

## Saints, héros et martyrs dans le monde musulman

A propos de : Mayeur-Jaouen Catherine, dir., Saints et héros du Moyen-Orient contemporain, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, 353 p. / Khosrokhavar Farhad, Les nouveaux martyrs d'Allah, Paris, Flammarion, 2002, 369 p.

Malika Zeghal

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/2164>

DOI : 10.4000/assr.2164

ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2005

Pagination : 107-111

ISBN : 2-7132-2044-0

ISSN : 0335-5985

### Référence électronique

Malika Zeghal, « Saints, héros et martyrs dans le monde musulman », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 130 | avril - juin 2005, mis en ligne le 17 novembre 2005, consulté le 03 mai 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/assr/2164> ; DOI : 10.4000/assr.2164

---

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

---

# *Saints, héros et martyrs dans le monde musulman*

A propos de : Mayeur-Jaouen Catherine, dir., *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, 353 p. / Khosrokhavar Farhad, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, Paris, Flammarion, 2002, 369 p.

**Malika Zeghal**

---

- 1 La figure du martyr musulman est aujourd'hui amplement discutée. La guerre entre l'Irak et l'Iran dans les années 1980, le conflit israélo-palestinien, les attentats du 11 septembre 2001 ou encore la guerre actuelle en Irak ont mis en avant cette figure individuelle qui émerge de ces grands conflits. Deux ouvrages publiés en 2002 posent la question du statut du martyr dans le monde musulman : le volume dirigé par Catherine Mayeur-Jaouen, quoique centré sur les héros et les saints, nous invite à comprendre la diversité des figures individuelles – des plus truculentes aux plus tragiques – qui peuvent être historiquement construites, admirées ou vénérées en rapport avec des identités collectives nationales, politiques ou religieuses. L'ouvrage de Farhad Khosrokhavar, quant à lui, se concentre sur la figure singulière et les manifestations plus récentes du martyr en reprenant les exemples iranien et palestinien, ainsi que la figure du martyr d'al-Qaïda, et développe une réflexion sur le statut de l'individu et la modernité en pays d'islam.
- 2 Catherine Mayeur-Jaouen nous introduit dans le monde des héros et des saints au Moyen-Orient, en dessinant une typologie très flexible. Celle-ci détaille les grands traits des héros, des saints et des martyrs et permet de comprendre les passages d'un type à un autre ainsi que leurs interpénétrations, souvent à l'origine de transfigurations. Elle nous décrit ces figures admirées ou vénérées vers lesquelles les citoyens ou les croyants se tournent : personnages politiques ou religieux, qui peuvent représenter une communauté, une nation, ou un idéal qui peut les transporter jusqu'au sacrifice de soi. Une très riche iconographie illustre les diverses contributions et nous introduit, parallèlement au découpage thématique des chapitres, dans l'univers de la mise en scène des grands hommes ou la représentation d'individus plus anonymes transfigurés par la

