

Université de Montréal

Département de sociologie – Faculté des arts et des sciences

Essai sur la radicalité politique – les violences faites contre soi

Margaux KLEIN

Dirigé par Valérie AMIRAUX

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences en vue de l'obtention du grade de
maître ès sciences (M. Sc.) en sociologie

Résumé :

Je me suis demandée dans ce travail comment l'étude des violences auto sacrificielles pouvait nous aider à comprendre la radicalité politique. Je me suis concentrée sur trois idéal-types : celui de la violence mystique, de la violence ascétique et enfin de la violence charismatique. Pour appréhender ces types de rapport à la violence, j'ai développé l'idée de « façon d'être au monde » qui désigne un cadre de pensée particulier, une façon de comprendre le monde et de le façonner. La notion englobe, entre autres, un imaginaire politique, une échelle de valeurs, une cosmogonie particulière, mais aussi un ensemble de choix et de gestes et, notamment, d'actions violentes. Pour développer ce point et le faire dialoguer avec les différents types de violence faite contre soi, j'ai sélectionné trois cas : Mohammed Atta illustre la violence mystique, Bobby Sands et Catherine de Sienne me permettent de questionner la violence ascétique et enfin, la violence charismatique est celle dans laquelle s'engagent les membres du PKK.

Mots clefs :

Violence – radicalité – attaque suicide – grève de la faim – immolation – idéal-type

Abstract :

This thesis aims to understand political radicalism through the study of self violence. I worked with three ideal types of violence : the mystical, the ascetic and the charismatic one. In order to analyze these types of political violence, I developed the idea of « way of being in the world » which refers to a particular set of mind, a way of understanding the world and shaping it. The notion gathers, among other things, a political imaginary, a scale of values, a specific cosmogony and a set of choices and acts, which can be violent or not. To elaborate this point and to link it with the concept of self violence, I selected three cases : Mohammed

Atta embodies the mystical violence, Bobby Sands and Catherine de Sienne illustrate the ascetic violence and the PKK pictures the charismatic violence.

Keywords :

Violence - radicalism - bombing attack - hunger strike - immolation - ideal type

Remerciements :

Je souhaite remercier ma professeure Valérie AMIRAUX qui m'a soutenue et apporté une aide et des conseils précieux tout au long de ces années de maîtrise. Je suis véritablement reconnaissante du temps que Madame AMIRAUX m'a consacré et de la confiance dont elle a témoigné à mon égard, à plusieurs reprises.

Je souhaite particulièrement remercier Christiane LAVAQUERIE-KLEIN pour sa relecture attentive et son soutien indéfectible.

Je souhaite remercier chaleureusement mes parents Christiane et Jean-Marie KLEIN qui soutiennent ardemment mon projet de recherche depuis le début et le rendent possible.

Enfin, je souhaite remercier mon compagnon Ali Kais HENIA pour ses encouragements, sa relecture critique, ses conseils et son soutien quotidien qui ont été pour moi un véritable réconfort.

SOMMAIRE

INTRODUCTION	P. 9
PARTIE I – RADICALITE ET FACON D’ETRE AU MONDE	P.15
Chapitre 1 – Radicalité, radicalisation : état de l’art	P. 16
1.1 Les différentes approches de la radicalité et de la radicalisation	P. 18
1.2 La question de la violence et de la pureté	P. 41
1.3 Un objet et une littérature genrés	P. 48
Chapitre 2 – Les violences faites contre soi	P. 52
2.1 Le sacrifice de soi et la notion de martyr	P. 53
2.2 Le suicide	P. 57
2.3 Les martyrs veulent-ils forcément mourir ?	P. 60
Chapitre 3 – Façon(s) d’être au monde	P. 63
3.1 Deux illustrations de façons d’être au monde	P. 63
3.2 Le rapport au temps et à la mort	P. 65
3.3 La question de la rationalité	P. 69
PARTIE II – METHODOLOGIE	P. 77
Chapitre 1 – Parler d’individus que l’on ne rencontre pas	P. 77

Chapitre 2 – La méthode pour l’analyse de cas	P. 80
Chapitre 3 – La grille d’analyse	P. 84
PARTIE III – ETUDES DE CAS	P. 91
Chapitre 1 – Mohammed Atta : la violence mystique	P. 91
1.1 Mohammed Atta, parcours de vie d’un kamikaze	P. 91
1.2 La violence mystique	P. 95
1.3 « Les martyrs : l’engagement, le corps, le temps »	P. 101
Chapitre 2 – Bobby Sand et Catherine de Sienne : la violence ascétique	P. 104
2.1 Bobby Sands, « the people’s own MP »	P. 104
2.2 La violence ascétique	P. 109
2.3 L’anorexie mystique : l’exemple de Catherine de Sienne	P. 114
Chapitre 3 – Le PKK : la violence charismatique	P. 121
3.1 Le PKK et son projet	P. 121
3.2 La violence charismatique : l’embrigadement et la question du leader	P. 127
3.3 Le choix d’un mode d’opération violent	P. 130
CONCLUSION	P. 137

ANNEXES

P. 140

BIBLIOGRAPHIE

P. 151

INTRODUCTION

« Mohammed s'éloigna. Il enfourcha sa mobylette et retourna en direction de la mairie.

Une fois arrivé, il attacha la mobylette contre un poteau, demanda de nouveau à être reçu par le maire ou par l'un de ses adjoints. Le concierge était encore plus furieux que la veille. Mohamed pensa à la bouteille de gazoil dans sa sacoche, arrangea sa tenue blanche et fit le tour de la place. Les gens ne le remarquèrent pas.

C'était un matin de décembre ensoleillé. Un 17 décembre. Dans sa tête beaucoup d'images se précipitèrent dans une grande confusion : sa mère alitée, son père dans le cercueil, lui à la faculté de lettres, Zineb souriante, Zineb en colère, Zineb le suppliant de ne rien faire, sa mère qui se lève et le réclame ; le visage de la femme qui l'a giflé ; qui le gifle de nouveau ; son corps penché en avant comme s'il se donnait à un bourreau ; le ciel bleu ; un arbre immense qui le protège ; lui dans les bras de Zineb sous l'arbre ; lui enfant en train de courir pour ne pas rater l'école ; sa prof de français qui lui fait des compliments ; ses examens à la faculté ; le diplôme montré à ses parents ; le diplôme accroché à un pancarte sur laquelle on écrit «chômeur» ; son diplôme qui brûle dans l'évier chez lui ; de nouveau l'enterrement de son père ; des cris, des oiseaux, le Président et sa femme avec d'immenses lunettes noires ; la femme qui le gifle ; l'autre qui l'insulte... un cortège de moineaux traversant le ciel ; Spartacus ; une fontaine publique ; sa mère et ses deux sœurs qui font la queue pour prendre de l'eau ; de nouveau les flics le brutalisant ; des insultes ; des coups ; des insultes ; des coups...

Une dernière fois, il demanda que le maire le reçoive. Refus et insultes. Le concierge le poussa avec son gourdin et le fit tomber. Puis Mohamed se releva en silence. Il alla se poster juste en face de l'entrée principale de la mairie, sortit la bouteille de gazoil de sa sacoche, s'aspergea de haut en bas, jusqu'à ce que la bouteille soit vide. Ensuite, il alluma son briquet Bic rouge, regarda une seconde la flamme et l'approcha de ses habits.

Le feu prit tout de suite. Quelques minutes. La foule accourut, Le concierge de la mairie hurlait. Essayait d'éteindre le feu avec sa veste. Mohamed se transforma en torche. Lorsque

l'ambulance arriva, le feu était éteint, mais Mohammed avait perdu toute ressemblance avec un être humain. » (Ben Jelloun, 2011, p.22)

Cet extrait de l'ouvrage *Par le feu* écrit par l'écrivain marocain Tahar Ben Jelloun retrace les derniers moments de Tarek Bouazizi – plus connu sous le nom de Mohamed Bouazizi – et devenu célèbre pour s'être immolé le 17 décembre 2010 devant le gouvernorat de Sidi Bouzid, en Tunisie. Âgé de 26 ans, Mohamed Bouazizi est vendeur de légumes et lutte contre une corruption féroce qui l'empêche de travailler. Ce jour-là, la police lui confisque ses légumes et une balance qui représentent la totalité de ses outils de travail, au prétexte qu'il se trouve dans l'incapacité de présenter une autorisation de vente. De désespoir et de colère, le jeune homme enflamme ses vêtements et décède 18 jours plus tard à l'hôpital Ben Arous de Tunis.

« Comme la plupart des Tunisiens le savent, Bouazizi était un homme désespéré qui s'est senti réduit à l'impuissance, plus exactement à rien, à la suite d'un double tort qu'on lui a fait subir: la confiscation de son étalage ambulancier, son moyen de subsistance; et une humiliation, cette gifle donnée par un représentant de l'autorité, qui plus est une femme, ce qui est grave sur l'échelle de l'outrage pour un homme dans son milieu. La vie, désormais, n'était simplement plus vivable pour lui, il ne voyait plus comme possibilité que cette protestation radicale par l'auto-immolation. Pas seulement la mort, l'anéantissement. » (Benslama, 2011) écrit le psychanalyste Fethi Benslama à propos de l'évènement. Le geste de détresse déclenche une série de manifestations en soutien à Mohamed Bouazizi mais aussi en opposition au gouvernement et à son leader, Zine el-Abidine Ben Ali, qui dirige le pays depuis 1987. S'en suit une véritable révolte qui entraîne la fuite de Ben Ali en Arabie Saoudite et marque le début d'une ère d'insurrection dans les pays arabes.

Pour Fethi Benslama, Mohamed Bouazizi est devenu l'exemple de l'individu réduit à l'impuissance totale et qui préfère s'anéantir que de vivre indigent. Parce que les Tunisiens et Tunisiennes, dit-il, avaient également le sentiment de ne pas compter face à une classe politique omnipotente, l'acte de Mohamed Bouazizi a constitué un symbole de portée nationale, puis plus large dans le monde arabe. L'immolation du jeune homme marque un

« *changement du modèle du martyr dans le monde arabe* » dit le psychanalyste. En effet, loin du concept habituel du martyr, mort au combat, l'immolation et, plus généralement, le fait de mettre volontairement fin à ses jours, est, en islam, rigoureusement interdit. Pourtant, en Algérie, au Maroc, en Egypte, en Mauritanie, d'autres immolations ont lieu à la même époque¹.

L'immolation pose la question du sens de la mort infligée à soi-même et de la dimension politique qui donne au geste son épaisseur sacrificielle. Mohamed Bouazizi illustre bien l'idée selon laquelle le martyr est un individu *prêt* à se sacrifier pour sa cause, mais qui ne *cherche* pas nécessairement à mourir. L'immolation interroge également quant à ses effets puisqu'il s'agit, avant tout, d'une violence faite contre soi-même et non d'un geste porté contre un bien ou une personne incarnant la cause combattue. Si l'immolation est une manifestation de souffrance et de dépit, elle est aussi un acte fort d'accusation. Dans certaines communautés, lorsqu'un individu se donne la mort en accusant un second d'en être responsable, il est traité en victime et sa famille pourra bénéficier d'un droit de revanche ou d'une compensation équivalente. L'anthropologue Bronislaw Malinowski (1926) rapporte l'exemple de Kima'i, un habitant des îles Trobriand qui, après avoir été publiquement accusé par un homme d'entretenir une relation incestueuse avec une de ses cousines, grimpe au sommet d'un arbre, dénonce l'accusateur à l'origine de son tourment et se tue. Bronislaw Malinowski raconte alors que les hommes de son clan se sont vengés sévèrement en attaquant et blessant l'accusé.

Dans le cas de Mohamed Bouazizi, on comprend que le désespoir, la honte et les difficultés quotidiennes à survivre l'ont poussé à mettre fin à ses jours, mais pourquoi un individu en particulier passe-t-il à l'acte tandis que d'autres s'accommodent d'expériences comparables ? Et comment expliquer le choix de la « protestation radicale » (Benslama, 2011) par l'auto-immolation ? La mort de Mohamed Bouazizi nous permet de nous interroger sur le sens de l'acte radical et nous conduit à définir le terme « radicalité ». On

¹ En Mauritanie, par exemple, Yacoub Ould Dahoud, un homme de 43 ans s'immole devant le sénat à Nouakchott, la capitale mauritanienne, en signe de mécontentement « *au sujet de la politique du pays et du régime en place* ». Source : « Immolation par le feu, une méthode qui se répand au Maghreb », *Jeune Afrique*, le 17 janvier 2011

qualifie de radical un geste – souvent spectaculaire – violent et destructeur – de soi-même, des autres ou des deux à la fois – qui répond à une certaine conception du monde dominée par une conviction ou une cause, le plus souvent considérée comme illégitime ou peu légitime par la majorité qui n’y adhère pas. L’acte violent est le fruit d’un processus lent de « radicalisation » au cours duquel un individu en vient à subordonner la totalité des éléments de son univers de sens, y compris sa propre vie et celles des autres, à sa cause. Le terme « radicalité » vient de radix, racine en latin. La radicalité se nourrit d’un imaginaire particulier qui s’interroge sur l’essence des choses, qui donne du sens aux expériences vécues et qui permet d’établir une compréhension absolue du monde. On peut dire que la radicalité s’oppose à la réforme et au compromis dans la mesure où, puisque la cause défendue apparaît fondamentale à l’individu radicalisé, la négociation est inenvisageable.

J’ai choisi de commencer ce travail par l’exemple de l’immolation dans la mesure où ce geste nous conduit directement aux enjeux de la mort militante radicale et de la violence sacrificielle. Ce « type » de mort ouvre plusieurs pistes de réflexion sur le pur et l’impur, la notion de martyr, le fait qu’elle ne passe pas par l’assassinat d’un tiers et sur le rôle du corps comme site et moyen de lutte, comme arène exclusive de la mise à mort. Ces pistes de réflexions et d’analyse quadrillent ce travail consacré à la radicalité et plus précisément aux violences faites contre soi : dans quelle mesure l’étude des violences faites contre soi peut-elle nous aider à définir et comprendre ce qu’est la radicalité ? À travers ce mémoire, j’essaie de replacer une série de cas dans un cadre plus large, celui d’une « façon d’être au monde » qui désigne une manière de comprendre et d’appréhender le monde, des échelles de valeurs spécifiques et des considérations particulières du temps et de sa propre condition.

Travailler sur la radicalité soulève une première question : comment étudier un objet considéré, en principe, comme le résultat d’une déviance, d’une action délinquante soumise à une classification morale négative ? César Barreira (2001), lorsqu’il travaille sur les tueurs à gage explique cela : *« On peut dire que, lorsqu’elles travaillent avec les exclus de l’histoire ou les processus d’exclusion, les sciences sociales ont pour objectif, à l’horizon de leurs réflexions, de réhabiliter des identités disqualifiées : ce qui favorise une espèce*

d'identification entre le chercheur en sciences sociales et son objet. On cherche à donner une voix aux exclus — ouvriers, paysans, habitants des favelas, « minorités sociales ». Mais peut-on donner une voix aux tueurs à gages ? Que signifie travailler avec des exclus qui sont en dehors des codes d'honneur et de morale du chercheur ? » Pour ce travail, le recours à la notion de « façon d'être au monde » comme cadre analytique, me permet à la fois une prise de recul nécessaire à l'analyse mais aussi de concentrer mon observation sur les éléments contextuels qui rendent possible l'acte radical. L'imaginaire sacrificiel, les valeurs de l'individu, le sentiment d'honneur et d'investissement pour une cause, les relations de groupe, entre autres, participent à un univers de sens qui rend possible le geste vécu comme sacrifice.

J'ai choisi de présenter ce travail en trois parties. La première est une revue de littérature sur la radicalité. Elle me permet de replacer mon travail sur les violences faites contre soi dans une réflexion plus large qui est celle portant sur la radicalité. Dans cette première partie, nous aurons l'occasion d'observer comment les auteurs en sciences sociales ont appréhendé les notions de radicalité, de violence, de sacrifice, de martyr, de déviance et selon quel paradigme. La deuxième partie de ce mémoire est un travail méthodologique dans lequel je construis la grille d'analyse sur laquelle je m'appuie autour de l'idée de « façon d'être au monde ». J'essaie de montrer, entre autres, comment chaque geste radical peut se comprendre de façon rationnelle dans la mesure où l'individu l'intègre dans un schéma de pensée particulier. Enfin, la dernière partie sera l'occasion d'analyser trois illustrations de geste sacrificiel. Il s'agit d'identifier des types de radicalité dans le rapport à la violence faite contre soi. Pour ce faire, j'ai sélectionné trois cas que j'ai construits comme « idéal-type » (Weber, 1922). Pour Max Weber, « *on obtient un idéal type en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes isolés, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre, par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement pour former un tableau de pensées homogène* » (p. 181). Ainsi, l'idéal-type rassemble des notions, des relations abstraites, mais aussi des données historiques régies par un souci de simplicité et de cohérence interne (Ferréol et Norreck, 2010, p. 48). Mohammed Atta, un des kamikazes du 11 septembre, illustre la violence *mystique*, le

républicain Bobby Sands et la catholique Catherine de Sienne seront l'occasion de définir la violence *ascétique* et, enfin, le groupe kurde du PKK nous permettra de définir les contours de la violence *charismatique*. Ce travail est le fruit d'un mode de raisonnement inductif : je suis, en effet, partie de cas particuliers – ceux développés en troisième partie de ce mémoire mais également ceux que j'ai pu croiser au cours de mes lectures – pour en tirer une idée générale que j'ai exposée en deuxième partie : l'idée de « façon d'être au monde » que j'emprunte au sociologue des religions Jacques Maitre. La notion que je développe désigne une posture existentielle et vitale pour l'individu et son usage permet, entre autres, de faire émerger un certain nombre de valeurs et de discours qui façonnent le rapport qu'entretiennent les individus avec le monde qui les entoure. En outre, elle permet de dresser des parallèles entre les différents cas que j'étudie. J'ai donc cherché à établir une compréhension du phénomène des violences faites contre soi qui dépasse le cadre de mon analyse de cas et qui pourrait se vérifier plus largement. Puisque mon travail porte sur le parcours d'individus que je ne rencontre pas, il me semble primordial de considérer les traces que ces protagonistes ont pu laisser. La majorité des travaux s'intéressant à la radicalité le fait à travers le prisme du jihadisme. Les lectures que j'ai effectuées m'ont donc naturellement amenée à considérer le cas de Mohammed Atta et du testament qu'il a rédigé avant sa mort. De plus, la littérature consacrée à l'anorexie mystique m'a permis de prendre connaissance des lettres que Catherine de Sienne avait signées et qui étaient, pour une grande part, conservées. La privation de nourriture se vit également en prison, il m'a alors semblé pertinent d'étudier les écrits qu'avait composé Bobby Sands à Long Kesh. Enfin, les travaux d'Olivier Grojean (2008, 2010) sur le PKK m'ont convaincu de la pertinence d'une analyse du groupe PKK et des testaments que certains des membres ont rédigé en prévision de leur mort et qui pouvaient me donner un aperçu de leur façon d'être au monde. Associer des parcours individuels à une dynamique de groupe me semble approprié dans la mesure où la variation d'échelle permet de faire émerger un certain nombre d'éléments qui n'apparaissent que dans une des deux dynamiques, notamment à propos du leader et du discours idéologique.

Comment comprendre la radicalité à travers l'étude des violences faites contre soi ? Pour répondre à cette question, j'ai choisi de consacrer la première partie de ce travail à l'état des connaissances académiques sur la question de la radicalité. Cette étape préliminaire de synthétisation s'impose pour disposer d'un référentiel de connaissances solides et insérer mon mémoire dans une dynamique de recherche offrant un cadre consistant et la possibilité de développer une approche originale. L'état de l'art permet, en outre, de cerner plus précisément le sujet, les définitions concurrentes de la radicalité, leurs champs d'application et, enfin, d'identifier un cadre théorique pertinent et donc de définir ma problématique².

La notion de radicalité semble recouvrir l'idée d'un schéma de pensée considéré comme extrême, le dictionnaire *Larousse* dit du terme radicalité qu'il fait référence au « *caractère radical de quelque chose* » et du terme radical qu'il correspond au fait de professer des « *opinions tranchées visant à une transformation profonde de la société* ». Toutefois, il est nécessaire de se demander à quoi la notion de radicalité fait exactement référence : une logique personnelle ? Un état d'esprit ? Des signes extérieurs et donc visibles de conduite jugée radicale ? Des manifestations de l'ordre des pratiques ? Nous tenterons de discerner comment les différents courants des sciences sociales ont traité l'idée de radicalité.

La logique principale de cette revue de littérature est de montrer que, même si ponctuellement un acte violent considéré comme radical peut être le fait d'un individu déficient, l'irrationalité n'explique pas l'acte radical. Dès lors, il est nécessaire d'observer comment les auteurs ont questionné et expliqué les actes violents radicaux. Pour ce faire, le

² J'ai sélectionné les références de cette revue de littérature par le biais de moteurs de recherche : celui de la bibliothèque de l'UdeM et de la plateforme Cairn. Par la suite, j'ai rassemblé les articles et ouvrages qui me semblaient les plus pertinents et les bibliographies de ces écrits m'ont permis d'étoffer mon corpus. Les mots clés que j'ai utilisé dans les bases de données sont : « radicalité », « radicalisation », « extrême », « martyr », « violence ». Je me suis également servie d'une revue de littérature réalisée pour le groupe de recherche PLURADICAL (FRQ-SC) au sein duquel je travaille et dans laquelle j'ai rassemblé un certain nombre de références sur la question du jihadisme et du terrorisme « home-grown ».

premier chapitre rassemblera les travaux autour de la radicalité politique, classés selon les enjeux étudiés. Dans le deuxième chapitre, nous traiterons plus particulièrement des violences faites contre soi. Enfin, nous développerons l'idée de « façon d'être au monde » qui nous permettra d'établir les schémas cognitifs en jeu dans la pensée radicale, de distinguer des systèmes de valeurs particuliers et finalement de comprendre la radicalité dans un tableau plus large.

