

Les formes ultimes d'engagement du corps

Notes de lectures et pistes de recherche *



Beb-deum (détail)

Olivier Grojean

Si l'actualité impose aujourd'hui un nouveau regard sur les phénomènes de martyre, force est de constater la difficulté qu'éprouvent journalistes, observateurs et chercheurs à rendre compte des formes d'engagement sacrificiel pour une cause *politique*. Le cloisonnement des disciplines de recherche, de même que des problèmes méthodologiques inhérents à ce type d'étude – notamment la « *sensibilité* » du terrain (voir Hage, 2003) mais surtout les difficultés d'accès et de traitement des sources (Tietze, 2003) – sont les principales raisons de cet embarras, qui nous semble néanmoins riche de développements futurs. Plusieurs chercheurs ont en effet commencé à engager une réflexion extrêmement féconde sur ce type de phénomène, en privilégiant le plus souvent une approche transdisciplinaire (anthropologique, historique, sociologique, et/ou psychosociologique) : la temporalité, l'espace, la violence, le sacrifice et le sacré, la culture et la religion sont ainsi interrogés dans leur rapport à la cause politique défendue. Une première recension de ces travaux de recherche (Tietze, 2003) démontre la richesse de ces analyses : diversité des problématiques et des hypothèses, variété des outils conceptuels et méthodologiques employés, pluralité des conclusions... La singularité des types d'action « suicides » conduit toutefois les auteurs à revendiquer un espace à part dans le champ de la recherche, comme si leur objet était définitivement construit et défini. Or, le principal problème tient d'abord selon nous à l'extrême versatilité de l'objet observé. Au-delà des définitions étiologiques ou téléologiques du phénomène de martyre, il peut sembler judicieux d'axer la réflexion sur les *formes de violence contre soi pour une cause politique*.

Cette construction de l'objet, volontairement large, part d'une hypothèse jusqu'à présent peu explorée : la relative continuité entre types d'action « *suicidaires* » et types d'action « *suicides* », comme le fait notamment la sociologie des conduites à risques (Baudry, 1991). Cette hypothèse ne signifie aucunement que nous assimilions

* Je tiens à remercier tout particulièrement Hamit Bozarslan et Johanna Siméant pour leur lecture et leurs commentaires d'une version antérieure de ce texte.



Beb-deum,
Dinos@urus economicus

un type d'action «*suicidaire*» (c'est-à-dire très risqué), comme la grève de la faim, aux attentats-suicides et autres formes d'engagement «*suicide*» (qui paraissent supprimer l'idée même de risque) ; il nous semble néanmoins que la différence de *nature* établie le plus souvent entre les deux va à l'encontre d'une véritable compréhension des phénomènes de violences faites à soi. Plus précisément, en considérant les formes d'engagement de type sacrificiel comme un *ultime*¹ répertoire d'action politique disponible dans une arène publique, se profile une définition pragmatique du phénomène, motivée par un certain nombre de facteurs.

Certaines actions de type sacrificiel tendent d'abord à s'approcher de la mort sans pour autant toujours l'atteindre (les grèves de la faim ou les immolations par le feu par exemple) : nos premières statistiques concernant les immolations par le feu de migrants d'origine kurde en Europe tendent en effet à montrer que deux tiers des personnes survivent à ce type d'action. Des entretiens approfondis

1 – Le qualificatif «ultime» ne répond pas à des considérations normatives, ni ne vise la description d'une réalité objective (qu'y a-t-il de dangereux ou d'extrême à faire un jeûne de protestation de deux ou trois jours ?). Nous employons ce terme en tant que justification subjective apportée par les acteurs, qui considèrent toujours qu'ils sont dans une telle situation de blocage, d'impasse de l'action, qu'ils ne peuvent employer d'autres moyens.

pourraient notamment permettre de savoir si les auteurs d'immolations par le feu sont conscients de cette réalité objective. Il nous semble cependant nécessaire à ce stade de ne pas considérer la mort comme une variable *forcément* inéluctable dans la définition des formes ultimes d'engagement.

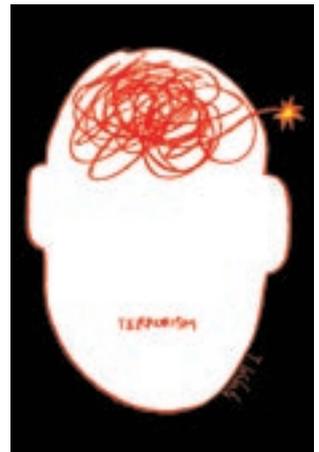
D'autre part, les acteurs ont la possibilité de croiser des types d'actions «risqués» et des types d'action dits «suicide». Les sans-papiers ont ainsi parfois recours aux automutilations, aux grèves de la faim et aux immolations par le feu comme le montre le cas d'Abas Amini, Kurde d'Iran et demandeur d'asile en Grande-Bretagne. En grève de la faim depuis une semaine, il décide de se coudre les lèvres et les yeux et s'engage ainsi dans une grève de la soif, obtenant finalement gain de cause². Un immigré kurde de Turquie s'est également immolé par le feu début mars 2003 dans une annexe de la préfecture de Toulouse, alors qu'une grève de la faim pour demander le statut de réfugié politique avait lieu dans un local des «Motivés». L'intervention du public et des gardiens a permis d'éviter le pire³. Ce croisement des types d'action est également sensible dans des contextes d'opposition armée : les militants ou sympathisants du Parti des Travailleurs du Kurdistan (PKK) ont par exemple utilisé les grèves de la faim – limitées ou jusqu'à la mort –, les immolations par le feu et les attentats-suicides, les Tigres de Libération de l'Eelam Tamil (LTTE) ont eu recours aux immolations par le feu et aux attentats suicides, et, en juin 2003, des militants des Moujahidin du Peuple iraniens se sont immolés par le feu suite à l'arrestation de leur dirigeante Maryam Radjavi, alors que d'autres ont lancé une grève de la faim et de la soif. Tous ces exemples semblent ainsi inviter à dénaturer la différence entre ces phénomènes.