mort. Ne pouvant, dans le cadre de cette recension, rendre justice à l'ensemble, très riche, des contributions, nous ne reprendrons ici que certaines d'entre elles. La première partie traite du sacré et du politique à travers l'exemple de la figure des grands héros nationaux, et de l'examen de la relation entre le chef politique et la sacralisation de sa personne, voire de la nation qu'il dirige. Les héros et les grands hommes occidentaux construits par et pour la mémoire des nations européennes, résonnent au XIX<sup>e</sup> siècle dans les esprits du Moyen-Orient. Anne Laure Dupont, revenant au moment de la *Nahdha* égyptienne, nous montre que l'Europe fut le terreau dans lequel journalistes et hommes de lettres égyptiens puisèrent pour construire les biographies de leurs grands hommes, exemples de l'exceptionnalité et de l'accomplissement de la supériorité, au moment même où de nouvelles élites urbaines émergent et diffusent l'idéal de mobilité sociale. Mais alors que le nationalisme se développe, c'est aussi chez soi que l'on recherche la figure du héros, notamment dans l'islam, à travers la figure du prophète, de ses compagnons et des premiers califes, à partir desquels se profilent les grands traits de ce que sera plus tard le grand héros national arabe. Les continuités sont soulignées : Nasser récupéra les mécanismes utilisés par le roi Farouk pour diffuser le culte de sa personne, et s'il ne fut pas à ses débuts un homme populaire, il sut utiliser les circonstances historiques à son profit pour se construire une posture de héros national et arabe. La défaite de 1967 ne le priva pas de l'admiration et de la vénération des foules : elle le transforma en martyr. L'exemple de Bourguiba, « combattant suprême », analysé par Elias Fekih, montre bien que la relation entre le chef charismatique nationaliste et le sacré, reste ambiguë. « Saint de la sécularisation tunisienne », il détruisit nombre de symboles de l'islam populaire mais préserva les tombeaux des saints les plus importants. S'il eut une attitude souvent négative par rapport à l'islam, elle fut faite aussi de compromis et de peur. D'ailleurs Atatürk, plus sécularisateur, fut plus « divinisé » que Bourguiba, comme le montre l'article d'É. Copaux. Fekih constate que la biographie officielle de Bourguiba n'hésite pas à utiliser des thèmes islamiques : *mihna*, *hijra*, *jihād*, mais plus original encore, il développe le concept d'« anthropophagie bourguibienne » : au fond, le héros national n'accepta jamais que d'autres aient son statut, ce que l'auteur illustre dans la confrontation rêvée entre le chef de l'État et le saint Amor El-Fayyache. C'est ce qui explique que sa succession ne fut jamais assurée, et que ses funérailles amputées lui donnèrent, alors que son capital d'héroïsme s'était depuis longtemps émoussé, une posture nouvelle de martyr.

- 3 La deuxième partie de l'ouvrage s'intéresse aux saints et approfondit le thème du lien entre le sacré et le politique. Ici, le religieux devient omniprésent : il est intrinsèque à la personne du saint, alors que le héros pouvait se définir en dehors du religieux, tout en se l'appropriant, et osciller entre la posture du héros politique et la sainteté « temporaire ». Brigitte Voile nous décrit ainsi le face à face entre un héros politique, Nasser, et le saint, ancien moine devenu Cyrille VI, ayant accédé au trône patriarcal en 1959. Deux charismes de nature différente, celui du nationaliste et celui de l'intercesseur auprès des fidèles, déteignent l'un sur l'autre. Le saint, cependant, reste « hors du temps », et la construction de son charisme est plus durable, comme le montre Valérie Hoffman dans sa contribution sur le cheikh égyptien Radwan. Rachida Chih et Catherine Mayeur-Jaouen, revenant sur l'exemple du cheikh Sha'râwî, décrivent l'importance du saint populaire et la marchandisation de son image, portée par les éphémérides, les autocollants, les porte-clés et autres objets : « De ces images, nul n'attend une baraka directe. Aucun rapport avec les icônes, ou même avec les petites photos de saints musulmans que tant de dévots soufis gardent dans leur portefeuille. (...) Le poster de Sha'râwî, dans bien des boutiques, a remplacé le Coran que l'on plaçait en évidence dans la vitrine ou dans la salle : l'image du

cheikh tient finalement le même rôle affirmatif, en moins encombrant et moins cher ». Il y a, dans cet exemple, peu de rapports directs au pouvoir politique, mais surtout la constitution d'espaces de pouvoir propres au saint lui-même, vivant ou mort.

