauvres. Rappelons en effet que ce « rite recommandé » (*sunna*)⁹ comporte également une forte connotation caritative, en permettant de s'acquitter de la *sadaqa*, contribution conditionnelle souvent effectuée par l'offrande d'une partie des chairs sacrificielles aux démunis. Le rituel est enfin associé à des pratiques festives et de sociabilité¹⁰ qui, par le rassemblement des lignages et le partage du repas sacrificiel, en font un moment de mobilisation de « tous les secteurs de l'économie et de la vie sociale » (Brisebarre, Kuczynski 2009).
- 7 Pourtant, pour des stambouliotes confrontés à la contrainte croissante que représente l'organisation du rituel en ville, ou plus prosaïquement peu enclins à sacrifier par eux-mêmes, ce type d'offre commerciale recèle un certain nombre d'avantages. On s'y livre à un acte d'achat « clé en mains », doté de toutes les garanties nécessaires (religieuses autant que sanitaires), dans un lieu aisément accessible et familier, où l'on peut éviter la promiscuité ou les visions par trop sanglantes, tout en maintenant si on le souhaite un minimum de rapport direct avec l'animal. On y délègue en somme l'acte rituel à un opérateur unique, avec l'assurance de la conformité du produit final à l'offre souscrite, sans parler des diverses facilités commerciales. Acheter son sacrifice au supermarché relève ainsi pleinement d'un consumérisme confessionnel, articulant le souci de la « bonne pratique » (à la fois licite et légale) et l'expression de modes de vie résolument inscrits dans l'économie de marché globalisée. Mais d'autre part, l'insertion du sacrifice dans les circuits commerciaux de la grande distribution suppose une standardisation et une formalisation du rituel (Givre 2016c), qui ne sont pas sans soulever de multiples questions sur sa validité mais aussi sa signification.
- 8 Plus largement, la transformation du rituel implique sa réinterprétation, par exemple lorsqu'un directeur d'hypermarché argue des avantages de l'économie de marché (prix fixe, prestation *all inclusive*, garanties diverses, etc.) sur le commerce « classique » du sacrifice (marchandage, risque de tromperie, méconnaissance des conditions d'abattage, etc.). C'est précisément de ces transformations/réinterprétations qu'il sera ici question, à partir de l'hypothèse centrale que, loin de se présenter comme altération d'un modèle rituel supposé stable et homogène, elles mettent en évidence le caractère profondément dynamique des pratiques rituelles, ainsi que l'impact des conditions sociales, culturelles, économiques et politiques sur la reconfiguration des imaginaires religieux. L'armature symbolique du sacrifice musulman (notamment le « modèle ibrahîmien », Bonte 1999) se redéploie de différentes manières dans des sociétés globalisées, urbanisées,

économiquement libérales, où se conjuguent consommation de masse et conduites individualisées, normativité religieuse et rapport critique à la tradition, souci de conformité rituelle et aspirations à la modernité¹¹.

- 9 Ces conditions multiples et – comme nous le verrons – extrêmement réactives aux modes de vie contemporains, font l’objet de jugements contrastés, notamment concernant ce qui est dès lors perçu et conçu comme la « tradition ». En particulier, la forme classique, festive et familiale du sacrifice, encore puissamment ancrée dans les représentations, relève aujourd’hui pour certains d’un imaginaire sacrificiel quasi patrimonial, par opposition à ces expressions modernisées qui tendent à prendre le pas sur ce qui est dès lors d’autant plus présenté et valorisé comme le « vrai » sacrifice... Un choc des représentations fort bien rendu par la description que fait A. Hammoudi de son expérience du sacrifice lors du Grand Pèlerinage, où l’imaginaire du « patriarche solitaire, offrant son propre fils en victime pour répondre à l’ordre divin » (Hammoudi 2005 : 235) était confronté au caractère massif du sacrifice, dans un environnement commercial, institutionnel, technique et sanitaire plus proche de l’abattage industriel que d’une célébration intime et personnelle.

Entre ethnographie du changement rituel et anthropologie des nouveaux sens du sacrifice

- 10 Dans la suite de travaux précédents (Givre 2006 ; 2015 ; 2016a et 2016c ; Franck, Gardin, Givre 2015 et 2016), cet article décrit et analyse une pluralité de situations observables à l’occasion de la fête du Sacrifice à Istanbul, à partir d’enquêtes de terrain conduites en septembre et octobre 2014 avant, pendant et après le *Kurban Bayramı* (3-7 octobre)¹². Mon propos se déploiera sur les deux plans complémentaires d’une ethnographie du changement rituel, attentive à mettre en évidence la pluralité et la variabilité des situations rituelles, et d’une anthropologie des nouvelles économies morales du sacrifice musulman, par la prise en compte de ses dimensions simultanément sociales, culturelles, économiques, médiatiques, institutionnelles et politiques. Pour ce faire, je privilégierai trois entrées thématiques : les images et discours publicitaires/médiatiques du sacrifice ; les pratiques commerciales et humanitaires dont il fait l’objet ; sa prise en charge institutionnelle dans l’espace urbain. Plutôt que les dimensions symboliques du sacrifice et les significations qu’il revêt pour ses pratiquants (Brisebarre 1998 ; Bonte *et alii* 1999 ; Givre 2006), j’examinerai ici ces différents aspects permettant d’inscrire l’acte rituel dans son environnement, mais également de saisir divers enjeux dont il fait l’objet, parfois loin des seules dimensions symboliques.
- 11 Ce cadre méthodologique répond en effet à un parti-pris théorique : en regardant le sacrifice depuis ses images médiatiques, ses usages commerciaux ou encore sa gouvernance urbaine, et en travaillant sur les transformations comme composante intrinsèque davantage qu’altération du rituel, il s’agira d’éviter de prendre comme seul point de référence un système rituel que l’on supposerait stable et cohérent, par opposition à des dynamiques de commercialisation et de professionnalisation que l’on considérerait du coup comme périphériques ou annexes. Contrairement à une approche en termes d’anthropologie du religieux *stricto sensu* qui partirait d’une sorte de centralité symbolique et « ritualiste » du sacrifice, mon propos sera de considérer les aspects économiques, politiques, mais aussi institutionnels, techniques, sanitaires ou à

proprement parler urbains comme des dimensions à part entière (et non de simples variables contingentes) du rituel. Sans pour autant négliger les aspects symboliques et religieux proprement dits, l'accent mis sur les transformations des « économies morales » du sacrifice a ainsi pour ambition de désenclaver son approche : ne pas la limiter à la seule perspective rituelle mais considérer sa place dans les imaginaires comme dans les pratiques sociales, économiques et politiques.

- 12 D'autres approches montrent que l'économie symbolique et sociale du sacrifice dépasse largement le seul champ religieux, en s'attachant à comprendre en quoi, tout comme d'autres pratiques religieuses, le *Kurban Bayramı* a fait l'objet de discours de modernisation, de laïcisation et de nationalisation au fil de la construction de la République de Turquie. Ainsi du monopole longtemps alloué à des fondations proches de l'armée sur la collecte et la revente des peaux du sacrifice (Corte-Real Pinto 2013), illustration de la domestication du religieux par le politique et de sa mise au service d'un projet national supraconfessionnel, tout en tirant parti de la matrice culturelle que fournit la tradition religieuse. De telles transformations interrogent la place du religieux dans l'espace public autant que dans les sphères personnelles et familiales, et mettent en évidence les dimensions politiques et économiques d'une pratique qui s'avère « beaucoup plus labile et plastique que simplement conforme à un modèle rituel supposément immuable » (Givre 2015 : 214). Elles donnent également à voir les tensions, les négociations et les conflits entre une normativité religieuse aujourd'hui redéfinie par la modernité néolibérale globale, et des expressions de la ritualité comme pratique localisée, ancrée, associée à des mondes de sens et d'expérience qui sont également sociaux, locaux, familiaux, etc. dont la transmission est dès lors mise en question.

Des « économies morales » plurielles et hybrides

- 13 Le recours à la notion d'économie morale appelle quelques précisions : aujourd'hui entrée dans le vocabulaire de l'anthropologie (notamment économique et politique), cette notion a d'abord été forgée par E.P. Thompson dans une perspective d'historiographie marxiste, pour désigner les formes de contestation populaire des rapports de domination économique et sociale qui se mettent en place dans l'Angleterre du XVIII^e siècle (Thompson 2015a et 2015b). Ces résistances coutumières aux mécanismes de la « Grande Transformation » (Polanyi 1983) se fondent sur « une vision traditionnelle cohérente des normes et des obligations sociales, des fonctions économiques propres aux différents acteurs de la communauté qui, prises ensemble, peuvent être considérées comme constituant l'économie morale des pauvres » (Thompson 2015a : 254). La notion est ensuite mobilisée dans différents travaux portant sur les sociétés paysannes contemporaines, dans lesquelles les « coutumes » (*customs*) constituent l'ensemble des règles formelles et informelles que se donnent des groupes humains pour maintenir des formes d'égalité et de réciprocité, mais aussi comme force de résistance à la remise en cause des « communs » (*commons*) par l'économie de marché globalisée (par exemple Scott 1976).
- 14 Cet élargissement comparatif et contemporain jouera un rôle certain dans la constitution d'une « théorie de l'économie morale » (Thompson 2015b : 418) : il s'agit certes de saisir comment, dans des sociétés « d'avant le marché », se croisent « un système d'échanges de biens et de prestations » basé sur « la réciprocité et la distribution », et « un système de normes et d'obligations » qui « se fonde sur une légitimité traditionnelle » (Fassin 2009 :

1243-1244). Mais il s'agit également d'étendre la notion au-delà de la seule sphère des contestations « communautaires » de l'économie de marché, pour en faire une véritable grille de lecture culturelle (et politique) des systèmes économiques comme indissociablement producteurs, vecteurs et agents de normes et de valeurs, elles-mêmes objets de jugements axiologiques et critiques permanents. La notion d'économie morale concerne ainsi non seulement « des sociétés traditionnelles et des classes dominées, mais le monde moderne » et « l'ensemble de la société et des mondes sociaux » (Fassin 2009 : 1251-1257), interrogeant dès lors la pluralité, la négociation, la conflictualité mais aussi l'articulation et l'hybridation des différents systèmes de valeurs (des « économies morales ») qui peuvent coexister dans une société donnée.

- 15 Pour ces raisons, cette notion me semble d'une fécondité remarquable pour qualifier l'entrelacement entre croyance religieuse, économie du don, gouvernance urbaine et capitalisme globalisé, dont il sera question autour des pratiques contemporaines du sacrifice. En plaçant au cœur de la réflexion la transformation des économies morales du sacrifice, il s'agit en effet de croiser et d'interroger les différents types de normativités (religieuses, sociales, économiques, politiques mais aussi sanitaires ou techniques) et de valeurs à l'œuvre et en confrontation au sujet du rituel. Davantage que des systèmes constitués, ces économies morales se présentent comme autant d'« ensembles instables ou tout au moins fluides traversés par des tensions et des contradictions » (Fassin 2009 : 1264), au gré de la confrontation entre pratiques rituelles et conduites économiques, entre valeurs religieuses et conditions techniques, ou encore des usages politiques et médiatiques conflictuels du rituel. Aborder ces « économies morales » au pluriel et à leurs points de transformation permet enfin d'éviter l'écueil classique de la dichotomie analytique (tradition/modernité, sacré/profane, religieux/laïc, rituel/ordinaire, etc.) en soulignant le caractère plastique, contextuel et dynamique des processus en question.