Enfin, un élément singulier semble relier la plupart des analyses sur les violences faites à soi : le *corps*, appréhendé dans sa dimension politique, est désigné par la majorité des auteurs comme un élément essentiel et primordial, comme s'il constituait une variable anthropologique significative à même de renseigner le chercheur sur les phénomènes d'engagement ultime. Nous ne chercherons pas à «tester» ici la variable corporelle ou à tenter de déconstruire cette «boîte noire» facilement mobilisable dès lors qu'il s'agit d'entrer dans des processus d'action individuelle complexes. À partir de l'étude de la constitution scientifique de l'objet corps, Jean-Michel Berthelot remarque en effet qu'«un objet de connaissance résulte de la détermination d'un donné d'expérience au sein d'une matrice discursive déterminée» (Berthelot, 1992, p. 17) : le corps ne fonctionne donc pas comme objet de connaissance, mais serait plutôt ce qu'il appelle un opérateur discursif, c'est-à-dire effet et manifestation d'une certaine matrice discursive. La mise entre parenthèses d'une réflexion sur ce qu'«est» le corps est donc ici d'abord méthodologique.

2 – Voir «Ready to die: the asylum-seeker who says he fled torture and was driven to self-mutilation in Britain», *The Independent*, 28 mai 2003.

3 – *Le Monde*, 16 mars 2003.

Tomasz Walenta, *Terrorism*,
Montréal, Canada



L'objectif de cet article sera par conséquent d'analyser ce que la dimension corporelle peut apporter à une réflexion sur les formes ultimes d'engagement en faisant communiquer deux champs bien distincts de la recherche : les études sur les grèves de la faim et les études sur les phénomènes de martyr. Notre démarche prendra la forme d'un parcours exploratoire à travers une sélection d'ouvrages et d'articles scientifiques sur la violence faite à soi, et tentera de suggérer quelques pistes et hypothèses quant à l'analyse des phénomènes d'engagements sacrificiels.

La violence contre soi comme revendication d'un statut

4 – On trouvera en annexe quelques éléments historiques sur les différents types d'engagement ultime.

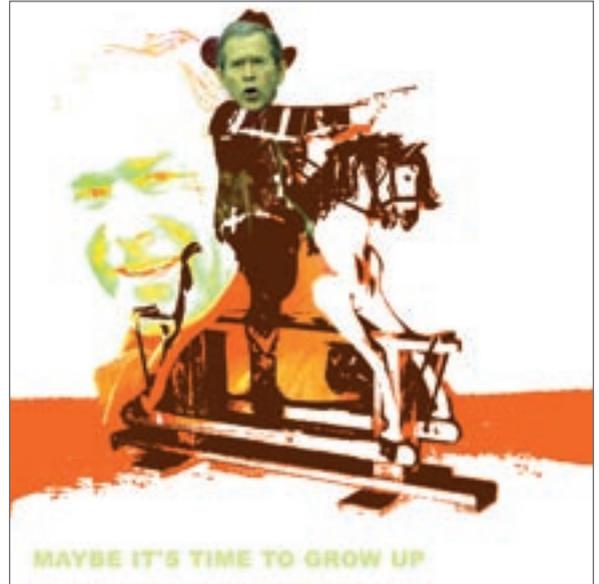
5 – Bien que ces chercheurs soient conduits à y faire référence très souvent. Johanna Siméant s'explique notamment sur la redéfinition de sa recherche dans la revue *Vacarme*, en ligne à l'adresse : <http://vacarme.eu.org/article229.html>

6 – Cette caractéristique est très souvent revendiquée par des acteurs dont le parti est engagé par ailleurs dans une contestation violente. Notes de terrain auprès de Kurdes proches du PKK (Allemagne, mars 2001) et auprès de sympathisants des Moujahidin du Peuple iraniens (France, juin 2003).

Si le corps semble relier les différentes problématiques des chercheurs, c'est d'abord qu'il est une arme politique, d'invention relativement récente, caractéristique de la « violence contre soi ». Sans entrer ici dans la généalogie des différents types d'action suicides ou suicidaires⁴, ni observer les processus de leur politisation, il convient de remarquer que se mutiler ou se sacrifier pour une cause pose la question du rapport entretenu à son propre corps. Cette question, récemment abordée par la sociologie des mobilisations (Memmi, 1998), a notamment été analysée de manière féconde par les chercheurs travaillant sur les grèves de la faim. Leur problématique s'est d'abord écartée de celle du sacrifice⁵ pour mettre en évidence ce que le corps pouvait comporter de référence au *statut*.

Les grèves de la faim se rapprocheraient ainsi de ce que Schelling nommait le « *pouvoir des faibles* », c'est-à-dire « *un ensemble de procédés tactiques basés sur la possibilité de se placer dans une position telle que l'on ait plus le choix de ses réactions. L'objet de ces procédés est de perdre une capacité d'initiative devenue gênante, l'issue dépendant alors exclusivement de l'autre partie* » (Schelling, 1986, p. 76). Parce qu'elle suppose « *un réseau d'interdépendance élargie* » (l'opinion publique, la communauté des citoyens), « *la grève de la faim correspondrait alors à l'“habitus psychique”, selon le terme d'Élias, propre à l'État-nation [moderne]* » (Siméant, 1998a, p. 305). La singularité de la grève de la faim est effectivement de prendre son propre corps en otage (Roux, 1997), de se lier soi-même dans un processus de négociation qui rend l'adversaire responsable du risque de mort encouru. Tout se joue dans la menace et la potentialité « d'aller jusqu'au bout ». De cette manière, ce n'est plus le gréviste qui assume le risque, mais l'« ennemi » qui devra répondre de la mort d'un innocent « non-violent ». La perception commune de la grève de la faim comme type d'action non-violent⁶ semble ici trompeuse : en se soustrayant à l'emprise de l'État sur son propre corps, le gréviste s'inscrit dans une contestation du monopole de la violence légitime de l'État sur les corps.

