



LE MARTYRE COMME PROCESSUS SOCIAL

PAR JULIA SEI

King's College

Novembre 2015

LE MARTYRE COMME PROCESSUS SOCIAL

Par Julia Sei / *King's College*

Depuis les attentats du World Trade Center, nous sommes confrontés à une étonnante réapparition du martyr sur la scène internationale. La notion de martyr fut longtemps prépondérante dans l'imaginaire occidental, mais elle n'est plus désormais portée au pinacle. Le martyr est à présent associé à l'idée d'une recherche frénétique de la mort plutôt qu'à la patience et à l'endurance. Mais au-delà de sa représentation mythique ou partisane, le martyr est un phénomène qui appelle une compréhension historique et sociologique. Il est rare qu'une société saine et pacifiée glorifie le martyr, alors que celles qui traversent des bouleversements importants lui portent une singulière attention. Ainsi, il peut être considéré comme le baromètre d'une société : plus il y a de martyrs, plus la crise est grande. Mais le martyr ne pourrait pas être efficace sans l'accord tacite du groupe qui l'encourage. Cette interaction entre individu et groupe est cruciale : c'est cet accord, au cœur d'une étrange réciprocité, qui donne sens à la mort des martyrs. En tant que phénomène de groupe, le martyr est au cœur des problématiques sociales. La figure du martyr cristallise le sentiment d'appartenance à une communauté ou à une faction radicale, car son sacrifice démontre un engagement ultime vis-à-vis d'une cause. Le martyr fait le choix du sacrifice. Cette notion de choix est très importante pour comprendre la dynamique du martyr contemporain.

Le martyr, modèle de sa communauté

Le martyr contribue à former et à renforcer l'identité du groupe auquel il appartient.¹ Les sectes ou les nouveaux partis révolutionnaires paraissent tous avoir une affinité naturelle avec le martyr. Le martyr brise le sceau de l'autorité, il est la preuve que le groupe a des valeurs si hautes qu'on peut mourir pour elles. De fait, même s'il provoque la peur et

¹ Weiner, E. et A., *The martyr's conviction*, Scholars Press, Atlanta, 1990, p.52

l'incompréhension dans la société en général, une plus grande crédibilité est conférée au groupe qui encourage et supervise les actes de terrorisme.

En Palestine, le Hamas a intégré les attentats-suicides dans une culture du martyr qui était auparavant totalement étrangère à la société palestinienne.² Le martyr contribue à falsifier les anciennes croyances. Ce processus conteste l'ancien système de pensée et introduit le doute au sein de la population. Ainsi, le martyr est devenu, en l'espace de quelques décennies, la nouvelle conscience de la société palestinienne.³

La mort du martyr est dramatisée et il devient une figure mythique. Il détient un pouvoir supérieur et son corps ensanglanté ne pourrit pas. Ce mythe de la perfection du martyr joue un rôle central dans le processus de préparation de la jeunesse aux attaques-suicides.⁴ Le martyr est une sorte de performance sociale : des récits censés prouver la sacralisation du martyr circulent dans les villages des territoires occupés et contribuent à faire de lui une figure toute puissante. N. Abufarha, dans son ouvrage *The Making of a Human Bomb*, relate l'histoire d'Eyad, un jeune activiste palestinien, qui est tué en avril 2001, lorsque l'armée israélienne détruit sa maison. La mère d'Eyad explique alors : « Tout ce qui appartenait à Eyad dans la maison est ressortit intact – sa photo encadrée, ses vêtements, sa bague de fiançailles - alors que tout le reste a été détruit. » Comme pour le martyr chrétien, les péchés du martyr musulman sont lavés et son corps exhale une odeur divine.⁵

² C'est à partir de la seconde Intifada (2000) que l'on peut dater ce phénomène. Le martyr de Wafa Idris, en janvier 2002, l'illustre. Wafa Idris, la première femme martyre Palestinienne, a joui d'une notoriété sans précédent. Après sa mort, des photographies d'elle furent affichées partout dans Ramallah, le journal Egyptien *Al-Ahram* la décréta « plus belle que Mona Lisa » et l'appela la « Jeanne d'Arc palestinienne ». La brigade des martyrs Al-Aqsa, en février 2002, ouvrit une unité pour femmes en son honneur. Une chanson louant son courage fut diffusée en boucle à la télévision palestinienne. Palestinian Media Watch, « Palestinian TV broadcasts song praising suicide bomber Wafa Idris » disponible sur YouTube (<https://youtu.be/Ajldc3gtblQ>).