Chapitre 1 – Radicalité, radicalisation : état de l'art

Je me suis concentrée, pour ce premier chapitre, sur les travaux traitant de la radicalité « politique ». A la suite de Max Weber (1905), je qualifie de politique, « *l'ensemble des efforts faits en vue de participer au pouvoir ou d'influencer la répartition du pouvoir, soit entre les Etats, soit entre les divers groupes au sein d'un Etat.* » La radicalité inscrite dans les luttes religieuses, nationalistes ou révolutionnaires relève donc de ce que je désigne comme la radicalité « politique ». J'ai fait le choix de traiter de la radicalité politique sans restriction géographique, en visant à la variété des exemples plutôt qu'à leur représentativité. Un exemple saillant de radicalité qu'offre l'histoire française est celui de la Révolution Française. Timothy Tackett (2006) se penche sur le processus de radicalisation des membres des Etats-généraux et de l'Assemblée Constituante. Il remarque, entre autres, que les idées des députés avant 1789 ne sont pas imprégnées des Lumières et que les productions écrites des députés sont plutôt dédiées aux poèmes, aux contes, aux pièces de théâtre ou encore à l'histoire naturelle. Les députés font, par ailleurs, preuve d'un grand attachement à la royauté. Les années 1787-88 viennent ensuite nourrir un sentiment « révolutionnaire » : l'élection des Etats-généraux, la politisation de l'Assemblée des Notables, les cahiers de doléances, le décret de juillet 1788 qui invite le tiers-état à repenser ses rapports avec la noblesse. Timothy Tackett note que ce sont l'esprit de groupe, les nouveaux liens de camaraderies et l'émulation collective qui rendent véritablement possible l'émergence d'idées révolutionnaires au sein des membres du tiers-état. Enfin, l'intransigeance de la noblesse reste le facteur majeur de radicalisation du tiers.

La radicalité politique s'exprime en idées et en actions. Elle s'illustre particulièrement au cours d'un épisode marquant de l'histoire vietnamienne : l'immolation du bonze Thich Quang Duc en signe de protestation contre la politique anti-bouddhiste du gouvernement catholique. Michael Biggs (2005) dit du moine qu'il a affirmé vouloir s'offrir en « *donation to the struggle* ». Pour le sociologue, l'immolation apparaît, au Vietnam, comme la mutation d'éléments culturels pré-existants. Une part de l'ordination des moines et moniales consiste, par exemple, à brûler une partie du front et dès le 5^{ème} siècle, on trouve également des traces écrites de récits d'immolation comme pratique ascétique. Michael Biggs rapporte d'ailleurs les propos d'un jeune moine pour qui l'immolation est un mode d'action « *plus propre – plus pure* ». Ensuite, en 1948, un rapport publié à Honk Kong fait état d'un moine qui se serait immolé en signe de protestation contre Mao qui souhaitait éradiquer le bouddhisme. L'impact de la mort de Thich Quang Duc est remarquable : en 1966, treize personnes s'immolent au Vietnam en signe de lutte contre le gouvernement, en 1965, cinq tamouls s'opposent au remplacement de l'anglais comme langue officielle de l'Inde puis quinze moines en 1975 au Vietnam à nouveau, contre le gouvernement.

J'ai écarté de mes recherches les travaux concernant les pratiques dont le message politique ou religieux est absent. Les cas de trépanation en Europe dans les années 70 sont un exemple de pratiques pouvant être considérées comme radicales sans pour autant véhiculer explicitement de message politique ou religieux. Le néerlandais Bart Huges et la britannique Amanda Fielding, entre autres protagonistes, se sont photographiés et filmés en train de se trouver, eux-mêmes, le crâne³. Les fusillades dans les écoles me paraissent constituer un second exemple de radicalité non politique. Les recherches en sciences sociales se sont d'ailleurs concentrées sur les sources personnelles du mal-être : dépression, tendance suicidaire (McGee et DeBernardo, 1999 et 2002 ; Harding et al. 2003 ; Harter et al. 2003), sur l'identité des tireurs (Neroni, 2000 ; Newman, 2004) ou encore sur le contexte familial ou culturel : sur le climat d'intolérance (Tonso, 2003 ; Aronso, 2004 ; Larkin, 2007) et l'idée de masculinité (Mai and Alpert, 2000, Neroni, 2000).

³ Documentaire *Heartbeat in the Brain*, réalisé par Amanda Feilding en 1970 dans lequel elle procède à sa propre trépanation. Interview « The Hole to Luck », Joe Mellen, *The Transatlantic Review*, numéro 23, 1966-7

Ce premier chapitre consacré à l'état de l'art sur la radicalité politique se divise en trois sous-parties. La première fait état des différentes approches disciplinaires de la radicalité et de la radicalisation. Dans une seconde, nous aborderons les notions de violence et de pureté. Enfin, nous verrons comment la question du genre s'inscrit dans l'analyse de la radicalité politique.

1.1 Les différentes approches de la radicalité et de la radicalisation

Si la radicalité connaît aujourd'hui un regain d'intérêt dans le domaine de la recherche, notamment lorsqu'elle est rattachée à la question jihadiste⁴, on peut dire que, dès les années 50, la question émerge à l'occasion des recherches sur les origines et la mise en application du nazisme. Le sociologue Talcott Parsons (1964), entre autres, se demande comment les théories d'Adolf Hitler ont pu trouver un terrain favorable en Allemagne. Les sciences politiques se penchent également sur la question et Hannah Arendt publie *Les Origines du Totalitarisme* en 1951. Par la suite, l'historien Georges Mosse (1990) développe la notion de « brutalisation » des sociétés pour expliquer l'ascension dramatique de la violence lors des deux guerres mondiales.

À la fin des années 90, le philosophe Pierre Zaoui (1997) livre quelques observations sur la radicalité : *« C'est un fort étrange désir que ce désir de radicalité, funeste et fascinant. Dès qu'un groupe humain se constitue, apparaît son aile de radicaux. Tout courant de pensée politique, tout mouvement artistique, toute discipline de savoir, toute morale, toute religion connaît sa frange de radicalité, ce désir qui s'empare de certains pour leur faire vouloir encore davantage, les faire aller encore un peu plus loin, les pousser à prendre les choses et les problèmes à la racine, dans un même refus intransigeant du consensus et un même amour ambigu de l'opposition et du conflit. » (p. 79)*

⁴ Le terme « jihad » signifie « effort » en arabe et constitue une haute vertu religieuse pour le croyant qui souhaite suivre la voie spirituelle de Dieu. Le jihad n'est pas nécessairement violent et peut s'incarner dans un jihad de l'âme ou « grand jihad ». Le terme « jihadisme » en découle mais se colore d'une dimension violente et radicale dans un contexte de lutte contre le terrorisme.

Plus récemment, Gérald Bronner (2009) propose de définir, à nouveau, le concept de radicalité. Le sociologue considère cette posture comme le fait de se réclamer d'une idée extrême et désapprouvée socialement. Il définit l'idée radicale comme faiblement attractive, plus ou moins sociopathe et non négociable. Les individus radicalisés y adhèrent si inconditionnellement que tout le reste lui est subordonné, dit-il. Pour étayer son propos, il soumet un exemple : en 2006, Malachi Ritscher, un musicien de jazz, s'immole en plein centre-ville de Chicago. Il est ardent opposant à la guerre en Irak et a pu expliquer préalablement sur son site internet : « *On n'a le droit qu'à une seule mort, et je préfère faire de mon départ une déclaration politique, plutôt que de mourir hasardeusement dans un accident de voiture.* » À propos de la guerre en Irak, il rajoute : « *Si je dois payer pour votre guerre barbare, je préfère ne plus être de ce monde.* » (Bronner, 2009, p. 177). La radicalité, travaillée par Bronner, s'inscrit dans le contexte d'une fixation de l'attention médiatique et politique sur la question de la radicalisation. Cet enjeu traverse d'autres régions que la France, en Europe et en Amérique du Nord.

Selon Brian Michael Jenkins (2009), directeur d'un think tank américain et spécialiste de la question terroriste, si le terme « radical » désigne celui qui conduit ses théories et ses convictions à leur extrême, le terme « radicalisation » fait référence au processus d'adoption d'un système de croyances et de la volonté de l'imposer au reste de la société. Peter Neumann (2009) dit de la radicalisation qu'elle désigne « *what goes on before the bomb goes off* » (Neumann, 2009, p.4). Elle consiste en un processus lent dont chaque étape paraît rationnelle à l'individu qui se radicalise (Bronner, 2009). Bronner développe plusieurs voies d'accès à ce qu'il appelle « la pensée extrême ». L'adhésion par transmission, tout d'abord, désigne la situation dans laquelle l'individu se trouve enserré dans un oligopole cognitif et, bien que rationnel et détenteur de toutes ses facultés intellectuelles, il défend des thèses qui nous paraissent inconcevables parce que l'on n'a pas suivi le chemin cognitif de ses propositions. Gérald Bronner explique : « *je ne me propose pas de trouver raisonnables les croyances absurdes qui sont défendues dans le fanatisme politique, religieux ou dans les sectes, mais de voir comment, puisque les extrémistes ne sont pas irrationnels, ils finissent par les endosser.* » (p. 177) L'adhésion par frustration est le second mode d'accès. Si la frustration peut parfois constituer un moteur pour l'individu qui accepte de se dépasser

pour réaliser ses désirs, elle peut également engendrer, chez d'autres, le ressentiment et la conviction qu'ils méritent mieux que ce qu'ils ont, « *ce qui peut être une force dévastatrice* » dit le sociologue. Elle l'est encore plus, observe-t-il, lorsque cette frustration rencontre des mouvements de revendications qui peuvent être très violents et qui laissent très rarement l'ordre social indemne. L'adhésion par révélation ou dévoilement, enfin, correspond au mécanisme du biais de confirmation : les croyants pensent que le destin va leur envoyer des signes. Ils sont alors frappés par une coïncidence, un événement heureux ou malheureux qu'ils interprètent comme une injonction de s'engager plus avant « *sur la pente glissante d'une croyance qui va les isoler* » note Bronner. Il explique :

« Quelquefois, cette radicalisation est le fait d'un effet de dévoilement qui n'implique pas directement la vie de l'apprenti extrémiste, mais suscite chez lui le sentiment qu'une vérité incorruptible vient de lui être révélée. L'un d'entre eux, par exemple, peut penser décrypter des vérités cachées dans des livres, il peut encore être affecté par la mort d'un proche et prendre pleinement conscience de la finitude de la vie ou enfin être frappé par un événement international (l'annulation des élections en Algérie alors que le FIS était sur le point de prendre le pouvoir par exemple) et qui lui révèle ce qu'il croit être un complot mondial. L'abandon inconditionnel à une idée nécessite une sorte de catalyseur cognitif, un rôle que remplit précisément l'effet de dévoilement, le sentiment d'une révélation. » (p. 253)

Par la suite, l'individu développe, à l'intérieur d'un schéma de pensée, une idée « radicale » c'est-à-dire faiblement transsubjective – faiblement attractive – et plus ou moins sociopathe qui débouche sur l'impossibilité pour certains hommes de vivre avec d'autres. Elle se caractérise par ce que Gérard Bronner appelle son « incommensurabilité mentale » c'est-à-dire la subordination rigoureuse et non négociable de tout un système mental à un ensemble d'idées.

La sociologie, mais aussi, les sciences humaines en général se sont intéressées aux notions de radicalité et radicalisation, notamment après le 11 septembre 2001. D'ailleurs, en histoire, le terme radicalisation émerge entre 2005 et 2007 en même temps que le terme « *home-grown terrorist* », note Mark Sedgwick. Pour l'historien, le désavantage du terme « radicalisation » provient, en premier lieu, de la mise en avant de l'individu, du groupe et

de l'idéologie, au détriment du contexte. Or, si les causes profondes du terrorisme ne sont pas prises en compte, les islamistes radicaux violents apparaîtront toujours comme des rebelles dénués de cause, dit-il. En second lieu, le terme radicalisation est également utilisé dans le domaine de la sécurité, celui de l'intégration et enfin celui de la politique étrangère malgré des définitions et utilisations différentes de ce terme. « *The security agenda draws the line between « moderate » and « radical » in the light of concerns with direct or indirect threats to the security of the state or of individual citizens of the state. The integration agenda draws the line in the light of concerns about citizenship, including cultural issues raised by neo-nationalism.* » explique l'historien.

Les sciences politiques et la sociologie sont les disciplines qui dominent dans le champ de recherche sur la radicalité⁵. Plus marginalement, la psychologie et la criminologie se sont intéressées à certains aspects du phénomène radical. Nous avons tenté de classer les types de travaux selon les enjeux traités. Le corps de cette section s'articule donc selon un plan thématique autour des motivations, des causes, des moyens, sur le processus incrémental de la radicalisation, des formes d'organisation des mouvements violents et enfin, autour de la notion de catégorie construite.

1.1.1 Les motivations

Je crois qu'il est nécessaire, dans un premier temps, de départager la notion de « motivation » et celle de « cause ». Par « motivation », on entend l'intérêt qui pousse quelqu'un dans son action, par exemple l'argent. Par « cause », on entend l'origine qui produit le terreau favorable à une façon d'agir, par exemple la pauvreté. Les sciences sociales se sont largement tournées vers les motivations pour expliquer les actes de radicalité. Sohail Daulatzai (2012), par exemple, s'intéresse à la communauté noire

⁵ À titre d'exemples, en sciences politiques, les ouvrages de Gilles Kepel et d'Olivier Roy comptent parmi les premiers à traiter de la question de l'islam politique puis de la radicalisation et de la dimension mondiale du jihadisme. Donatella Della Porta, en sciences politiques également, utilise l'étude des mouvements sociaux pour comprendre la violence politique. En sociologie, Farhad Khosrokhavar s'est penché sur les trajectoires des jeunes jihadistes et sur la radicalisation en prison. Annie Collovald et Brigitte Gaïti allient les deux disciplines et insistent sur la nécessité d'historiciser le processus de radicalisation (Collovald et Gaïti, 2006).

américaine et s'attache à montrer comment l'islam permit à une frange de celle-ci de nourrir et faire exister un sentiment d'unité entre les afro-américains et les musulmans victimes de la colonisation. Les motivations sont les suivantes : faire reconnaître un statut d'opprimés – aussi bien aux Etats-Unis que dans les pays colonisés –, créer une coalition de peuples opprimés prête à faire face à l'Occident et, enfin, la création d'institutions noires indépendantes des puissances coloniales. Le personnage de Malcolm X incarne cette lutte explique Doletzai qui le cite :

« Algeria was a police state. Any occupied territory is a police state; and that is what Harlem is. Harlem is a police state, the police in Harlem, their presence is like occupation forces, like an occupying army... The same conditions that prevailed in Algeria that forced the people the noble people of Algeria, to resort to terrorist-type tactics that were necessary to get the monkey off their backs, those same conditions prevail today in America in every Negro community ». (Malcolm X, 1964, cité par Doletzai, 2012, p. 55)

Les recherches récentes sur le jihadisme s'intéressent massivement à la motivation religieuse du terrorisme et se limitent parfois à en faire la matrice explicative de l'action radicale de type jihadiste. Le travail de Daniel Egiegba Agbibo (2014) en anthropologie propose, par exemple, de faire de la religion le point de départ des hypothèses explicatives du jihadisme. En premier lieu, dit-il, on peut expliquer le recours à la violence des terroristes religieux puisque l'espoir du retour à une version idéalisée de la société, anti-démocratique et anti-moderne, ne laisse aucune place à la négociation. En deuxième lieu, on peut expliquer l'engouement de certains individus qui s'engagent dans les mouvements violents comme Boko-Haram dans la mesure où les recrues ont le sentiment d'accomplir un devoir divin qui confère à la violence une dimension que les mouvements séculiers n'ont pas. Daniel Egiegba Agbibo considère donc que le terrorisme religieux est le seul capable d'invoquer une implication totale et un certain fanatisme de ses membres. Sur ce dernier point, le sociologue Antonio Romero (2007) affirme que le terrorisme islamique constitue pour les jeunes, population la plus vulnérable selon lui, le seul vecteur capable de les mener au pouvoir et à la gloire dans le domaine religieux. Les politologues Gartenstein-Ross et Grossman (2009) confirment cet argument et considèrent la religion de façon centrale dans

leur étude sur le jihadisme. Dans 38,5% des cas, disent-ils, les motivations religieuses sont invoquées pour justifier les actions illégales commises ou allant être commises. C'est également ce que propose la grille de lecture de Gilles Kepel (2012) à propos de la radicalisation des mouvements dits « islamistes » au Moyen-Orient et des recrutements par les organisations terroristes en France.

Pourtant, les auteurs se divisent sur la place de la religion comme facteur motivationnel explicatif de la radicalité de type jihadiste. Pour Peter Nesser (2011), les motivations des jihadistes basés en Europe varient selon le contexte et sont complexes. Par exemple, l'attaque planifiée de la cathédrale de Francfort en 2000 semble avoir été motivée par les tensions franco-algériennes alors même que les militants avaient été entraînés en Afghanistan et ont sûrement été soutenus par les tenants du jihad global. D'autre part, il note que les jihadistes sont recrutés également parmi des individus qui semblent bien ajustés et bien intégrés, d'apparence occidentalisés et dont l'éducation religieuse n'est que très récente. C'est aussi le constat du psychiatre Marc Sageman (2004) ou encore du spécialiste du Moyen-Orient Olivier Roy (2016).

Marc Sageman (2004) étudie un corpus de 172 individus accusés de terrorisme et conclut que ce « mouvement social » est d'un type nouveau et résolument cosmopolite. Les recrues proviennent majoritairement des classes moyennes, les salafistes du jihad global sont issus de familles relativement aisées et ont reçu une éducation supérieure à la moyenne de leur pays d'origine, mais aussi de l'Occident, bien que rarement de nature religieuse. Pour de nombreux terroristes « home-grown », d'ailleurs, l'apprentissage religieux est absent de leur éducation primaire. Pour Marc Sageman, le processus de radicalisation est avant tout politique, puis devient islamique. D'ailleurs, la religiosité des jihadistes semble s'intensifier en même temps que la radicalisation et les membres ne se sont pas enrôlés par conviction religieuse, mais plutôt par le biais de liens d'amitiés pré-existants. Face à lui, des universitaires préfèrent considérer le jihadisme comme s'inscrivant dans des organisations terroristes plus larges comme Al Qaida. Le politologue Bruce Hoffman accuse Sageman de mécomprendre la menace d'Al Qaida (2008) et rajoute même « *Sageman's historical ignorance is surpassed only by his cursory treatment of social-networking theory.* » (idem. p.

136) Marc Sageman répliqua sèchement à son tour et la querelle des deux universitaires fut rapportée par le *New York Times* (8 juin 2008).

Dans *Le Jihad et la mort* (2016), Olivier Roy développe l'idée de la mort comme motivation sous-jacente de l'action jihadiste. Pour le politologue, le salafisme n'est pas le sas d'entrée dans le terrorisme. En réalité, il s'agirait plutôt d'un comportement suicidaire comme celui du copilote de la Germanwings (le 24 mars 2015) ou encore des fusillades dans les écoles aux Etats-Unis (Roy, *Le Temps*, 2017). Mohammed Merah, auteur des attentats de Toulouse en 2012, reprend, par exemple, la phrase de ben Laden et affirme avant de mourir : « *Nous aimons la mort, vous aimez la vie* ». Pour Olivier Roy, c'est la mort qui est véritablement au cœur du projet. « *Si c'étaient des militants, en quête de la réalisation d'une cause, ils feraient tout pour s'en sortir. Les militants palestiniens n'étaient pas suicidaires, ils avaient un projet concret d'indépendance nationale.* » (idem.) explique Olivier Roy.

Si l'étude des motivations fait émerger les convictions revendiquées, elle échoue à offrir des indices sur la sélection des membres et la cause de leur engagement en radicalité. D'autre part, elle s'attache peu à décortiquer le processus de radicalisation contrairement aux recherches sur les causes de la radicalité.

1.1.2 Les causes

Les recherches sur la radicalité sont massivement dominées par les travaux sur le jihadisme. Dans ce domaine, l'étude des causes se tourne principalement vers les questions d'intégration et d'identité. C'est le cas de Jack Granatstein (2007) qui s'intéresse, dans une perspective historique, au rapport entre génération et radicalité religieuse et explique que ce sont surtout les seconde et troisième générations d'immigrants musulmans qui sont plus religieux que leurs parents et dont l'identité néerlandaise, anglaise ou française s'efface derrière l'identité religieuse.

Le sociologue Wilhelm Heitmeyer (2010) explore particulièrement la question de l'intégration. Le chercheur propose la théorie selon laquelle « *l'expérience perçue de désintégration sociale mène à une dépréciation d'autrui ou à une discrimination envers lui* » notamment, dit-il, si l'individu appartient à une catégorie sociale plus faible comme celle des immigrés, des sans-papiers, des musulmans ou des homosexuels. Pour Wilhelm Heitmeyer, il existe trois formes d'intégration : l'intégration sociostructurelle comme le fait d'avoir un emploi, l'intégration institutionnelle comme le fait de pouvoir voter et l'intégration socio-émotionnelle comme de bénéficier du soutien de sa famille et de ses amis. C'est le détachement progressif du sentiment d'intégration qui engendre un développement d'attitudes antisociales. Son propos peut être résumé à travers le modèle SOLIE qui décrit en détail l'escalade de la violence. S correspond à Socialisation, il s'agit de l'apprentissage de la violence. O correspond à Organisation, en groupe, comme source de reconnaissance et de pouvoir. L correspond à Légitimation politique puis I correspond à Interaction entre victimes, temps, lieux et témoins. Enfin, E correspond à Escalade après les succès médiatiques. Finalement, l'expérience de la désintégration sociale constitue la cause de l'expansion et de l'intensité du conflit.

L'étude des causes de la radicalité ne se consacre pas uniquement aux questions d'intégration dans les espaces nationaux. Pour le politologue Olivier Roy (2004), c'est la globalisation, la modernisation, l'urbanisation, la laïcité, l'immigration, les communications high-tech qui sont responsables de la radicalisation dans la mesure où les jeunes musulmans occidentaux, adhérant à des idées religieuses, voient leur identité mise à mal dans un environnement sécularisé. Un résultat possible, dit Olivier Roy, est le sentiment d'insécurité et de confusion d'identité. L'islam radical permet alors de rendre rationnel ce sentiment d'exclusion, de le replacer dans une explication logique.