De plus, il conteste surtout à l'État le monopole de l'attribution des *statuts* (Siméant, 1998a, p. 307). Et cette dernière propriété nous semble particulièrement révélatrice de la valeur statutaire attribuée au corps : la grève de la faim est en effet employée majoritairement par des personnes contestant *le statut juridique ou politique* qui leur est assigné par l'État. C'est notamment le cas des sans-papiers ou des militants contre la double-peine, mais également des prisonniers politiques non-reconnus comme tels, des objecteurs de conscience, des personnes abusivement licenciées, de tous les militants nationalistes (Kurdes, Tibétains, Irlandais, Palestiniens, etc.) revendiquant un statut de minorité reconnue, des militants d'une organisation refusant la catégorisation de «terroriste» (Moujahidin du Peuple, PKK), etc.⁷



«Maybe it's time to grow up»

On peut ainsi penser le corps en terme de *statut*, assigné par un adversaire dominant (l'État le plus souvent) à un individu ou à un groupe dans sa relation avec la société. Exclusion de la communauté des citoyens, emprisonnements, voire humiliations, mauvais traitements, viols et/ou tortures, vécus directement ou médiatisés et «incorporés» à une histoire personnelle⁸, sont autant de moyens «d'objectivation politique des corps» (Siméant, 1993), de marques d'un statut de dominé. Or, «si avec Michel Foucault on considère comme pertinente la problématique du marquage des corps, si avec Georges Balandier on admet que le corps est un support du marquage politique, un opérateur politique, alors on doit en corollaire poser comme possible l'appropriation de ce support par des acteurs ayant un accès limité aux autres formes de protestations» (Siméant, 1998a, p. 309). Violenter son corps serait ainsi un moyen de le soustraire à la discipline de l'adversaire tout en revendiquant un *statut de victime*, caractéristique de la rhétorique humanitaire dominante aujourd'hui. Cette mise en scène de la violence faite à son propre corps culpabilise l'adversaire, fait appel à l'opinion publique des États démocratiques et renforce l'unité du groupe engagé. Elle serait alors symptomatique de l'inversion du stigmate de la souffrance, déjà observée par Goffman à propos du handicap (Goffman, 1989) : en ce sens elle serait une affirmation de soi en tant que personne ayant droit à une véritable *reconnaissance statutaire*.

Une autre caractéristique des grèves de la faim est la fonction de *témoin* qu'elles accordent au corps. Selon Jacques Roux, «nous retrouvons ici une caractéristique présente chez d'autres figures de la souffrance publique, comme le sacrifice ou le martyr. Dans ce

7 – «Il n'est à ce sujet pas sans intérêt que Gandhi, en même temps qu'il jeûnait, contestait le système des castes, qui assigne quant à lui des statuts incommensurables aux individus» (Siméant, 1998a, p. 305).

8 –

Turquie vivant en Europe montre que la violence n'a pas besoin d'être vécue directement pour être intériorisée par les acteurs : ressentir la douleur et le désespoir de ses proches peut s'avérer tout aussi traumatique et être incorporé à sa propre expérience. Pour une remarque similaire dans le cas de la Tchétchénie, voir Larzillière, 2003b.

dernier cas (dont un des sens étymologiques dans la langue grecque est “témoin dans le cadre d’un procès”), le corps souffrant porte, dans l’exposition même de sa souffrance, la marque incarnée de la foi qui lui cause et lui permet d’endurer cette souffrance. Le corps témoigne pour elle, à travers ce qu’elle exige de lui » (Roux, 1997, p. 133)⁹. Cette perspective nous paraît être une clé intéressante pour comprendre comment la violence faite au corps dans le cadre d’une revendication d’un statut peut conduire dans certains cas à la destruction totale de son corps.

9 – Sur les relations entre témoignage, violence et subjectivité, voir Das, 2000.

Le corps du martyr comme témoin et affirmation d’une vérité

Deux exemples tirés de quelques travaux sur les formes sacrificielles d’engagement (la notion de «risque», la dichotomie «pur/impur») nous semblent être à même d’illustrer en quoi le corps peut devenir le témoin et l’affirmation d’une vérité.

À l’image des grèves de la faim limitées ou illimitées, les immolations par le feu semblent relever d’une logique qui rend l’État responsable de la mort de la victime (Uehling, 2000). Ce type d’action introduit toutefois un rapport au risque plus complexe. Si l’on considère en effet que la mort est – *théoriquement* – un aboutissement logique de cette action, et donc que celle-ci s’inscrit dans une perspective de non-négociation, on pourra dire que la question du risque est totalement supprimée pour l’acteur (Bozarlan, 2002b).

Mais si, au contraire, on introduit le fait qu’un grand nombre de militants peut survivre à ces actions (en particulier lors de confrontations directes avec les forces de l’ordre), l’immolation pourrait davantage se rapprocher des grèves de la faim, qui obligent l’adversaire à assumer le risque¹⁰. Une position intermédiaire est également possible : les immolations par le feu se déroulant le plus souvent par vague, le risque est bien supprimé pour l’acteur mais il devient extrêmement important pour l’adversaire qui est obligé de tenir compte de futures immolations potentielles, comme l’ont montré les récentes immolations par le feu de Moujahidin du Peuple iraniens en Europe, les immolations par le feu de militants kurdes lors de l’arrestation d’Abdullah Öcalan (chef du PKK), ou encore les vagues d’immolations par le feu en Corée du Sud, en Chine et en Inde. Ce schéma doit cependant être relativisé : Michael Biggs note par exemple que les taux de suicide par le feu (non politique) augmentent souvent après une immolation de type protestataire. Contrairement à Holy (Holy, 1997, p. 11) qui affirme qu’aucune vague d’immolations n’eut lieu

10 – Il reste que les immolations par le feu de type protestataire ont parfois lieu dans des lieux publics déserts, ce qui supprime toute chance de survie. En ce cas, seul le testament laissé atteste du caractère politique du suicide.