³ Pendant la première Intifada (1987-1993), les enfants jouaient à un jeu du type « cow-boy et indien » : les uns jouaient les soldats israéliens, les autres, les lanceurs de pierres palestiniens. La plupart des enfants à l'époque préféraient jouer le rôle du soldat, car c'était lui qui détenait les armes. Ce jeu a complètement disparu avec la seconde Intifada. Le rôle que les enfants voulaient jouer était celui du martyr, car c'était lui désormais qui représentait vraiment le pouvoir. El Sarraj, E., « Suicide bombers, dignity, despair and the need for hope. » *Journal of Palestine Studies*, vol. 31, n° 4, 2002, p. 72

⁴ Abufarha, N., *The Making of a Human Bomb: an Ethnography of Palestinian Resistance*, Duke University Press, Durham, 2009

⁵ Les premiers chrétiens considéraient le martyr comme la preuve de l'amour de Dieu : en s'associant à la Passion du Christ, tous les péchés du martyr étaient lavés. Le corps des martyrs embaume, comme en témoigne le *Martyre de Polycarpe*, relaté dans *l'Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée : « Le feu monta en effet en forme de voûte ou comme une voile de vaisseau gonflée par le vent et entoura le corps du martyr. Lui cependant était au milieu, semblable non à une chair qui brûle, mais à l'or et à l'argent embrasés dans la fournaise. Nous respirions un parfum aussi fort que celui qui s'exhale de l'encens et d'autres aromates précieux. » (Trad. Emile Grapin). Livre IV, chapitre XV, 37. De la même manière, le corps du martyr musulman sent le « musc », une odeur qui est traditionnellement associée au Paradis (Alshech, E., « Egoistic martyrdom and Hamas success in the 2005 municipal elections; A study of Hamas martyrs' ethical wills, biographies and eulogies », *Die Welt Des Islam*, New Series, Vol 48, Issue 1, 2008, p.36).

Dès lors, le sacrifice ultime devient l'accomplissement d'un idéal, c'est le moyen de reprendre contrôle de sa vie à travers la mort, lorsque l'identité est dégradée par des contingences extérieures. Le martyr permet d'unifier violence personnelle, violence politique et violence religieuse. Aussi les processions funéraires des martyrs sont-elles souvent des démonstrations politiques : le linceul du martyr est le lieu où se cristallise la contestation, le corps est porté à travers les rues comme un symbole de résistance politique. La présence de son corps favorise la cohésion sociale. Une lutte acharnée pour la possession du corps du martyr n'est donc pas rare entre les autorités israéliennes, qui veulent empêcher que le martyr fasse l'objet d'un culte, et le peuple palestinien.

On voit donc que le soutien de la communauté à l'action du martyr est indispensable. Sans ce soutien, l'acte de terrorisme perdrait son sens et son pouvoir fédérateur. C'est pourquoi des groupes tels que le Hamas financent des activités caritatives comme des écoles, des mosquées, des orphelinats et des centres sportifs.⁶ Ces œuvres caritatives ont pour but d'attirer l'empathie de la population mais aussi de recruter davantage de membres. Les actions caritatives de l'Etat Islamique (prise en charge d'orphelins, bureau de conciliation des tribus, bureau de conciliations des citoyens...) témoignent, dans une certaine mesure, du même désir de popularité que le Hamas.

L'appartenance à une faction radicale peut donc rapidement devenir normative : rappelons que, durant les deux Intifadas, il était normal pour les hommes jeunes de s'engager dans des groupes tels que le Fatah ou le Hamas. Ceux qui ne s'engageaient pas pendant ces périodes étaient rapidement ostracisés.⁷ L'engagement dans des factions radicales n'était donc pas réservé à une jeunesse marginalisée mais traduisait un comportement requis pour toute la communauté. L'imitation de la violence était devenue une norme sociale.

René Girard a inventé le concept de « mimétisme » pour désigner l'imitation qu'il estime inhérente à tous les comportements humains. Ce concept offre une lecture nouvelle du martyr en tant que processus social. Dans les contextes d'apparition du martyr, on assiste ainsi à un *mimétisme* de la violence, qui tend à être assimilée à la vie quotidienne. Nous allons désormais examiner les liens qui existent entre le martyr et le mimétisme girardien.

⁶ Pedhazur, A., *Suicide Terrorism*, Polity, Cambridge, 2005, p.150. Une lettre publiée en 2005 par Al-Zawahiri, le second d'Al-Qaida à cette époque, mentionne que « en l'absence de support populaire, le mouvement Islamique des mujahidin resterait dans l'ombre (...). Par conséquent, le mujahid doit éviter toute action que les masses ne comprennent ou n'approuvent pas ».