- 4 Ces exemples, qui traitent de cas spécifiques à l'Égypte ou au Liban, en passant par la Turquie, nous montrent la plasticité, l'adaptabilité de la sainteté, qui se raccorde au politique, à l'économique tout autant qu'à un fondement religieux, et prend des formes diverses tout à fait compatibles avec la modernité, comme l'illustrent les analyses des rapports entre sainteté et constructions nationales. En particulier, le culte des saints, toujours associé à un territoire se fait autour du tombeau, de la *sâha*, et d'autres territorialités locales, mais aussi autour de territoires plus larges : le Mont Liban pour saint Charbel, la ville de Tunis pour Sayyida Mannoubiyya, ou la nation pour d'autres. Cette identification spatiale est flexible, changeante, et s'adosse aux parcours transnationaux, comme dans le passage du culte des saints juifs marocains vers Israël.
- 5 L'un des grands thèmes qui parcourt cette collection est bien celui de la circulation, du transfert, et des transformations qui s'expriment dans l'espace comme dans les marques physiques et corporelles. Ainsi les traits physiques sont-ils le reflet d'un statut extraordinaire : tels les yeux verts et perçant de Musa Sadr dont Sabrina Mervin dresse le portrait. Mais le héros n'est pas toujours transformable en saint, ni en martyr. Si la sainteté semble détenir le statut le plus enraciné et le plus durable dans cette typologie triangulaire, la figure du martyr reste spécifique et liée à un contexte historique bien particulier.
- 6 Pour Farhad Khosrokhavar, la figure du martyr est la manifestation extrême de l'individu dans une société déstructurée, un individu paradoxalement plongé dans un état de crise profonde et disposant d'une capacité d'expression démesurée de cette individualité, qui va jusqu'au désir de mort et au sacrifice de soi. Ce paradoxe entre d'une part l'épanouissement de l'individualité en contexte de modernité et d'autre part sa crise et sa désarticulation profondes, court dans tout l'ouvrage. L'islamisme a donné en général une place à l'individu dans une société structurée par la référence à un système transcendantal, mais aussi façonnée par une culture du ressentiment, qui oppose islam et Occident, et où l'individu musulman est perçu comme une victime. L'islamisme « dénature l'intersubjectivité en la subordonnant à un credo sacré et en la surinvestissant par un manichéisme où celui qui s'écarte de la norme assume le rôle maléfique » (p. 98). L'auteur rappelle avec raison que cette figure se rencontre dans tous les extrémismes qu'ils soient religieux – et qu'elle peut se manifester dans d'autres religions que l'islam – ou qu'elle se déploie dans des domaines plus profanes, comme le nationalisme. À ce sujet, F. Khosrokhavar oppose la « martyropathie » qui s'exprime au niveau national à celle qui se manifeste de manière plus générale au niveau de la communauté des croyants, renvoyant à deux exemples concrets : les types différenciés du martyr palestinien et iranien d'une part, qui se réfèrent à une idéologie nationaliste, celui qui est relié à un réseau radical transnational comme al-Qaida d'autre part. Le martyr lié au groupe national est tragique. Dans l'*umma*, en revanche, dont se réclament les martyrs d'al-Qaida par exemple, le tragique est effacé par l'abstraction de l'*umma* mythique, opposée à l'Occident. À l'intérieur de cette première dichotomie, l'auteur en expose une seconde qui différencie, au sein de la catégorie du martyr « national », ceux qui opèrent dans le cadre d'un État, et ceux qui s'expriment dans le contexte d'une absence de l'État, confrontant ainsi la figure du martyr palestinien à celle du martyr iranien. Ce dernier est décrit dans le modèle du Bassidji, du « fou de Dieu » instrumentalisé par l'État révolutionnaire,