Adam Nieman



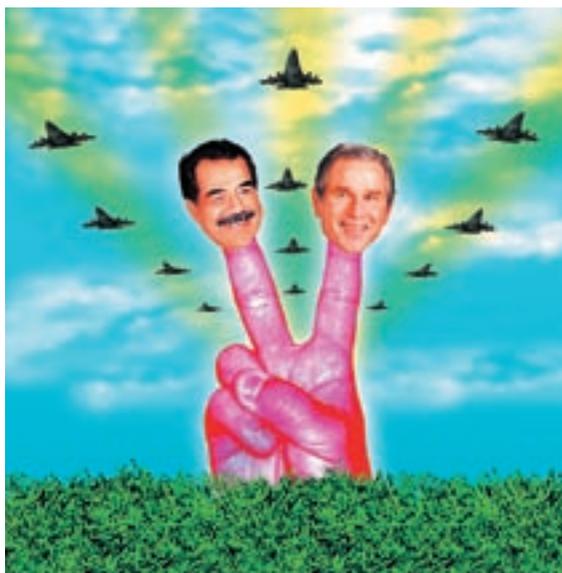


*Afghan Original Carpet
Design Project 2001,
© mkarakara 2001/2002
(Carte postale)*

après celle de l'étudiant tchécoslovaque Jan Palach le 16 janvier 1968 à Prague – bien que ce celui-ci ait menacé d'un tel phénomène si ses revendications n'étaient pas entendues sous cinq jours –, Michael Biggs démontre que sept immolations eurent effectivement lieu dans les deux semaines qui suivirent l'acte de Palach. Il affirme toutefois que quatre de ces suicides ne semblaient guère guidés par des motifs politiques (Biggs, à paraître) ¹¹.

La logique des attentats-suicides – qui semblent davantage chercher à tuer qu'à culpabiliser l'ennemi – est symptomatique quant à elle d'une suppression du risque, qui pourrait être caractéristique d'une violence nihiliste, réfutant toute croyance en la vie (Bozarslan 2002b; Larzillière, 2001). Dans le cas palestinien, l'attentat-suicide serait ainsi une manière de rééquilibrer la balance des morts tout en construisant des héros «exemplaires» susceptibles de réunifier

11 – D'autres sources avancent des chiffres bien plus élevés, sans qu'il soit possible de savoir s'il s'agit de suicides personnels ou d'actions de protestation.



Info Grafik, *Springtime for Saddam and George*, Honolulu, USA

12 – Une des logiques principales de ce système de valeur est la formule emblématique « celui qui n'est pas avec nous est contre nous », qui organise un discours sur l'unité, les traîtres et l'ennemi intérieur et accroît les difficultés de « ne pas devenir un terroriste » (Spencer, 2000).

13 – Pour les acteurs, la notion de martyr ne se réduit pas aux actions sacrificielles mais englobe également toutes les victimes innocentes de son propre camp (voir Davis, 2002, p. 27-44), bien que cette généralisation soit « contraire au sens étymologique de *shahid* » (Catherine Mayeur-Jaouen, 2002, p. 20).

14 – Voir également Butel, 2001.

la nation (Larzillière, 2003a, Margalit, 2003). Mais la multiplication des héros dessert la singularité du martyr : « *On ne peut [donc] que conclure à leur échec à la fois comme saints et comme héros* » (Mayeur-Jaouen, 2002, p. 21), d'autant plus que l'exemplarité littérale ne peut être qu'un désastre pour la survie de la communauté (Centlivre et Lozonczy, 2001, p. 10). La mort recherchée au combat, emblématique des Bassidji iraniens, est encore différente : comme l'auteur d'attentat-suicide, le martyr potentiel cherche à tuer ; mais il est mu par la volonté de « se faire tuer » et non de « se tuer », ce qui rend l'engagement sacrificiel plus proche de l'accident programmé. La notion de risque est alors inversée : c'est la survie qui paraît surtout faire peur (Khosrokhavar, 1995). Si les grèves de la faim et certaines immolations par le feu semblent donc se caractériser par une

translation du risque sur l'adversaire, la principale propriété des attentats-suicides ou des décès recherchés volontairement au combat paraît être la *suppression ou l'inversion du risque*. Ces opérations pourraient dès lors être révélatrices d'une double évolution : d'une part l'inscription du corps dans une temporalité eschatologique qui n'attend aucune victoire proche et se caractérise donc par la non-négociation (Bozarlan, 2002b ; Larzillière, à paraître), et d'autre part l'inscription du corps dans un système de valeurs binaire (ami/ennemi, bien/mal, pur/impur, etc.)¹².

Les notions de pureté, d'innocence et, *a contrario*, d'impureté, de culpabilité semblent en effet centrales dans les études sur les engagements de types sacrificiels et plus globalement dans les études sur les phénomènes de martyr¹³. Sur ce point, le cas des jeunes Bassidji iraniens est particulièrement éclairant. En effet, ces volontaires au service de la Révolution islamique semblent considérer que l'échec du mouvement révolutionnaire, qui ne peut être imputable à Khomeyni, provient de leur propre défaut d'engagement. L'échec de la révolution islamique, relayé par les discours et prêches des dirigeants de l'organisation, provoquerait ainsi une culpabilité radicale chez le jeune volontaire, voire une certaine « somatisation » du social : « *Parce que le sang, tant qu'il circule dans le corps, l'entretient et le vivifie : il est principe d'impureté. Mais sitôt qu'il s'échappe hors du corps, il le met à mort et dès lors, il se fait non pas principe de sa corruption, mais de sa purification* » (Khosrokhavar, 1995, p. 231). Le corps serait ainsi « associé » au péché, à la défaite, à la corruption, « *aux ténèbres d'une vie matérielle assimilée à la nuit noire, à la nuit éternelle* » (Butel, 2002, p. 305)¹⁴. Le détruire serait le seul acte possible pour changer cette