⁷ Silke, A., *Terrorists, Victims and Society*, Wiley, Chichester, 2003, p.38

Martyre et mimétisme

La notion de *rivalité mimétique* est au cœur de la pensée de René Girard. Le philosophe considère que la violence est à la base de tous les rapports humains et comprend le désir en tant qu'imitation. Pour Girard, le désir est *triangulaire* : il y a un sujet, un objet et un médiateur qui montre au sujet ce qu'il convient de désirer.

Le sujet ne désire donc pas l'objet de manière autonome, mais désire le désir de l'autre.⁸ Girard distingue deux formes de désir mimétique. Dans la première, la *médiation externe*, le sujet et son modèle n'ont pas le même statut et la distance entre les deux personnes est très importante (que ce soit géographiquement ou historiquement). Le modèle-médiateur est alors un objet d'admiration avec lequel il n'est pas possible d'entrer en concurrence directe. En revanche, la *médiation interne* est une forme d'imitation beaucoup plus directe, où il y a très peu d'écart entre le sujet et son modèle. Le sujet désire ce qui appartient au modèle à tel point que le modèle devient un obstacle. La simple imitation devient alors rivalité mimétique, jusqu'à ce que la haine du modèle soit si forte que l'objet du désir est perdu de vue.

Cependant, le modèle qu'un futur martyr admire est déjà mort. Il ne peut donc y avoir de rivalité directe ou, en termes girardiens, de « médiation interne ». En revanche, la « médiation externe » donne lieu à une émulation morbide et pousse à l'action violente. Le statut supérieur du martyr sert d'exemple à une communauté désemparée et désespérée.

Dans la société palestinienne, on assiste à une véritable contagion de martyrs. L'importance du martyr est visible partout dans la géographie urbaine. Les posters de martyrs se reproduisent, se superposent de façon mimétique et monotone : ronds-points, allées commerçantes, mosquées sont couverts de posters et de graffitis représentant le visage des martyrs. Cela contribue à intégrer la violence dans la vie de tous les jours. Ces posters sont accrochés partout : dans les salons des familles des martyrs, sur les portes, dans les restaurants et même dans les hôpitaux, ce qui contribue à créer une « continuité visuelle » entre espace public et espace privé.⁹ Le fait que des représentations morbides soient

⁸ Girard, R, *La Violence et le Sacré*, Grasset, Paris, 1972, p.204

⁹ Allen, L, « Getting by the Occupation: How Violence Became Normal during the Second Palestinian Intifada. » *Cultural Anthropology*. 23, 2008, p.453-487

intégrées dans des contextes et des lieux du quotidien donne un aspect banal à la mort et à la violence. La répétition, la superposition de ces posters reflète cette banalité qui est conférée à la mort.

A travers l'omniprésence de la figure du martyr, on assiste à une fuite en avant de la violence qui trouve, me semble-t-il, d'intéressants points de rencontre avec la théorie girardienne. La figure du martyr fait partie intégrante du contexte socio-culturel. Cependant, ce ne sont pas tous les individus qui sont prêts à mourir en tuant. Avant de consentir à l'ultime sacrifice, l'activiste subit un processus d'endoctrinement qui conduit à l'engagement total envers la faction radicale.

Subordination de l'identité individuelle à l'identité collective

L'intégration forte au sein d'une faction radicale peut devenir le but ultime de la vie d'un activiste. Le futur martyr subordonne progressivement son identité individuelle à son identité collective et devient prêt à donner sa vie pour la cause. Plus le groupe est important, plus le prestige conféré à ses membres est grand. Les membres doivent augmenter le pouvoir et le prestige du groupe, à travers des actions de plus en plus violentes.

Cette émulation dangereuse peut éveiller des sentiments de culpabilité chez les membres du groupe qui n'ont pas encore prouvé leur dévouement. La mort par le martyr est l'ultime preuve de cet engagement envers le groupe et donne à chacun un exemple d'héroïsme moral, faisant ainsi apparaître les comportements plus modérés comme des exemples de lâcheté. Ce sentiment d'obligation donné par le sacrifice tend à lier davantage les membres au groupe. Appartenir à un tel noyau radical est un honneur et ce même noyau est donc en mesure d'exiger un engagement sans limites de la part de ses membres.