La psychologie ajoute une dimension aux travaux sur la radicalité et s'interroge sur l'état mental des individus radicalisés. Nader Barzin (2010) remarque, par exemple, que « *les pathologies psychiques identifiées chez ces sujets peuvent exister chez d'autres sans que cela donne lieu à des actions de type attaques-suicides.* » La pathologie psychique individuelle – tout comme la religion d'ailleurs – ne peut, explique Nader Barzin, fournir des facteurs

explicatifs de la radicalité. Il relève six arguments explicatifs de la radicalisation fréquemment développés dans les recherches anglo-saxonnes de psychologie. En premier lieu, la paranoïa, également pointée par Ruth Stein (2002). On peut rappeler ici que le sociologue Samir Amghar (2011) souligne le poids des théories complotistes au sein des milieux salafistes. Puis, le sentiment de honte ou d'humiliation : les sociologues leur associent fréquemment la notion de frustration. En troisième lieu, la question de l'identification : il s'agit ici de la quête d'identité de certains jeunes qui trouvent des réponses à leurs interrogations identitaires au sein de groupes violents. En quatrième lieu, l'idée de narcissisme et de blessure narcissique : l'individu qui se radicalise serait « *un être dont le Moi a souffert de blessures, comme le rejet parental ou des injustices sociales, ce qui a empêché le développement de son identité ou bien amené la régression à un narcissisme infantile* » explique Nader Barzin. Puis, l'effet du groupe et le pouvoir d'attraction du leader charismatique qu'a développé également le sociologue Lorne Dawson (2002). Enfin, les notions de sacrifice, dette et don : ici la notion de martyr est centrale. Elle est également développée par des auteurs comme Fethi Benslama (2016).

Ponctuellement, certains chercheurs développent une approche interdisciplinaire de la question de la radicalisation. La politiste Alex S. Wilner et la spécialiste de la santé Claire-Jehanne Dubouloz (2010) s'intéressent ainsi à la transformation cognitive qui conduit certains individus à se radicaliser et mettent en avant différentes perspectives : à la fois au niveau des causes, mais aussi des motivations. Les auteurs identifient trois facteurs précurseurs de la radicalisation de type jihadiste. Le premier est l'aliénation socio-politique. Le manque d'intégration concernerait majoritairement les musulmans occidentaux qui subissent une discrimination notoire et font l'expérience de la xénophobie. Le sentiment négatif de rejet et l'isolation peuvent engendrer un besoin d'appartenance qui fait du groupe un moyen de contrebalancer l'humiliation de l'impuissance. Notons toutefois que, pour la plupart, les terroristes « home grown » sont plutôt des individus bien intégrés et d'ailleurs ils ont eu « l'air » d'Occidentaux à un moment de leur vie, d'apparence et dans le comportement⁶. Le deuxième facteur est le facteur religieux. L'idée d'une guerre contre les

⁶ Olivier Roy prend comme exemple les frères Abdeslam qui tenaient un bar à Molenbeek dans lequel « *ils vendaient de l'alcool sur le comptoir et du haschish sous le comptoir* » (2016). D'autre part, le politologue

apostats et les infidèles qui répondrait au commandement divin est le leitmotiv de Oussama ben Laden qui explique : « *Allah ordered us to purify Muslim land of all nonbelievers* » (Judith Miller, 1998). Le troisième et dernier facteur est celui de la réaction à la politique étrangère du pays : « *The truth is the whole Muslim world is the victim of international terrorism, engineered by America and the United Nations. We are a nation whose sacred symbols have been looted and whose wealth and resources have been plundered. It is normal for us to react against the forces that invade our land* » explique Oussama ben Laden. Les griefs sont les suivants : insulte envers l'islam, inaction de l'Occident face à la souffrance des musulmans, agression contre les musulmans. C'est également ce que soulève François Burgat dans son ouvrage sur l'islam politique (2016). Pour Alex S. Wilner et Claire-Jehanne Dubouloz, la radicalisation est ensuite un schéma cognitif répondant à différentes phases menant à un processus de transformation abrupte ou graduelle qui se découpe en trois temps : la phase de déclenchement, la phase de transformation et le résultat.

La recherche sur les causes de l'action radicale s'intéresse à la fois aux origines individuelles de la radicalité comme le fait la psychologie, mais aussi aux causes structurelles liées au contexte. Le sociologue Romain Bertrand (2006) illustre particulièrement une des branches de l'étude des causes structurelles de la radicalité : celle du rétrécissement des espaces de dissensions et de l'étranglement des choix d'action. Le sociologue offre, en effet, une analyse intéressante de la radicalisation en fonction de l'évolution des espaces d'expression politique. Le chercheur se penche sur la figure de Abdul Aziz connu sous le nom d'Imam Samudra et montre comment le futur terroriste « *paraissait tout sauf être un jeune désœuvré ou un laissé-pour-compte de la modernisation autoritaire* ». Romain Bertrand raconte :

« *C'est un fils de petits boutiquiers de province, qui poursuit ses études supérieures dans un respectable lycée public, et que tout semble destiner à devenir un notable citoyen. Seule une histoire politique familiale originale, celle de l'engagement de ses parents au service de PERSIS (Persuatan Islam, organisation islamique) puis du Masjumi (parti politique musulman*

souligne que « *les jeunes terroristes d'aujourd'hui, pour la plupart d'entre eux, ne sont pas intégrés dans la vie communautaire musulmane, ce ne sont pas des piliers de mosquées [...], ils n'ont pas de formation religieuse particulière.* »

indonésien), laisse deviner, en amont de son passage à l'acte, une politisation précoce, mais qui ne deviendra agissante que lorsqu'elle aura été réactivée et « surdéterminée » par une série de rencontres marquantes avec des kyai (leaders religieux) de renom, au sein du monde des madrasah d'Etat. »

Par la suite, nous dit Romain Bertrand, c'est au Pakistan dans les années 90 que l'Imam Samudra acquit ses compétences terroristes. L'auteur souligne la figure particulière d'Abdul Aziz qui n'est :

« Ni un jeune sans repère, dit-il, ni un taleb rendu fou par ses frustrations sexuelles et déboussolé par la vie trépidante des grandes cités : il est marié, il a trois enfants, un compte en banque, il se sert de téléphones cellulaires, utilise Internet et parle couramment trois langues. Son insertion réussie dans la modernité capitaliste et urbaine, d'autant plus remarquable qu'elle se joue en situation d'exil, suit son séjour en Afghanistan et précède son implication dans la préparation d'attentats à Riau et à Bali. Il est fils de boutiquier et n'a pas grandi dans un desa (village) pauvre des montagnes mais dans un kampung (quartier) péri-urbain. Bred, c'est à tous égards un enfant de l'Asie des néons, et non un vivant vestige de l'obscurantisme tropical. »

Enfin, explique Romain Bertrand, son entrée en radicalité islamiste ne peut s'expliquer que pas la reconfiguration des espaces de radicalité politique, c'est-à-dire ce que l'Etat définit comme indicible ou intolérable politiquement. Puisque Sukarno interdit le Masjumi en 1960, que Suharto réprime le courant islamiste au milieu des années 80 et que 1999 signe l'échec électoral des partis islamistes, le passage à l'action violente semble rester la seule issue envisageable. Pour Romain Bertrand, on ne peut pas parler de prédictions au sujet des trajectoires individuelles, il s'agit plutôt de comprendre comment l'évolution des espaces d'expression politique qui se rétrécissent fait tendre ces trajectoires vers la violence.

On retrouve dans le travail du psychologue Fathali Moghaddam (2005) la même idée d'étranglement des choix d'action à travers l'image d'un escalier qui se rétrécit. Cette fois, le chercheur s'intéresse aux processus individuels qui rendent possible l'acte radical. Le

psychologue rappelle d'abord que l'ensemble des recherches établies sur le sujet montre que la radicalisation n'est pas liée à un haut niveau de psychopathologie ou à un background économique miséreux ou encore au manque d'éducation. Il se penche alors sur les processus psychologiques qui conduisent aux actes terroristes. Pour Fathali Moghaddam, les comportements terroristes sont la dernière marche d'un long processus qu'il symbolise par un escalier se rétrécissant. Si la vaste majorité des individus, même si elle se sent lésée ou traitée injustement, se maintient au bas de l'escalier, certains individus gravissent l'escalier et sont recrutés par des organisations terroristes. L'escalier de Fathali Moghaddam se compose d'un rez-de-chaussée et de cinq étages. Chaque étage correspondant à une étape vers l'acte terroriste (acte suicide)⁷. Ce que l'auteur met en avant n'est pas tant le nombre d'étages, de marches ou la hauteur de l'escalier, mais la façon dont les individus *perçoivent* l'escalier et le nombre de portes qui s'ouvrent à eux. Plus les individus gravissent l'escalier, moins les choix qu'ils pensent pouvoir se présenter à eux sont nombreux. A la fin, la seule issue possible semble être la destruction des autres ou de soi, ou les deux. Olivier Roy ajoute qu'au cours de ce processus de radicalisation, les jeunes recrues adoptent un répertoire religieux. Le politologue parle alors d'« islamisation de la radicalisation » (2016).

Après les motivations et les causes, un ensemble d'auteurs se sont penchés sur les moyens,

⁷ Le rez-de-chaussée : il s'agit d'une observation basique des conditions matérielles qu'il est donné de vivre à l'individu.

1^{er} étage : l'individu qui a gravi le premier étage envisage une série d'options pour combattre ce qu'il juge comme étant un traitement injuste. L'individu, rappelle Moghaddam, peut-être un individu de talent qui cherche des solutions pour le progrès social et l'amélioration de la hiérarchie sociale.

2^{ème} étage : les personnes qui atteignent le niveau 2 de l'escalier et perçoivent également de graves injustices et font l'expérience de la colère et de la frustration et de l'influence de leaders sont alors susceptibles de transférer leur agressivité vers des « ennemis ». Les individus qui sont prompts à déplacer leur agressivité physique vers des ennemis grimpent rapidement l'escalier.

3^{ème} étage : il s'agit de l'étage de l'« engagement moral ». La potentielle recrue développe un sentiment d'engagement moral à l'encontre des leaders qui l'accompagnent (via l'isolement, l'affiliation, le secret, la peur). En effet, les organisations terroristes se considèrent comme un monde parallèle avec une moralité parallèle qui justifie la lutte pour la société idéale et par tous les moyens possibles. Les recrues sont donc considérées comme engagées moralement pour combattre les ennemis : les gouvernements ennemis et leurs agents.

4^{ème} étage : les organisations terroristes ont enserré l'individu et les chances de sortir vivant de l'organisation sont minces voire nulles. L'individu peut-être recruté pour exercer une position stratégique, de pouvoir ou bien servir à mettre en œuvre des attaques suicide.

5^{ème} étage : le dernier étage correspond l'acte terroriste contre des civils.

c'est-à-dire l'ensemble des éléments conscients ou inconscients qu'un individu adopte pour rendre possible l'action radicale.

1.1.3 Les moyens

La psychologie est la discipline qui s'est largement intéressée aux processus cognitifs qui rendent possible l'acte radical. Les premières recherches se concentrent sur la démence supposée des personnes dont le comportement est jugé irrationnel. K. I. Pearce (1977) soutient, par exemple, que les terroristes souffrent d'une « superego lacunae » ce qui correspond à une faille dans l'auto-contrôle. Dans les années 90, Albert Bandura (1990) s'écarte déjà de cette optique et développe l'idée de désengagement moral. Les mécanismes de désengagement moral sont les suivants, dit-il : usage de termes euphémiques pour désigner certaines réalités, justification morale, mise à distance de son implication personnelle, représentation erronée des conduites inhumaines et le fait de blâmer et déshumaniser son ennemi. Il développe : « *The victims had to be degraded to the level of subhuman objects so that those who operated the gas chambers would be less burdened by distress. Similarly, over the years, slaves, women, manual laborers, and religious and racial minorities have been treated as chattel or as subhuman objects.* » (Bandura, 1990, p. 39)

Pour Albert Bandura, il s'agit d'un processus graduel d'affaiblissement du « self-sanction » qui permet de conserver l'estime de soi tout en s'exonérant des fautes commises.

Dans les années 2000, la vague de recherches sur la radicalité qui suit le 11 septembre intègre une véritable critique des approches traditionnelles en psychologie. Jeff Victoroff (2005), par exemple, souligne que les membres de l'IRA ou du FLN algérien ne souffraient d'aucune démence. Puisque les terroristes ne souffrent d'aucune pathologie, explique Jeff Victoroff, ils agissent donc selon une logique rationnelle. Toutefois, la théorie du choix rationnel semble ne pas être suffisante puisqu'un pourcentage infime d'individus se tourne vers le terrorisme :

« *At present, rational choice theory does not explain why a very few individuals, among hundreds of thousands in virtually identical political positions, become terrorist* » dit-il. Jeff Victoroff se penche ensuite sur les théories du groupe. « *The principal debate among those discussing group versus individual factors in political violence centers on whether group dynamics are sufficient in and of themselves to turn an average person into a terrorist or whether individual history and personality must be considered as well* » (Victoroff, 2005, p. 17) dit-il.

Les façons dont s'exprime une idée radicale et les moyens par lesquels des individus lui permettent d'exister sont également un thème pour la sociologie. Philippe Liotard (2016) se penche ainsi sur la question des punks et se demande comment le corps constitue, pour eux, un moyen d'expression à part entière. Les chaînes, les colliers de chien, les accessoires à clous, les bracelets de force, les emprunts au sado-masochisme, l'usage du maquillage provocant, les cheveux hérissés ou les crânes rasés, le look « do it yourself », sont autant d'éléments qui permettent aux punks de véhiculer un message sans avoir à le dire, un message politique d'anti-conformisme, un message coup de poing. À travers le corps, la communauté punk trouve un moyen d'exprimer le droit à ne ressembler à rien de ce qui existe, dit le sociologue.

Si le corps est un moyen pacifique de faire vivre et d'exprimer aux autres une forme de radicalité pour les punks, les mouvements d'ultra gauche optent, eux, pour des modes d'action violents : vols de masse au supermarché, sabotages, braquages de banques, entre autres. La sociologue Isabelle Sommier (2010) étudie ces mouvements et dégage certaines caractéristiques de mouvements radicaux d'extrême gauche. Elle montre notamment comment ces mouvements usent de la rhétorique de guerre à la manière des anarchistes du 19^{ème} siècle. Certaines mesures comme l'interdiction du port de la cagoule en manifestation ou le délit de participation à une bande violente confortent les membres des mouvements radicaux dans l'idée qu'ils sont considérés comme des ennemis et renforcent l'idée d'une « guerre ». La sociologue montre également comment l'action – l'action directe le plus souvent – est valorisée dans une logique de réappropriation, dans la lignée des anarchistes expropriateurs du 19^{ème} siècle et de la bande à Bonnot. « Choquer le bourgeois » devient le

mot d'ordre. D'autres auteurs comme Donatella Della Porta (1995) soulignent de quelle manière la violence politique trouve son origine dans l'affrontement entre le peuple et l'élite politique qui répugne « à intégrer les demandes de réforme du régime politique » (p. 189).

La violence est également un mode d'action dans le contexte d'émergence de la radicalité en Corse. Xavier Crettiez (2010) se concentre particulièrement sur le phénomène de clanisme et la confiscation presque institutionnalisée des postes de pouvoir local. La violence intervient alors comme une ressource d'action, au même titre que l'accès aux médias ou le développement d'une idéologie. Xavier Crettiez souligne également le rôle de la frustration relative dans le déchaînement de la violence en racontant comment la décolonisation algérienne envoie 15 000 pieds-noirs sur l'île corse et inaugure le temps des tensions entre pieds-noirs et paysans corses, notamment sur la question des distributions de terres arables. Pour le sociologue, la violence clandestine est une façon de capter une clientèle de soutien. Dans les années 1980 par exemple, la violence peu coûteuse en termes de risque séduit un bon nombre de jeunes Corses.

La violence n'est pas le seul outil de glorification et de prosélytisme dont font usage les groupes violents et internet leur permet de toucher un public connecté et plus jeune. Violents ou non, les moyens de communication d'un groupe radical constituent, en effet, un enjeu primordial pour les groupes terroristes comme Al-Qaida. C'est l'objet d'étude de Manuel R. Torres, Javier Jordán, et Nicola Horsburgh qui se sont intéressés aux moyens déployés pour mettre en œuvre la propagande jihadiste. Les groupes radicaux usent de moyens très modernes, comme internet par exemple, grâce auxquels ils font passer un triple message : religieux (le message du salafisme, la grandeur d'hier), politique (un projet : celui du califat qui permet la suprématie du religieux sur les affaires étatiques), instrumental (celui de la lutte).

Nous avons vu qu'à travers les questions de motivations, causes et moyens, c'est véritablement la radicalité en tant que telle qui constitue l'objet d'étude principal. Plus récemment a émergé l'enjeu du *processus* de radicalisation. Les recherches sur le processus

de radicalisation s'opposent à l'idée selon laquelle un individu basculerait littéralement dans la radicalité par fanatisme, irrationalité ou coup de folie. En réalité, il s'agit plutôt d'un processus incrémental.

1.1.4 Un processus incrémental

La sociologie et la psychologie se sont largement intéressées à la question de la radicalisation, principalement après les années 2000. Si la psychologie se concentre sur les processus mentaux qui rendent possible l'acceptation d'une idée extrême ou hors-norme, la sociologie s'est intéressée à l'impact du quotidien sur l'avènement d'une idée radicale. Ainsi, John Horgan (2005), en psychologie, se demande dans quel état d'esprit se trouvent les individus qui s'engagent dans le terrorisme et s'appuie sur les entretiens qu'il a menés avec des terroristes. Il distingue trois phases : « s'impliquer », « maintenir son implication » et « quitter le terrorisme ». Pour lui, les individus s'engagent petit à petit vers le terrorisme, il parle de « *gradual process of incremental involvement* » (p. 95).

On retrouve bien l'idée d'incrémentalité en sociologie chez des auteurs comme Valérie Amiraux et Javiera Araya-Moreno (2014) qui offrent une approche novatrice de la radicalisation autour de la notion de situation. Les occasions de radicalisation émergent dans le cours d'interactions ordinaires dans des sociétés où le pluralisme s'impose au quotidien. « *Our emphasis on radicalization as a process refers to the « mundane » social interactions that tend to harden opinions and lead to negative views of the minority by the majority or negative views of the majority by the minority.* » (p. 92) expliquent les auteures. Ces interactions – partager une file d'attente à la banque, un jardin d'enfants ou un centre commercial – disent-elles, vont jouer un rôle majeur dans la formation d'une conscience radicalisée puisque ce sont autour de ces routines silencieuses que vont éventuellement prendre corps des épreuves de haine, d'amour, de rejet ou d'isolement. Ces émotions peuvent, en contexte de pluralisme religieux, dégénérer en hostilité d'intensité variable à l'encontre de ceux qui symbolisent la différence. En réaction, les considérations négatives du groupe minoritaire à l'encontre du groupe majoritaire sortiront également renforcées de ces expériences de rejet.

Au croisement de l'histoire et de la sociologie, Annie Collovald et Brigitte Gaïti (2006) montrent comment la radicalité politique ne peut s'envisager que si l'on considère d'autres éléments qui ont constitué, au préalable, des basculements infimes de la vie quotidienne. Par exemple, disent-elles, l'horreur des camps de concentration ne peut se comprendre que si l'on considère également l'obligation du port de l'étoile jaune, les regards racistes, la gestion d'un commerce confiée à un tiers, par exemple. Pour les auteures, il ne faut pas considérer l'idéologie comme seul moteur des processus de radicalisation. En réalité, l'idéologie intervient plus tardivement. « *Ce ne sont pas les Lumières qui ont fait la Révolution, disent-elles, mais la Révolution qui a fait les Lumières et qui les a reconstruites en grands ancêtres des transformations apportées.* » (Chartier, 1990, cité dans Collovald et Gaïti, 2006, p.44)

La question du contexte et de l'environnement apparaît, en effet, incontournable pour comprendre le parcours de vie des individus qui se radicalisent et comment des éléments à la fois exogènes et endogènes construisent petit à petit la radicalité d'un individu. La sociologie et la science politique se sont également penchées sur l'étude des milieux, des groupes et des formes d'organisation politique.

1.1.5 Les formes d'organisation : mouvement social et politique

Nous avons vu que les chercheurs s'étaient intéressés aux éléments qui permettaient à un individu d'entrer en contact avec des idées radicales. Si une partie de la littérature sur la radicalité s'est attachée à montrer comment les processus de désintégration et d'isolation des individus peuvent mener à la radicalité, les chercheurs qui s'intéressent aux formes d'organisation politique ont plutôt mis l'accent sur les liens d'amitié et les réseaux de connaissances qui constituent une entrée privilégiée vers la radicalité.

Dans les années 90 déjà, Donatella Della Porta (1995) s'intéresse au recrutement des individus par un groupe radical et montre dans quelle mesure des facteurs « facilitants »

comme une dévotion aux amis ou des facteurs « précipitants » comme la solidarité à un ami arrêté ou une réaction à la mort de militants peuvent expliquer l'entrée en radicalité. Elle étudie notamment les cas de l'Italie et de l'Allemagne, les deux pays européens les plus touchés par les mouvements d'extrême gauche dans les années 70 : « *la violence politique y a été l'un des phénomènes politiques les plus importants des années 70* » dit-elle.

Après 2001, les sciences politiques s'intéressent de nouveau à la question appliquée au terrorisme. Stefan Malthaner et Peter Waldmann (2014), par exemple, battent en brèche l'idée selon laquelle la radicalisation serait un processus issu de l'isolation d'individus. « *Radicalization and terrorist violence are the result of political and social processes that involve a broader set of actors and social groups and cannot be understood in isolation* » disent-ils. Stefan Malthaner et Peter Waldmann utilisent le concept de « milieu radical » pour désigner les liens sociaux qui unissent les terroristes à leur entourage qui partage leurs perspectives et leurs objectifs, approuve une certaine forme de violence et soutient même parfois moralement et de façon pratique le groupe violent. L'environnement apparaît comme d'une importance cruciale dans le processus de violence politique et détermine le processus de radicalisation des individus. A partir de l'idée de « milieu radical », émerge celle de « communauté radicale » qui correspond à un réseau que l'on voit apparaître dans les minorités ethniques ou religieuses qui réagissent à l'oppression ou à une menace perçue. Un exemple de « communauté radicale » pourrait être les membres et soutiens de l'IRA en Irlande du Nord.

Dans une optique psychologique, Mirella Stroink (2007) s'intéresse aux immigrants de seconde génération et aux processus et conditions qui conduisent ces jeunes au terrorisme. Elle met en avant l'importance du contexte – c'est-à-dire les conditions politiques, historiques ainsi que psychologiques de l'individu – dans le processus de radicalisation et de la socialisation, qui constitue un facteur incontournable. « *This gradual process of socialization may be marked by a number of features including autopropaganda, socialized feelings of hatred, incitement, radicalization or reaction, and other group processes familiar to social psychologists, such as groupthink, group polarization, and aspects of group leadership, structure, and role assignment* » explique Mirella Stroink (2007). L'idéologie, quant à elle,

permet de justifier l'acte de violence et entraîne une réinterprétation des évènements.