réalité désespérante. Comme dans le cas des martyrs palestiniens – qui ne décrivent cependant pas dans leurs testaments la lente agonie de leur corps – la mort est donc purificatrice et dispense même de toute ablution funéraire du corps. Pénélope Larzillière note par ailleurs l'ambiguïté des testaments des auteurs des attaques-suicides contre les États-Unis le 11 septembre 2001 : Mohammed Atta évoque ainsi les rituels de purification qui devront avoir lieu après sa mort, alors même qu'un martyr est censé avoir été purifié par la mort et qu'on ne doit en ce cas absolument pas altérer l'état de son corps. Ce testament ressemblerait donc *«plus à un conglomérat de préceptes musulmans pour une mort normale qu'à un testament de "martyr"»* (Larzillière, 2001, p. 949)¹⁵. Quoi qu'il en soit, le sacrifice du corps et l'écoulement du sang semble le plus souvent perçu comme régénérateur, que ce soit chez les martyrs kurdes et turcs (Bozarlsan, 2002a et 2002b), libanais et iraniens (Khosrokhavar, 2002), palestiniens (Larzillière, 2001 ; Jean-Klein, 1997 ; Margalit, 2003), irlandais (Feldman, 1991 ; Sweeney, 1993 ; Sluka, 1997), ou encore sikhs (Keppley-Mahmoud, 1997)¹⁶. On est ainsi tenté d'établir un parallèle entre la pureté du sang répandu et la pureté de la cause d'une part, l'impureté du corps vivant et l'impureté de l'univers social dans lequel est inséré l'acteur d'autre part. Dans le cas du nihilisme comme du sacrifice de soi en effet, *«les individus cherchent à préserver la pureté de leur engagement, corps et esprit, en utilisant la violence. Dans les deux cas, le sujet, au sens sociologique du terme, est incapable de se constituer en*

15 – Voir également Bozarlsan, 2002b.

16 – Les études sur les Tamouls (Shalk, 1997 ; Lawrence, 2000), les Tatars de Crimée (Uehling, 2000), les Tchétchènes (Larzillière, 2003b), les Cachemiris (Blom, 2003), les Sud-Coréens (Kim, 2002) et les Tchécoslovaques (Holy, 1997) ne mettent pas véritablement en avant cet élément, pour des raisons soit empiriques (absence de tel phénomène dans les cas étudiés), soit méthodologiques (discipline de rattachement, angle choisi). La généralisation de cette hypothèse se doit donc d'être confirmée.



Info Grafik,
Another SUV for Peace,
Honolulu, USA

17 – « C'est seulement lorsque le geste consiste à faire le sacrifice de sa vie que l'accusation d'inauthenticité ne peut plus être reçue. Ce sacrifice, qui ne suppose la possession d'aucun autre bien que son propre corps est, pour cette raison, une des voies par laquelle les personnes ignorées, sans autorité ni richesses, peuvent accéder à une forme de grandeur » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 366).

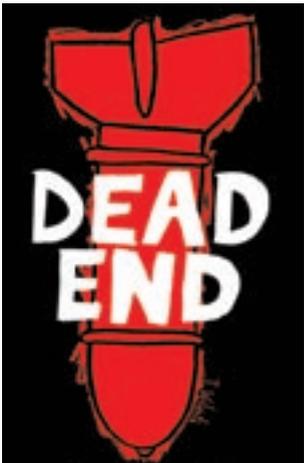
*sujet positif. Il ne peut envisager la réalisation de son but dans un processus constructif qui impliquerait un certain degré de compromis. La destruction de soi devient alors la condition essentielle de son émergence en tant que sujet. [...] Le corps devient un lieu de frustrations et de tension qui reste cependant le seul lieu d'une valeur absolue, le seul lieu digne d'être sacrifié pour certifier de la fidélité» à la cause et à la communauté de croyance (Bozarslan, 2002b). Le corps deviendrait ainsi l'unique moyen de témoigner, de certifier de la vérité de l'engagement et de la cause*¹⁷.

Corps-statut, corps-vérité : conclusions provisoires et pistes de recherches

18 – Comme le montre notamment Olivier Duhamel, dans « Esquisse d'une typologie des grèves de la faim » (Duhamel, 1984).

À ce stade de l'analyse, et au-delà des différences entre ces formes ultimes d'engagement du corps, deux constantes peuvent être repérées. Les formes ultimes d'engagement ne semblent avoir du sens qu'en référence à un public et à une autorité¹⁸, ce qui vient conforter notre définition initiale (« ultime répertoire d'action politique disponible dans une arène publique », au sein de laquelle l'État et le parti opposant semblent garder un rôle essentiel). Si le corps comme revendication d'un statut semble être caractéristique de l'État-nation et de « l'opinion publique » modernes, le corps comme affirmation d'une vérité pourrait être propre à certains conflits radicaux, au sein desquels la non-négociation – qu'elle soit le fait de l'État ou du mouvement d'opposition – est de règle. Dans ce type de conflit, le plus souvent asymétrique, les États sont en effet engagés dans une lutte non négociable contre un parti ennemi craint et néanmoins plus faible, ce qui favoriserait chez les mouvements d'opposition l'apparition d'un public « frère » (le monde « ami » victime de la même souffrance) et d'une cible globale ou universelle (le monde « ennemi » qui ferme les yeux sur cette souffrance). Parallèlement, certaines mouvances de militants ou sympathisants appellent souvent leur propre camp à ne jamais négocier avec un État « ennemi » responsable de tant d'atrocités : toute négociation avec l'autorité adverse est ainsi perçue comme une compromission. Ce fût par exemple le cas lorsque le Hamas décida de recourir massivement aux attentats-suicides après la signature des accords d'Oslo, en réaction à la « compromission » du Fath de Yasser Arafat (Bucaille, 2003). Plus généralement, on pourrait avancer que ce type de conflit se caractérise par une défiance envers l'autorité « ennemie », et une défiance potentielle envers l'autorité « amie », d'autant plus que les théories du complot ou de la trahison jouent un rôle particulièrement important au sein même de ces mouvements.