Ainsi, les membres plus tièdes sont vite exclus et ne restent que les éléments les plus loyaux. Ce n'est pas nécessairement le nombre de membres qui importe dans de telles organisations mais le degré de conviction qui habite les activistes. L'activiste s'immerge dans la vie du groupe et les relations avec des personnes plus modérées deviennent de plus en plus rares et compliquées, notamment lors des passages en prison : les détenus incarcérés ensemble renforcent leurs engagements idéologiques respectifs. L'engagement devient vite

irréversible dans la mesure où l'appartenance au groupe est partie intégrante de l'identité du membre. Dans des groupes tels que le Hamas ou le Djihad Islamique, l'individu qui se prépare au martyr est appelé « le martyr vivant ».¹⁰ Il est déjà considéré comme mort, ce qui rend un éventuel retour en arrière d'autant plus difficile.¹¹

D. W. Riddle explique que le contrôle social présuppose toujours une base psychologique : « Les individus sont toujours dans une certaine mesure assujettis à l'influence de leurs pairs (...). La personnalité elle-même est soumise à l'influence du groupe avec lequel une personne est liée et dans le développement de la personnalité il est d'une grande importance de savoir à quel groupe en particulier la personne est liée par son environnement, par ses choix ou par hasard. »¹²

L'appartenance à un groupe offre un rôle bien défini à des individus en mal de repères : une cause juste pour laquelle se battre et donner sa vie, la revanche pour toutes les humiliations perçues. L'organisation qui entraîne le futur martyr attise les mécontentements et les frustrations personnelles. La conscience communautaire de l'activiste est également renforcée par le sentiment que ses pairs souffrent. En général, les terroristes ont eu des amis ou des membres de leur famille qui ont été tués ou abusés aux mains du parti adverse. La revanche n'a donc pas uniquement des visées personnelles mais sert aussi les intérêts du groupe ; elle peut donc être pro-sociale, voire altruiste. Par conséquent, le passage à l'acte peut être expliqué par une interaction subtile entre processus social et dispositions individuelles. Mais, par-dessus tout, l'appartenance à une faction radicale permet de lever l'interdit de la violence.

Désengagement moral, déshumanisation des victimes

Le terroriste doit avoir subi un processus de « désengagement moral » pour être prêt à tuer des civils.¹³ Un individu a plus de chance de commettre un acte violent une fois qu'il s'est justifié à lui-même la moralité de cet acte. Une action répréhensible devient acceptable si on

¹⁰ Silke, A., *Terrorists, Victims and Society*, Wiley, Chichester, 2003, p.104

¹¹ A la fin de son entraînement, il était fréquent que le martyr enregistre une vidéo dans laquelle il louait la guerre sainte. Il devait la regarder plusieurs fois avant son martyre, pour se familiariser avec sa mission et avec sa mort imminente.

¹² Riddle, D.W., *The martyrs, a study in social control*, Chicago University Press, Chicago, 1931, p.123, ma traduction.

¹³ Bandura, A., 'Mechanisms of moral disengagement', dans *Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*, Woodrow Wilson Center Press, Washington, 1990, p.167

la reconstruit comme telle : elle devient alors non seulement tolérable mais nécessaire. On renverse la notion de bien et de mal en reconstruisant la valeur morale du meurtre. Pour certains groupes national-séparatiste ou religieux, la haine de l'autre est inculquée dès l'enfance.¹⁴ Les enfants entendent l'injustice et l'humiliation dont leurs parents sont les victimes ; cette haine fait donc partie intégrante du contexte socio-culturel et se transmet de génération en génération.

Ces individus ne se désignent pas eux-mêmes comme des « terroristes » mais comme des « combattants de la liberté ». Ils justifient moralement leur usage de la violence puisqu'ils protègent leur société d'une idéologie étrangère et mauvaise. Le « terroriste » va considérer comme un impératif moral le fait de combattre un système qui humilie son peuple. L'abnégation du martyr apparaîtra comme juste et pieuse en comparaison des atrocités commises par le parti adverse. La violence est donc considérée comme la seule alternative. Cet usage de la violence est plus problématique dans les sociétés démocratiques. En effet, comment peut-on justifier des mesures qui violent nos propres principes fondamentaux ? Ces mesures sont justifiées sur des bases utilitaristes : sécurité, ordre social. Elles peuvent aisément gagner la faveur d'une population traumatisée et effrayée : l'usage de la violence sera donc justifié par le besoin de sécurité. Ces actions peuvent améliorer la situation des terroristes qui se serviront de l'attaque de leur communauté pour justifier et intensifier leur combat, dans une escalade de la violence. Et de fait, dans la perspective des terroristes, les violences infligées à l'ennemi ne sont que la réponse à des attaques antérieures.