Lieux et milieux du *Kurban Bayramı*

- 16 Ces derniers peuvent d'abord être rapportés à l'ampleur de l'économie du sacrifice dans un pays tel que la Turquie, où le volume des échanges réalisés à l'occasion du *Kurban Bayramı* est considérable¹³. Ces derniers concernent certes le commerce animal (en 2014, les chiffres officiels font état de 3,5 millions de têtes de petit bétail et de 1,2 millions de têtes de gros bétail sacrifiées à l'échelle du pays)¹⁴, mais aussi l'ensemble des dons effectués à l'occasion de la fête, objet d'une compétition intense entre les structures bénéficiaires. Bien que sans lien direct avec le sacrifice, s'y ajoutent une multitude d'échanges typiques d'une période de fêtes – lors de laquelle on reçoit beaucoup, on offre des présents, on se livre à des activités de loisirs – et de vacances qui voit nombre de personnes et de familles voyager dans ou hors du pays. Cette ampleur se traduit par le souci des pouvoirs publics de maîtriser l'organisation d'un événement qui implique l'afflux d'un grand nombre d'animaux dans l'espace urbain, dont l'abattage pose notamment des problèmes sanitaires considérables (Gokalp 1998). Par son caractère massif, la fête du Sacrifice à l'échelle stambouliote revêt une véritable dimension sociologique, que permet déjà de saisir l'observation ethnographique de situations rituelles bien localisées.
- 17 Une enquête conduite en 1997 (Gokalp 1998) mettait ainsi en évidence la représentation importante, parmi les pratiquants du rituel, d'une classe moyenne d'origine provinciale et d'installation relativement récente à Istanbul, mais aussi la prédominance d'une

perception « conformiste » du rituel, souvent associé à l'environnement familial¹⁵. Le rituel relève de l'expression ponctuelle et circonstancielle d'une appartenance religieuse (mais aussi de statuts sociaux, économiques et familiaux, etc.) davantage que de la pratique religieuse avérée ou assidue¹⁶. De même, si l'acte sacrificiel lui-même est doté d'une valeur importante, il est plutôt laissé à la responsabilité de professionnels ou de personnes compétentes¹⁷. Une tendance à la professionnalisation et l'institutionnalisation du rituel aujourd'hui renforcée par l'abondance des offres commerciales et humanitaires proposant le *kurban* « clé en mains », mais aussi par les dispositifs mis en place par les pouvoirs publics, et l'interdiction (théorique) d'effectuer le sacrifice en dehors des lieux de coupe officiels désignés par les autorités¹⁸.

- 18 La venue et la mise à mort massive d'animaux dans une mégapole telle qu'Istanbul engagent en effet de nombreuses problématiques sanitaires, d'ordre public mais aussi de représentations de l'espace public, interrogeant la gouvernance urbaine du sacrifice. Tout en prenant une forme spécifique, ces enjeux convergent avec un certain nombre de tendances observables dans d'autres sociétés à islam majoritaire ou non, autour de l'implication des pouvoirs publics dans la gestion sociale et spatiale du rituel, notamment en contexte urbain (Brisebarre 1998 ; Brisebarre, Kuczynski, 2009 ; Franck, Gardin, Givre 2015 et 2016). La dimension administrative du *Kurban Bayramı* est bien illustrée par le rôle de la Commission des Services du Sacrifice (*Kurban Hizmetleri Komisyon*), qui supervise l'organisation du rituel sous la coordination de la Présidence des affaires religieuses (*Diyanet*). Réunissant ministères, institutions, collectivités et organismes professionnels¹⁹, aux échelles nationale, provinciale et municipale, cette commission publie chaque année au Journal Officiel une circulaire comprenant des recommandations et des mesures sur les plans religieux, environnementaux et sanitaires²⁰. Elle établit aussi la liste officielle des lieux de vente et de coupe (*Kurban Satış ve Kesim Yerlerinde*) et met en place, avec l'appui des municipalités, l'environnement technique du rituel : équipements, sécurité, services vétérinaires, numéros verts, etc.
- 19 C'est ainsi qu'en 2015, plus de 250 000 bêtes ont été sacrifiées à l'échelle de la province d'Istanbul²¹, selon les sources officielles de cette Commission²². En 2014, sur les 39 districts de la ville, les sites officiellement répertoriés et habilités représentaient 117 lieux de vente (*satış*) et 516 lieux de coupe (*kesim*). Si demeurent de multiples lieux informels, procédant d'un commerce saisonnier spécifique au rituel et relevant de pratiques d'abattage « à domicile » ou hors de tout contrôle réel, la tendance est à la prise en charge institutionnelle du sacrifice, par la mise à disposition de sites autorisés et souvent dotés de leurs propres équipes d'abattage. Cette liste de sites s'avère disparate tant en termes de distribution spatiale que de fonction : en 2014, le nombre des sites allait de zéro dans certains districts (Bağcılar) à 46 (Fatih, quartier réputé conservateur du centre-ville « historique ») ; on y trouvait divers sites municipaux (de la place de quartier à des complexes sacrificiels géants d'une capacité de 7 000 bêtes par jour), des espaces religieux (écoles coraniques, complexes religieux - *külliyeye*, etc.), et bien sûr des officines spécialisées (*adakçı*) mais aussi de multiples commerces (parmi lesquels les lave-autos : 1/5^e des lieux de coupe !), des grandes surfaces, ou encore des clubs de sport...
- 20 L'emprise spatiale du sacrifice peut ainsi dépendre aussi bien de la nature des sites (municipaux, religieux mais aussi espaces fonctionnels à l'instar des lave-autos, situés à proximité des axes, équipés en matériel de nettoyage, etc.) que de choix d'implantation qui suivent des logiques d'espaces vacants, d'accès à la ville, d'habitudes, de proximité, etc. La diversité de ces sites illustre l'éventail des manières de négocier la place et la

pratique du sacrifice dans l'espace urbain, à l'instar du site principal de la municipalité de Bayrampaşa (rive européenne), où l'on trouve à la fois des conditions encadrées par les pouvoirs publics et la possibilité d'une pratique « par soi-même ». Connue comme l'emplacement de l'ancienne prison (*eski cezaevi*) de Bayrampaşa, il s'agit d'un vaste terrain vague situé à côté de l'hôpital du district, non loin d'axes passants et de rues commerçantes, disposant de plusieurs accès et de possibilités de parking pour les bétailières, camions et voitures. Une dizaine de jours avant la fête, quelque 90 éleveurs ovins et caprins y ont pris place, sous de vastes tentes disposées pour l'occasion, où de nombreux habitants du district viennent choisir leur animal avant, pour la grande majorité d'entre eux, de le sacrifier ou le faire sacrifier sur place, sur l'un des deux sites d'abattage mis à disposition par la municipalité.

Bayrampaşa : instantanés ethnographiques d'un site sacrificiel

- 21 L'observation de ces deux sites révèle des modalités fort distinctes, bien que coexistantes, de la pratique du sacrifice. Le premier lieu d'abattage, qui permet de sacrifier soi-même, se résume à un auvent rudimentaire, où chacun doit amener son matériel et prendre en charge toutes les opérations du sacrifice, dans des conditions sanitaires elles-mêmes peu contrôlées. Une large foule s'y rassemble lors du premier jour du *Kurban Bayramı*, dans une effervescence et une promiscuité qui traduisent tout à la fois l'importance associée à l'accomplissement individuel du rituel et ses dimensions collectives : des familles complètes y côtoient des groupes d'hommes (parents ou amis) s'entraïdant dans les différentes tâches (mise à mort, éviscération, équarrissage, nettoyage, etc.). Une multitude d'autres personnes gravitent autour du rituel : bénévoles d'associations confessionnelles venant prêter main forte ou récupérer les peaux²³, abatteurs proposant leurs services moyennant rétribution, rémouleurs, adolescents proposant une brouette pour transporter l'animal, mais aussi nombre de femmes nettoyant et récupérant certaines parties animales (viscères, intestins) jetées par les sacrifiants.
- 22 La suractivité est particulièrement palpable lors du premier jour du *Kurban Bayramı*, chacun souhaitant s'acquitter au plus tôt du rituel. Sur une dalle rendue glissante par les divers fluides issus du sacrifice, il faut ainsi se frayer un chemin et jouer des coudes jusqu'à un emplacement libre, en tirant son animal au milieu d'une foule affairée. Pour gênante sinon dangereuse qu'elle soit, cette promiscuité n'en participe pas moins à l'ambiance rituelle aux yeux de certains : « *ici, les gens font eux-mêmes leur sacrifice, on ne donne pas à des ONG pour qu'ils se mettent l'argent dans la poche* » glisse un participant, faisant allusion aux prestations payantes des équipes municipales ou aux diverses organisations qui invitent les donateurs à faire appel à leurs services. Ce type de commentaire traduit l'importance que revêt aux yeux des pratiquants le fait de réaliser le sacrifice par ses propres moyens, loin du regard des pouvoirs publics mais aussi en s'entraïdant « *un peu comme au village* ». Ainsi, cet espace se caractérise par une forme d'autogestion qui permet aux familles sacrifiantes d'accomplir l'ensemble des opérations, et se traduit par une porosité incessante entre l'intérieur et l'extérieur du site.
- 23 S'observent alors certaines formes « classiques » du travail sacrificiel : prise en charge collective entre parents, voisins ou connaissances ; présence de femmes ou d'enfants occupés à de menues tâches (Givre 2006). En revanche, les conditions n'autorisent aucune

pratique de cuisine et de commensalité telles que celles qui, dans le contexte villageois, voient les travailleurs du sacrifice griller et partager certains abats lors d'une pause, ou *a fortiori* les familles déguster les mets issus des chairs rituelles. Une fois le sacrifice accompli et les viandes emballées, les familles rentrent au domicile pour entamer les phases suivantes : la préparation du repas et la distribution des chairs aux proches, aux voisins et aux pauvres. L'ensemble des opérations se déroule ainsi au vu et au su de tous, mais aussi sous la pression de ceux qui attendent leur tour, cherchant souvent à s'acquitter de leur tâche dès l'animal acheté²⁴. Outre des remarques critiques sur la promiscuité, vecteur de danger et de saleté, ce partage de l'espace sacrificiel n'est pas sans susciter des commentaires sur les pratiques des voisins, dont on juge parfois qu'ils « s'y prennent mal », qu'ils veulent « faire eux-mêmes, mais ne savent pas faire » : des considérations sur le niveau de compétence qui recourent fréquemment à une distinction entre « amateurs » et « professionnels ».