Tomasz Walenta, *Dead End*,
Montréal, Canada



D'autre part, il convient de revenir sur les deux états (ou valeurs) attribués au corps. Appréhender les différentes formes de violences faites à soi à travers le passage d'un corps portant revendication d'un statut à un corps témoignant de la vérité peut en effet paraître extrêmement délicat. Les attentats-suicides palestiniens ou tamouls sont les manifestations d'une tentative d'imposition d'une vérité... Ils sont également les manifestations de la revendication d'un statut de « nation ayant droit à un État » et en ce sens une revendication d'un statut de victime, comme le remarquent par exemple Avishai Margalit et Laetitia Bucaille à propos des martyrs palestiniens (Margalit, 2003 et Bucaille, 2003), ou Amélie Blom (Blom, 2003) à partir des phénomènes kamikazes au Cachemire (Blom, 2003). De la même manière, les grèves de la faim de sans-papiers sont des manifestations de revendication d'un statut de réfugié, ou plus généralement de victime ; elles sont aussi porteuses d'une affirmation et d'un témoignage de la vérité de ce statut, dans l'imposition performative de soi dans une arène publique (sit-in, occupations de locaux), voire dans la mort toujours potentielle¹⁹. Il faut ainsi penser les deux formes ultimes d'engagement du corps précédemment décrites comme des pôles débouchant sur des types idéaux et non comme des catégories qui s'excluraient mutuellement : toutes semblent plus ou moins porteuses d'une revendication de statut et de l'affirmation d'une vérité.

Est-ce à dire que toute compréhension plus fine des formes ultimes d'engagement du corps est vouée à l'échec ? Ce n'est pas la conclusion que nous tirerions pour notre part de ces quelques notes de lecture. Il nous semble au contraire que ce constat est une invitation à observer les dynamiques à l'œuvre dans cette zone grise : quelles sont les conditions sociales qui permettent l'orientation de l'action vers tel ou tel pôle, quels sont les liens entre rapport au corps et rapport à l'autorité et aux publics, quels rôles jouent l'espace et la

19 – On peut aussi les comparer à toute « entreprise de dénonciation dont le risque corporel contribue à asseoir l'authenticité » : « L'acte de clarification accompli seul suppose un engagement de toute la personne, avec sa conviction et sa passion de la vérité » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 283-284).

Formes de violence contre soi liées à ...	Processus de publicisation du-problème et question du risque	Public pouvant potentiellement être mobilisé pour soutenir la-cause	Cible de l'action	Arbitrage et agencement des-valeurs
... la revendication d'un statut	Négociation, risque translaté	État, opinion publique	Le statut représenté par soi et sa communauté	Autorité et public considérés comme impartiaux, pas de dichotomisation
... l'affirmation d'une-vérité	Non-négociation, risque supprimé ou inversé	Son propre mouvement, sa communauté de croyance	L'ennemi quel qu'il soit (ONU, État ou population civile), la vérité du réel	Autorité et public considérés comme partiaux, dichotomisation des valeurs

temporalité dans la destruction totale de son propre corps? Tout en gardant à l'esprit les limites de toute sociologie du corps (Berthelot, 1992), il nous semble possible de proposer quelques pistes susceptibles de penser plus précisément le rapport au corps dans un contexte donné. Le tableau ci-dessus résume les principales caractéristiques des deux formes idéales-typiques de violence faite à soi.

La navigation entre ces deux formes d'engagement semble ainsi permise par l'évolution à moyen-terme²⁰ d'un certain rapport à l'autorité et au principe de justice dont cette autorité est censée être le garant. L'idée de vengeance, omniprésente chez les martyrs palestiniens – et encore davantage chez les martyrs tchétiens (Larzillière, 2003b) –, n'est-elle pas symptomatique d'un nouveau rapport à la fonction d'arbitre? Quand l'opinion publique ferme les yeux, lorsque son propre camp finit par négocier avec l'ennemi et viole ainsi les principes fondamentaux de la cause originelle alors même que la souffrance est toujours omniprésente, un nouvel arbitre doit se révéler. Non pas un arbitre impartial, mais un arbitre tout-puissant qui impose une vérité, à tous et contre tous. Si la revendication d'un statut peut ainsi apparaître comme une construction dialogique visant le compromis, l'affirmation d'une vérité semble bien relever d'une pensée qui réfute l'unanimité perdue et l'échec de la cause, dénie toute légitimité au réel et construit ses propres oppositions de valeurs.

La clé de ces processus réside sans doute dans l'étude de la construction sociale du désir de sainteté ou d'héroïsme, dans l'analyse des phénomènes d'inversion des stigmates de la souffrance ou de l'échec de la cause originelle. Si les conclusions de cette recension ne peuvent être que provisoires (il faudrait notamment analyser le non-passage à des types d'action sacrificielle)²¹, elles laissent pressentir la nécessité d'une sociologie compréhensive des formes ultimes d'engagement qui étudierait les trajectoires des acteurs, les manières dont se construit subjectivement le rapport au corps, au temps, aux objets, au réel ou à la cause dans les relations quotidiennes et comment ce rapport est mobilisé en situation. Les immolations par le feu, parce qu'elles tendent à être moins fatales que d'autres formes d'engagement ultime, pourraient constituer un objet de recherche essentiel à la compréhension des phénomènes de martyre. Si la psychiatrie semble parfois peu à même de rendre compte de ce type d'action²², nous espérons avoir montré que la sociologie et l'anthropologie disposent d'ores et déjà d'un certain nombre d'outils susceptible d'éclairer ces formes ultimes d'engagement.