La criminologie s'est également penchée sur la question du contexte et de son influence sur l'entrée en radicalisation des individus, surtout depuis les années 70. Gary LaFree (2011), par exemple, s'intéresse au terrorisme basque et examine les tendances géographiques et temporelles des attaques terroristes de l'ETA entre 1970 et 2007. Il étudie notamment l'impact de l'annonce de l'ETA qui affirme, en 1978, vouloir élargir sa cible au-delà des frontières du pays basque. Dans le but de prédire des comportements radicaux, Gary LaFree et Joshua Freilich (2012) établissent un questionnaire capable de prévoir ces comportements. Il est intéressant de remarquer que la dimension préventive est finalement peu traitée, voire effacée de certaines branches des sciences sociales comme l'histoire ou, dans une certaine mesure, la science politique. On le voit, l'étude des relations amicales et de l'entourage sont au cœur des travaux sur les formes d'organisation des groupes radicaux qui soulignent le poids des réseaux et du contexte. L'étude des mouvements sociaux complète ce premier point de vue.

La sociologie et la science politique se sont largement inspirées de l'étude des mouvements sociaux pour comprendre la radicalité. Le sociologue Farhad Khosrokhavar (2014) s'est intéressé à la question de la radicalité sous l'angle de la nature des mouvements radicaux violents comme Al-Qaida et se réfère à la théorie de la mobilisation. La radicalité peut être définie, dit-il, comme le fruit du « *processus par lequel un individu ou un groupe adopte une forme d'action violente, directement liée à une idéologie extrémiste à contenu politique, social ou religieux qui conteste l'ordre établi sur le plan politique, social ou culturel.* » (p. 8) La définition de Khosrokhavar met en avant le caractère violent – je rajouterais destructeur – de la radicalité⁸. Il se penche plus particulièrement sur la radicalité de type jihadiste qu'il qualifie de « *mobilisation violente au nom d'une version radicale de l'islam qui prône le jihad contre l'Occident impie et les pays musulmans qui sont aussi dans l'impiété suite à leur jahiliya, c'est-à-dire leur régression à une situation d'idolâtrie, semblable à la période d'avant*

⁸ Sur la question de la destruction, on peut citer le philosophe et sociologue José Ortega y Gasset qui remarque : « When medievalman rebelled, he rebelled against the abuses of the lords, the revolutionary, however, rebels not against abuses, but against uses » (1923)

le Prophète de l'islam. » Il s'est également intéressé aux trajectoires de radicalisation en prison et développe deux modèles d'attitude radicale : un modèle ancien, extraverti, fréquent au début du 21^{ème} siècle, et un nouveau modèle, introverti ou invisible.

L'analyse des mouvements sociaux adaptée à la radicalité est également familière des études en sciences politiques. Pour le politologue Thomas Hegghammer (2010), l'islamisme serait plutôt une « famille » de mouvements sociaux dont les niveaux de base, intermédiaire et d'ensemble interagissent. Il élabore ainsi une typologie opérationnelle de l'activisme islamiste où Al-Qaida ne représente que la version violente d'un panislamisme global. Globalement, les politologues, dans l'étude de la radicalité, mettent l'accent sur l'étude de la stratégie et des relations entre Etats. Robert Pape (2005) explique, par exemple, que la caractéristique principale des mouvements comme Al-Qaida est la stratégie. Il s'agit avant tout de faire plier les démocraties afin que leurs troupes se retirent des territoires occupés. Oussama ben Laden dira, après le 11 septembre, qu'il répondait au feu vert américain donné à Israël pour envahir le Liban. Il reproche également aux Etats-Unis d'être responsables de la mort de milliers d'Irakiens lors de la guerre du Golfe⁹. Selon Brendan O'Duffy (2008), la politique étrangère est un facteur incontournable dans l'explication de la violence jihadiste.

Enfin, dans une logique plus critique, certains chercheurs se sont attachés à démontrer comment le terme de « radicalité » recouvre une idée construite qu'il convient de décortiquer.

1.1.6 Une catégorie construite

Nous avons vu que la majeure partie des études sur la radicalité s'attache à examiner les parcours de vie radicaux et se demande dans quelles mesures il est possible d'expliquer, de prédire ou d'appréhender la radicalité. D'autres auteurs, majoritairement en sociologie,

⁹ Traduction de la vidéo envoyée par Oussama ben Laden à Al Jazeera <http://www.aljazeera.com/archive/2004/11/200849163336457223.html> consulté le 12 janvier 2017

mais aussi en science politique, se sont demandés comment, dans un contexte particulier de lutte contre le terrorisme et d'islamophobie, la catégorie « radicalité » recouvre une logique complexe, construite, et ancrée dans une histoire longue de discrimination et d'oppression. Joseph Massad (2007) s'inscrit dans ces réflexions et consacre un ouvrage à la construction du sujet « oriental » dans la tradition orientaliste européenne et notamment du point de vue du désir et de la sexualité. C'est aussi le cas d'auteurs comme Jasbir Puar (2007) ou Jin Haritaworn (2015). Cette dernière souligne la mise en avant du migrant comme incarnant l'Autre, homophobe et haineux.

Ce sujet se situe également au cœur des travaux d'Arun Kundnani (2015) qui observe comment la liste des suspects, dans le cadre de la lutte anti terroriste, s'est enrichie de millions de noms en 2013. Les fuites d'informations de la NSA ont montré dans quelle mesure l'agence de sécurité rassemblait des données sur des individus d'origine arabe sans aucune preuve de leur participation à des activités terroristes. Arun Kundnani remarque que la « tech community » ne s'est pas offusquée de la surveillance abusive de milliers de musulmans parce que, dit-il, les musulmans sont considérés comme des cibles raisonnables de suspicion. Pour l'auteur, le débat sur la sécurité nationale est biaisé dans le sens où ni la question de la race ni celle de l'empire ne sont au centre des discussions. Pourtant, l'histoire des collectes de données aux Etats-Unis est intrinsèquement liée à celui de l'oppression raciste. « *From Anglo settler-colonialism, the establishment of the plantation system, the post-Civil War reconstruction era, the US conquest of the Philippines, and the emergence of the national security state in the post-World War II era, to neoliberalism in the post-Civil Rights era, racialized surveillance has enabled the consolidation of capital and empire.* » explique-t-il. La « sécurité » est finalement le moyen par lequel est reproduit un racisme qui ne dit pas son nom. Pour le chercheur, l'idée d'une suprématie blanche au cœur de l'établissement de ce qui sera les Etats-Unis se reflète parfaitement dans l'expression de John Quincy Adams qui affirme en 1811 : « *The whole continent of North America appears to be destined by Divine Providence to be peopled by one nation, speaking one language, professing one general system of religious and political principles, and accustomed to one general tenor of social usages and customs.* » (John Quincy Adams cité par Lens, 2003) Dès lors, cette idée de destinée manifeste animera toujours le projet politique des Etats-Unis, les Européens

blancs étant considérés comme les « choisis » et ceux-ci entretenant une connaissance de type ethnographique des individus colonisés. Ainsi, la surveillance massive des Arabes musulmans aux Etats-Unis s'inscrit, dit Kundnani, dans la continuité de la surveillance des Noirs musulmans dans les années 40. Dans les années 60, ce sont les étudiants arabes qui soutiennent la Palestine qui sont victimes de surveillance abusive et en 1972, Nixon permet au FBI et à la CIA de collaborer avec un lobby pro-Israël pour la gestion des activités menées par des groupes arabes. Par la suite, interviennent des arrestations arbitraires, des détentions abusives, de la torture, des confinements solitaires, des punitions pour des crimes pour lesquels des blancs ne seraient pas punis comme des discours, des donations à une œuvre de charité ou d'autres actions considérées comme soutien à des actions terroristes. Kundnani conçoit donc la radicalité comme un outil détourné au profit de l'entreprise raciste de surveillance abusive des populations non-blanches aux Etats-Unis.

On retrouve une problématique similaire chez Moustafa Bayoumi (2009) qui étudie l'impact des politiques de surveillance des communautés musulmanes, mises en place par le NYPD. Il montre notamment comment les musulmans sont devenus, à l'occasion de la War on Terror mise en place par l'administration Bush, un groupe considéré comme soupçonnable qui doit être contenu ou contrôlé et observe comment la police de New-York participe à la destruction de la vie privée des musulmans américains. Ibrahim Bechrouri (2014), qui reprend ses travaux, examine de près le rapport du NYPD sur la sécurité et raconte notamment comment des zones d'observation ont été clairement délimitées (250 mosquées, les cafés fréquentés par les musulmans ou tenus par un musulman, des restaurants, des agences de voyages, des bars sportifs, des commerces etc.) Des informateurs, recrutés au sein même des communautés pour se fondre parmi eux, ont été dépêchés pour enregistrer les prêches des imams, relever les programmes proposés dans les bars ou cafés tenus par des musulmans. Dans les mosquées, les fidèles sont testés selon le plan « create and capture » : des agents infiltrés sympathisent avec un membre de la communauté puis lui proposent de partir pour le jihad, essayent de le convaincre et, s'il accepte, organisent une action terroriste avec lui. Le jihadiste démasqué pourra se faire arrêter par la police au moment propice. Le rapport du NYPD sur la lutte anti-terroriste est très clair : les communautés à risque sont les communautés musulmanes, mais pas toutes.

Les musulmans d'Afrique de l'Ouest, par exemple, sont largement épargnés et d'ailleurs ils entretiennent de bons rapports avec la police. En revanche les personnes d'ascendance maghrébine ou du Moyen-Orient sont observées sans relâche. Toutefois, le rapport de police manque de profondeur et sur certains points il est tout à fait discutable : il propose par exemple des « indices » de radicalisation comme le fait de prier 5 fois par jour et ne pas boire d'alcool. Or, ce sont des règles de conduite suivies par de nombreux musulmans. Ibrahim Bechrouri parle alors d'institutionnalisation des idées islamophobes. On voit ici que la radicalité est entendue comme un ensemble de signes visibles qu'il serait possible de détecter par l'observation comme le régime alimentaire ou les pratiques religieuses. Mais la radicalité est aussi comprise par la police de New-York comme un état d'esprit que seul un stratagème – le « create and capture » – permet de mettre à jour.

Dans le contexte français également, la question des discriminations et de ce que recouvre le terme radicalité intéresse les chercheurs. Gérard Mauger (2006), par exemple, se penche sur les violences de 2005, dans les banlieues. Rappelons-le, la mort de deux jeunes garçons, Bouna Traoré (15 ans) et Zyed Benna (17ans) à Clichy-sous- Bois, réfugiés dans un transformateur électrique alors qu'ils étaient poursuivis par la police, embrase certaines « zones sensibles » de la région parisienne et donne lieu à des affrontements violents entre police et émeutiers. Pour Gérard Mauger, la radicalité est surtout une construction disqualifiante à l'égard des jeunes de banlieues. Il remarque notamment que les formes langagières utilisées dans la presse sont « explicitement racistes » (p. 93). Le sociologue préfère voir dans ces émeutes un « *répertoire d'action collective ancien, protopolitique, c'est-à-dire antérieure à toute entreprise moderne de forme politique* » (p. 148). Sur ce sujet, le sociologue Fabien Truong (2015) alerte également sur le choix des mots utilisés et en premier lieu, celui d' « émeute » plutôt que celui de « revendications », par exemple.

Ces travaux amènent finalement à repenser les catégories utilisées habituellement et invitent à s'interroger sur la genèse de leur production ainsi que sur leurs auteurs. Ann-Sophie Hemmingsen (2011), spécialiste en sécurité internationale, rappelle, par exemple, que le travail de terrain bouleverse les catégories pré-établies, elle dit « *the more time spent on the field, the less useful concepts such as « terrorism », « terrorist », « radical » will*

become. » La sociologue Amélie Blom (2011) dresse le même constat et explique comment les études sur le terrorisme reposent parfois sur des sources non fiables qui produisent des représentations déformées. Pour Olivier Roy (2016), le vocabulaire courant confond les notions d'islam radical, de salafisme et de jihadisme. Or dit-il, « *Noyer le djihadisme dans le salafisme, c'est ne pas comprendre les racines de la radicalisation* ». Pour l'ethnographe Michael Kenney (2011), enfin, l'important est le travail de terrain. Bien souvent, dit-il, les chercheurs évitent le travail de terrain et les entrevues de première en rapport avec leurs sujets d'étude pour des raisons éthiques ou parce que le défi leur paraît trop complexe à relever. Pourtant, dit-il, le travail de terrain est, au contraire, indispensable. Les entrevues, mais aussi l'observation participante.

Nous avons exploré, dans un premier temps, comment les auteurs avaient appréhendé le phénomène de la radicalité. Du terrorisme à la question des banlieues et en passant par l'étude des punks, les travaux que nous avons étudiés sont traversés par la question de la violence, ce sera l'objet de notre second point.

1.2 La question de la violence et de la pureté

La recherche sur la radicalité politique entraîne nécessairement un questionnement autour de la violence. On l'a vu, elle traverse l'ensemble des recherches étudiées et permet de distinguer la radicalité de l'orthodoxie. Il semble nécessaire de souligner que la violence, par son pouvoir de contrainte, trouve sa force dans sa « *capacité à objectiver ou à réifier ceux sur qui elle s'exerce* » (Martin, 1994, p. 189). Les travaux sur le jihadisme ont, encore une fois, particulièrement traité de cette question. L'approche de Farhad Khosrokhavar (2015) accorde, nous l'avons dit, une place centrale à la violence dans la définition de la radicalité. Il distingue ainsi la radicalité jihadiste violente du salafisme non violent¹⁰. Pour

¹⁰ Samir Amghar considère plusieurs types de salafisme : le salafisme quiétiste, socialement conservateur et politiquement mou, le salafisme politique et militant et le salafisme révolutionnaire, prônant des actions directes aux accents tiers-mondistes. Globalement, le salafisme est marqué, dit-il, « par une volonté de purger la pratique religieuse de ses particularités locales et des « innovations » qui auraient altéré l'islam originel au fil des siècles. » La quête d'un islam primitif est considérée par les salafistes eux-mêmes comme la spécificité

Farhad Khosrokhavar, le salafisme constituerait même le meilleur obstacle contre le processus de radicalisation en prison. La fréquentation d'un groupe salafiste pouvant mener à un comportement sectaire, mais non violent. De plus, les jeunes à risque, emprisonnés en maison d'arrêt et potentiels candidats à la radicalisation, n'ont pas de contact ni d'accès aux jihadistes condamnés pour terrorisme avéré qui sont en prison pour les peines de longs termes (maisons centrales). Puisque la violence est la caractéristique principale de la radicalité, le sociologue dresse un parallèle entre des groupes comme Al-Qaida et les mouvements anarchistes du 19^{ème} et 20^{ème} siècles ou d'extrême gauche des années 70 en Europe. Farhad Khosrokhavar retient du jihadisme sa forme violente au nom d'une version radicale de l'islam qui prône le jihad contre l'Occident, mais aussi contre les pays musulmans qui sont dans l'impiété. Dans *Suicide Bombers : Allah's New Martyrs*, il distingue la notion de martyr utilisée par les organisations terroristes et le sens que le terme recouvre quand il désigne les martyrs chrétiens qui donnaient leur vie sans tuer (Khosrokhavar, 2005). Le chercheur rappelle aussi qu'en Palestine, aucun des 150 individus impliqués dans les attaques suicides n'était illettré, misérablement pauvre ou totalement déprimé par son entourage. Pour lui, le choix du jihad est le choix de la violence.

C'est véritablement autour de son caractère essentiellement violent ou non que les chercheurs qui s'intéressent à la nature du jihad se confrontent. L'enjeu est de comprendre dans quelle mesure invoquer la cause du jihad représente, pour les kamikazes, le moyen de se revendiquer du martyr et non plus du crime. Les sciences politiques se sont largement intéressées à la notion de jihad et ont tenté de le définir. Shireen Burki (2013) cherche à définir le jihad et montre en quoi les actions de Al-Qaida relèveraient plutôt du meurtre (qatal) et non de la guerre sainte (jihad). Elle définit le jihad comme le fait de lutter ou de persévérer [pour le dessein de Dieu]. Le jihad désigne, selon elle, plusieurs choses : les efforts fournis pour servir les objectifs de Dieu, mais aussi un sentiment de dévotion envers Dieu et enfin une guerre religieuse au nom de la foi. Elle rappelle la distinction centrale en islam entre deux formes de jihad : le petit jihad (jihad al saghir ou jihad al saif, le jihad de l'épée) et le grand jihad (jihad al kebir). Le grand jihad correspond au jihad intérieur, d'une

principale de leur courant. Ils appellent par exemple à rompre avec les superstitions et les croyances de l'islam populaire et notamment avec le soufisme qui pratique le culte des saints. (2011)

plus grande valeur, il est celui mené contre soi même et consiste à lutter pour ses propres qualités : l'indulgence envers les êtres humains, faire preuve d'amour et de respect et combattre l'envie, la haine, la malice et l'arrogance. Le petit jihad, au contraire est le jihad violent. Il peut être défensif et considéré comme un devoir d'ordre moral ou offensif, c'est-à-dire qu'il mérite parfois le soutien, mais n'est pas un devoir moral. Pour l'auteur, Al-Qaida ne prend pas la peine de définir son action avec précision et se réclame du « jihad » transformant la notion en outil de propagande, pour galvaniser les musulmans et gagner leur soutien. Par ailleurs, Shireen Bruki note qu'en islam, le suicide est déconsidéré : la fin de la vie est une décision divine. Si les membres d'Al-Qaida parlent de martyrs, il n'en reste pas moins que les kamikazes se suicident. En plus, les civils sont pris pour cibles malgré les règles supposées du jihad qui le proscrivent. Pour Shireen Burki c'est bien la preuve que le jihad d'Al-Qaida relève du meurtre et du terrorisme et non de la guerre sainte ou du prosélytisme. David Cook (2015), spécialiste des religions, examine les versets coraniques qui mentionnent le jihad et note qu'ils ne se réfèrent pas tous au sens guerrier du terme. Toutefois certains versets mentionnent de façon très claire le jihad dans son sens belliqueux et ce sont ces versets qui ont constitué l'appui théorique de l'expansion islamique du 7^{ème} siècle jusqu'au 17^{ème} siècle. Cook critique d'ailleurs sévèrement les Occidentaux et les intellectuels musulmans qui soutiennent l'idée d'un jihad uniquement spirituel. Au contraire, l'auteur montre en quoi l'idée de jihad a pu être le moteur de la justification d'une colonisation religieuse brutale.

Enfin, une question semble diviser les auteurs : l'action de groupes terroristes comme Al-Qaida est-elle expression du jihad ou non ? Et si la réponse est non, le jihad peut-il néanmoins se définir comme une action violente ?

Dans le cadre de ce mémoire, revenir sur la finalité violente, la nature violente et le passage à l'acte violent nous permet de distinguer la radicalité de l'orthodoxie – du grec « ortho », droit et « doxa », opinion, c'est-à-dire le rapport strict aux pratiques. Farhad Khosrokhavar sépare ainsi le salafisme non violent du jihadisme violent. Le sociologue dresse un parallèle entre les salafistes dont le quotidien est régi par une pratique rigoriste de l'islam et les juifs orthodoxes ou les chrétiens intégristes. Les salafistes véhiculent un discours radical et exclusiviste de l'islam, mais rejettent la violence et le suicide. Pour les jihadistes, au

contraire, « *la violence et la déviance en général sont non seulement acceptables [...] mais sont en quelque sorte vivement recommandées comme des actes louables* » (Khosrokhavar, 2016, p. 122) De la même façon, l'usage de la violence permet de différencier les sectes connues pour les suicides de masse de celles qui refusent la violence, comme les amish. Donald Kraybill et Carl Desportes Bowman (2006) observent que les sectes anabaptistes comme les amish refusent les actes de résistance, la violence et le prosélytisme. D'autre part, le mode de vie amish semble participer à faire de la secte un mouvement non violent, notamment par leur conception du temps qui se doit d'être lent.

« Le « temps lent » reconnu par le Vieil Ordre se ressent d'emblée au contact des fidèles. Entrer dans la communauté, c'est accepter un ralentissement des choses. De la gestuelle des adeptes, moins rapide et plus déliée, au mode traditionnel de transport à cheval que représente le boguet, en passant par le tempo des chants religieux, mélodies languissantes dont chaque syllabe s'étire jusqu'à essoufflement de la note, le rythme est plus lent. Le temps semble se dilater. La vie suit son cours, indifférente aux dernières nouvelles de l'actualité susceptibles d'en accélérer le déroulement. La faible mécanisation du mode de vie allonge la durée des activités. Toujours occupés, mais jamais débordés, les adeptes conçoivent qu'une certaine lenteur participe de l'art de vivre amish. » (Randaxhe, 2002).

Par ailleurs, Donald Kraybill et Carl Desportes Bowman nous apprennent que les amish profitent de certaines occasions qui leur permettent de bénéficier d'un trajet de voiture ou de l'usage d'un téléphone, notamment par le biais des enfants qui ne sont pas encore soumis à la règle. Si le mode de vie est strict, ces petits arrangements avec la règle éloignent les sectes anabaptistes non violentes de la radicalité inconditionnelle. L'important étant, avant tout, de préserver la tradition au sein de la communauté amish et de faire perdurer des arts de faire ancestraux authentiques et fidèles aux premiers anabaptistes. La logique correspond à un processus de transmission et non de rupture. Il s'agit finalement de conserver une culture de non-conformisme qui refuse de faire partie du monde moderne, rapide, orgueilleux et individualiste. On retrouve l'antagonisme pur/impur sur lequel se construit les mouvements radicaux, sans le mode d'action violent.