- 24 Par contraste, la seconde chaîne est intégralement organisée par les pouvoirs publics : après avoir acheté sa bête, chacun retire à la caisse un ticket pour l'abattage et attend d'être appelé. L'animal est alors guidé dans un sas jusqu'à l'espace d'abattage proprement dit, où son sacrifiant peut le suivre jusqu'à la mise à mort avant de le laisser aux bons soins des professionnels : il doit alors se retirer derrière les barrières et attendre la livraison des chairs, n'ayant plus d'autre interaction avec son *kurban* que celle du spectateur passif bien qu'attentif. Des agents de sécurité et de police municipale gèrent l'ensemble du processus, tandis qu'une équipe appointée procède aux opérations sacrificielles. Le responsable en est un sacrificateur professionnel qui organise le rythme et la procédure d'abattage : admis sur la chaîne par groupe de quatre ou cinq, les animaux se voient apposer sur les yeux un bandeau flanqué du logo de la municipalité, sont couchés sur le flanc en direction de la Mecque, puis égorgés tour à tour d'un geste rapide et précis. Après un peu de répit pour le saignement, les opérations s'enchaînent : dépeçage, vidage, équarrissage, découpe, distribution. Les employés municipaux nettoient périodiquement la dalle, équipée d'un caniveau central, tandis que les familles récupèrent les chairs emballées et laissent place aux animaux suivants.
- 25 Ce second dispositif spatial diffère ainsi radicalement du premier : achat d'une prestation professionnelle, séparation stricte, remise de l'animal à une chaîne opératoire, insistance sur le fait que les gens ne viennent pas aider, « sinon c'est le désordre, on perd la cadence ». De multiples autres distinctions sont observables : alors que les protagonistes du premier site portent des vêtements ordinaires, parfois des mocassins ou des sandales, rapidement souillés par le sang et les excréments, sur la seconde chaîne n'officiant que des professionnels en combinaisons, tabliers et bottes, sur une dalle maintenue propre. La circulation permanente entre l'intérieur et l'extérieur du premier espace contraste avec le respect des règles de séparation sur le second site. De même, certaines démonstrations ostensibles (chanter ensemble à voix haute le *tekbir* – formule de consécration rituelle – avant la mise à mort, s'interpeler entre participants) contrastent avec le calme et l'ambiance silencieuse de la seconde chaîne, où le *tekbir* est rapidement entonné, après procuration, par l'égorgeur et l'équipe avant chaque vague de mise à mort. Les spectateurs se contentent quant à eux d'attendre, commentant le déroulement des opérations ou prenant parfois des photos à l'aide de leur téléphone portable²⁵.

Des pratiques informelles à l'intégration du sacrifice dans le projet urbain

- 26 Les observations qui précèdent constitue une première illustration de la variété des modes de gestion urbaine du *Kurban Bayramı* à Istanbul, entre tolérance de la pratique auto-administrée et prise en charge professionnalisée, sous la houlette de pouvoirs publics soucieux de circonscrire spatialement le déroulement du rituel. La diversité des modes de pratique suppose des formes d'organisation elles-mêmes distinctes, entre la prise en charge intégrale des opérations sacrificielles par des équipes dédiées, dont la prestation rémunérée (250 TL) est encadrée par la municipalité, et la gestion libre par les sacrifiants. Cette dernière modalité laisse par ailleurs du champ à un certain nombre de prestations de diverses natures, depuis des bouchers indépendants proposant de réaliser la mise à mort moyennant rétribution (45TL) à des rémouleurs venus avec leur stand portatif d'aiguillage, en passant par de petites activités telles que la revente à la criée de sacs en plastique (*kurban poşeti*) ou la mise à disposition d'une brouette, d'une voiture (*başaraba*), etc. pour transporter animaux et viande sacrificielle.
- 27 D'autres sites, permanents quant à eux, sont disséminés dans la ville : *adakcı* où l'on peut venir faire un sacrifice votif toute l'année, et tenus par des acteurs professionnels spécialisés dans le commerce animal et l'abattage ; complexes rituels souvent composés d'une mosquée, d'un mausolée (*türbe*), d'une école coranique (*medrese*), d'un réfectoire destiné à l'accueil des nécessiteux (*aşevi hizmetleri*) mais aussi d'un petit abattoir (*kesimhane*) où l'on réalise le *kurban* à des fins caritatives. Quant aux sites informels déjà évoqués, ils peuvent également être de nature fort différente, souvent à la lisière des espaces publics et privés à l'instar de cet immeuble du quartier d'Eyüp où un père et son fils s'occupent d'une quarantaine de bêtes, égorgeant et enterrant les déchets dans l'arrière-cour, ou encore de ce berger du quartier périphérique de Kayaşehir (rive européenne) posté en bord de route avec une vingtaine de brebis « *kıvrık* » (race locale), sous un simple panneau avec son numéro de portable. On s'y arrête en voiture pour choisir et acheter l'animal, qui sera ensuite égorgé et débité derrière une butte à l'abri des regards, avant de repartir une fois la viande chargée dans le coffre du véhicule.
- 28 Deux autres études de cas illustreront cependant les transformations des conditions de pratique de la fête du sacrifice à Istanbul, allant dans le sens d'une intégration croissante du rituel au contexte urbain mais aussi de sa technicisation et de sa modernisation. Dans le même quartier périphérique de Kayaşehir, le *kesimhane* géant créé par la Grande Municipalité en 2010 constitue l'un des fleurons de la gestion urbaine du rituel. Revendiqué comme « modèle » par les services vétérinaires municipaux²⁶, dont il illustre abondamment les documents d'information, ce type d'établissement « hygiénique-technique » bâti sur un espace de plusieurs hectares, clos et gardé, se présente sous la forme d'un alignement de paddocks jaunes, accueillant de manière séparée les étables temporaires où l'on peut faire l'achat de l'animal, et cinq chaînes d'abattage (*kesimunit*), auxquelles s'ajoute un pôle de services (caisse, *mescid*, cafétéria, toilettes). Dédié à la pratique annuelle du *Kurban Bayramı*, le site dispose d'une capacité d'abattage journalière maximale estimée à près de 7 000 animaux²⁷, selon des principes qui croisent technicité, professionnalité et hygiénisme.

- 29 Acheminés par bétailière, les animaux et le fourrage sont installés dans des étables clôturées, leurs régions et localités de provenance dûment mentionnées sur un panneau. Les éleveurs eux-mêmes vivent sur place, dans des installations sommaires (lits de camps, tables) jouxtant les étables. Quant aux chaînes d'abattage, comme le précisent les services vétérinaires, elles sont équipées d'un système de monorail importé d'Allemagne, dont la particularité est d'empêcher que l'animal ne touche le sol, depuis la saignée jusqu'à l'équarrissage. Là encore, des barrières séparent les équipes techniques chargées des différentes étapes de l'abattage et les visiteurs, venus en famille choisir leur animal, qui peuvent ainsi assister aux opérations, mais n'interviennent en aucun cas avant l'étape finale de la découpe des chairs en petites portions. Ce sont des brigades de bouchers appointées et formées au matériel utilisé (écorcheuse, scie circulaire, pont télécommandé, etc.) qui opèrent par roulements, avec des abatteurs d'appoint si besoin, et en présence d'un vétérinaire municipal. En effet, les services vétérinaires constituent aujourd'hui l'une des pierres angulaires de l'organisation institutionnelle du sacrifice²⁸.
- 30 Par leur morphologie ainsi que leur niveau d'équipement, ces *kesimhane* géants traduisent l'intégration du rituel dans le projet urbain : bien que ne servant qu'à l'occasion du *Kurban Bayramı*, ces installations sont pérennes et spatialement organisées pour l'accueil et l'abattage d'animaux (aires goudronnées, services, paddocks, parkings, accès routiers, etc.). À ce titre, ils participent certainement de l'urbanité nouvelle promue par les autorités (Pérouse 2014; Logie *et alii* 2014)²⁹, dans des périphéries émergentes dont les nouvelles conditions du rituel constituent une composante à part entière. À l'image négative du « sang dans le Bosphore » qui domine dans les media lors de la fête du Sacrifice, se substitue la démonstration d'une bonne intégration du rituel, mais aussi des populations nouvellement installées dans la vie citadine. L'une des questions centrales sous-tendues par la pratique du sacrifice à Istanbul est en effet celle des transformations urbaines radicales d'une métropole confrontée depuis les années 1960 à l'installation massive et continue de populations issues de la Turquie rurale. L'urbanisation du sacrifice corrobore ainsi des transformations plus générales de l'identité religieuse en Turquie, « détachée de son contexte rural traditionnel et implantée dans le marché urbain » (Yavuz 2003 : 81)³⁰.
- 31 Le *kesimhane* d'Eyüp constitue un autre exemple de modernisation sacrificielle, cette fois dans un site religieux emblématique également doté d'une valeur patrimoniale et touristique certaine³¹. Dans cet abattoir hypertechnicisé (écrans de contrôle, affichage électronique), les sacrifiants assis dans de confortables fauteuils peuvent observer le déroulement de leur *kurban* depuis une baie vitrée surplombant la chaîne d'abattage, communiquant par téléphone avec les équipes professionnelles réalisant le sacrifice³² (Givre, 2016c). Qu'il s'agisse de périphéries urbaines telles que Kayaşehir ou de hauts-lieux religieux et patrimoniaux tels qu'Eyüp, la gouvernance du sacrifice dans la mégapole stambouliote relève du même modèle de sophistication technique, de normativité sanitaire et de modernité rituelle. A ces dynamiques de « domestication » du rituel en ville, qui requièrent son institutionnalisation et sa professionnalisation, s'opposent néanmoins des formes de résistance ou de contestation, qu'il s'agisse de pratiques alternatives ou informelles du sacrifice, mais aussi de critiques récurrentes de la présence du rituel dans l'espace urbain et plus généralement dans la société turque contemporaine. C'est l'un des aspects que nous révèle l'analyse de l'environnement médiatique particulièrement foisonnant du sacrifice.

L'environnement publicitaire et médiatique du rituel : images, discours, enjeux

- 32 La présence massive de la fête du Sacrifice dans l'espace public et médiatique stambouliote est d'abord manifeste sous la forme d'une intense communication religieuse, institutionnelle, commerciale, mais aussi caritative et humanitaire. La multiplicité des supports de communication (calicots, affiches, placards publicitaires, tracts, panneaux d'information, etc.) indique la place que prend le rituel en tant qu'événement de la vie religieuse mais aussi économique et sociale. Ils révèlent également la part croissante des opérateurs professionnels ou institutionnels du sacrifice, disposant de la force de frappe médiatique mais également d'un discours structuré et structurant sur les finalités et les modalités du rituel, à l'intention de l'opinion publique, des citoyens et des consommateurs. La place des pouvoirs publics est visible par les affichages municipaux énumérant les lieux de vente et de coupe officiels par quartiers ou municipalités, et informant sur les dispositifs institutionnels qui accompagnent le rituel : sites internet, services divers, numéro gratuit *alokurban*, etc. Les groupes de grande distribution utilisent quant à eux leur force de frappe commerciale, à grand renfort de matériels publicitaires (affiches, stands, flyers, bons de commande, etc.) incitant les clients à « acheter » leur sacrifice à CarrefourSA ou Migros.
- 33 Mais la plus grande place visuelle est probablement tenue par les nombreux organismes appelant aux dons à des fins humanitaires et de solidarité : fondations pieuses, associations de bienfaisance, organisations non gouvernementales opérant à l'international, etc. Diverses par leur taille et leurs champs d'action, ces structures ont pour point commun d'être habilitées à percevoir les dons rituels, tels que l'impôt religieux (*zakat*) ou la contribution volontaire (*sadaqa*) réalisée à l'occasion de la fête du Sacrifice, déjà évoquée³³. Elles proposent des offres comparables, dont l'unité de base est une valeur (*kurban bedeli*) correspondant à l'animal entier ou une part (*kurban hisse*), s'agissant de gros bétail³⁴, pour des prix oscillant généralement entre 500 et 700 TL³⁵. Dans leur communication, ces officines recourent à un vocabulaire axé sur les valeurs religieuses et morales (amitié, solidarité, charité, obligation, etc.) du rituel, retravaillées à l'aune d'un discours caritatif mettant l'accent sur la dimension solidaire du sacrifice (au service de diverses causes, de la pauvreté à la leucémie en passant par les familles des conscrits de l'armée) ou humanitaire s'agissant de pays en crise politique ou alimentaire. Toutes insistent sur la prise en charge totale du rituel en termes religieux, sanitaires et économiques, et proposent des mécanismes de financement simples et modernes (virement, paiement en ligne par internet, par carte de crédit, par téléphone, etc.).
- 34 L'environnement médiatique, commercial et financier qui accompagne ces offres extrêmement structurées, contraste avec les moyens plus modestes et plus localisés d'autres professionnels du sacrifice à l'instar des bouchers de quartier ou des *adakci*, ces abattoirs de petite taille fonctionnant toute l'année pour la réalisation de sacrifices votifs (*adak*) et qui réalisent une partie conséquente de leur chiffre d'affaires durant la fête du Sacrifice. Par leur nature de commerce de proximité, ces officines disséminées dans la ville sont généralement bien identifiables par les habitants : elles communiquent de manière plus ou moins formelle, de la simple affichette manuscrite portant un numéro de téléphone, voire du graffiti mural indiquant d'une flèche leur localisation, au tract imprimé placardé ou distribué. Là où les campagnes de publicité des ONG les plus