Olivier Grojean

EHESS – Paris/CERAPS – Lille

20 – Les attentats-suicides n'apparaissent en effet jamais au début d'un conflit : c'est le plus souvent la socialisation des acteurs dans le conflit qui autorise le passage à ce type d'action, témoignant également de l'individuation des acteurs au sein de leur propre société.

21 – Voir Spencer, 2000 ; Kalyvas et Sanchez-Cuenca, à paraître.

22 – Voir Husny, Koye, Cernovski et Haggarty, 2002.

Annexes : quelques éléments historiques sur les formes ultimes d'engagement

Apparues en Irlande (militants nationalistes) et en Grande Bretagne (Suffragettes) à partir de 1912 (Sweeney, 1993)²³, les grèves de la faim à dimension politique sont issues de deux longues traditions : les jeûnes de remontrance en Irlande, en Grèce ou en Inde (Lavaud, 1999, p. 18) – qui visent à jeter la honte sur la personne que l'on dénonce – et la protestation en milieu carcéral. La première grève de la faim politique jusqu'à la mort est l'œuvre du maire de Cork Terence Mac Swiney. En 1920, en pleine guerre d'indépendance irlandaise, il est arrêté pour des délits mineurs et transféré à la prison de Brixton. Il se met immédiatement en grève de la faim pour protester contre la politique du Royaume-Uni vis-à-vis de l'Irlande et décède après 74 jours de jeûne²⁴. Reprises par une multitude d'acteurs de par le monde, les grèves de la faim sont devenues un type d'action relativement courant qui ne conduit que rarement à la mort. En milieu carcéral, elles restent cependant plus radicales surtout lorsque l'État considère les revendications des grévistes comme non-légitimes. C'est ainsi que 10 prisonniers de l'IRA (Armée républicaine irlandaise) sont morts en Irlande du Nord en 1980 et que plus de 66 prisonniers de la gauche radicale sont morts en Turquie depuis le mouvement de grève de la faim lancé en 2000 (sans compter les décès liés à l'opération policière «Retour à la vie»).

Les immolations par le feu de type protestataire sont plus récentes que les grèves de la faim. C'est le moine bouddhiste Thich Quang Duc qui a le premier recours à cette forme sacrificielle d'engagement public le 11 juin 1963 pour protester contre la guerre

23 – Des jeûnes protestataires apparaissent pendant la guerre d'indépendance américaine, mais les premières grèves de la faim «modernes» ont lieu au début du siècle.

24 – Un précédent gréviste irlandais était mort en 1917 d'une réalimentation forcée.



Redesign by «Trio» Sarajevo

américaine au Viêt-Nam. Extrêmement bien préparée, organisée de manière collective au point qu'un certain nombre de personnes étaient chargées d'empêcher tout secours d'un tiers, cette action n'est cependant pas représentative de l'ensemble des immolations, qui semblent souvent bien plus spontanées. Utilisée le plus souvent par « vague » (comme les attentats-suicides), cette technique s'est en effet diffusée largement au point que Michael Biggs estime que le nombre global d'immolations par le feu protestataires pourrait osciller entre 1000 et 3000 depuis 1963 (l'évaluation exclut les immolations par le feu en milieu carcéral, ainsi que celles de sans-papiers. Voir Biggs, à paraître).

La généalogie des attaques-suicides semble quant-à-elle plus délicate. Des actions-suicides sont mentionnées à propos de la secte des Assassins (Khosrokhavar, 2002), au cours des guerres japonaises contre la Russie (1905) et la Chine (1932), lors de l'insurrection du ghetto de Varsovie²⁵ sans oublier les kamikazes japonais de la seconde guerre mondiale. Des missions-suicides ou attaques « *sans-retour* » ont également été organisées durant les grands conflits du vingtième siècle (première et deuxième guerres mondiales, guerre d'Indochine, guerre Iran-Irak)... Certains auteurs considèrent que la première *attaque-suicide* « moderne » a lieu en 1972, lorsqu'un commando de l'Armée rouge japonaise prend d'assaut l'aéroport israélien de Lod pour le compte du FPLP (Front démocratique de Libération de la Palestine)²⁶. Mais les premiers *attentats-suicides* « modernes » n'apparaîtraient que dans les années 1980. Un certain nombre de chercheurs retiennent une opération contre l'armée israélienne le 11 novembre 1982 (Khosrokhavar, 2003, p. 229 ; Margalit, 2003), mais l'attaque de l'Ambassade des États-Unis à Beyrouth par le Hezbollah le 18 avril 1983 sert également parfois de référence (Davis, 2003). Cette technique s'est rapidement diffusée et semble avoir été particulièrement prisée des Tigres de Libération de Eelam Tamil (LTTE) qui auraient mené 220 attaques-suicides²⁷. Entre septembre 1993 et août 2002, les groupes palestiniens auraient quant à eux conduits 74 attaques-suicides (HRW, 2002), mais d'autres auteurs parlent de 198 missions-suicides, dont 136 se terminant par la mort du militant (Margalit, 2003). À partir de la base de donnée Lexis-Nexis, Robert A. Pape estime quant-à-lui le nombre global d'action suicide entre 1980 et 2001 à au moins 188 (Pape, 2003)... ce qui montre bien les difficultés méthodologiques d'une telle entreprise de recension.

25 – En 1943, lors de la bataille du ghetto de Varsovie, de jeunes militantes des Haluzenmädeln, « armées de grenades soigneusement dissimulées, s'approchaient de groupes d'Allemands, notamment là où se trouvaient des officiers. Parvenues à très courte distance, elles faisaient exploser leurs grenades. Elles ne les jetaient pas de loin, comme un fantassin ordinaire, mais se détruisaient délibérément en même temps que le groupe compact des ennemis » (Géré, 2003, p. 37).