Sur ce dernier point, je crois qu'il est intéressant de relever que des auteurs ont associé à leurs recherches sur la violence, un questionnement autour de la notion de pureté. En effet, l'argumentation des mouvements radicaux, qu'ils soient de types religieux, nationalistes ou encore culturels comme les punks, a souvent recours à une justification antinomique basée sur le pur et l'impur, le normal et le pathologique, la transgression et le conformisme, le nous et le eux. La communauté hassidique, par exemple, veille à préserver un « hassidic way of life » (Poll, 1962, 3-4) au sein duquel les institutions ainsi que les activités économiques du groupe participent à la protection des normes du groupe et seuls les comportements qui reflètent pleinement les valeurs hassidiques sont acceptés (Poll, 1962). À propos des juifs orthodoxes encore, Jonathan Levy (2004) observe :

« With a lifestyle so strict and demanding, the haredim depend on various methods to maintain order (...) the result of the strict haredi regulations on food consumption, sexual behavior, work, secular education and outward appearance is an extremely rigid lifestyle with little room for deviation. Without the ability to coerce conformity physically, the haredi community has resorted to a number of strategies to keep its members from assimilating to the secular world and therefore ensuring the survival of the group. » (2004, p. 36)

De la même façon, Samir Amghar (2011) exprime comment les salafistes choisissent de limiter les interactions avec le monde extérieur de peur d'être contaminés. Le sociologue parle de « logique de distinction » (p. 141). Il explique :

« Se replier sur sa communauté religieuse et éviter tout contact prolongé avec les autres est une stratégie de distinction sociale qui permet de marquer sa différence. Parce que dans les quartiers populaires, la plupart des jeunes ont un statut et une histoire comparables, l'investissement dans des vies religieuses sectaires permet de recréer des dissemblances. L'attrait pour l'islam naît d'un besoin d'instaurer de nouveaux critères de comparaison. Cette nécessité se traduit par un effort de distanciation vis-à-vis de ceux dont on considère qu'ils ont une mauvaise réputation. » (p. 146)

Le sociologue rajoute que, pour les salafistes, vivre leur foi de façon orthodoxe, c'est renoncer aux avantages des sociétés occidentales et donc de vivre en sacrifice. Bernard Lempert (2000) se penche également sur la question du sacrifice, au sens littéral du terme, c'est-à-dire celui du rite sacré consistant en la mise à mort d'une personne ou d'un animal offert à un dieu. Il explique que la justification du sacrifice se fait en partie autour de la distinction entre le sain et de pathologique :

« Entre l'autre et soi, c'est une question de vie ou de mort parce que c'est une question de santé – la santé comprise comme expression de l'intégrité physique correspond à la pureté dans l'ordre religieux. Les massacreurs du Rwanda parlaient de « cafards », les miliciens serbes de « vermine », les Khmers rouges de « déchus », les fêtards criminels de Luanda, de « traîtres », et les généraux de la Révolution française de « chancre ». Ce langage équivaut au commencement d'un appel à l'élimination, il est l'inscription sémantique de l'autorisation de tuer. » (p. 141)

L'autre devient alors porteur de la faute et son corps même est le lieu de cette faute explique Bernard Lempert. *« L'arrachage et le découpage du corps de l'autre s'inscrivent désormais dans le domaine de l'impératif et celui qui ne trempe pas ses mains dans le sang de l'impur est son complice de fait. Les laisser s'échapper serait partager le crime de leur existence. » (p. 142)* dit-il. C'est donc finalement la violence qui permet d'atteindre un idéal de pureté et la modération est alors considérée comme le signe par excellence de la souillure, puisque le mal utilise justement une position médiane pour mieux se mêler à soi. Au Rwanda, par exemple, les Hutus modérés ont été massacrés également puisqu'ils représentaient une sorte de Tutsi du dedans alors même que les Tutsis sont également associés à un ennemi intérieur, dit Bernard Lempert. Le vainqueur s'innocente de tous les massacres en soutenant que le corps de l'autre serait le siège du mal absolu et lui faire du mal est considéré, non pas comme mal, mais comme bien. C'est ce type de raisonnement qui *« à la fois lève les interdits et soude le groupe agresseur. Il n'y aurait là rien de monstrueux, puisque c'est précisément l'autre qui est regardé comme un monstre. Le mal qu'on lui fait ne fera que contribuer à chasser le mal dont il est atteint, le mauvais esprit dont il est porteur. » (p. 154)*

Farhad Khosrokhavar (2015), dans son travail sur les trajectoires des jeunes jihadistes français, parle aussi de pureté et montre comment l'islam radical permet une « mue existentielle » qui opère une sorte d'« inversion magique » transformant le mépris de soi en mépris de l'autre, le Soi devient pur et l'Autre impur. En effet, la subjectivité des jeunes occidentaux qui embrassent l'islam radical dit Kosrokhavar « *est marquée par un trait fondamental : la haine d'une société qu'ils ressentent comme profondément injuste à leur égard. Ils vivent l'exclusion comme un fait indépassable, un stigmate qu'ils portent sur leur visage, dans leur accent, dans leur langage ainsi que leur posture corporelle perçue comme menaçante par les autres citoyens.* » Le recouvrement de la dignité perdue et la volonté d'affirmer leur supériorité sur les autres en mettant fin au mépris d'eux-mêmes sont possibles à travers l'islam radical qui agit comme inversion imaginaire de l'exclusion sociale dit Farhad Khosrokhavar. « *La mutation de la haine en jihadisme sacralise la rage et leur fait surmonter leur mal-être par l'adhésion à une vision qui fait d'eux des « chevaliers de la foi », et fait des autres, des « impies » indignes d'exister.* »

Tout comme Samir Amghar expliquait comment l'auto labellisation des « salafis » participait d'une stratégie de distinction, Annie Collovald et Brigitte Gaïti observent également en quoi la radicalité constitue le lieu d'un face-à-face opposant la normalité au pathologique. Les labels utilisés pour se définir et définir les autres, disent-elles, contribuent à créditer ou discréditer et « *participent directement à la construction de la ligne de partage entre le bon grain et l'ivraie, le normal et le pathologique, l'acceptable et l'inacceptable en démocratie.* » (p. 23) L'usage de ces labels façonne les lignes de conduite, les alliances et stratégies envisageables vis-à-vis des tenants de la radicalité politique. Par exemple, observent les sociologues, lorsque les poujadistes – du nom de Pierre Poujade et qui désigne un mouvement de défense des petits commerçants et artisans apparu en 1953 – se sont vus qualifiés de fascistes, des soutiens de l'extrême droite se sont ralliés à eux alors même qu'ils n'entretenaient aucun lien avec l'artisanat ou le petit commerce. Finalement, les auteures défendent l'idée selon laquelle le « comment » prime sur le « pourquoi ». « *Si la radicalisation est un processus, disent-elles, alors il faut accepter de le suivre avant de vouloir l'expliquer.* » (p. 30)

Pour l'ensemble de ces auteurs, on le voit, l'idéal de pureté ne peut être atteint qu'au prix d'une violence régénératrice qui assainit le propre corps des protagonistes par la distanciation ou l'éradication des individus considérés comme impurs. Nous avons vu également que les labels utilisés bouleversent les frontières et consolident les différences. Nous aborderons, dans une dernière section, la question du genre et verrons comment les chercheurs ont analysé le rôle des femmes en radicalité.

1.3 Un objet et une littérature genrés

La littérature sur la radicalité fait état principalement de témoignages d'hommes ou de récits de vie d'hommes. Un certain nombre de recherches soulignent le rôle marginal des femmes dans les luttes armées. Laissées à l'arrière, elles subissent la violence des conflits, sans en être des actrices.

Seema Shekhawat (2010) s'intéresse au rôle des femmes dans les luttes autour du Cachemire à la fin des années 1980 et souligne le rôle attendu de soutien qui leur est dévolu. Si les femmes ne se sont pas impliquées militairement dans le conflit, elles participent à la lutte aux niveaux matériel et idéologique. Seema Shekhawat explique l'absence des femmes sur les lieux de combat par une interprétation rigoriste de l'islam qui considérerait comme inapproprié pour une femme de combattre puis de venir mourir au milieu d'une place potentiellement remplie d'hommes. Pour certains leaders, explique-t-elle, les femmes ne seraient pas assez solides pour endurer la dure vie de combattante. L'entrée en radicalité des femmes a lieu par coercition ou bien constitue le fruit d'un choix individuel. Les motivations sont la peur, la vulnérabilité, l'orgueil et les préjugés. À cela s'ajoutent les considérations personnelles religieuses, idéologiques, économiques et socio-culturelles. Les leaders pour le Cachemire libre, eux, promettent la liberté et un meilleur niveau de vie. Pour certaines femmes, néanmoins, le soutien à la lutte n'est pas un choix. « *It is wrong to assume all Kashmiri women joined the struggle by choice. There was no choice but to support militancy. Even without taking any side, the Indian security forces suspected us as*

militants . . . where was the choice? They [security forces] came from India... militants were at least from Kashmir » témoigne une femme de 45 ans originaire du Cachemire. Une autre femme de 74 ans partage : « *Those not supporting the movement were punished... The punishment ranged from intimidation to killings . . . There was no option* ». Par ailleurs explique Seema Shekhawat, lorsqu'un homme rejoint la lutte, il est attendu des femmes de sa famille qu'elles le supportent inconditionnellement, que l'homme les ait informées ou non de sa décision.

Depuis les années 70, le terrorisme et les luttes armées se féminisent et des auteurs, majoritairement des femmes, se sont penchés sur les stratégies d'investissement de la lutte par les femmes et les changements que cela induit pour elles, pendant et après le combat. À ce sujet, Paige Whaley Eager (2008) note le transfert d'un rôle passif de soutien à un rôle plus actif. Entre 1985 et 2008, des femmes sont à l'origine d'un quart des attaques suicides. De plus, Paige Whaley Eager met en avant une autonomie décisionnelle qui aboutit au choix de s'engager dans les luttes violentes indépendamment de considérations liées aux hommes.

Les études féministes sur le sujet se divisent principalement entre le courant qui considère que, même engagées dans la lutte, les femmes subissent la hiérarchie interne à l'organisation qui est basée sur le patriarcat et le courant qui se félicite de l'engagement des femmes dans les mouvements pour la paix. La sociologue Laetitia Bucaille (2013) se détache de ces considérations et choisit d'observer la place de la femme, non dans une perspective féministe dit-elle, mais simplement parce que l'étude des rôles selon le genre permet de dresser un tableau interprétatif du système social plus large dans lequel s'inscrit le militantisme armé. Elle se demande notamment, si la participation à un mouvement de rébellion émancipe les femmes et conclut par la négative.

« [Les mouvements de rébellion] ne présentent pas l'acte brutal des combattantes comme un geste s'inscrivant dans une logique d'émancipation, ils lui confèrent au contraire un sens compatible avec les valeurs traditionnelles en vigueur : la combattante est chaste, pure, elle défend l'honneur du groupe et se sacrifie pour sa communauté. L'important est de ne pas entretenir l'idée selon laquelle le rôle des femmes dans la lutte armée pourrait déboucher sur

un bouleversement de l'ordre social. » (Bucaille, 2013, p. 7)

Olivier Grojean (2015) dresse un tableau similaire. Le sociologue se demande comment comprendre l'activisme grandissant des femmes dans les luttes politiques comme, par exemple, au sein du PKK. Margaret George Shello, la première combattante du mouvement kurde, participa à de nombreuses batailles contre l'Etat irakien et devient, après sa mort en 1969, une icône dont les portraits sont vendus dans tout le Kurdistan, nous dit Olivier Grojean. « *Battre les femmes était courant, les crimes d'honneur étaient relativement fréquents selon les régions et, dans les campagnes, les mariages arrangés continuaient de structurer les relations familiales et de voisinage. Les héroïnes kurdes des années 1970 et 1980 sont donc exceptionnelles.* » (Grojean, 2015) Pour certaines donc, l'entrée en guérilla est synonyme d'autonomie et de renouveau. La recrudescence de femmes dans les années 90 (+30% en 1994) permet aux combattantes de s'organiser de façon autonome au sein du PKK et les missions qui leur sont attribuées sont, en principe, les mêmes que les hommes. Elles représentent finalement 40% des combattants, 40% des postes de direction leur sont réservés et un système de co-présidence mixte est imposé. Toutefois, Olivier Grojean nuance l'idée d'une émancipation des femmes par la guerre car les rapports de genre se sont modifiés très lentement. Par exemple, on impose aux femmes une hexis corporelle, une manière de parler et de se mouvoir strictes. Il est absolument interdit d'entretenir des relations amoureuses ou sexuelles au sein du PKK. Farhad Khosrokhavar (2015) considère même qu'une partie des femmes jihadistes s'engagent *pour* des hommes puisque c'est, tout d'abord, pour « *sauver leurs frères sunnites* » qu'elles s'enrôlent dans le jihad. Elles s'engagent également dans l'espoir de trouver un mari viril développe le sociologue : « *c'est aussi une image idéalisée de l'homme pour une jeunesse féminine, désenchantée à l'égard du féminisme de leur mère ou de leur grand-mère. Il y a comme une idéalisation de la virilité masculine de celui qui s'exposerait à la mort et qui, dans cet affrontement, se montrerait viril, sérieux et sincère. Ces trois adjectifs donnent un sens au « mari idéal »* ». (Khosrokhavar, 2015, p. 41)

Stéphanie Latte Abdallah (2013) s'écarte de cette optique et montre comment, en Palestine, les femmes rebelles ont « *contribué à la formulation d'un discours associant l'honneur*

féminin à la résistance et non plus à des questions sexuelles » et comment celles-ci ont pu faire des stigmates de violence – sexuelle majoritairement – des marques d’engagement et non plus seulement des traces d’humiliation et de déshonneur. Elle souligne :

« Au début de la première Intifada, les femmes révélaient peu les différentes formes de harcèlement sexuel dont elles avaient été victimes, mais cela a changé dans les années 1990, même si les plus jeunes ont toujours eu plus de mal à en parler. Aujourd’hui, la violence sexuelle dont les femmes sont victimes ne les déshonore plus et les anciennes prisonnières sont respectées. L’ouvrage publié en 2004 par Aïcha Odeh dans lequel elle raconte son interrogatoire et son viol a été reçu d’une façon remarquablement positive par la société palestinienne. » (Latte Abdallah, 2013, p. 10)

Interrogées sur leurs motivations, les Palestiniennes de l’enquête récusent l’idée selon laquelle elles seraient forcées, déprimées ou délaissées et mettent en avant leur situation favorable : elles se disent choyées, elles poursuivent leurs études, sont fiancées... *« Ce faisant, elles assument leurs actes et refusent de bénéficier des « excuses » que les discours genrés pourraient leur fournir »* explique Stéphanie Latte Abdallah (2013, p. 24).

Luisa Maria Dietrich Ortega (2010) s’intéresse également aux motivations genrées qui amènent des hommes et des femmes à s’impliquer dans des luttes politiques violentes en Amérique Latine. Elle remarque que femmes et hommes aspirent à transformer un système politique fermé, combattre un régime oppressif et bouleverser un ordre social injuste qui cause la pauvreté. La marginalisation historique des femmes éloignées des espaces de prise de décision et leur volonté d’affirmer leurs droits de citoyens expliquent leur soutien aux luttes violentes. Pour certains garçons, en l’absence de père à la maison, le ralliement à un groupe politique violent est un moyen de subvenir au besoin d’une famille, mais aussi un vecteur de pouvoir et d’admiration. *« Men report that stylish clothes, a mobile phone or a motorbike are crucial to « get attention from women » »* (Dietrich Ortega, 2010, p. 94) rapporte Luisa Maria Dietrich Ortega. Pour certaines femmes, le fait de rejoindre un groupe armé est une forme de protection face à des familles abusives ou des foyers violents, mais aussi un moyen d’échapper à un mariage arrangé ou la vie domestique. On le voit, les

motivations sont souvent politiques mais se trouvent imbriquées avec d'autres considérations plus pragmatiques.

Dans un premier temps, nous avons établi un état de l'art sur la radicalité politique dans son ensemble, nous avons abordé les différentes approches de la radicalité selon les thèmes et selon les disciplines. Nous avons vu comment, dépendamment de l'approche et des éléments considérés, il était possible d'observer à la fois le phénomène radical mais aussi le processus qui y mène. Nous avons, également, pu mettre en avant la prédominance du thème de la violence, qui traverse la majorité des travaux sur la radicalité. En effet, pour la plupart des auteurs, radicalité et violence sont indissociables. Ce point constitue un élément fondamental de notre travail puisqu'il se concentre précisément sur les violences faites contre soi. Dans un deuxième chapitre, nous verrons comment les auteurs ont pensé la question de ce type de violence qui constitue une des diverses formes que prend la radicalité.

Chapitre 2 – Les violences faites contre soi

Les attaques suicides font l'objet de nombreuses recherches, mais les violences faites contre soi restent un thème marginal dans ces travaux. Hamit Bozarslan (2015) souligne dans son article sur le nationalisme kurde, la difficulté des sciences sociales à expliquer certaines formes de violence et notamment les violences auto-sacrificielles :

« [...] La « violence » comme objet de recherche ou de réflexion philosophique continue de nous échapper. En dépit des typologies que nous élaborons, nous ne parvenons ni à la « définir », ni à la « mettre en sens » : soit elle devient l'objet d'une description morbide des faits, soit, comme le montrent les piètres résultats de la « guerre globale contre le terrorisme », elle est prise en charge par un dispositif sécuritaire aussi répressif que contreproductif, soit elle provoque une indignation qui soulage les cœurs et les esprits mais reste sans effets sur le terrain, soit, enfin, elle se dissout dans un magma d'autres sujets. » (Bozarslan, 2015, p. 21)

L'idée de violence sacrificielle implique une dimension politique incontournable. A la suite de Jocelyn Bélanger (2014), il convient de rappeler que le désir de souffrir ou mourir pour une cause n'est pas l'apanage du terrorisme. :

« Many socially desirable behaviors also involve individuals making great sacrifices. For example, most parents would consider doing unimaginable things to protect their off-spring. Soldiers of many nations sacrifice their lives to defend their country and/or its way of life. »
(Bélanger, 2014, p. 495)

Si l'on suit Hamit Bozarslan, ce qui différencie un parent prêt à se sacrifier et un nationaliste sur le point de mener une attaque suicide relève précisément de la dimension politique du geste et du régime de subjectivité. Plusieurs critères déterminent ce régime de subjectivité : le statut de l'auteur de la violence, l'espoir ou le désespoir qui motive l'acte et la perception du temps comme expérience vécue ou horizon d'attente. Nous reviendrons plus en détail sur ce point. Jon Elster (2005) ajoute que l'attaque suicide, l'immolation et la grève de la faim déterminée procèdent d'une « intention de mourir » commune dont seule la mort incarne l'issue désirée. C'est également ce que dit Olivier Roy (2016), au sujet du terrorisme jihadiste, pour qui « *la mort est au cœur du projet djihadiste* ». La dimension politique de l'acte donnant alors à ce qui serait, en d'autres circonstances, un suicide ou une auto-mutilation, une dimension sacrificielle.

Dans ce chapitre, nous définirons les contours des violences dites « sacrificielles ». Nous observerons d'abord la notion de sacrifice de soi et de martyr que nous différencierons du suicide. Enfin, nous nous demanderons si les martyrs veulent forcément mourir.

2.1 Le sacrifice de soi et la notion de martyr

Le sacrifice de soi suppose de « risquer la mise suprême » (Freud cité par Miolla-Mellor, 2010) c'est-à-dire sa vie. On dit de l'individu qui se sacrifie – volontairement ou non – qu'il est un martyr. L'origine du mot martyr vient du grec *martus* qui signifie témoin. En arabe, le

terme *chahid* provient de la racine « ch-h-d », qui désigne le fait d'être témoin. Le martyr est donc celui qui « *consent à aller jusqu'à se laisser tuer pour témoigner de sa foi, plutôt que d'abjurer. L'orthodoxie le considère comme le « souffrant glorifié » par excellence, qui, à l'instar du Christ, « aime » ses bourreaux et prie pour eux : « Père pardonne leur car ils ne savent pas ce qu'ils font » » (Christopoulou, 2010, p. 2). Accepter de mourir pour ses convictions – sa foi, sa patrie, son honneur par exemple – serait donc offrir un témoignage, la preuve de la prééminence d'un idéal sur tout le reste, et en particulier de sa vie. Jocelyn Bélanger (2014) définit, également, le martyr comme « *a person who sacrifices something of great value and especially life itself for the sake of principle* ». Le martyre, dit-il, fait référence aux souffrances des persécutions quand le martyr refuse de renier ses croyances et son dévouement à une cause, souvent religieuse : « *martyrdom is defined as the psychological readiness to suffer and sacrifice one's life for a cause.* » Finalement, le martyre fait référence à une sorte d'effacement de soi devant un intérêt plus grand. Pour l'auteur, l'acceptation de la mort en martyr serait donc le résultat d'une grande motivation, non d'une irrégularité sociale ou d'une psychopathologie.*

Arrêtons-nous sur l'observation de Fethi Benslama (2007) qui relève que, dans le texte coranique, le « *chahîd* » désigne le musulman tombé sur le champ de bataille, ce qui lui confère un statut extraordinaire, mentionné dans plusieurs sourates, dont la plus explicite est celle-ci : « *Ne croyez pas que ceux qui sont tués en combattant dans la voie de Dieu sont morts ; au contraire, ils vivent et sont nourris auprès de leur seigneur* » (III, 136). Finalement, le martyr ne meurt qu'en apparence. Ailleurs, il est écrit : « *« Ne dites pas de ceux qui sont tués dans le chemin de Dieu : "Ils sont morts !" Non, ils sont vivants, mais vous n'en avez pas conscience* ». (II, 154) « *Dans le discours islamique, jusqu'aux années quatre-vingts, il est clair que les deux termes de « mujâhid » (combattant) et de « chahîd » (martyr) ne se recouvrent pas. Le « mujâhid » n'est pas forcément un martyr, et le martyr n'est pas nécessairement un combattant* » explique Fethi Benslama. Pour l'auteur, il n'y a pas d'acte volontaire qui corresponde au « *chahid* », qui est avant tout un être passif qui meurt de façon accidentelle et imprévisible. Au contraire, le « *mujahid* » est actif. Par la suite, la notion d'« *istichhadi* » qui désigne celui qui effectue « *l'attentat suicide* », bouleverse les usages habituels et fait passer le « *chahid* » de sujet passif à sujet actif, acteur de sa propre mort. C'est dans les

années 80 qu'a lieu ce basculement observe Fethi Benslama. C'est également ce que remarque Laetitia Bucaille (2003) dans le cas palestinien : *« Ainsi, on nomme tout à la fois « chahid » le civil non combattant tombé sous les balles de soldats israéliens et le kamikaze qui se donne volontairement la mort en l'infligeant à d'autres. Le jeune qui jette des pierres, ou celui qui, armé d'un M 16, tire en direction d'un barrage militaire et qui meurt sous le feu roulant de la riposte sont également appelés « martyrs ». »*

Kamal Chachoua (2008), dans son article sur le suicide en Algérie, développe une observation intéressante :

« C'est le terme jihâd qui a, d'interprétation en interprétation, érigé le suicide en pratique religieuse et est devenu aujourd'hui, dans de nombreux milieux arabo-musulmans, surtout parmi les plus démunis, un alibi religieux et un argument légal pour entrer « légalement » dans la transgression du contrat social et moral. Aller au maquis, c'est rejoindre un lieu de « marginalité confortable » où les sujets sont sous le feu de l'effervescence de leur passion, de leur désir de crime, où le plaisir « de la cruauté » est placé au-dessus de tout. Les maquis sont des lieux où l'on jouit, peut-on dire, de son insensibilité et de son sang-froid (la promotion au grade d'émir est conditionnée à l'endurcissement), des lieux libres, libérés de toutes les contraintes sociales, où il est permis et loué de racketter et d'exercer le rapt des femmes et de l'argent, où il ne subsiste aucune astreinte sociale et même religieuse (puisque la guerre sainte suspend tous les impératifs, tous les devoirs religieux). Et enfin, le maquis couvre d'un coup ses adeptes d'une identité féroce, d'individus redoutables, mais louables du fait qu'on pense qu'il s'agit là d'hommes qui ont opté pour le renoncement et la mort. »

Son propos expose un angle d'approche nouveau, notamment dans la compréhension des départs de jeunes radicalisés « home-grown » pour s'entraîner au jihad dans des pays du Moyen-Orient. Quelles que soient les motivations, la mort en martyr promet une vie éternelle. L'islam soutient d'ailleurs que Allah interdit à la terre de décomposer le corps des Prophètes.