puissantes occupent de pleines pages dans la presse, ces *adakcı* proposent parfois leurs services via les petites annonces. Une différence majeure réside dans le « cœur de métier » de ces structures : les uns sont des professionnels de l'abattage rituel mais ne sont pas habilités à percevoir les dons d'argent dont le sacrifice fait l'objet. Les autres se présentent comme des gestionnaires de dons à des fins sociales et humanitaires, et pour lesquels le sacrifice n'est qu'une activité parmi d'autres, bien que dotée d'une forte charge symbolique (et d'un grand pouvoir d'incitation au don).

- 35 Les offres de prestation sacrificielle lors du *Kurban Bayramı* relèvent ainsi d'un champ hyperconcurrentiel. Les représentations iconiques qui les accompagnent accordent une place de choix aux figures de l'animal (bélier ou bœuf, visible sous des formes diverses, du réalisme photographique à l'illustration sous un jour sympathique), du bénéficiaire (de nombreuses ONG utilisent dans leur communication des images d'actions de terrain auprès des populations locales) ou encore à des éléments religieux immédiatement identifiables (minaret, mosquée, prière, croissant, etc.). Les messages peuvent eux-mêmes vanter aussi bien la valeur religieuse (« Partager, c'est la fraternité » - *Paylaşmak kardeşliktir*) que la qualité de l'animal (« 100% local » - *100% yerli*), l'affichage d'un prix fixe et de garanties de conformité rituelle (certification du *Diyanet*), et bien sûr les informations de base concernant les procédures d'achat ou de don (site internet, coordonnées téléphoniques et bancaires, etc.). Enfin, certaines organisations non confessionnelles font état de leur utilité sociale pour se « positionner » sur le marché du sacrifice sans avoir à mobiliser la dimension religieuse proprement dite, à l'instar de la fondation LÖSEV contre la leucémie des enfants ou de la fondation *Mehmetçik vakfi* dédiée aux familles des conscrits de l'armée turque (Corte-Real Pinto 2013).

Des représentations médiatiques polarisées : le rituel comme arène

- 36 L'environnement médiatique permet également d'appréhender la place du rituel dans l'espace social et notamment les représentations ambivalentes dont il fait l'objet. D'une manière générale, la fête du Sacrifice constitue un moment de communication politique intense, à grand renfort d'interventions et d'allocutions de personnalités politiques locales ou nationales. Mais elle n'échappe pas non plus aux polarisations politiques extrêmement acérées qui marquent l'espace médiatique turc. Ainsi, la presse plutôt favorable au pouvoir commentera les différentes phases religieuses proprement dites du *Kurban Bayramı*, en Turquie comme à l'échelle de l'ensemble du monde musulman : prières, pèlerinage de La Mecque, déroulement des festivités, etc. Particulièrement valorisée, la dimension solidaire et humanitaire est rappelée dans maints articles sur l'action internationale des structures et bénévoles turcs, des Balkans à l'Afrique en passant par la Palestine (l'une des causes majeures d'engagement humanitaire)³⁶. Les media diffusent également les heures de la prière du *Kurban Bayramı*, ou des *sohbet* (conversations pieuses ou sermons) de personnalités religieuses, tandis que de multiples chroniques ou éditoriaux relient le rituel (et sa signification) à l'actualité locale ou internationale ou à des débats divers.
- 37 En cet automne 2014 marqué par des crises majeures qui affectent directement le pays (guerre en Syrie, afflux des réfugiés), le contexte rituel et festif est souvent mis directement en rapport avec l'actualité internationale. Chroniqueurs et reporters

évoquent un « *Bayramı* noir » (*kara Bayramı*) entaché de violence, rappellent qu'« alors que l'on sacrifie un bélier pour le *Bayram*, ailleurs des êtres humains sont sacrifiés par des dictatures » (*Yeni Akit*, 4 octobre 2014), ou proposent un reportage sur la fête du Sacrifice en Crimée, autre région d'actualité (*Ortadoğu*, 3 octobre 2014). Les exactions commises par l'État islamique fournissent un thème tout trouvé, à l'instar d'un dessin de presse montrant un homme cagoulé habillé de noir s'apprêtant à égorger un otage vêtu d'une combinaison orange, et auquel des anges apportent un bélier, en référence directe au sacrifice d'Abraham (*Milliyet*, 4 octobre 2014). Face au rôle pour le moins ambigu du gouvernement turc et alors que la guerre bat son plein à la frontière, plusieurs journaux d'opposition n'hésitent pas à associer le rituel à la violence politique quelle qu'elle soit. Ce registre permet d'exprimer simultanément des réactions à l'actualité internationale, certaines opinions négatives sur la fête du Sacrifice proprement dite, et des antagonismes politiques plus profonds (incluant la critique directe du pouvoir islamo-conservateur³⁷, à l'instar de la passe d'armes entre une chanteuse populaire et l'un des ténors du gouvernement³⁸).

- 38 Le dessin de presse n'est pas en reste : plusieurs journaux satiriques mettent en scène, sous forme de caricatures, qui des moutons fuyant la Turquie et découvrant avec effroi la situation syrienne (*Leman*, 30 septembre 2014), qui des moutons offrant leur berger en victime à un djihadiste (« votre *kurban!* », *Gırgır*, 8 octobre 2014). Le traitement satirique du sacrifice constitue un genre à part entière, qui fait l'objet d'intenses partages sur les réseaux sociaux et internet. L'un de ces dessins, qui met en scène un mouton, son sacrificateur et un spectateur, tous en train de réaliser un *selfie* du sacrifice à l'aide de leur smartphone (*Penguen*, 2 octobre 2014), a ainsi connu une vaste circulation, jusque sur les réseaux sociaux soudanais (Franck, Gardin, Givre 2015). Dans un registre comparable, un autre dessin humoristique montre deux hommes, que l'on devine être des villageois, tentant d'égorger un animal avec une carte de crédit : « impossible de faire le *kurban* avec une carte de crédit ! », dit le premier à son voisin qui lui répond : « mais tu la tiens peut-être à l'envers !... »³⁹.
- 39 Sous leurs dehors amusants, nombre de caricatures pointent ainsi directement l'écart entre la tradition rituelle et son environnement technique et marchand, à l'instar de ces deux personnages qui tentent d'effectuer le sacrifice « à l'ancienne » à l'aide d'un objet symbolique de la société de consommation (Givre 2016c). Elles alimentent la thématique récurrente du caractère « déplacé » du rituel dans l'espace urbain, propice à de nombreux articles, reportages ou vidéos souvent anecdotiques (une chèvre tombée du cinquième étage d'un immeuble de Diyarbakır, une carcasse de bœuf tractée sur un kilomètre à Sivas, etc.), mais fort révélateurs des aléas de la pratique du rituel en ville. Entre humour et mise en garde, le bêtisier des « accidents de *kurban* » constitue un genre particulièrement prisé : les journaux télévisés ou les sites internet de diffusion de films amateurs regorgent d'images d'animaux échappés, furieux ou désorientés, de rodéos urbains sur les axes de circulation, de blessés conduits à l'hôpital. Ces situations mi-burlesques, mi-tragiques accentuent le caractère incongru du sacrifice en milieu urbain, tout en mettant en scène (bien qu'ironiquement) des épreuves de confrontation avec l'animal qui s'apparentent souvent à des démonstrations d'audace et d'ingéniosité, sinon de virilité pour parvenir à ses fins.
- 40 Selon les tendances des médias concernés, les anecdotes les plus anodines en apparence peuvent ainsi receler un contenu critique très explicite, révélant la polarisation des représentations du rituel dans la société turque. Un article de l'édition anglaise du

quotidien d'opposition *Hürriyet* (soumis à d'importantes pressions politiques) pointait ainsi différents motifs de protestation, depuis les nuisances urbaines jusqu'à la défense des animaux en passant par les accidents de *kurban*⁴⁰, sur un ton excédant de toute évidence le simple rejet du rituel à proprement parler. Dans la même veine, le quotidien *Milliyet* du 5 octobre 2014 consacre une double page au « bain de sang » du *Kurban Bayramı*, titrant sur un « toujours les mêmes visions ! » (*yine aynı manzara*) virulent, accompagné d'un florilège de scènes prises sur le vif : images du Bosphore ensanglanté, bœuf tombé dans une fosse remplie de sang, scènes de rue diverses (égorgements pris en photo, animaux en fuite, découpe de la viande à même les trottoirs, accidents), avec force commentaires sensationnalistes (« ils abattent sous les yeux des enfants »). S'y ajoutent des brèves évoquant la protestation d'un groupe végétarien devant le lycée de Galatasaray, moquant l'amateurisme des « apprentis bouchers » (*acemi kasaplar*) finissant à l'hôpital, ou relatant les six sacrifices d'Ahmet Davutoğlu (alors Premier ministre) réalisés par procuration en Somalie...

Entre tropisme nostalgique et normativité rituelle : un soft power religieux ?

- 41 Par ailleurs (et par contraste), tout un registre quasi-patrimonial peut s'exprimer dans les médias, par l'évocation de la pratique « traditionnelle », au fil de reportages sur les fêtes champêtres qui accompagnent le *kurban* au village, sur les visites familiales à l'occasion du *Kurban Bayramı*, ou encore sur le respect dû aux aînés. Autant d'aspects socialement valorisés, qui font référence au *Kurban Bayramı* comme pratique de la localité, associée à l'espace villageois, et comme occasion de rassemblement des lignages, étroitement liée au modèle familial. Ce double imaginaire local et familial alimente certaines représentations médiatiques, sous la forme de l'animal sain et robuste vanté par certaines enseignes commerciales (100% local – 100% *yerli*), ou encore de publicités mettant en scène une famille urbaine de la classe moyenne rendant visite aux grands-parents restés au village, et réunis dans la joie pour le repas rituel. S'exprime ainsi tout un tropisme nostalgique, comme dans cet article où l'on compare les mérites respectifs des *kurbanlar* anciens et nouveaux (« qui dans les abattoirs modernes, qui dans les jardins »), ou encore dans cette chronique regrettant une mode du « SMS *Bayramı* » fort éloignée de la fête du Sacrifice d'antan.
- 42 Par contraste, un autre registre récurrent est celui des embouteillages du *Kurban Bayramı*, surveillés avec anxiété, de même que les potentiels accidents de la route lors de cette période d'intenses déplacements. La publicité d'une compagnie d'assurance utilise ainsi l'image d'une voiture accidentée aux côtés d'une vache hébétée, sous-titrée : « certains événements malencontreux pourraient bien gâcher la fête du sacrifice ». L'information se fait encore plus anecdotique s'agissant des recettes de cuisine des journaux féminins pour « bien réussir son *Kurban Bayramı* », ou des reportages sur les vacances des stars lors des fêtes. Elle n'en révèle pas moins la place fort prégnante (et également « laïcisée ») de la fête dans la vie sociale du pays. Pour nombre de personnes, la période est en effet associée aux vacances autant (sinon davantage) qu'à un événement rituel et religieux *stricto sensu*, quand il ne s'agit pas de s'échapper durant quelques jours en bénéficiant des multiples offres que proposent les opérateurs touristiques. Certains interlocuteurs avouent d'ailleurs tenir à passer les fêtes hors de Turquie, pour ne pas être confrontés à ce qu'ils décrivent comme une « hystérie » sacrificielle : « je ne reste jamais à Istanbul pour le

Kurban Bayramı, je vais à l'étranger, je ne supporte pas l'ambiance ». Être absent à cette période peut alors constituer une manière indirecte d'exprimer son rejet de la fête et en particulier du rituel.