26 – Notamment Reuter, 2002, cité dans Tietze, 2003, p. 69.

27 – *New York Times*, 8 avril 2002.

Bibliographie :

- BAUDRY, Patrick
(1991) *Le Corps extrême. Approche sociologique des conduites à risque*, Paris, L'Harmattan.
- BIGGS, Michael
(à paraître) «Dying without killing : Protest by Self-Immolation», in Diego Gambetta, *Making Sense of Suicide Missions*, London, Oxford University Press.
- BERTHELOT, Jean-Michel
(1992) «Du corps comme opérateur discursif ou les apories d'une sociologie du corps», *Sociologie et Sociétés*, vol. XXIV, n° 1, Montréal, p. 11-18.
- BLOM, Amélie
(2003) «Les kamikazes du Cachemire, "martyrs" d'une cause perdue», *Critique Internationale*, n° 20 (sous la direction de Luis Martinez, «Violences islamistes»), p. 135-149.
- BOLTANSKI, Luc et THÉVENOT, Laurent
(1991) *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- BOZARSLAN, Hamit
(2002a) «La figure du martyr chez les Kurdes», in Catherine Mayeur-Jaouen (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 335-347.
(2002b) *From Political Struggle to Self-Sacrifice. Three Essays on Violence in the Middle East*, Princeton, Rynner.
- BUCAILLE, Laetitia
(2003) «L'impossible stratégie palestinienne du martyr. Victimization et attentat-suicide», *Critique Internationale*, n° 20 (sous la direction de Luis Martinez, «Violences islamistes»), p. 117-134.
- BUTEL, Éric
(2001) *Le Martyre dans les mémoires de guerre des combattants iraniens engagés dans la guerre Iran-Irak de 1980-1988*, thèse de doctorat, Paris, EHESS.
(2002) «Martyre et sainteté dans la littérature de guerre Iran-Irak (1980-1988)», in Catherine Mayeur-Jaouen (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 285-300.
- CENTLIVRES, Pierre et LOSONCZY, Anne-Marie
(2001) «Introduction», in Pierre Centlivres (dir.), *Saints, sainteté et martyre : la fabrication de l'exemplarité*, Neuchâtel, Éditions de l'Institut d'ethnologie et Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, p. 7-14.
- DAS, Veena
(2000) «The Act of witnessing : Violence, Poisonous Knowledge, and Subjectivity», in Veena Das, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele, et Pamela Reynolds (ed.), *Violence and Subjectivity*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, p. 205-225.
- DAVIS, Joyce M.
(2003) *Martyrs. Innocence, Vengeance and Despair in the Middle East*, New York, Palgrave Macmillan.
- DUHAMEL, Olivier,
(1984) «Esquisse d'une typologie des grèves de la faim», in Collectif, *La Grève de la faim ou le dérèglement du sacré*, Paris, Economica, p. 13-25.
- FELDMAN, Alen
(1991) *Formation of Violence : the Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*, University of Chicago Press.
- GÉRRE, François
(2003) *Les Volontaires de la mort. L'arme du suicide*, Paris, Bayard.
- GOFFMAN, Erving
(1989) *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit.
- HAGE, Ghassan
(2003) «"Comes a time we are all Enthusiasm" : Understanding Palestinian Suicide Bombers in Times of Exigophobia», *Public Culture*, (15) 1, p. 65-89.
- HOLY, Ladislav
(1997) «Martyrdom, Czech National Identity and Politics», *Comparative Asian Studies*, n° 18 (sous la direction de Joyce Pettigrew, «Martyrdom and political resistance. Essays from Asia and Europe»), Amsterdam, VU University Press, p. 1-18.
- HUMAN RIGHT WATCH (dir.)
(2002) *Erased in a Moment: Suicide Bombing Attacks against Israeli Civilians*, New York, Washington, London, Brussels, HRW.
- HUSNY, Mariwan, KOYE, Narmen, CERNOVSKI, Zack Z. et HAGGARTY, John,
(2002) «Kurdish Refugees' Views of Politically Motivated Self-Immolation», *Transcultural Psychiatry*, vol. 39 (3), p. 367-375.
- JEAN-KLEIN, Iris
(1997) «Palestinian Militancy, Martyrdom and Nationalist Communities in the West Bank during the Intifada», *Comparative Asian Studies*, n° 18 (sous la direction de Joyce Pettigrew, «Martyrdom and political resistance. Essays from Asia and Europe»), Amsterdam, VU University Press, p. 85-110.
- KALYVAS, Stathis N., SANCHEZ-CUENCA, Ignacio
(à paraître) «Accounting for the absence of Suicide Missions», in Diego Gambetta, *Making Sense of Suicide Missions*, London, Oxford University Press.
- KEPPLEY-MAHMOOD, Cynthia
(1997) «Playing the game of Love : Passion, Martyrdom Among Khalistani Sicks», *Comparative Asian Studies*, n° 18 (sous la direction de Joyce Pettigrew, «Martyrdom and political resistance. Essays from Asia and Europe»), Amsterdam, VU University Press, p. 19-34.
- KHOSROKHAVAR, Fhrad
(1995) *L'Islamisme et la mort. Le martyr révolutionnaire en Iran*, Paris, L'Harmattan.
(2002) *Les Nouveaux martyrs d'Allah*, Paris, Flammarion.
- KIM, Hyojoung
(2002) «Shame, Anger, and Love in Collective Action : Emotional Consequences of Suicide Protest in South Korea, 1991», *Mobilization*, 7 (2), p. 159-176.
- LAVAUD, Jean-Pierre,
(1999) *La Dictature empêchée. La grève de la faim des femmes de mineurs. Bolivie 1977-1978*, Paris, CNRS-Éditions.