Le modèle victimaire

Le terrorisme peut donc être défini comme « l'exploitation vengeresse du concept de victime ».¹⁵ Car il y a bien une exploitation victimaire du martyr. Aziz Rantissi, le leader du Hamas pendant la seconde Intifada (2000) expliquait « Vous pensez que nous sommes les agresseurs. C'est le malentendu numéro 1. Nous ne le sommes pas : nous sommes les

¹⁴ C'est le cas de nombreux conflits qui ont duré ou qui durent depuis des décennies. Le conflit de trente ans (fin des années 1960 - fin des années 1990) qui a opposé l'Irlande du Nord à l'Angleterre faisait partie intégrante du contexte culturel. Les enfants étaient élevés au sein de cette haine des Anglais, qu'on pourrait qualifier de « haine normative ».

¹⁵ Palaver, W., « The Ambiguous cachet of victimhood: Elias Canetti's religions of lament and Abrahamic monotheism », *Forum Bosnae*, 49, 2010

victimes ». Cette revanche victimaire est omniprésente : le leader totalitaire est toujours celui qui incarne et représente les victimes. L'adversaire est toujours celui qui persécute, il est donc démonisé : l'ennemi devient « absolu ».¹⁶ Lorsqu'une personne se considère comme victime, elle est plus encline à une libération de la violence qui sera infligée aux autres en toute impunité.

Même s'il est bon de reconnaître un statut aux victimes, la revendication invariable du statut de victime peut conduire à de nombreux abus. Il est nécessaire de se considérer comme victime pour être candidat au martyr. Or, depuis la Seconde Guerre Mondiale, la notion de victime joue un rôle de plus en plus important dans les relations internationales. Le martyr trouve dans cet humanisme un terreau paradoxal. Le statut de victime l'enveloppe et le protège : il lui permet de justifier son action auprès de sa propre communauté, qui l'érige en héros. Il n'a pas, en outre, à répondre de ses actions devant ses adversaires.

Les martyrs d'aujourd'hui se considèrent comme les victimes d'un système (occidental, capitaliste...) foncièrement étranger au leur. Puisqu'ils sont victimes, toutes leurs actions sont justifiables, même le meurtre de civils innocents. C'est le cas de ceux, en Palestine, qui commettent des attaques suicides pour tuer le plus de civils possible. C'est très certainement aussi le cas des membres de l'Etat Islamique, qui désirent se venger des humiliations et des souffrances perçues.

Nous venons de dessiner les différents chemins de pensée qui désignent le martyr comme un processus social, comme une dynamique macabre entre individu et communauté. Deux éléments sont nécessaires pour que le martyr soit reconnu comme tel : *l'individu*, qui est prêt à se sacrifier, et *la communauté*, qui lui confère le titre de martyr. Le mot « martyr » désigne à l'origine « le témoin » en grec ancien. Le terme a progressivement dérivé de son acception juridique pour signifier « témoigner (de sa foi) devant Dieu ». Cependant, le martyr a lui-même besoin de témoins pour que son action ait du sens. C'est cette

¹⁶ Carl Schmitt parle de cette différence entre *hostis* et *inimicus* dans *La notion du politique : théorie du partisan*, Flammarion, Paris, 1992

reconnaissance sociale qui confère au martyr son statut supérieur. Nous avons vu que le martyr se faisait le modèle d'une communauté en crise. Durant ces crises, les martyrs tendent à se multiplier de façon incontrôlable, car martyr et mimétisme sont intrinsèquement liés. La violence que l'on commet envers soi-même et envers les autres peut alors devenir normative. Le martyr, pour être prêt à se sacrifier en tuant, subordonne son identité propre à l'identité collective. Un comportement de plus en plus violent devient alors la preuve de l'attachement au groupe et il n'y a plus de limites à l'escalade de la violence. Le futur martyr a aussi reconstruit la valeur morale de son acte. Il se considère comme l' élu d'une cause qui le dépasse : son action meurtrière n'est plus abjecte mais sublime. C'est lui qui représente les opprimés, il se fait le chef de file des victimes de sa communauté. On voit à travers ces aspects que la *construction* du martyr est bien un mélange complexe de mégalomanie et de subordination identitaire. ■

LE MARTYRE COMME PROCESSUS SOCIAL

Par Julia Sei / *King's College*

OBSERVATOIRE GEOPOLITIQUE DU RELIGIEUX / NOVEMBRE 2015

Observatoire dirigé par Nicolas Kazarian, chercheur associé à l'IRIS
kazarian@iris-france.org

© IRIS

TOUS DROITS RÉSERVÉS

INSTITUT DE RELATIONS INTERNATIONALES ET STRATÉGIQUES

2 bis rue Mercœur
75011 PARIS / France

T. + 33 (0) 1 53 27 60 60

F. + 33 (0) 1 53 27 60 70

iris@iris-france.org

www.iris-france.org