- 43 Nombre d'articles évoquent enfin simplement les préoccupations de personnes soucieuses de réussir leur *Kurban Bayramı*, sur un plan personnel et familial aussi bien que rituel, mais pas toujours au fait des prescriptions et proscriptions religieuses et parfois désarçonnées par la multitude des choix qui s'offrent à elles. Dans le quotidien populaire *Bugün*, la rubrique « une question, une réponse » (*bir soru, bir cevap*) aborde des questions aussi concrètes que prégnantes, telles que : « est-il possible de payer son *kurban* par traites ? », « Quels défauts de l'animal peuvent invalider le sacrifice ? », « quels sont les moyens pour faire le sacrifice par procuration ? ». Dans les réponses, les arguments religieux côtoient les préoccupations les plus en prise avec la vie contemporaine : à la question sur la procuration, il est ainsi répondu qu'« elle peut être donnée aussi bien verbalement que par écrit, ou par téléphone, internet, télécopieur et tout autre outil de communication ». Ce type de rubrique illustre la normativité diffuse mais palpable qui entoure la pratique sociale du *Kurban Bayramı*, y compris au sein d'une presse populaire et de distraction qui n'en alimente pas moins, par le rappel des règles de base du rituel, une sorte de « sens commun » en termes de conformité et de licéité.
- 44 On pourrait y voir l'expression d'un *soft power* religieux, infusant jusque dans les espaces sociaux *a priori* les plus anodins un ensemble de normes par ailleurs promues ou avalisées par des acteurs institutionnels puissants, tels que le *Diyanet* ou les différentes autorités en charge de l'administration du rituel. La production de l'image d'un religieux policé, domestiqué, administré et conforme socialement comme politiquement est illustrée par nombre d'articles consacrés à la préparation des services publics et gouvernementaux (et notamment à la bonne gestion sanitaire du rituel), qui relèvent parfois directement de la communication politique. Certains articles consacrés à la sécurité sanitaire (« 2 600 fausses boucles auriculaires confisquées à l'occasion de la fête du Sacrifice », *Haber Türk*, 3 octobre 2014) ou des personnes (« La surveillance policière avec caméra des axes de circulation renforcée pour le *Kurban Bayramı* », *Haber Türk*, 3 octobre 2014) indiquent la tonalité générale : le rituel se déploie sous le regard sinon la surveillance des pouvoirs publics. La couverture médiatique du *Bayram* rend ainsi visibles les multiples enjeux de la pratique du sacrifice dans l'espace social (urbain), de ses aspects les plus ordinaires à ses effets les plus critiqués. Dans un environnement public et médiatique particulièrement conflictuel, même la chronique la plus quotidienne peut révéler des clivages sociaux acérés, quand il ne s'agit pas de véritables arènes politiques.
- 45 Sous tous ses aspects, la médiatisation foisonnante qui entoure le sacrifice participe enfin pleinement de l'enchevêtrement et de la confrontation entre des économies morales plurielles et souvent conflictuelles. Outre les antagonismes politiques et religieux pointés plus haut, ces dernières prennent la forme de jugements contrastés sur les transformations de la société turque en général, en premier lieu l'alliance entre modernité néolibérale et conservatisme moral associée aux pouvoirs publics actuels. Dans leur adaptation assumée à la société de consommation, les nouvelles modalités de pratique du sacrifice génèrent des jugements critiques sur la marchandisation du religieux, en particulier la frénésie consumériste qui accompagne la fête, du tourisme à l'alimentation en passant par le prêt-à-porter. Si la période est pour les uns propice à prendre la température de la santé économique du pays (à l'instar d'articles dressant divers bilans en la matière), elle est pour les autres l'occasion de parler de « ceux qui

n'auront pas de *kurban* cette année », retraités ou travailleurs modestes. Ce rappel des inégalités économiques et sociales ne se limite pas à l'examen des prix parfois prohibitifs de la viande sacrificielle : il met en évidence les conflits de représentation entre les valeurs morales, sociales et culturelles supposées du rituel, et les orientations ultralibérales et consuméristes que reflète son environnement marchand et commercial.

Retrouver le sens du rituel : « l'humanitarisation » du sacrifice

- 46 Ces jugements de valeur émis à l'égard de la marchandisation du rituel contribuent probablement au succès des offres caritatives déjà évoquées, qui prolifèrent lors de la période du *Kurban Bayramı*, et imbriquent fort habilement les registres religieux, institutionnels et humanitaires. Aux fondations pieuses (*vakıf*) qui parsèment la société civile turque et constituent une modalité classique de l'économie redistributive de l'islam, s'ajoutent une multitude d'organisations non gouvernementales et d'associations (religieuses ou non) proposant de réaliser le sacrifice à des fins caritatives et humanitaires, dans le pays comme à l'échelle du monde musulman (Givre 2016a). Ces structures mobilisent notamment la notion d'obligation religieuse (*vecibe*) pour solliciter les dons de particuliers ou d'entreprises désireux d'accomplir le rituel, à l'aide des agréments légaux dont elles bénéficient pour percevoir l'impôt religieux (*zekat*) ou la contribution volontaire (*sadaqa*) du *Kurban Bayramı*. Tout en recourant à des modes de paiement sophistiqués et proposant de véritables prestations rituelles clés en mains, orchestrées par des équipes professionnelles et bénévoles, elles mobilisent les registres sémantiques du don et du pardon, de la tradition, de la solidarité, d'une forme de bienséance religieuse, mais aussi de la purification morale des richesses personnelles ou du confort matériel via l'action humanitaire.
- 47 Parmi ces structures habilitées à effectuer le sacrifice par procuration (*vekalet*) au nom des sacrifiants, les ONG internationales disposent d'une visibilité particulière. Certaines d'entre elles font même du sacrifice l'un de leurs fondements à la fois symboliques, axiologiques et pratiques, à l'instar de la Fondation d'assistance humanitaire IHH (*İnsan Hak ve Hürriyetleri*)⁴¹ dont « l'histoire commence avec le *kurban* », notamment lors de premières campagnes conduites à l'occasion de la guerre en Bosnie-Herzégovine⁴². Spécialisées dans des actions humanitaires au demeurant classiques (développement, équipement, aide alimentaire, aide d'urgence, etc.), ces ONG confessionnelles musulmanes inscrivent généralement le sacrifice au titre de leurs « actions saisonnières », comme événements marquants de l'espace religieux et célébratif de la « communauté des croyants » (*umma*). À l'occasion du *Kurban Bayramı*, elles rivalisent à coups de campagnes publicitaires pour proposer aux donateurs, à hauteur de prix fixés selon le marché local et incluant l'ensemble des prestations sacrificielles, de financer des sacrifices « auprès des musulmans pauvres, nécessiteux ou malheureux de 111 pays », surmontant ainsi « l'obstacle de la distance géographique par les offrandes sacrificielles » et réunissant « le monde islamique entier au travers du sens de la fraternité, du partage et de l'atmosphère spirituelle du sacrifice à la gloire de Dieu »⁴³.
- 48 Outre la légitimité que leur confère l'argument humanitaire, ces organisations insistent par ailleurs sur la qualité de la prise en charge du rituel en termes de conditions religieuses, sanitaires et économiques⁴⁴ : la pratique du don d'argent y entre pleinement,

sur le plan doctrinal, dans le cadre du sacrifice « par procuration » (*vekalet*), qui constitue une modalité traditionnelle d'accomplissement du sacrifice par un tiers en cas d'empêchement ou autre. Il est possible d'effectuer le don par tous les moyens techniques disponibles, en liquide, en ligne, par mandat, par téléphone ou fax, etc. selon des grilles tarifaires préétablies. Les équipes ou les partenaires locaux de l'ONG organisent l'ensemble des opérations, selon des modalités qui peuvent varier d'une structure et d'un pays à l'autre, mais se veulent toujours respectueuses d'un cahier des charges minimum : abattre les animaux le jour du rituel, distribuer les chairs auprès des populations démunies, etc. Preuve de l'importance attribuée à la licéité rituelle et à la relation de confiance entre sacrifiant et sacrificateur, certaines structures poussent la sophistication jusqu'à envoyer un SMS au donateur pour l'informer que son sacrifice a bien été effectué dans le pays demandé et au jour dit.

- 49 Le vocabulaire du sacrifice rejoint la terminologie humanitaire, s'agissant de « colis alimentaires » distribués à des « populations vulnérables » (en particulier les familles nécessiteuses, les personnes âgées, les femmes et les enfants) sur des terrains « de crise » ou d'intervention. Aux yeux de nombreuses personnes, donner à une « cause » constitue en somme une manière de redonner du sens au sacrifice, parfois considéré comme « inutile » dans une société de consommation – sinon d'abondance – mais aussi comme fort éloigné des modes de vie contemporains. « L'humanitarisation » du rituel suggère la distance entretenue vis-à-vis des conditions concrètes du sacrifice par des personnes qui, ne sachant souvent comment sacrifier ni à qui donner, se tournent vers des structures jugées légitimes à la fois professionnellement et moralement. En corollaire, elle contribue à globaliser la pratique du rituel, sous la forme d'un islam humanitaire en fort développement depuis les années 1980 (Benthall, Bellion-Jourdan 2003), présenté comme un moyen moderne et efficace de promouvoir des principes moraux mais aussi des causes politiques. Loin de pures aspirations individuelles à redonner sens au sacrifice, la conversion de la pratique rituelle en acte humanitaire relève de dynamiques globales, au sein desquelles le religieux n'est jamais exempt de visées économiques et politiques, les programmes d'aide et de développement constituant un levier essentiel d'influence internationale pour des pays tels que la Turquie.