En Occident, la vie du martyr perdure également, notamment à travers le culte des reliques, c'est-à-dire des fragments du corps du martyr et des vêtements : « *le corps a beau être divisé, la grâce demeure entière, proclament les théologiens, et ce tout petit morceau de relique a une puissance égale à celle qu'aurait le martyr si on ne l'avait absolument jamais partagé* » (de Cyr, 2001, cité par Bourrit, 2008, p. 1). C'est au 3^{ème} siècle, alors que les arrestations de chrétiens s'intensifient dans l'empire romain et que les condamnés se politisent et s'organisent en réseau au sein de la prison, qu'apparaît le culte des reliques (Bourrit, 2008). À cette époque, les Romains mutilent, saccagent et humilient les corps des martyrs, les privant parfois de sépulture. Les chrétiens ont alors cherché à récupérer les ossements de leurs défunts, ont honoré ces ossements et les ont parfois dérobés en vue de leur offrir un dernier honneur de manière plus personnelle.

Si la mort en martyr garantit la vie éternelle, comment traiter la composante homicide d'acte comme les attaques suicides qui entraînent avec elles la vie du martyr mais aussi celles de ses victimes ? Spécialiste des processus de radicalisation, Jocelyn Bélanger (2014) interroge la similitude psychologique entre le fait de mourir pour une cause et les attaques suicides. Il remarque que le sacrifice de soi et les attaques suicides partagent un but commun, celui de servir une cause politique ou religieuse. L'étude de Jocelyn Bélanger expose les résultats suivants : la propension à choisir le sacrifice sans homicide est positivement corrélée à l'altruisme, la vie comme valeur, la foi en Dieu, des passions obsessionnelles et harmonieuses. Aucun lien avec des indices psychopathologiques comme la dépression ne ressort. En revanche, les individus prêts à se sacrifier sont plus prompts à se tuer violemment dans des jeux-vidéos ou à s'engager dans des activités douloureuses comme avaler de la sauce piquante. L'étude met en avant une certaine animosité envers les individus aux croyances opposées mais associe également le sacrifice de soi à une plus grande charité et à une considération de la vie des autres.

On constate à quel point la notion de « martyr » se trouve investie par des acteurs variés qui récupèrent les dimensions politiques et symboliques fortes de ce terme. Dans ce mémoire, j'ai utilisé le terme « martyr » dans une optique d'analyse d'un contexte menant à la mise en danger du corps et de l'avantage emblématique que constitue l'utilisation de ce terme par

un combattant politique ou religieux. Le psychanalyste Gérard Bonnet parle du martyr comme d'un « témoin de l'idéal » (2010, p.1). À travers son acte, explique le psychanalyste, le martyr met en lumière une série de valeurs, d'exigences et de qualités personnelles recherchées par l'individu. Ces éléments sont soutenus par une communauté et une doctrine puissantes. De façon analogue, je me suis intéressée à la figure du martyr comme porte d'entrée vers un univers plus large de valeurs, idéaux et aspirations que j'ai appelé « façon d'être au monde ».

L'idée de sacrifice menant à la mort est globalement réprouvée par les religions monothéistes. Bernard Lempert (2000), dans son ouvrage sur la pensée sacrificielle, observe que l'acte fondateur de la substitution symbolique, pour les trois religions monothéistes judaïsme, christianisme et islam est le non-sacrifice d'Isaac par Abraham¹¹. Pour Bernard Lempert, le sacrifice est, avant tout, un meurtre justifié par de la théorie. Comment alors peut-on différencier la mort en martyr du suicide ?

2.2 Le suicide

Le suicide fait son entrée en sociologie grâce à Emile Durkheim (1897) qui le traite comme un fait social. Dans *Le suicide*, le sociologue distingue quatre formes : le suicide égoïste, le suicide altruiste, le suicide anémique et le suicide fataliste. Les variables qui permettent de comprendre les situations menant au suicide sont l'intégration et la régulation.

	-	+
Intégration	Suicide égoïste	Suicide altruiste
Régulation	Suicide anémique	Suicide fataliste

¹¹ L'auteur observe que le christianisme semble s'en écarter parfois avec la symbolique de la croix qui est de toute évidence un élément sacrificiel.

Enfin, le suicide augmente lorsque l'intégration des groupes sociaux dont fait partie l'individu diminue (Durkheim, 1897 p. 223). Il augmente également quand l'intégration est trop forte, nous dit Durkheim, c'est le suicide des femmes veuves, des personnes âgées, des malades ou des militaires qui commettent leur acte pour soulager leurs proches (Broudic, 2008). Si les normes sociales se relâchent, on parle alors de dérégulation. En période de dérégulation, lors d'une crise économique par exemple, « *les passions sont moins disciplinées au moment où elles auraient besoin d'une plus forte discipline* » (idem. p. 311) et les suicides augmentent. A l'inverse, lors d'une forte régulation, les suicides sont le fruit d'un excès de réglementations, « *celui que commettent les sujets dont l'avenir est impitoyablement muré, dont les passions sont violemment comprimées par une discipline oppressive.* » (Idem. p. 311)

Le suicide n'est pas toujours un acte de désolation et l'étude du contexte est primordiale. Ponctuellement, il peut intervenir dans le cadre d'un mouvement sectaire. Robert Balch et David Taylor (2004) observent que les membres de la secte Heaven's Gate planifient eux-mêmes leur mort dans l'espoir de rejoindre le Paradis. Avant de mourir, ils se sont filmés, excités et heureux à l'idée de quitter ce monde. Un des membres explique :

« I don't know what I did to deserve to be here, and I'm embarrassed that I can't express, without getting emotional, how good I feel about what I'm doing now and how good I feel about being here. And being given this opportunity to go to the Newt Level – just the opportunity, the gift is overwhelming... I'm the happier person in the world. »

Robert Blach et David Taylor (2004) notent que le suicide constitue une réponse rationnelle au souhait formé par les membres de Heaven's Gate de quitter la terre. Les facteurs expliquant le suicide sont au nombre de trois : les conditions qui prédisposent le groupe à l'action radicale, une situation qui permet de mûrir l'idée du suicide comme option, les événements rapides qui transforment l'option en réalité. En premier lieu, remarquent les auteurs, bien avant le suicide, les membres de la secte ont fait preuve d'une prédisposition aux actions radicales. Par exemple, les hommes ont accepté de se faire castrer. De plus, ce sont les plus motivés qui sont restés jusqu'au bout et qui ont donc été ceux programmant le suicide collectif. En second lieu, des facteurs ont permis de mûrir l'idée de suicide comme

option réaliste. Tout d'abord la mort de Bonnie qui met à mal la prophétie – qui soutient que les élus pourront atteindre, vivant, le Next Level en soucoupe volante. D'autre part, le drame de Waco¹² a pu laisser penser aux membres qu'ils seraient finalement tués par les forces de l'ordre et a également fourni un exemple sans pareil d'engagement. En dernier lieu, le suicide devient réalité après quatre ans de discussions lorsque le leader du groupe considère le moment opportun. Ainsi, le suicide des membres constitue, non pas un message religieux, mais un *moyen* d'élévation vers le Next Level.

Dans les années 90, d'autres suicides collectifs ont lieu au Québec, en Suisse et en France. Ceux de la secte de l'Ordre du Temple Solaire, fondée en 1984 par Joseph di Mambro et Luc Jouret (Mayer, 1996). En septembre et octobre 1994, au Québec puis en Suisse, cinquante-et-une personnes sont retrouvées mortes, par balles, par étouffement ou par empoisonnement. On compte parmi eux Joseph di Mambro et Luc Jouret. En 1995, seize personnes sont immolées en France. L'enquête révèle que les membres de la secte auraient été endormis puis tués par balles avant d'être brûlés. En 1997, enfin, cinq autres membres meurent au Québec. Tout comme la secte Heaven's Gate, l'Ordre du Temple Solaire croit en un « transit » possible vers Sirius – une étoile sur laquelle des Maîtres se seraient donné la mission d'éveiller les hommes – grâce au suicide. Les membres de la secte sont adeptes de la réincarnation, c'est-à-dire que leur esprit peut quitter le corps terrestre et devenir des Maîtres. Enfin, un message apocalyptique laisse entendre que la fin de la vie terrestre est proche et qu'un « transit » est donc la voie incontournable. A ce jour, la version officielle du suicide collectif fut beaucoup remise en question et certains membres de la famille des défunts soutiennent la thèse de l'assassinat.

Je crois qu'il est important de distinguer la pratique du sacrifice de celle du suicide dans la mesure où le suicide n'est pas rattaché à une cause politique ou religieuse. Contrairement à la violence sacrificielle qui incarne véritablement le message radical, le suicide constitue uniquement le moyen d'atteindre un but. Ainsi, Hamit Bozarslan (2008) choisit d'utiliser le

¹² En 1993, des Davidiens menés par David Koresh sont poursuivis pour détention d'armes. A la même époque, un journal local dévoile que David Koresh pratique la violence, la polygamie, notamment avec des jeunes filles mineures. Un raid est lancé par les forces de l'ordre américaine à Waco et dure 51 jours. L'affrontement se clôture par un feu dont la source reste inconnue et dans lequel 86 membres périssent.

terme de violence auto-sacrificielle plutôt que celui de suicide (ou tentative de suicide) à l'endroit des martyrs : *« le martyr pose l'auteur de la violence en sacrifié, supprime la distance ou le simulacre entre le rite, la substitution et l'acte pris au pied de la lettre. Il charge le sacrifice, pourtant mortifère et politicide, d'un sens politique qu'aucun autre mode d'action violent ne saurait porter. »* (p. 190)

Dans cette section, nous avons différencié violence sacrificielle et suicide et nous avons exploré dans quelle mesure la mort semble apparaître comme l'élément incontournable de la vie de martyr. Dans un troisième temps, nous nous demanderons si les martyrs veulent forcément mourir.

2.3 Les martyrs veulent-il forcément mourir ?

Les martyrs veulent-ils vraiment mourir ? Amélie Blom (2011) répond par la négative et conteste l'idée d'une linéarité des trajectoires de « martyrs ». La sociologue montre, notamment, comment les parcours des jihadistes des régions du Cachemire sont parsemés de va-et-vient et d'approximations argumentatives, à l'instar de beaucoup de parcours militants ou engagés. Le discours tenu a posteriori est finalement un bricolage cognitif qui vise à donner une cohérence à un chemin sinueux. *« Le principe des actions entreprises n'est pas inscrit à l'avance dans les propriétés de chacun, puisque à chaque étape survient une série de remaniements subjectifs en fonction d'éventuels changements de positions et transformations des contextes »* (Fillieule, 2001, p. 28) dit Olivier Fillieule (2001). C'est également ce que dit Hamit Bozarslan (2016) :

« Le radicalisme de ces décennies, pas plus que tout autre radicalisme en contexte de répression, ne dispose d'un programme préétabli, d'instruments de réflexivité, de critique interne ou d'autolimitation ; il évolue, au gré des effets du processus de mobilisation, et se réinvente par la prise de risque, la sacralisation de la lutte et, déjà, des martyrs. »

D'autre part, Amélie Blom soutient, contrairement à Jon Elster, qu'il est *« impossible de considérer que tous les auteurs de violences auto-sacrificielles sont unis par un même désir de*

mort. » (Blom, 2011, p. 890) Elle donne un exemple : celui de Kafeel Ahmad connu pour s'être lancé au volant d'une voiture enflammée contre l'aéroport de Glasgow en signe de protestation contre la guerre en Irak. L'acte sacrificiel a été mis au point par le militant après l'échec du plan précédent, soit l'explosion prévue de plusieurs bombes à Londres. La genèse des événements montre bien l'intention initiale du militant de rester en vie. Amélie Blom identifie trois types de mécanismes sous-jacents au sein d'un groupe violent, la fuite en avant, le pari adjacent et le désir d'encadrement. La fuite en avant désigne le fait de rejoindre les rangs d'un groupe violent. Il peut être un moyen de fuir des obligations ou un cadre d'oppression, Amélie Blom raconte le parcours d'un jeune jihadiste qui adhère à Lashkar-i-Tayyiba pensant pouvoir s'y cacher avec sa petite amie et vivre pleinement un amour auquel les familles des deux partenaires s'opposent. Le pari adjacent correspond au pari fait par un individu qui mise sur la cohérence de son comportement et adopte un habitus perpétuellement réactualisé. En effet, les conséquences d'un parcours incohérent seraient si coûteuses que cette possibilité ne représente plus une alternative envisageable dans la négociation avec les parents, avec l'individu lui-même etc. Le désir d'encadrement, enfin, répond à une solitude non voulue, une volonté de se faire des amis, d'échapper à la violence domestique : « *solitude et maltraitance ont donc incité Abu Mujahid à rechercher une sociabilité alternative dans des groupes dominateurs et violents.* » (p. 886) explique Amélie Blom.

La question de la mort et celle de son inéluctabilité se révèlent particulièrement pertinentes associées à l'étude des grèves de la faim. Située entre le violent et le non violent, la grève de la faim est un sujet délicat. Si le jeûne doit beaucoup à l'expérience gandhienne, l'histoire des grèves de la faim se mêle également avec celles de groupes dits « terroristes » comme le FLN, l'IRA, le PKK entre autres. D'autre part, la grève de la faim contient une dimension proprement violente dans le sens où elle conduit à la mort (Siméant, 2009). « *La souffrance induite par la privation de nourriture et ses séquelles, témoigne de l'authenticité de son engagement.* » dit la sociologue. L'engagement moral du gréviste est en jeu : des signes extérieurs de souffrance – maigreur, hospitalisations, certificats médicaux – légitiment et rendent la lutte authentique. La grève de la faim porte en elle une dimension symbolique de taille : il s'agit de montrer que le pouvoir en place n'aura plus de pouvoir – ou en tout cas

pas autant que soi-même – sur le corps de l'individu. Le corps représente alors le seul espace de pouvoir et le seul espace de lutte possible. En ce sens, la réalimentation est brutale puisqu'elle constitue la réintroduction forcée de l'Etat sur le corps du gréviste. « *La grève de la faim révèle de facto l'idée de valeur du corps, celui d'individus réduits à leur corps : corps destinés au travail et/ou à la reproduction, corps des prisonniers dont la prison dispose, corps de personnes dépourvues de statut juridique, sinon en creux.* » dit Johanna Siméant. La sociologue parle également de « technique du corps » au même titre que les tatouages ou les automutilations qui sont autant de violences faites sur soi comme réponses à la violence du milieu carcéral.

Hamit Bozarslan (2016) revient sur les conditions d'exercice de la violence sur autrui – ou sur soi – qui n'est possible qu' « à condition de se justifier par un « code local » où [l'individu] peut puiser son sens et qui le rend pensable ». La violence autosacrificielle est finalement le résultat de l'émergence d'un univers de sens total, sacralisé et de la perception du corps en site de « conflits symboliques ». C'est l'objet du chapitre trois que j'ai intitulé « façon(s) d'être au monde ».

Chapitre 3 – Façon(s) d'être au monde

Un certain nombre d'auteurs se sont accordés pour dire que la radicalité participe d'une logique explicative plus large, constitutive de ce que je désigne comme une « façon d'être au monde », c'est-à-dire une manière d'appréhender le monde, de le comprendre, apparié à l'établissement d'un système de valeurs et d'un discours sur la vie. Marc Sageman (2004) parle d'« univers moral », Hamit Bozarslan (2015) de « régime de subjectivité », Alain Bertho (2016) de « vision du monde » et d'« expériences subjectives ». Le psychiatre Robert Lifton (1973) explique comment la condamnation morale n'atteint pas les terroristes puisqu'ils agissent au sein d'un autre « système de valeurs » : « *les actions les plus inhumaines, dit-il, peuvent être réalisées avec une culpabilité minime s'il existe une structure du sens les justifiant* ». À titre d'exemple, Samir Amghar (2011) développe de quelles façons le mythe du complot façonne et organise la pensée salafiste. Ce dernier

chapitre se donne pour objectif la définition des contours du concept de « façon d'être au monde » afin de le rendre opérationnel pour l'analyse. Pour cela, nous développerons deux exemples : celui de l'anorexie puis celui du fascisme qui offrent deux angles d'approche complémentaires du concept. Nous analyserons également le rapport au temps et à la mort qui constitue un thème largement mobilisé par les cadres de pensée radicale. Enfin, nous étudierons la question de la rationalité en situation radicale.

3.1 Deux illustrations de façons d'être au monde

L'idée de « façon d'être au monde » est une expression que j'emprunte au sociologue Jacques Maître qui s'est intéressé à la question de l'anorexie mystique et de l'anorexie mentale. Je propose que le sujet et la démarche de son observation peuvent nous aider à comprendre et définir le concept de « façon d'être au monde ». Dans son travail, Jacques Maître (2001) cherche à montrer comment l'étude de l'anorexie mentale et l'anorexie mystique peut éclairer le concept même d'« anorexie ». Il énonce, tout d'abord, une mise à distance des discours contemporains sur la maladie. *« Toute discussion sur l'anorexie mentale limite son horizon si on commence par définir le syndrome à partir de la volonté qu'affirme une anorexique « moderne » de se modeler sur la minceur. »* (p. 2) dit-il. Si c'est aujourd'hui le discours médical et scientifique qui monopolise l'argumentaire autour de l'anorexie, une mise en perspective historique permet de comprendre qu'il n'en fut pas toujours ainsi. Entre le 5^{ème} et le 13^{ème} siècle par exemple, l'extrême aversion pour la nourriture est imputée théologiquement à l'intervention d'un être surnaturel. L'anorexie est alors comprise, soit comme une œuvre diabolique, soit comme un miracle. Ce genre de conduite s'observe principalement dans les milieux pauvres de la paysannerie. Au 12^{ème} siècle, apparaît ce que Jacques Maître appelle « la mystique affective féminine » qui sacralise une certaine « façon anorectique d'être au monde ». Ces jeunes filles appartiennent à des familles aisées et finissent souvent canonisées. Par la suite, au 18^{ème} siècle, la Renaissance médicalise le discours sur l'anorexie, le sociologue parle de « sécularisation du discours sur l'anorexie ». Dans les cas d'anorexie mentale ou mystique, les jeunes filles anorexiques poursuivent souvent, observe Jacques Maître, des idéaux

sociaux investis dans le registre de l'absolu et sur un mode sacrificiel. « *Quand il s'agit d'idéaux institutionnalisés par l'Eglise, le vécu mystique semble constituer à cet égard une sorte de voie royale ouverte devant le destin des pulsions chez certaines anorectiques.* » (p. 15) Pour le chercheur, il s'agit bien de comprendre l'anorexie comme une façon d'être au monde et non comme une maladie.

On peut envisager l'idée de « façon d'être au monde », c'est-à-dire de le concevoir et d'y réagir, en questionnant d'autres épisodes historiques comme les fascismes. D'un point de vue politique, l'Italie de Mussolini est un Etat totalitaire : un parti unique édicte les règles et organise la censure politique et de la presse. C'est aussi le cadre de la mise en œuvre d'une idéologie particulière, une façon de comprendre et de façonner le monde issue, en partie, de l'idée selon laquelle les vainqueurs de 1914-1918 auraient imposé à l'Italie une « victoire mutilée ». Mussolini s'empare des espoirs déçus de l'après-guerre et entreprend la formation d'une Italie nouvelle, unie et puissante. L'« homme fasciste » est un homme viril qui hérite ses qualités de la Rome antique et qui porte en lui le sens de la Patrie. Les enfants, dès 6 ans, participent aux mouvements de jeunes fascistes de type paramilitaires et œuvrent à faire de la nation italienne une famille unifiée à travers les âges. Les projets architecturaux sont lancés dans l'espoir de dépasser ceux de la Rome antique tandis que les vestiges de l'époque médiévale sont rasés. Le sport est au cœur des « loisirs » : au service de la nation, il s'oppose au sport bourgeois, symbole de la réussite individuelle (Favero, 2013). Les sportifs s'apparentent aux soldats et défendent l'honneur et le prestige de l'Italie qui place l'action comme philosophie de vie (Gubitosi, 1998). Les films fascistes encensent des héros « secs, rigoureux, intelligents, notablement généreux et méprisant le danger » (idem, p. 71). La figure masculine doit être capable de sacrifice et mérite alors son rôle particulier de « trait d'union » entre les générations. Paradoxalement, Mussolini s'inspire en premier lieu du marxiste Georges Sorel et de ses réflexions sur la violence régénératrice mais aussi, de façon moins surprenante, du nationalisme de Charles Maurras pour qui « la terre ne ment pas ». L'idée d'union de générations d'Italiens à travers les âges autour de la terre et de la lignée est inséparable du fascisme mussolinien.