minoritaire, mais important symboliquement, puisqu'il est le fer de lance de la révolution. On y trouve le pessimiste radical en situation de désarroi, mais aussi des figures plus « positives » comme celui qui entre en guerre dans un rite de passage et qui y trouve une dimension ludique, ou l'opportuniste en recherche d'ascension sociale. Comme dans les articles du volume dirigé par C. Mayeur-Jaouen, l'auteur décrit un rapport au corps et au sang : « Le corps martyropathe iranien est habité par un intense sentiment de péché, écrit F. Khosrokhavar. Une relation ternaire s'instaure entre le corps, le sang et le péché. Pour que le corps se purifie, il doit se libérer de son sang. De même, pour que le sujet puisse racheter ses péchés, il doit se purifier en se séparant de son corps. (...) La guerre, est, en l'occurrence, une occasion pour se délester de ses péchés par la suppression sanglante de son corps » (p. 159). La riche iconographie présentée dans le volume dirigé par C. Mayeur-Jaouen illustre bien les propos de F. Khosrokhavar, qui font écho aux descriptions d'Éric Butel, dans sa contribution sur « Martyre et sainteté dans la littérature de guerre Iran-Irak » : comparant l'iconographie du martyr iranien à l'apparition du macabre dans l'art funéraire occidental à la fin du Moyen Âge, et constatant la rencontre entre les deux formes esthétiques du macabre et du sublime, il écrit : « le corps porte en sa corruption la preuve de sa nature profondément pécheresse et révèle finalement le mal de vivre du nouvel individu (...) non comme une régression, mais comme une des phases essentielles et incontournables de la conquête progressive de la liberté. (...) L'explosion du macabre ne relève donc pas, en Iran, d'une contre-modernisation conjoncturelle (...), mais d'une rupture fondamentale et douloureuse avec la société traditionnelle » (p. 313-314). Les deux auteurs constatent l'épuisement de ce modèle du martyr, qui ne parvient pas, souligne É. Butel, à trouver sa place dans le culte des saints.

- 7 Le martyr d'al-Qaida, qui entre dans la catégorie des martyrs « transnationaux », ne se rattache pas, quant à lui, à un État, mais se recrute au sein de réseaux décentralisés, lâches, flexibles et mobiles. Politiquement, il n'a pas de projet explicite. Il vise la construction d'une *umma* transnationale rêvée dans l'opposition radicale face à un Occident diabolisé. Il peut venir du *jihâd* afghan, des grandes villes occidentales, du Moyen Orient ou du Maghreb, peut avoir reçu une éducation supérieure et maîtriser les codes culturels occidentaux, comme le montre l'enquête qu'a pu mener F. Khosrokhavar auprès de prisonniers accusés de fomenter des attentats terroristes. Mais si on apprend beaucoup sur la psychologie de ces membres de réseaux terroristes et sur les causes, inscrites dans la modernité, qui les emportent dans ce genre d'activités et d'interprétations, on sent bien que leur statut de martyr n'apparaît pas de manière explicite. L'auteur ne définit pas leur statut de martyr, un peu comme si ce statut s'anéantissait dans leur disparition même, alors qu'on pourrait croire que cette « hypersecte » qu'est al-Qaida pourrait mener aux formes ultimes du martyr. Or il n'en est rien. Si Ben Laden est parfois transformé par les attributs de saint vivant qu'on lui reconnaît dans certaines parties du Pakistan par exemple, le statut de martyr des guerriers d'al-Qaida n'est pas clairement explicité. Comme le dit l'auteur, ceux-ci s'expriment au sein d'un monde quasi-virtuel, et apparaissent de même. Dans le cas du martyr national, la mort sacrée indique une rupture, elle est « visible », repérable, marque la différence et le passage. « Chez le martyr de la néo-*umma*, (...) le passage de la vie à la mort perd une grande part de son aspérité dans ce monde qui tend à oblitérer la différence fondamentale entre le réel et l'imaginaire » (p. 323).

- 8 C'est dire si ce type de martyr, plutôt qu'une donnée intrinsèque à l'islam, est l'expression des contradictions de la modernité, en particulier de la mondialisation qui, en effaçant les imaginaires nationaux de certaines minorités, les poussent à se radicaliser dans une opposition fondamentale à l'Occident.
  - 9 Ces deux ouvrages viennent ainsi considérablement enrichir notre compréhension des grandes figures religieuses contemporaines en régime de modernité.
- 

AUTEUR

**MALIKA ZEGHAL**

Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux – CNRS