Conclusion

- 50 La généralisation de pratiques de consommation de masse rapportées à des valeurs religieuses musulmanes (Pink 2009) fait l'objet de nombreux travaux, de la mode vestimentaire (Balasescu 2011) à une labellisation *halal* dépassant de loin le seul domaine alimentaire (Bergeaud-Blackler 2015; Bergeaud-Blackler, Fischer, Lever 2015) en passant par les services bancaires et financiers ou le développement d'offres de tourisme adaptées à une clientèle et des critères confessionnels. La confessionnalisation des pratiques économiques et financières relève simultanément d'une globalisation libérale systémique et de demandes de conformité éthique permettant d'opérer des choix de consommation jugés religieusement (et culturellement) acceptables. L'économie morale de l'Islam (Tripp 2006) concerne autant les manières ordinaires d'être (un bon) musulman dans le monde contemporain, que les justifications religieuses produites par et pour les institutions politiques, économiques et sociales dans les sociétés concernées. Dans la plupart des cas, il s'agit ainsi d'adapter le marché à des valeurs confessionnelles par ailleurs variables selon les contextes.

- 51 Le cas de la fête du Sacrifice s'inscrit dans ce vaste champ de recherche, tout en relevant d'un processus inverse d'adaptation du religieux au marché, par la commercialisation et la marchandisation de pratiques rituelles dès lors réinterprétées mais aussi transformées au prisme de nouvelles possibilités, attentes et contraintes. Des clients de CarrefourSA aux habitués des boucheries de quartier, en passant par les donateurs des ONG et autres fondations pieuses, des centaines de milliers de personnes en Turquie effectuent aujourd'hui leur sacrifice d'une manière qui n'a plus grand rapport *a priori* avec le caractère personnalisé et intime de la commémoration du geste ibrahîmien. Le cas particulier d'Istanbul met en lumière nombre de questions que pose l'accomplissement du rituel dans une société moderne et urbaine, où le religieux est simultanément affaire de conformité sociale, de tradition culturelle et de choix individuel, mais aussi de conditions politiques et économiques. Certaines tendances sont observables : institutionnalisation de la pratique par les pouvoirs publics ; professionnalisation du sacrifice dans ses aspects marchands et techniques aussi bien que religieux et sanitaires ; intrication croissante entre marketing rituel et gouvernance (notamment urbaine) du sacrifice, à l'instar des multiples sites d'abattage disséminés dans la mégapole à l'occasion du *Kurban Bayramı* ; pluralité et conflictualité des discours qui entourent le sacrifice, ainsi que le montre son environnement médiatique et publicitaire.
- 52 Cette exploration partielle et ponctuelle interroge également les manières d'envisager les formes d'un « Islam de marché » globalisé, dont la complexité interdit de s'en tenir à une polarisation implicite entre religieux et économie (Obadia 2013), ou au présupposé encore courant que la notion de modernité serait réservée à « l'Occident » et opposée à l'Islam (Kreinath 2012 : 8). Outre les enjeux divers dont le sacrifice fait l'objet, les exemples examinés montrent la variabilité et le caractère contextuel des choix rituels opérés par les pratiquants, dans un contexte de prégnance de l'« idéologie religieuse » dans les différentes sphères de la société turque, mais également au fil d'une « éthique de la vie de tous les jours » (Silverstein 2011)⁴⁵. Davantage qu'un processus de modernisation linéaire, ces exemples soulignent la coexistence mais aussi la recomposition mutuelle de multiples manières de faire (avec) le sacrifice. Les modalités technicisées, marchandisées et globalisées du rituel n'empêchent pas le maintien de ses usages traditionnalisés, quand elles ne favorisent pas ponctuellement leur renforcement, dans un geste quasi-patrimonial de valorisation de la pratique familiale et individuelle, qui remettrait en prise directe le sacrifiant et son sacrifice.
- 53 C'est le cas de certains dispositifs mis en place par les pouvoirs publics, permettant aux sacrifiants de continuer à participer directement à l'acte rituel ou même de l'effectuer sans intermédiaire, à l'instar de l'un des exemples décrits plus haut (Bayrampaşa). L'argument de l'authenticité y est souvent de mise, comme s'il s'agissait de perpétuer ou de retrouver, au sein de la mégapole, des formes de sociabilité sacrificielle jugées antagonistes de l'achat d'un produit préconditionné en grande surface ou encore du don à distance à des ONG toujours plus nombreuses et commercialement agressives. Mais plus que de simples indicateurs d'un supposé niveau de religiosité ou de conformité rituelle, les diverses formes de la pratique sacrificielle, et les choix (ou non-choix) dont elles relèvent semblent constituer de véritables marqueurs sociaux, culturels et économiques voire politiques. Au travers de la manière dont on entend ou dont on peut sacrifier, il y va aussi probablement de sentiments d'inclusion ou d'exclusion économique et sociale, de la capacité ou de l'incapacité mais aussi du désir ou du refus (sinon de la résistance) à

l'égard de l'économie de marché globalisée qui semble constituer le modèle normatif dominant de la société turque contemporaine.

- 54 Comme on l'a vu, ces marqueurs peuvent se voir convertis en épreuves d'urbanité et de modernité, dont l'examen détaillé appellerait des études approfondies mais que plusieurs observations ont permis de mettre en évidence. Ainsi du *kesimhane* géant de Kayaşehir, symbole de l'urbanité périphérique nouvelle promue par les autorités, ou de l'abattoir d'Eyüp, technosphère rituelle conjuguant centralité urbaine, modernité technique, contrôle institutionnel, conformité morale et consommation religieuse (Givre 2016c). Tant par leur localisation géographique que par leur configuration propre, ces sites indiquent autant de représentations (distillées par les pouvoirs publics et véhiculées par les protagonistes) de la « bonne place » du sacrifice dans l'espace urbain, mais aussi de la « juste place » des sacrifiants eux-mêmes dans l'espace social et économique. Quant aux images et discours médiatiques, ils n'ont de cesse de révéler les polarisations implicites ou explicites dont le sacrifice fait l'objet mais devient aussi le symbole : le rappel respectueux ou le rejet critique de son contenu religieux n'est que le mode d'expression de toute une gamme de clivages sociaux, économiques et politiques.
- 55 Ces multiples transformations/réinterprétations constituent autant de manifestations des différentes économies morales du sacrifice que j'ai tenté de décrire ici (y compris dans le sens de contestation culturelle que revêt habituellement la notion d'économie morale). Pour les uns, la revendication d'une pratique directe du sacrifice vise à réaffirmer ses fondements de réciprocité, d'offrande et d'échange, qui le rangent parmi les « traditions » de l'Islam supposées transcender les rapports économiques et sociaux. Pour les autres, le recours aux différentes offres commerciales et humanitaires constitue le moyen de conserver le sens du rituel tout en le débarrassant de ses scories ritualistes mais aussi de ses aspects « incommodants ». S'ajoutent ceux qui rejettent le principe même du rituel pour des motifs éthiques ou politiques renvoyant eux-mêmes à d'autres économies morales plus ou moins classiques (laïcité, modernisme, etc.) ou émergentes (défense des animaux, veganisme, etc.), qui mériteraient des travaux spécifiques. Aussi rapide et schématique soit-elle, cette distribution reflète les antagonismes parfois vifs, souvent feutrés mais en tout cas fort prégnants dont fait l'objet un rituel tel que le sacrifice dans la mégapole stambouliote.

BIBLIOGRAPHIE

Balasescu, Alexandru (2011). « Investment, Fashion and Markets in the Muslim World », in Sandıkçı Özlem and Rice Gillian (ed.), *Handbook of Islamic Marketing*, Cheltenham: Edward Elgar Publishing.

Benkheira, Mohammed Hocine; Mayeur-Jaouen, Catherine; Sublet, Jacqueline (2005). *L'Animal en islam*, Paris: Les Indes savantes.

Benthall, Jonathan; Bellion-Jourdan, Jérôme (2003). *The Charitable Crescent. Politics of Aid in the Muslim World*, London, New-York: I.B. Tauris.

- Bergeaud-Blackler, Florence (2015). « Introduction. Le *halal* : du rituel alimentaire à l'espace normatif », in Bergeaud-Blackler Florence (dir.), *Les Sens du halal. Une norme dans un marché mondial*, Paris: Éditions CNRS Alpha, pp. 9-22.
- Bergeaud-Blackler, Florence; Fischer, Johan; Lever, John (ed.) (2015). *Halal Matters. Islam, Politics and Markets in Global Perspective*, London and New-York: Routledge.
- Bonte, Pierre; Brisebarre, Anne-Marie; Gokalp, Altan (dir.) (1999). *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris: CNRS Éditions.
- Bowen, John (2012a [1992]). « On scriptural essentialism and ritual variation. Muslim sacrifice in Sumatra and Morocco », in Kreinath Jens (ed.), *The anthropology of Islam Reader*, London and New-York: Routledge, pp. 215-229.
- Bowen, John (2012b). *A New Anthropology of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brisebarre, Anne-Marie (dir.) (1998). *La Fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain*, Paris: CNRS Éditions.
- Brisebarre, Anne-Marie; Kuczynski, Liliane (dir.) (2009). *La Tabaski Au Sénégal. Une fête musulmane en milieu urbain*, Paris: Karthala.
- Brisebarre, Anne-Marie (2014). « Fêter l'Aïd el-kébir en France: du sacrifice du mouton à domicile à l'achat d'une carcasse par internet », in Fall K., Dimé M.N., Ly M.A., Boukala M. (dir.), *Le Halal dans tous ses états*, Québec: Presses de l'Université Laval, pp. 293-316.
- Chelhod, Joseph (1955). *Le Sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Corte-Réal Pinto, Anouck Gabriela (2013). « La domination militaire par les dons en Turquie », in Aymes Marc, Gourisse Benjamin, Massicard Élise (dir.), *L'Art de l'État en Turquie. Arrangements de l'action publique de la fin de l'Empire ottoman à nos jours*, Paris: Karthala, pp. 293-316.
- Fassin, Didier (2009). « Les économies morales revisitées », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2009/6, pp. 1237-1266.
- Franck, Alice; Gardin Jean; Givre, Olivier (2015). « La mort animale rituelle en ville. Une approche comparée de la "fête du sacrifice" à Istanbul, Khartoum et Paris » in Bourillon F., Degueurce C. et Estebanez J. (dir.), *Animaux dans la ville 1, Histoire Urbaine* 44, pp. 139-168.
- Franck, Alice; Gardin, Jean; Givre, Olivier (2016). « Blood and the City. Animal Representations and Urban (Dis)orders during the "Feast of the Sacrifice" in Istanbul and Khartoum », in Mashkour M., Grisoni A. (ed.), *Man and Animal Relationships in the Middle East, Anthropology of the Middle East*, 11, pp. 87-111.
- Givre, Olivier (2006). *Un rituel « balkanique » ou un rituel dans les Balkans ? Approche anthropologique du kurban en Bulgarie et en Grèce du nord*, Thèse de doctorat, Université Lumière-Lyon2.
- Givre, Olivier (2015). « "Tuer humainement". L'animal rituel et sacrificiel entre licite et légal », in Cros M., Bondaz J., Laugrand F. (dir.), *Bêtes à pensées. Visions des mondes animaux*, Paris: Éditions des Archives contemporaines, pp. 187-215.
- Givre, Olivier (2016a). « L'humanitarisation du sacrifice musulman. ONG confessionnelles et recompositions rituelles », in Benveniste Annie, Khouri Nicole, Selim Monique (dir.), *Craquelures globalisées du religieux, Journal des anthropologues*, 146-147, pp. 29-55.
- Givre, Olivier (2016b). « Fever at the Border. About the 2011's FMD (Foot and Mouth Disease) Outbreak in Strandža (Bulgaria/Turkey) », *Ethnologia Balkanica*, 18-19, pp. 19-34.