L'exemple de l'anorexie, d'un point de vue individuel, puis celui du fascisme, d'un point de vue sociétal, offrent deux éclairages sur la notion de « façon d'être au monde ». Bien que très éloignés, dans leur réalité et dans leur manifestation, et a priori incomparables, ils illustrent l'idée d'un système de valeurs ultime et cohérent qui offre des réponses adéquates sur le but et le sens de la vie, de la souffrance, de l'injustice ou de la misère. La notion de « façon de voir le monde » se distingue du style de vie, de l'éthos ou de l'idéologie dans la mesure où le style de vie et l'éthos ne présentent pas une « *profondeur suffisante pour apporter une réponse aux interrogations ultimes et par là assurer la direction, la cohésion et l'organisation de l'existence de ses membres.* » (Kalberg, 2007, p. 7) De même que l'idéologie se concentre sur certains aspects de la vie. La « façon de voir le monde » correspond à un système sophistiqué, cohérent et global de pensées, de valeurs et de normes. Elle engendre une véritable conduite de vie. Nous observerons, dans un deuxième temps, l'idée de rapport au temps et à la mort dans un cadre de pensée radicale.

3.2 Le rapport au temps et à la mort

L'étude des mouvements radicaux fait apparaître la centralité des questions ayant trait au sens de la vie et de la mort dans les discours sur les motivations. Pour Hamit Bozarslan (2011), la radicalité de type jihadiste est avant tout liée à une conception particulière du temps. Il souligne qu'il s'agit de la conviction « *que l'« ordre » présent n'est plus capable de satisfaire les attentes sociales, politiques, économiques ou « nationales » et que, en perte croissante de légitimité, il n'est pas davantage en mesure de se reproduire. Il s'agit en somme de penser le monde non plus à partir de ses données présentes, mais comme une projection dans l'avenir, en termes de nouveaux rapports de pouvoir à instaurer par l'action.* » Ce constat permet au politologue de développer la notion de « violence négative » c'est-à-dire fondée sur la destruction programmée de soi comme condition de son exercice sur autrui. Il parle de sujets négatifs car ils n'apparaissent comme sujet qu'au prix de leur destruction. On voit bien la différence avec les risques que peuvent prendre les fedayin qui affrontent également la mort mais se projettent dans un avenir positif, porteur d'un Etat palestinien. Pour eux, le présent est investi comme temps de sortie du passé et temps de construction de l'avenir. Un

des facteurs qui expliquent ce passage entre violence positive et violence négative, dit Hamit Bozarslan, est donc bien le rapport au temps. Pour les jihadistes, la suppression du présent renvoie plutôt à la destruction du passé mais aussi du futur, envisagé uniquement à travers les difficultés. Le rejet du présent résulte finalement de l'absence de repères positifs, de fierté ou de confiance dans le passé et le défaut de promesse de changement dans un avenir envisageable.

Sur le rapport au temps, Olivier Roy (2016) note également que les jeunes recrues de Daech fonctionnent selon un mode nihiliste du « no future » dont le passé est également effacé par leur statut de « born again ». Il explique dans un entretien :

« Ils n'ont pas de futur, parce qu'ils n'ont pas de passé. Ils ne s'ancrent pas dans une généalogie, une transmission. C'est cela qui est intéressant : ils reprochent à leurs parents de ne rien leur avoir transmis mais, eux non plus, ne transmettront pas puisqu'ils se font sauter avant que leurs enfants naissent. Et, en même temps, oui, ils font un retour à la religion. Mais un retour dans l'apocalypse : on meurt pour aller le plus rapidement possible au paradis. C'est quelque chose que l'on retrouve dans toutes les religions. Être "born again", c'est vivre dans un moment. Après, le problème qui se pose est de savoir comment tenir, comment prolonger le moment de la grâce. Eux ont trouvé la solution : celle d'aller au paradis tout de suite. Pourquoi vivre alors qu'on pourrait aller directement au paradis ? » (Roy, 2016)

Roy emprunte ici l'idée d'Alain Bertho (2016) qui, pour expliquer le temps des martyrs, emprunte ces quelques mots à Tocqueville : « *le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres* » (Tocqueville, 1835). Pour l'anthropologue, la pensée jihadiste propose une réponse aux malaises des jeunes dans la mesure où le projet se résume à : « *la conversion de soi, la fin de l'histoire et le martyr comme libération* » (p. 216)

Le rapport au temps est étroitement lié à la mort. Dans son article sur les trajectoires des jeunes jihadistes français, Farhad Khosrokhavar (2015) explique comment la mort relie les recrues kamikazes entre elles et leur offre un sentiment d'invulnérabilité, en opposition au reste des individus qui se sentent démunis face à elle. C'est grâce à la mort que se construit

leur « supériorité » explique le sociologue. La volonté de rompre avec la vie dans ce monde, lieu d'indignité et de rejet, constitue leur revanche face à des adversaires liés à la vie par la peur de la mort. Pour les kamikazes, « *la mort salvifique (le martyr) devient une double délivrance* » : elle permet de rompre avec cette société assaillante et méprisante, mais en plus, l'autre monde devient, qui plus est, le lieu d'un bonheur sans pareil pour le martyr récompensé d'avoir voulu faire régner la loi de Dieu.

« *Dans cette perspective, la mort est le seul point où se noue et se dénoue un destin fondé sur le rejet par les autres, se traduisant à son tour par le rejet des autres, cette double dialectique se conjuguant dans une « volonté de mourir » qui inverse le vecteur de la vie en conjoignant le désir de mourir avec celui de faire mourir l'autre, l'adversaire, le monde qui entoure le jeune insoumis qui vit désormais pour embrasser le sort du « héros négatif » par la mise à mort des autres.* » explique Farhad Khosrokhavar (2016).

Pour les jeunes jihadistes de classe moyenne, la mort est vécue sur un autre registre : elle constitue plutôt l'élément inévitable qui préside au vécu du martyr. Pour les femmes qui rejoignent les rangs jihadistes, la mort est le signe de leur adhésion à un univers masculin dans lequel le héros brave la mort. Selon la psychanalyste Carole Beebe Tarantelli (2011), le terrorisme est véritablement un « projet d'immortalité » puisque, finalement, tuer l'ennemi revient à sauver l'humanité et assurer la mise en place d'un système de croyance promettant l'immortalité.

Laetitia Bucaille (2011) dresse un constat similaire et considère que la démarche du terroriste s'inscrit dans une rationalité en valeurs, c'est-à-dire qu'il agit conformément à des impératifs éthiques auxquels il adhère. Si la figure du terroriste heurte tant, c'est avant tout parce que son action vise des civils et, qu'à travers ce choix, une construction particulière de l'image de soi et de l'adversaire émerge. Ce choix révèle aussi un rapport spécifique à la mort explique la sociologue. L'auteure prend l'exemple des insurgés palestiniens et souligne que « *les Palestiniens sont nombreux à revendiquer leur détachement par rapport à la vie terrestre.* » Ce stigmat, explique-t-elle, se voit alors transformé en objet de fierté. Les adolescents refusent par exemple de porter des gilets pare-balles, « *l'objectif n'est pas d'inventer un mode de combat efficace mais plutôt d'accepter et de revendiquer le*

rituel de la lutte inégale contre l'ennemi. [...] L'honneur du faible consiste à démontrer son courage physique et moral. » Pour Laetitia Bucaille, un des enjeux résident dans la volonté d'écorner la virilité de l'ennemi, qui, apeuré, laisse transparaître un signe de faiblesse voire de lâcheté face à la mort. L'idée de sacrifice pour la nation n'est pas étrangère à l'Europe comme le montre George Mosse (1991). En effet, après la guerre de 1914-1918, se constitue le « mythe de l'expérience de la guerre » conduit par une jeunesse virile, volontaire, qui n'a pas peur de la mort. Le culte du soldat tombé pour la mère patrie est une réalité à cette époque, explique l'historien.

Denis-Constant Martin (2002) souligne d'ailleurs que le discours identitaire reformule les notions de temps et d'espace en restituant la place de l'individu par rapport au groupe. On a vu par exemple comment l'Italie fasciste relie les Italiens entre eux, mais aussi à travers les générations, de la Rome antique à l'Italie moderne. Le sociologue choisit l'exemple de Jeanne d'Arc et montre comment son personnage fut repris et transformé en symbole national à la fin du 19^{ème} siècle. La figure de Jeanne d'Arc célèbre un passé glorieux et légitime un avenir heureux et triomphant pour la France. Un troisième exemple pourrait être celui des groupes sectaires. Pierre Conesa qualifie le salafisme de « sectaire » et souligne son caractère apocalyptique (2014). Il explique : « *Le discours religieux est construit sur une relation pathogène à l'histoire : arrêt de l'horloge du temps, détection de « signes » annonciateurs, révélation de « prophéties cachées », retour du Messie.* » (p. 20) À ce sujet, Robert Blach et David Taylor (2004) montrent comment les fondateurs de la secte Heaven's Gate développent une conception du temps particulière. Par exemple, lorsque Marshall Herff Applewhite rencontre sa compagne, ils ont le sentiment d'une connexion si intense qu'elle ne peut qu'être le résultat d'une relation entretenue antérieurement, dans une vie passée. Leur rencontre ne pouvant être le fruit du hasard mais plutôt celui d'une synchronicité de leur vie. Contrairement aux amish, Bonnie et Herff estiment que le temps presse, ils ont la charge de rassembler les fidèles mais les hommes, endormis par Satan, ne se laissent pas convaincre facilement. Mais bientôt, la promesse d'une vie éternelle sans avoir à mourir séduit de nouveaux adeptes qui s'engagent à ne plus contacter leur famille et amis, ne pas écouter de la musique ou lire, ne pas utiliser de médicaments, cesser de parler du passé et d'avoir des relations sexuelles. La mauvaise image médiatique de la secte les

force à se presser craignant que Satan ne réussisse bientôt à lever le monde entier contre eux. Mais lorsque Bonnie meurt d'un cancer, le groupe est fortement bouleversé puisque l'idée centrale selon laquelle un corps sain est nécessaire pour entrer dans le « Next Level » est mise à mal. Herff dira que seul son « véhicule » l'a abandonné mais qu'elle a bien regagné le « Next Level ». Puisque l'idée de synchronicité des événements est centrale dans la philosophie des membres du groupe Heaven's Gate, l'approche de Pâques, la santé déclinante de Herff, la venue d'une comète et la fin de la « récolte » d'adeptes semblent signifier qu'un événement important se prépare. Les élèves et Herff se préparèrent donc à mourir. L'ignorance humaine, la corruption, la violence, le trafic de drogues, les persécutions furent autant de raisons mobilisées sur le site internet de la secte comme expliquant leur acte.

La centralité des questions de vie, de mort et de temps caractérise la pensée radicale qui élabore sa propre cosmogonie et offre un discours profondément structuré et alternatif sur le sens de la vie. Il s'agit finalement de supprimer la moindre incertitude, Pierre Conesa cite deux individus radicalisés qui illustrent ce point : le premier, incarcéré à Fresnes affirme : « *Du plus haut degré de la gestion de l'Etat, jusqu'aux toilettes, l'Islam gère* ». Le second, incarcéré lui aussi à la prison de Saint Maur témoigne : « *Avec l'Islam il y a peu de questions car il y a beaucoup de réponses* » (cités dans Conesa, 2014, p. 12). Cet univers de sens correspond à ce que j'ai appelé une « façon d'être au monde ». Confrontés à ces façons de penser et voir le monde, les auteurs se sont largement posés la question de la rationalité et de sa pertinence dans l'analyse de la radicalité.

3.3 La question de la rationalité

Les pratiques hors-normes, qu'elles soient violentes ou non, posent la question de la rationalité des actions entreprises, que ce soit au regard du coût social à payer ou même au regard de l'issue de l'acte. Le cas des violences faites contre soi invite particulièrement à un questionnement sur la rationalité.

Le sociologue Raymond Boudon (2003) a étudié le concept de rationalité en s'appuyant sur l'idée que chacun a de bonnes raisons d'agir de telle ou telle façon sur la base d'un système de pensée qui lui paraît le plus satisfaisant parmi ceux qu'il a examinés. Il rappelle, en outre, que croyances et pensée scientifique – considérée comme plus rigoureuse – partagent, en fait, de nombreux mécanismes cognitifs : vérification, contradiction, simplification qui sont des formes de raisonnement que l'on croirait propre à la pensée scientifique mais qui ont bien cours dans le cadre de la pensée religieuse. La théorie du choix rationnel suppose que les individus optent pour des choix qui vont conduire à la satisfaction de leurs désirs. Gary Becker (1976), ardent défenseur de la théorie du choix rationnel, soutient que cette approche peut s'observer à tous les niveaux comportementaux. Toutefois, d'autres auteurs – Jon Elster notamment – soulignent la nécessaire nuance à apporter à une théorie très cadrée de la rationalité. Hudson Meadwell (2002) affirme même que « *la rationalité existe sans la théorie du choix rationnel* ». Et Raymond Boudon estime que la théorie du choix rationnel échoue face aux croyances prescriptives et cognitives non instrumentales ¹³.

Le cas des violences faites contre soi invite particulièrement à un questionnement sur la rationalité. Pierre Mannoni et Christine Bonardi (2001) ont mené une enquête sur les représentations sociales de la figure du terroriste et montrent comment, globalement, le terrorisme islamiste est souvent considéré comme « fou », « pervers », « marginal », « inhumain », « cruel » et « fanatique ». La grève de la faim est également associée au pathologique et à l'irrationnel explique Johanna Siméant (2009). À ce sujet, Luc Boltanski, Yann Darre et Marie-Ange Schiltz (1984) observent :

« La sociologie et l'histoire sociale des modes de protestation [...] ne reconnaissent comme objet légitime que les revendications associées à un mouvement social et rejettent hors de leur univers de compétence [...] et dans l'anormalité les violences physiques ou symboliques, les manifestations de révolte ou les doléances dont les auteurs agissent seuls et sans que l'on puisse rattacher leur action à une série présentant des caractères répétitifs ou encore les relier à des régularités économiques. »

¹³ Instrumental : qui considère un comportement en fonction des effets qu'il entraîne.

En effet, Johanna Siméant relève, depuis 1997 – en langue française et anglaise et en sciences sociales – un seul ouvrage et trois articles qui traitent des grèves de la faim, tandis que les modes d'action banalisés et judiciairisés comme la grève sont très étudiés. Parce que la grève de la faim comporte un risque de mort ou de graves séquelles, explique Johanna Siméant, elle est souvent associée au morbide ou à l'irrationnel. Pourtant, ce mode d'action s'apparente, au contraire, à une prise en main de son propre corps, il s'agit bien de conserver la maîtrise de la violence infligée à son corps. Deux éléments viennent particulièrement discréditer la grève de la faim : on l'accuse de relever du chantage voire de terrorisme ; elle serait l'apanage des femmes – les suffragettes en Grande-Bretagne et les femmes liées au Mouvement nationaliste révolutionnaire de Bolivie en ont fait usage, par exemple. D'ailleurs les grévistes de la faim ont parfois été qualifiés d'hystériques ou d'anorexiques (Siméant, 1997). Il s'agirait finalement du chantage féminin face à la vraie politique des hommes. Pourtant, dit Johanna Siméant, la grève de la faim ne constitue rien de plus qu'une stratégie à part entière de sacrifice. Etre fidèle à ses valeurs et exprimer son indignation n'a rien d'irrationnel et la grève de la faim, aussi, engage d'importants calculs tactiques : crédibilité de la grève, contrôle du groupe, réduction des options ouvertes à l'adversaire etc.

Jon Elster (2008) souligne que l'accusation d'irrationalité ou de perte du « bon sens » est d'autant plus signifiante que la rationalité – c'est-à-dire la norme de l'efficacité de l'action individuelle en modernité – apparaît comme une injonction dans nos sociétés occidentales. *« C'est une norme personnelle, nous ne sommes ni fiers ni contents de nos déviations occasionnelles de cette norme, donc la persistance de la norme personnelle de la rationalité agit comme une sorte de contre-force permanente aux dérives irrationnelles. »* (Elster, 2008) explique le sociologue. Jon Elster (2009) définit le choix rationnel comme ce qui guide l'agent vers la façon de réaliser ses désirs tout en respectant ses convictions personnelles. Il explique que les choix rationnels sont souvent intelligibles mais certains actes inintelligibles restent rationnels dans le cadre croyance-désir de l'individu. Guillaume Yon (2008) explique :

« Les croyances relèvent du premier processus de filtrage. L'acteur doit effectuer un choix entre différentes actions. Les croyances relatives aux faits particuliers sont celles qui déterminent les actions possibles du point de vue de l'acteur. Les croyances relatives aux relations causales entrent en jeu quand l'acteur cherche à déterminer les conséquences des actions qu'il considère comme étant à sa portée et à attribuer une probabilité quant à la réalisation effective de ces conséquences. Le second processus de filtrage repose sur les désirs qui filtrent les conséquences des actions, jusqu'à parvenir à l'action qui sera réellement effectuée par l'agent. Les désirs sont de deux types : substantiels (le désir d'un bien en particulier) ou formels (par exemple l'attitude envers le risque ou le futur). Les désirs vont permettre le choix d'une conséquence, et donc la réalisation de l'action dont l'agent pense qu'elle va entraîner cette conséquence avec une certaine probabilité. » (Yon, 2008, p. 8)

La notion de cadre croyance-désir fait véritablement écho à l'idée de « façon d'être au monde ».

« In itself, there is nothing irrational in the willingness to sacrifice one's life for a cause, and even less in the willingness to send others to their death for it. Also, for reasons discussed below, suicide attackers are rarely subject to pathological or suicidal motivations. » explique Jon Elster (2005, p. 2). D'autre part, rajoute le philosophe, si les kamikazes¹⁴ sont parfois partisans de croyances irrationnelles qui contribuent à l'explication de leurs actions, ce n'est, néanmoins, pas suffisant pour dire de ces actions qu'elles sont irrationnelles. *« Hitler's hatred of the Jews was based on his irrational belief that they were evil, but that belief did not prevent him from carrying out the Holocaust in a methodical and rational way. Intuitively, we might want to say that this motivations and hence his actions were irrational, but standard rational-choice theory does not allow such statements. »* (Elster, 2005, p. 3)

Sur les raisons du suicide terroriste, le philosophe évoque la vanité, la recherche de la gloire, la volonté de transcender la mort entre autres (Elster, 2005). Il développe la notion de revanche, qui, selon lui, occupe une des premières places au rang des motivations. De

¹⁴ Le terme « kamikazes » (« le vent de Dieu » en japonais) fait références aux militaires japonais qui effectuaient des opérations suicides - par avion - lors de la guerre du Pacifique. Par la suite, il est devenu synonyme de terroriste perpétrant des attaques suicides. Nous utilisons ce terme dans le sens de terroriste. Autrement, nous dirons « kamikaze japonais » par souci de clarté.

plus, dans certaines cultures – il prend l'exemple de la Tchétchénie – le suicide est fortement condamné mais le code de l'honneur est très puissant et nourrit l'idée selon laquelle mourir pour l'honneur est valorisant. Pour Jon Elster, la conviction religieuse ou la croyance dans une vie après la mort est secondaire. Il dit d'ailleurs :

« Let me only say that to me, at least, Reuter rings true when he asserts that religion is a form of consolation or a bonus rather than a motivation. [...] If those who claim to be religious believers were as sure of the afterlife as they are that the sun will rise tomorrow, and if they thought they could get there by performing good actions, we would observe a vastly greater number of martyrs than we actually do. » (Elster, 2005, p. 11)

Si la motivation première du kamikaze semble être celle de tuer un maximum de civils, cela ne répond pas à la question : pourquoi souhaitent-ils le payer de leur vie également ? La pression des pairs peut constituer un élément de réponse pense Elster.

Sur ce point, Ariel Merari a certifié devant le Congrès américain *« that a critical element in this training process is the creation of a point of no return... In order to make sure that the person does not change his mind, the organization makes points of no return. These are achieved by making the candidate to write last letters to his family, to his friends. The person, the candidate, is being videotaped saying Farewell, and from that point on the person in the case of Hamas and Islamic Jihad, Palestinian Islamic Jihad, the person is actually referred to in Arabic as al-shahid al-hai, which means the living martyr. The living martyr, meaning that he is already dead. He is only temporarily here with us. »* (Meriari, 2010 cité par Elster, 2005, p. 8)

Pour Jon Elster, le choix de l'attaque suicide n'est pas un acte de découragement ou d'indifférence face à la mort. Les kamikazes japonais, par exemple, n'avaient aucune raison d'espérer survivre à la guerre de façon réaliste, même en conditions normales de combat. Toutefois, leur engagement dans l'unité spéciale des kamikazes n'est pas un signe d'indifférence fataliste à la mort, mais est considéré comme un moment majeur de leur vie. Elster prend donc le contrepied de Michael Biggs (2003) qui propose : *« a potential*

motivation for suicide attacks is the calculation that death in combat is highly probable anyway, and so little is lost by volunteering for a suicide attack. » (p. 207)

L'étude de la déviance en sociologie aboutit majoritairement à dire que les actes extrêmes ne sont la conséquence ni de coup de folie, ni d'une socialisation inaboutie, ni d'une faiblesse psychologique. Gérald Bronner (2009) montre que l'adhésion à une idée radicale peut être envisagée comme un processus qui semble rationnel à l'individu. Il explique que chaque marche vers la radicalité paraît raisonnable et convaincante à l'individu qui se radicalise. En outre, l'adhésion à un système de pensée extrême ne signifie pas le renoncement à la pensée logique ou à l'usage de la raison ou de l'intellect.

Pour illustrer ce point, Laetitia Schlessier-Gamelin (2001) rapporte le témoignage d'un ancien adepte de secte: *« Au début, on démarre avec des idées simples, évidentes, que tout le monde peut admettre. Puis, petit à petit, des idées moins évidentes et plus confuses sont introduites dans un raisonnement cyclique qui reprend ce que vous avez accepté un peu plus tôt, car c'était évident, pour le présenter sous une autre forme, avec des éléments nouveaux qui passent inaperçus. Quand on est dedans, la doctrine paraît très forte et sans faille. Même quand quelque chose vous gêne, l'ensemble vous semble tellement cohérent. »* (Schlessier-Gamelin, 2001).

Howard Becker (1963), dans son analyse de la déviance, écarte la possibilité selon laquelle des gens atteints de difficultés mentales puissent entretenir les réseaux compliqués de coopération que nécessitent les opérations considérées comme déviantes. Nader Barzin (2010) le rejoint et souligne que :

« Les psychiatres Khalid et Olsson, ayant réalisé une étude sur des attaquants-suicidaires capturés avant de pouvoir réaliser leurs missions, confirment aussi l'absence d'une psychopathologie sévère chez ces sujets. Ils maintiennent, à juste titre, que dans tous les cas, des volontaires avec des maladies mentales sévères ne peuvent pas participer à des groupes « terroristes » car ils ne peuvent pas tolérer les rigueurs de l'entraînement, de la préparation, de

la planification et du travail en équipe nécessaires pour mener à bien leurs missions. ».
(Barzin, 2010, p. 23)

Howard Becker ajoute d'ailleurs que les individus se livrant à des actes considérés comme déviants « *ne sont pas mus par des forces mystérieuses et inconnaissables* », en réalité, leurs motivations sont tout à fait semblables à celles qui motivent les actes ordinaires.