- Givre, Olivier (2016c) « Les nouveaux sens du sacrifice musulman. Une ethnographie du changement rituel à Istanbul (Turquie) », in Gobin Emma, Vanhoenacker Maxime, Adell Nicolas, Wendling Thierry (dir.), *Retours aux rituels*, *Ethnographiques.org*, 33. <http://www.ethnographiques.org/2016/Givre>
- Gokalp, Altan (1998). « Turquie. Le Kurban à Istanbul », in Brisebarre 1998, pp. 224-245.
- Haenni, Patrick (2008). « L'économie politique de la consommation musulmane », *Relioscope, Études et analyses*, 18, novembre 2008. URL : http://religion.info/pdf/2008_11_consommation:pdf
- Hamès, Constant (1998). « Le sacrifice animal au regard des textes islamiques canoniques », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 101/1, pp. 5-25.
- Hammoudi, Abdellah (1988). *La Victime et ses masques. Essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb*, Paris: Le Seuil.
- Hammoudi, Abdellah (2005). *Une Saison à La Mecque. Récit de pèlerinage*, Paris: Le Seuil.
- Kreinath, Jens (2012). « Toward the Anthropology of Islam. An introductory Essay », in Kreinath Jens (ed.), *The Anthropology of Islam Reader*, London and New-York: Routledge.
- Langer, Robert (2008). « The Alevi Animal Sacrifice (Kurban) Between Professionalisation and Substitution: Recent Developments in the Context of Migration and Urbanization ». in *Transformations in Sacrificial Practices: From Antiquity to Modern Times: Proceedings of an International Colloquium, Heidelberg, 12-14, July 2006*, Münster: LIT Verlag.
- Logie, Sinan; Morvan, Yoann; Brodard, Nicolas; Mülâhim, Salih (2014). « (Un)-building the Metropolis: Istanbul at the Age of "Urban Transformation" ». URL: http://www.noria-research.com/un-building-the-metropolis-istanbul-in-the-age-of-urban-transformation/#_ftnref8
- Mahdi, Mohamed (1998). « Maroc. La fête des supplices. Les caricatures de l'Ayd al-kabîr », in Brisebarre Anne-Marie (dir.) (1998).
- Ninot, Olivier (2010). « Des moutons pour la fête : l'approvisionnement de Dakar en moutons de Tabaski », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, consulté le 26 juillet 2015. URL : <http://com.revues.org/5904>
- Obadia, Lionel (2013). *La Marchandisation de Dieu. L'économie religieuse*, Paris: CNRS Éditions.
- Pamuk, Orhan (2007). *Istanbul. Souvenirs d'une ville*, Paris: Gallimard.
- Pérouse, Jean-François (2014). « Başakşehir (Istanbul), la "ville-épi": de la marge urbaine épiphénomène au modèle urbain hégémonique », in Semmoud Nora, Florin Bénédicte, Legros Olivier, Troin Florence (ed.), *Marges urbaines et néolibéralisme en Méditerranée*, Tours: Presses universitaires François Rabelais.
- Pink, Johanna (ed.) (2009). *Muslim Societies in the Age of Mass Consumption. Politics, Culture and Identity between the Local and the Global*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Polanyi, Karl (1983 [1944]). *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard.
- Scott, James C. (1976). *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven-London: Yale University Press.
- Silverstein, Brian (2011). *Islam and Modernity in Turkey*. New York: Palgrave MacMillan.
- Thompson, Edward P. (2015a [1971]). « L'économie morale de la foule anglaise au XVIII^e siècle », in *Les Usages de la coutume. Traditions et résistances populaires en Angleterre XVII^e-XIX^e siècle*, Paris: Hautes Études, EHESS, Gallimard, Le Seuil, pp. 251-329.

Thompson, Edward P. (2015b [1991]). « L'économie morale revisitée », in *Les Usages de la coutume. Traditions et résistances populaires en Angleterre XVII^e-XIX^e siècle*, Paris: Hautes Études, EHESS, Gallimard, Le Seuil, pp. 331-428.

Tripp, Charles (2006). *Islam and the Moral Economy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Werbner Pnina (2012 [1988]). « 'Sealing' the Koran. Offering and Sacrifice among Pakistani Labour Migrants », in Kreinath 2012, pp. 230-242.

Yavuz, Hakan (2003). *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford : Oxford University Press.

NOTES

1. Kurban Bayramın'da ne lazımsa CarrefourSA !
2. Taksitli kurban satışlarımız başlamıştır ! 9 vade farksız taksit. Paraf ile 10% indirim. « Kurban bayramımız kutlu olsun ».
3. Depuis 1997, différents épisodes liés à un virus pan-asiatique de la fièvre aphteuse ont obligé les autorités sanitaires nationales et internationales à établir des mesures souvent drastiques. La Turquie fait partie des pays jugés à la fois sensibles et actifs en matière de prévention et de contrôle. Parmi les mesures prises figure le contrôle strict des circulations d'animaux entre la partie anatolienne et la partie européenne du pays : depuis 2010 le franchissement du Bosphore est en principe interdit ou fortement conditionné, a fortiori en période de Bayram, moment d'intense circulation des animaux (Entretiens avec la Direction des Services Vétérinaires – Veteriner Hizmetleri Müdürlüğü – de la Grande Municipalité d'Istanbul – IBB: Istanbul Büyükşehir Belediyesi, septembre 2014). En 2011 cependant, des cas de fièvre aphteuse provenant de Turquie et étendus à la Bulgarie voisine déclenchent une crise sanitaire à la frontière de l'Union européenne (Givre 2016b).
4. Kurbanlıklarınız CarrefourSA güvencesinde.
5. Les paquets contiennent au minimum 16 kg de viande de mouton Kıvrıcık, et 19 kg de viande de mouton Karaman ou de viande de bœuf, pour un prix oscillant entre 695 et 795 TL (entre 211 et 242 euros).
6. Le sacrifice constitue l'une des obligations du pèlerin lors du Grand Pèlerinage de la Mecque : « Annual feast of sacrifice beginning with a ritual sacrifice on the 10th of Dhu al-Hijja and an integral part of the pilgrimage to Mecca lasting four days during which the meat of the sacrificed animal is distributed to the family, neighbors and the poor and needy. This feast also commemorates the willingness of Abraham to sacrifice his son at God's command originating in the Qur'an (Surah 22:34-38; 108) » (Kreinath 2012 : 385). Ainsi, « dans l'ensemble du monde musulman, la communauté des croyants (umma) s'associe aux pèlerins de la Mekke pour commémorer le geste sacrificiel d'Ibrâhîm » (Brisebarre 1998 : 11).
7. Provenant de adak (offrande, sacrifice ponctuel, l'une des modalités sacrificielles en islam), ce terme désigne des professionnels du sacrifice, souvent également éleveurs ou commerçants en bétail. A Istanbul, ils officient dans des lieux disséminés dans l'ensemble du tissu urbain, comprenant une petite bergerie et une chaîne d'abattage, dans des conditions très variables en termes vétérinaires et sanitaires.
8. Rappelons que l'animal sacrificiel est fréquemment considéré comme psychopompe, notamment pour sa capacité à conduire son sacrifiant vers le Paradis (Bonte et alii 1999 ; Brisebarre 1998 ; Benkheira et alii 2005 ; Givre 2015).
9. Évoqué dans le Coran sans pour autant constituer l'un des piliers de la foi, le sacrifice tire sa valeur doctrinale de la Sunna (coutume, tradition), recueil de l'ensemble des actions et paroles

du Prophète qui joue un rôle majeur dans l'établissement des règles rituelles et juridiques de l'Islam (Bonte et alii 1999 ; Kreinath 2012 : 403).

10. « Muslims across the globe associate sacrifice with feasting and sociability » (Bowen 2012b : 77).

11. Il n'est que de lire les pages ironiques et ambivalentes d'Orhan Pamuk sur le kurban dans son livre *Istanbul. Souvenirs d'une ville* (2007) : « Comme chaque bon musulman en mesure de le faire, chaque année on amenait un mouton qu'on attachait dans la cour intérieure de l'immeuble Pamuk, et le matin de la fête, le boucher du quartier venait à la maison pour le sacrifier » (p. 226). Il se rappelle sa hâte d'être débarrassé de « l'animal puant », et explique que c'était lors de la « fête du sacrifice » que la duplicité de sa famille vis-à-vis de la religion était la plus patente : « d'un côté la viande de l'animal était distribuée aux pauvres, de l'autre, toute la famille réunie pour le repas de midi sirotait la bière que prohibait la religion, et sous prétexte que la viande fraîche sentait mauvais, nous mangions une tout autre viande achetée chez le boucher » (Pamuk 2007: 226).

12. Mission réalisée grâce au soutien financier de l'Université Paris 1, de l'Université Lyon 2 et de l'École française d'Athènes. Je remercie Brian Chauvel, Anouck Corte-Réal Pinto, Berna Ekal, Benoît Fliche, Anne-Céline Magnani, Yoann Morvan, Jean-François Pérouse, Clémence Scalbert-Yücel, Ümit Sevgi Topuz, Işık Tamdoğan et Alexandre Toumarkine pour leur aide à différents niveaux de la réalisation de ce séjour et de cette enquête. Cette mission s'inscrit dans le projet « La mort animale rituelle et profane : circulation des normes et des représentations » (Université Paris 1, 2015), proposant une approche comparative de différentes pratiques de mort animale rituelle (France, Turquie, Soudan, Bulgarie).

13. Estimé en 1997 à plus de 3 milliards de francs (à l'époque), pour 4 millions d'animaux abattus (Gokalp 1998), le « marché du sacrifice » représente 2 milliards de dollars en 2006 (Corte-Real Pinto 2013).

14. *Kurbanlık bulmada sıkıntı yaşanmayacak* (On n'aura pas de difficulté à trouver son sacrifice), Marifet Haber, 1^{er} octobre 2014, <http://www.marifethaber.com/politika/kurbanlik-bulmada-sikinti-yasanmayacak-h60428.html>.

15. Au sein de l'échantillon enquêté, les répondants étaient notamment issus des « classes moyennes de petits commerçants et artisans » (40%), dotés d'un niveau d'instruction secondaire (48%) et nés à Istanbul mais dont les parents sont issus de villes de province (37%). Le sacrifice est « une obligation de l'islam » pour 95% des répondants, et il consiste à « faire un repas sacrificiel en famille » (61% des répondants).

16. Une majorité des personnes interrogées se dit « peu pratiquante » (47%), ce qui n'empêche pas de faire de « la foi musulmane » la qualité la plus importante chez le sacrifiant (49%).

17. Le Bayram constitue l'occasion de sacrifier (68%) pour soi-même (79%) et par le fréquent recours à des sacrificateurs : bouchers dans 37% des cas, membre de l'entourage à 35%, seuls 25% des déclarants sacrifiant eux-mêmes.

18. Il y a fort à parier que les réponses de 1997 concernant le lieu du sacrifice (« dans la rue, devant la maison » pour 48% des répondants ; « dans le jardin » pour 45%) seraient aujourd'hui différentes. Cela tient notamment à la nature de l'échantillon de population enquêté, habitant des portions de la ville où n'existait alors aucune structure municipale d'abattage. Les résultats de cette enquête sont ainsi à resituer dans leur contexte et à mobiliser avec les précautions d'usage, aucune enquête quantitative comparable n'ayant été réalisée sur la période d'observation concernée par le présent article.

19. Présidence des affaires religieuses (Diyamet), ministère de l'Intérieur, ministère de l'Éducation, ministère de la Santé, ministère de l'Alimentation, l'Agriculture et l'Élevage, ministère de l'Urbanisme et de l'Environnement, ministère des Eaux et Forêts, municipalités, Direction générale de la TRT (Radio-télévision de Turquie), Fondation de la Présidence des

affaires religieuses (Türkiye Diyanet Vakfı), Organismes de radio et de télévision privés, Bourses de commerce, Union des médecins vétérinaires, Chambre des bouchers.

20. En 2014, cette circulaire comprend également des fiches de contrôle type (2014 yılı kurban hizmetlerinin uygulanmasına dair tebliğ, Resmî Gazete, 7 Ağustos 2014, Note concernant les mesures applicables par les services du kurban, année 2014, Journal Officiel, 7 août 2014).

21. Placée sous l'autorité d'un Préfet, la province d'Istanbul (Istanbul valiliği) comprend 39 districts pour une population estimée à 14 377 018 habitants en 2014.

22. « À l'échelle de la province d'Istanbul, 126 606 bovins et 126 295 ovins et caprins ont été coupés » (« Il genelinde 126.606 büyükbaş, 126.295 küçükbaş hayvanın kesildiği », Kurban Hizmetleri Komisyon, Service des affaires religieuses (müftülüğü) du gouvernement (valiliği) de la province d'Istanbul, 27 octobre 2015, <http://istanbul.tarim.gov.tr/Lists/Duyuru/Attachments/63/Il%20KomisyonKarar%C4%B1%20%2827.10.2015%20-%2013%20%29.pdf>

23. Les peaux constituent un objet sacrificiel à part entière, et un enjeu pour les fondations pieuses ou associations caritatives qui s'en disputent la possession et la revente. Le monopole des peaux du sacrifice était auparavant détenu par la Hava Türkiye Vakfı, fondation de l'armée de l'Air, dans la droite ligne de l'étatisation du religieux typique du kémalisme (Corte-Real Pinto 2013). Sur le site enquêté, des représentants de cette fondation étaient présents, ainsi que l'ONG Hizmet (Güleniste) et un peaussier indépendant.

24. Certains attendent en revanche le moment propice, en fin de journée, pour gagner un peu de confort au milieu de la dalle déjà moins encombrée. Un boucher retraité, originaire de Macédoine, arrive ainsi vers 18h, accompagné de ses deux petit-fils et de leur bélier, et se ménage un espace relativement propre sur les côtés de la dalle : il déplie son matériel conservé dans une pochette de professionnel, et sans habits protecteurs, réalise l'ensemble du processus avec une dextérité qui fait l'admiration des personnes alentour, avant de repartir avec les chairs dûment emballées. Une vingtaine de minutes lui auront suffi à accomplir, seul, ce que des équipes de trois ou quatre personnes achèvent parfois avec fébrilité : « c'était mon métier, j'ai fait cela pendant 35 ans. Je viens quand je sais que je peux travailler tranquillement ». « Un professionnel », confirme Lutfi, venu aider bénévolement les sacrifiants, désignant par contraste un jeune homme qui commence à entailler les pattes d'un animal qui bouge encore : « il n'a pas tranché assez vite, il faut le faire en une fois, et bien laisser le sang couler avant de continuer à couper ».

25. La visite du maire du district ne concerne d'ailleurs que cette seconde chaîne : conduit en berline jusque sur les lieux, l'élu en costume fait le tour du dispositif accompagné d'autres personnages officiels, de la police et de la presse, assiste à quelques mises à mort, échange quelques mots avec les équipes d'abattage avant de serrer quelques mains et de se laisser photographier par certains de ses administrés.

26. Il existait en 2014 trois grands abattoirs de ce type, spécialement dédiés au Kurban Bayramı, à Üsküdar (Asie), Başakşehir et Ataşehir (Europe). Ces sites dépendent de la Direction des services vétérinaires (Veteriner Hizmetleri Müdürlüğü), l'un des départements de la Direction des services sanitaires et sociaux (Sağlık ve Sosyal Hizmetler Daire Başkanlığı) de la Grande Municipalité d'Istanbul (Istanbul Büyükşehir Belediyesi).

27. 2244 têtes de gros bétail (büyükbaş) auxquelles s'ajoutent le petit bétail (küçükbaş) : le ratio moyen lors du Bayramı est de 1/3 de gros bétail et de 2/3 de petit bétail.

28. Le contrôle des animaux est partagé entre les services de l'État (ante mortem) et les services municipaux (mise à mort et post mortem). Les exigences administratives et sanitaires vont de la vérification des passeports et documents d'identité des animaux, au diagnostic visuel de l'âge et de l'état de santé permettant de déceler d'éventuels signes de maladie (dentition, aphtes), en passant par le contrôle du respect des règles d'hygiène et de découpe (lavage des mains, signalement des animaux suspects), etc.

29. « Başakşehir, a satellite city located North-West of the Greater Istanbul, appears as a model of the AK Party desired urbanity: neat space, largely sanitized [...], clocked by consumption, devoted

to a moral order pushed by a new middle-class linked to the party that dominates the Turkish political scene for over a decade », http://www.noria-research.com/un-building-the-metropolis-istanbul-in-the-age-of-urban-transformation/#_ftnref8.

30. « The current Islamic identity movement is not a revival of old religious loyalties but is rather a modern creation, constructed in relation to neoliberal economic politics. This form of Islamic identity is detached from its traditional rural context and is rooted instead in the urban market » (Yavuz 2003 : 81).

31. On y trouve le türbe (mausolée) d'Eyüp ensar (compagnon du Prophète), qui avec la mosquée constitue un lieu de dévotion particulièrement prisé, ainsi que l'un des plus anciens cimetières musulmans de la ville. Sa localisation au bout de la Corne d'Or en fait un lieu très prisé de promenade et de tourisme, avec ses commerces d'objets religieux, ses restaurants, et le circuit qui descend du café Pierre Loti jusqu'au complexe religieux en passant par le cimetière.

32. Tourné sur place, le film Adak d'Amandine Faynot (2012) montre notamment les interactions entre sacrificateurs et sacrifiants, et suggère l'ambivalence des réactions de ces derniers, spectateurs d'un acte rituel accompli en leur nom.

33. Ces structures doivent avoir l'agrément du ministère de l'Intérieur et de la Présidence des affaires religieuses (Diyanet) pour pouvoir recevoir des dons que les donateurs puissent déclarer et ainsi obtenir des exemptions fiscales. Les collectes de fonds auprès de donateurs privés constituant une véritable ressource financière, l'attribution ou le refus (voire le retrait) de l'agrément fiscal constitue un levier de pression administrative sur les organisations non gouvernementales. La fondation Kimse yok mu?, associée à l'influent intellectuel musulman et opposant politique Fethullah Gülen, s'est ainsi vue retirer son agrément en octobre 2014, en pleine période de Kurban Bayramı.

34. Un bœuf équivalant à sept moutons, un chameau à dix moutons.

35. Entre 155 et 218 euros environ.

36. L'évocation de l'effervescence humanitaire prend un tour plus politique lorsque le quotidien Zaman (8 octobre 2014) relate simultanément les interventions en Palestine de l'ONG Kimse yok mu?, proche de la mouvance güleniste, et les attaques judiciaires dont elle fait l'objet, ayant conduit à la suspension de son agrément pour lever des dons financiers...

37. La coïncidence du Bayram 2014 avec la décision du gouvernement de légaliser le port du voile à l'école a ainsi été pointée par les médias d'opposition, un dessin de presse montrant côte-à-côte une écolière voilée et un bélier, avec la légende « voile à l'école, sacrifice du Bayramı » (okulda türban, bayramıda kurban, Milliyet, 3 octobre).

38. Comparant le sacrifice d'animaux lors du Bayramı aux crimes de l'État islamique, la chanteuse Leman Sam s'est attirée les foudres d'une partie des milieux conservateurs, lui valant une plainte pénale et une polémique avec le vice premier ministre Bülent Arınç, habitué par ailleurs à diverses provocations, dont de récentes déclarations misogynes sur la place des femmes dans la société musulmane.

39. Dessin de Yüksel Bayram. <http://www.pufterem.com/2014/10/03/kredi-kartiyla-kurban-kesilir-mi-kesilmez-mi/>

40. « Bosphorus waters change color with animal blood », 4 octobre 2014. <http://www.hurriyetdailynews.com/video-bosphorus-waters-change-color-with-animal-blood.aspx?pageID=238&nID=72537&NewsCatID=393>

41. IHH (« Fondation d'assistance humanitaire Droits et Libertés de l'Homme ») est une ONG confessionnelle très en vue, aussi connue pour son poids dans le paysage de l'action humanitaire en Turquie et au-delà, que pour les controverses qu'ont soulevé certains de ses positionnements et actions.

42. « C'est l'histoire de gens qui se sont révélés en 1992, pour partager la conscience de la fraternité universelle, pour trouver un remède aux problèmes des gens dans le monde grâce au kurban. C'est le kurban comme langage universel ! [...] sur cinq continents et dans 135 pays, avec

les mains de milliers de sœurs et de frères [...]. C'est une histoire qui a commencé avec le kurban, l'histoire de notre rapprochement d'Allah tout en vivant en solidarité avec nos sœurs et nos frères et en recherchant la justice ». <http://www.ihh.org.tr/en/main/pages/ihhs-story-beginning-with-qurban/330>

43. <http://www.ihh.org.tr/bir-kurban-kadar-yakin/en/>

44. Elles recourent fréquemment à des éléments simples et explicites : imagerie de l'animal sacrificiel (figure iconique du Kurban), affichage d'un prix fixe et de garanties de conformité rituelle (par exemple en mentionnant une certification du Diyanet).

45. Dans son analyse du soufisme « vécu » en Turquie entre « religious ideology » et « everyday ethics » (Silverstein 2011).

RÉSUMÉS

Basé sur des enquêtes de terrain conduites en 2014 à Istanbul avant, pendant et après le *Kurban Bayramı* (3-7 octobre), cet article explore les transformations de la fête du Sacrifice, à partir de l'examen croisé de son traitement publicitaire et médiatique, des pratiques commerciales et humanitaires dont elle fait l'objet, ainsi que sa prise en charge institutionnelle dans l'espace urbain. Cette étude de cas met en évidence l'entrelacement entre croyance religieuse, économie du don, gouvernance urbaine et capitalisme globalisé dans les pratiques contemporaines du sacrifice, interrogeant les différents types de normativités (religieuses, sociales, économiques, politiques mais aussi sanitaires ou techniques) à l'œuvre et en confrontation au sujet du rituel.

Based on a fieldwork conducted in 2014 in Istanbul before, during and after the *Kurban Bayramı* (3rd-7th October), this article explores the transformations of the Feast of the Sacrifice, through the crossed examination of its media and advertising image, its commercial and humanitarian uses, and its institutional management in urban space. This case study puts the accent on the intermingling of religious belief, economy of gift, urban governance and globalized capitalism in the contemporary practices of sacrifice, questioning the different kinds of normativities (religious, social, economic, political but also sanitary or technical) involved and often competing about the ritual.

INDEX

Mots-clés : sacrifice, rituel, religion, Istanbul, urbain

Keywords : sacrifice, ritual, religion, Istanbul, urban

AUTEUR

OLIVIER GIVRE

Anthropologue, maître de Conférences, Université Lumière Lyon 2, CNRS-EVS UMR 5600

Olivier.Givre1@univ-lyon2.fr