Il convient de mentionner au sujet du terrorisme que la littérature sur les luttes politiques comme celles de l'IRA ou l'ETA ne produit pas les mêmes analyses que celles qui portent sur le terrorisme islamique. Tiphaine Granger (2001), par exemple, illustre bien l'opinion occidentale plutôt positive sur les luttes d'Irlande. Elle dit :

« Il y a vingt ans, le 5 mai 1981, Bobby Sands mourait à la prison de Long Kesh après plus de deux mois de grève de la faim. Criminel justement condamné, selon le Premier ministre anglais, Margaret Thatcher, ce volontaire de l'IRA a ajouté son nom au martyrologe irlandais. La forme et l'issue de son combat ont illustré le poids de la mémoire dans la lutte engagée par les catholiques d'Irlande du Nord contre le pouvoir britannique, et sa logique sacrificielle. N'ont-ils pas signifié, aussi, l'échec d'une politique répressive qui, depuis dix ans, produisait des effets contraires à ses objectifs ? » (p. 19)

L'activité politique de l'IRA apparaît, dans sa globalité, comme une guérilla plutôt que comme du terrorisme. La lutte sans homicide en prison est d'ailleurs souvent mise en avant dans les articles historiques et les accusations d'attentat sont laissées de côté. En réalité, l'ETA a mobilisé concomitamment des actions relevant de la guérilla et du terrorisme. Alain Bauer et Jean-Louis Bruguière (2016) classent l'IRA et l'ETA dans le « terrorisme séparatiste » : « *Ces groupes se disent souvent révolutionnaires et peuvent bénéficier du soutien d'autres organisations ou d'États (le Groupe Carlos pour l'ETA dans les années 1980 ou la Libye pour l'IRA).* » expliquent les auteurs. Notons que les organisations palestiniennes « réputées pratiquer le terrorisme « sponsorisé », car ces organisations étaient liées à des États du monde arabe », sont classées dans le « terrorisme politique ». Les « islamistes » sont répertoriés sous la catégorie « terrorisme religieux ». On peut facilement questionner

les catégories ainsi que leur contenu constitués par les auteurs, mais ce n'est pas mon propos. Toujours est-il que l'IRA et l'ETA, on le voit, bénéficient d'une catégorie à part dans laquelle – hormis le titre – il n'est pas question de terrorisme ou d'attentats à proprement parler mais plutôt « d'actions violentes ».

L'étude de la rationalité appliquée à la question de la radicalité fait apparaître que la rationalité existe bien en dehors du cadre répandu de la théorie du choix rationnel. Pour comprendre de quelle façon une action constitue le choix préféré d'un individu malgré son coût extrêmement élevé, nous avons développé la notion de « façon d'être au monde ». Le deuxième chapitre de ce travail se propose de montrer comment ce concept nous a permis d'élaborer une méthodologie d'analyse pertinente des violences faites contre soi.

La seconde partie de ce travail sera consacrée à la méthodologie qui me permettra, dans un dernier temps, de procéder à l'analyse de trois cas spécifiques. Je montrerai, dans un premier chapitre, comment il est possible, pour un sociologue, de parler d'individus qu'il ne rencontre pas, notamment parce qu'ils sont morts. Dans un deuxième temps, je développerai la méthode choisie pour l'analyse de cas. Enfin, je construirai la grille d'analyse.

Chapitre 1 – Parler d'individus que l'on ne rencontre pas

Deux travaux m'ont particulièrement aidé à aborder mon travail sur des individus que je ne rencontrerai pas parce qu'ils sont morts. En premier lieu, le travail de Romain Bertrand (2006) qui se penche sur la figure de Abdul Aziz connu sous le nom d'Imam Samudra et reconstruit l'itinéraire social et idéologique de cet homme condamné à la peine de mort le 11 août 2003 en Indonésie, pour des attentats commis en 2002. L'homme est responsable de la mort de 202 personnes. Pour Romain Bertrand, la radicalisation d'Imam Samudra est le fruit de l'évolution des espaces d'expression politique. La réduction de celles-ci fait tendre la trajectoire d'Imam Samudra vers la violence. La reconstitution de l'itinéraire biographique du condamné à mort fut rendue possible par la collecte et l'analyse de plusieurs documents : un ouvrage autobiographique : *Aku melewan terroristis !* qui signifie « je combats les terroristes » publié en 2003, une sélection d'articles de presse issus de 5 journaux : *The Jakarta Post*, *Gatra*, *Jawa Post*, *Kompas* et *Marsinah*. Romain Bertrand s'est aussi servi de l'autobiographie d'Imam Samudra écrite en prison mais, selon le politologue, l'ouvrage relève plus de la diatribe politique que du recueil de souvenirs (p. 202). Le corps de l'article fait état d'un reportage grâce auquel il peut décrire la maison de la famille d'Imam Samudra. Il est également question d'un entretien réalisé avec un ancien secrétaire du PAS à Johore et enfin d'un discours prononcé lors du procès d'Imam Samudra en 2002.

Le travail de Romain Bertrand illustre bien l'idée selon laquelle l'étude de cas permet, non pas l'élaboration d'une analyse sur un exemple unique, mais l'exploration et l'approfondissement d'une argumentation à portée plus générale (Passeron et Revel, 2005). Par la suite, l'idée extraite de l'étude – ici, le fait que le rétrécissement des espaces politiques de désaccord entraîne la radicalité violente – pourra par la suite être réutilisée pour fonder d'autres intelligibilités ou justifier d'autres décisions, expliquent Jean-Claude Passeron et Jacques Revel. Romain Bertrand s'attache à raconter la vie d'Imam Samudra et permet au lecteur de comprendre « *comment on en est arrivé là* » (idem. p. 24). Le travail du chercheur est donc de rassembler les pièces d'une histoire personnelle. Il ne s'agit pas de raconter dans sa totalité une histoire véridique et irréfutable mais plutôt d'organiser des fragments de réalité qui rendent possible la compréhension d'un contexte et d'un personnage. Le principe de l'exercice est donc de dissoudre l'opacité entourant le cas – semble-t-il isolé – d'Imam Samudra et en faire l'illustration d'une idée plus large.

Le second travail étudiant en partie des individus disparus est celui d'Olivier Grojean (2008) qui a rédigé sa thèse sur les Kurdes à partir, notamment, de testaments. Olivier Grojean spécifie, tout d'abord, qu'il réalise son travail de terrain en Europe pour des raisons de praticité et d'accès aux données. Grojean parle du travail de chercheur comme d'une démarche de va-et-vient, un processus lent, en tâtonnant entre questionnements théoriques et observations empiriques et dont la cohérence n'est réalisée qu'a posteriori. Pour sa thèse, Grojean réalise une revue de presse qui lui permet de recenser des événements protestataires et une généalogie des modes d'action utilisés. À cela s'ajoutent des heures d'observations et d'observations participantes ainsi que des entretiens et l'analyse de testaments. Les observations se sont déroulées à Paris, de façon sporadique, et à Berlin lors de séjours de 1 puis 2 et enfin, 6 mois. Les entrevues donnent lieu à des entretiens semi-dirigés et des entretiens biographiques. Il rassemble en tout une centaine de témoignages et des notes dans un carnet. Olivier Grojean recense également des communiqués, des articles et textes de formation du PKK. « *Une telle analyse pouvait nous servir à déceler des grammaires discursives contraignantes instituées au sein de l'organisation et à mieux discerner ce qui, dans les discours des militants, relevait spécifiquement du vocabulaire et des régimes de vérité de l'institution.* » (p. 50) dit-il. Enfin, le sociologue s'intéresse aux

testaments écrits par des membres avant de mourir lors d'actions militantes comme des immolations ou même des attaques suicides. Il convient alors de se demander, souligne Olivier Grojean, dans quelle mesure les testaments relèvent-ils du témoignage subjectif réel ou de la biographie construite ou relue par le parti ? Le PKK permet-il de publier tous les testaments ou est-ce qu'une sélection est effectuée et à quel moment sont-ils publiés ? D'autre part, se demande-t-il, comment est-il possible de recouper les informations fournies par les testaments ? Le testament a-t-il été rédigé en une seule fois ou existe-t-il plusieurs versions du même témoignage ? Enfin, peut-on faire apparaître des évolutions tendanciennes de la forme des testaments dans le temps ? Olivier Grojean remarque que la forme des testaments est très variable, du bout de papier griffonné au texte long accompagné d'une photo d'Öcalan, le style des écrits semble, de plus, influencé par le lieu et le contexte de la rédaction : codifiés et standardisés dans les lieux fortement intégrés à l'institution partisane comme ceux où s'organise la guérilla ou en prison, les testaments sont, en revanche, plus hétérogènes lorsqu'ils sont produits à distance de ces espaces que ce soit en Europe et en Turquie. Par ailleurs, des sources partisans publient les testaments écrits dans la guérilla ou en prison tandis que les autorités locales publient les testaments rédigés dans les milieux ordinaires. Une dernière différence tient au fait que les contenus diffèrent entre les divers types de testaments. En effet, les testaments issus de la guérilla et de l'univers carcéral sont beaucoup plus militants et politiques que les testaments rédigés par des militants ou sympathisants en Europe ou en Turquie, en milieu non carcéral. « *En revanche, certaines marques d'allégeances, certains termes spécifiques à l'organisation, certaines manières de décrire l'action à venir, ainsi qu'un sentiment diffus de culpabilité et un appel à la mobilisation peuvent se retrouver dans presque tous les testaments, indépendamment des espaces considérés.* » (Grosjean, 2008, p. 599) rajoute Olivier Grojean.

Ce deuxième travail m'a offert un exemple de méthode et suggéré plusieurs idées comme la constitution d'une revue de presse ou la façon de travailler sur un testament ou des mémoires. J'ai pu établir un parallèle entre mon travail et l'idée, soulevée par Olivier Grojean, selon laquelle le travail de recherche est un processus de va-et-vient, tout ne découle pas uniquement d'une étape précédente, il s'agit plutôt d'une enquête dont certains éléments nous permettent de poser les choses autrement, de considérer d'autres questions,

d'appliquer un raisonnement à un autre cas, etc. En effet, si certains des cas étudiés dans ce mémoire semblent ne pas avoir de liens évidents à première vue (Catherine de Sienne et le PKK par exemple) l'approfondissement des deux sujets permet de faire des connexions entre eux. Nous le verrons dans la troisième partie.

Chapitre 2 – La méthode pour l'analyse de cas

En travaillant sur la radicalité et la violence, je me suis rendue compte que le thème des violences faites contre soi était peu étudié et souvent mis de côté dans les études sur la radicalité. J'ai donc choisi de mettre en exergue et d'analyser trois déclinaisons de violences faites contre soi : l'attaque suicide, la privation de nourriture et l'immolation. Mohammed Atta, auteur des attentats du 11 septembre, Bobby Sands, militant irlandais, Catherine de Sienne, docteur de l'Église et enfin le groupe kurde du PKK sont les cas que j'ai choisi d'étudier. Par analyse de cas, j'entends « *prendre en compte une situation, en reconstruire les circonstances — les contextes — et les réinsérer ainsi dans une histoire, celle qui est appelée à rendre raison de l'agencement particulier qui d'une singularité fait un cas* » (Passeron et Revel, 2005, p. 22) La « *pensée par cas a fait émerger dans toutes les sciences une forme d'argumentation irréductible au modèle hypothético-déductif de description des opérations d'inférence et de preuve qui réduisait, par définition, le cas singulier ou l'acteur individuel à un exemplaire substituable par n'importe quel autre, dès lors qu'on pouvait les inclure dans une même catégorie générique.* » (idem.p. 37) Il ne s'agit donc pas de faire du cas le visage d'une catégorie mais de faire émerger des axes de réflexion autour de notre questionnement qui permettent de donner corps à cette catégorie.

Le choix des cas dépend bien sûr d'une connaissance préalable de l'objet d'étude et le cas fait alors office de laboratoire qui permet d'explorer le sujet de recherche. L'exemple de Horace Miner (1939) qui étudie Saint-Denis, un village québécois est illustratif. L'anthropologue raconte comment Saint-Denis permettra d'illustrer, au mieux, la culture canadienne-française telle qu'elle s'est le mieux conservée. « *D'autres paroisses au Québec, bien que plus isolées physiquement, sont de fondation plus récente ou dépendent d'une*

économie diversifiée. Des paroisses, parmi les plus anciennes, comptent des résidents anglais à l'année longue ou durant l'été, et on les a de ce fait éliminées. D'autres encore, étant à proximité de grandes villes, se sont spécialisées dans certaines productions agricoles. La paroisse de Saint-Denis a été choisie parce qu'elle ne présentait aucun de ces inconvénients » raconte Horace Miner. Ainsi, on le voit, le choix du cas permet de donner corps à la théorie. Horace Miner prend soin d'explicitier les qualités du cas choisi, qualités qui rendent l'étude de cas généralisable.

Dans mon travail, chaque figure de la radicalité choisie illustre un « idéal-type » de la violence faite contre soi : Mohammed Atta illustre la violence mystique, Bobby Sands et Catherine de Sienne relèvent de la violence ascétique tandis que la violence charismatique recouvre le cas du PKK. Plus que les personnages, ce sont les gestes – politiques et radicaux – qui m'intéressent. J'emprunte la notion d'« idéal-type » à Max Weber qui développe un moyen de comprendre des expériences de vie à partir de traits principaux, volontairement simplifiés. L'idéal-type ne décrit pas la réalité mais relève plutôt du « construit mental » (Burger, 1976, p. 164). La classification que permettent les idéal-types n'est pas une fin en soi mais une méthode puisqu'elle constitue un moyen de connaissance (Paugam, 2010). *« On obtient un idéal-type en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés isolément, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue unilatéralement, pour former un tableau de pensée homogène. On ne trouvera nulle part empiriquement un pareil tableau dans sa pureté conceptuelle : il est une utopie. »* dit Max Weber (1992, p. 181). L'objectif n'est donc pas de décrire une réalité inaltérable mais plutôt de comprendre et comparer des modes de pensée. Pour analyser les déterminants de l'activité sociale, nous dit Serge Paugam (2010), Weber a construit quatre idéal-types d'action rationnelle : le type « rationnel en finalité », c'est-à-dire que l'acteur conçoit un but précis et met en œuvre des moyens logiques pour y parvenir, par exemple danser pour la pluie (Delas et Milly, 2010, p. 179) ; le type « rationnel en valeur » dans lequel l'acteur agit conformément à un devoir ou à des convictions, par exemple, pour un capitaine, faire le choix de couler avec son navire ; le type « affectuel » qui est régi par l'humeur et les passions et enfin le type « traditionnel » qui est dicté par les

coutumes : *« c'est une manière morne de réagir à des excitations habituelles, qui s'obstine dans la direction d'une attitude acquise autrefois »* explique Weber (1922, p. 22). *« Weber ne pose pas la question de la répartition statistique de ces différents types puisque son objectif n'est pas de décrire la réalité sociale. »* explique Paugam (2010) et dans la réalité, ces idéal-types se juxtaposent. J'ai choisi cet outil dans la mesure où il permet une comparaison des caractéristiques essentielles des cas et permet de dégager la motivation et le sens que l'individu donne à son geste. Les idéal-types que j'ai utilisés laissent transparaître le trait spécifique de chaque cas qui font de leur rapport à la radicalité une relation particulière, notamment dans le rapport au corps ou au temps. L'idéal-type de la violence mystique rend compte de la croyance en un lien particulier avec Dieu. L'individu mystique se considère investi d'une mission et « choisi » par Dieu pour l'accomplir. La mort est inévitable puisqu'elle permettra à l'individu d'atteindre la pureté auprès de Dieu. Enfin, pour le mystique, l'entrée en radicalité est une décision individuelle soutenue par une organisation violente. L'idéal-type de la violence ascétique fait référence à un état d'esprit lié à la mort dans lequel elle constitue une éventualité acceptée mais n'est pas recherchée. Pour l'individu ascétique, son corps représente le dernier lieu de pouvoir et de liberté, le jeûne constitue alors une prise en main de l'individu sur sa propre destinée. L'entrée en radicalité est une décision personnelle soutenue parfois par un groupe. Enfin, l'idéal-type de la violence charismatique rend compte d'une logique de groupe menée par un leader puissant. L'individu impliqué dans le groupe cherche à mourir pour la cause qu'il défend mais, à la différence de l'individu mystique, l'avènement du projet politique aura lieu sur terre.

Chacun des cas constitue un outil d'analyse de l'objet à étudier, c'est-à-dire les violences faites contre soi. Le travail par cas implique une description approfondie des singularités de chaque cas *« même si sa singularité ne peut jamais être complètement définie »* (Passeron et Revel, 2005 p. 11). Il convient alors de mettre en exergue ce qui différencie les cas des comportements attendus ou quelconques que l'on qualifie de « normaux ». *« L'identification d'un cas comme tel pose à tous ceux qui se heurtent à sa singularité la même question logique, celle de la signification d'une identité instable, voire autodestructrice, puisque le contenu en est parfois réduit à la discordance dans le cas introduit dans les opérations bien rôdées des décisions quotidiennes ou dans les procédures confirmées du raisonnement scientifique. »*

(Passeron et Revel, 2005 p. 13). L'affirmation de leur singularité dans le temps et l'espace est nécessaire à une seconde étape : l'extraction d'une compréhension généralisante applicable à d'autres cas. La similarité entre les cas, malgré les différences, permet de travailler sur ma problématique, à savoir : comment les violences contre soi peuvent-elles permettre de comprendre la radicalité ?

Pour chaque cas, j'ai rassemblé un certain nombre d'informations me permettant de dégager un portrait, le plus fidèle possible, de Mohammed Atta, Bobby Sands, Catherine de Sienne et le groupe du PKK, à partir d'une variété de sources. Pour chacun des cas, j'ai réalisé une revue de presse qui m'a permis de rassembler les articles qui ont abordé chaque sujet. Pour ce faire, j'ai eu recours au logiciel Eureka. J'ai rassemblé 90 documents faisant référence à « Mohammed Atta + terrorist », 101 pour « Mohammed Atta + terroriste », 17 documents pour « Bobby Sands + Republican » 11 pour la version en français, 45 documents pour « Bobby Sands + Irish », 57 documents pour « Bobby Sands + Irlandais », 6 documents sur Catherine de Sienne avec « Sienne + catholique », aucun document en anglais, 893 documents pour « PKK + Kurd » et enfin, 3964 documents pour « PKK + Kurde » Pour le cas de Mohammed Atta, je me suis également attachée à travailler à partir du testament et de la lettre retrouvée dans ses bagages. L'interview du professeur de maîtrise de Mohammed Atta m'a également permis d'affiner le portrait de l'individu. Ses parents ont, eux aussi, pris la parole publiquement et ont transmis l'image d'un garçon non violent qui ne serait pas à l'origine des attentats du 11 septembre. Il convient de souligner qu'aucune autre information ne permet de recouper les dires des parents. Pour Bobby Sands, je me suis servie de ses écrits rédigés en prison lors de sa grève de la faim et d'articles de journaux, principalement anglais, pour dresser un portrait du militant républicain. Il est moins question, à travers ces mémoires, de distinguer le vrai du faux quant au traitement des prisonniers politiques en Grande-Bretagne à cette époque, que d'extraire une façon de vivre la lutte et de comprendre les rapports de domination. Pour Catherine de Sienne, j'ai utilisé les lettres de Catherine de Sienne que Ginette Raimbault et Caroline Eliacheff rassemblent en partie dans leur ouvrage sur les figures de l'anorexie (Raimbault et Eliacheff, 2001). Les travaux de Jacques Maître (1995) m'ont également permis de trouver des références me renvoyant aux écrits de Catherine de Sienne. Enfin, les

travaux d'Olivier Grojean sur le mouvement du PKK m'ont été d'une aide précieuse afin de recenser un certain nombre de faits, de chiffres et d'avoir accès à des testaments de membres qui se sont immolés. Je pense notamment à sa thèse et son article sur les violences faites contre soi (Grojean, 2006 et 2008).

On le voit, j'ai choisi de travailler sur des individus mais aussi sur un groupe d'individus. « *Faire varier la focale de l'objectif, dit Jacques Revel, ce n'est pas seulement faire grandir (ou diminuer) la taille de l'objet dans le viseur, c'est en modifier la forme et la trame. Ou, pour recourir à un autre système de référence, jouer sur les échelles de représentation en cartographie ne revient pas à représenter une réalité constante en plus grand ou en plus petit, mais à transformer le contenu de la représentation (c'est-à-dire le choix de ce qui est représentable)* » (Revel, 1996) Le choix de travailler sur le PKK dans sa globalité m'a permis de poser la question du groupe, du leader charismatique et de la relation individu/collectif. J'ai choisi les cas de mon mémoire parce qu'ils faisaient « problème », c'est-à-dire qu'ils appellent chacun un nouveau cadre de raisonnement dans la mesure où ils dérogent aux règles de normalité communément établies. Mis en relation, ils permettent une formulation nouvelle de la normalité et de ses exceptions. Il est important de souligner qu'un cas n'est pas uniquement un individu ou un groupe d'individus mais englobe également son contexte.

Le troisième et dernier chapitre de cette partie est consacré à la grille d'analyse que j'ai construite dans le but d'analyser de façon systématique les cas présentés ci-dessus.

Chapitre 3 – La grille d'analyse

Ce dernier chapitre se donne comme objectif de préciser la grille d'analyse et les contours précis, les limites aussi de notre démarche.

L'idée selon laquelle une société présente des « façons d'être au monde », considérées comme déviantes ou pas, me paraît très pertinente. L'approche de Jacques Maître à qui

j'emprunte l'expression « façon d'être au monde » me paraît fine et perspicace notamment parce qu'elle laisse de côté la question psychiatrique de la démence mais s'attache plutôt à comprendre et décortiquer des systèmes de compréhension du monde c'est-à-dire des codes moraux, des échelles de valeurs, une éthique de vie et un discours sur le monde qui fait sens pour l'individu. Il s'agit pour chacun de développer une compréhension simple du monde qui apporte des réponses claires au désordre et à la confusion. Le radicalisme constitue, à mon sens, une compréhension du monde subversive et destructrice (de soi, des autres, des structures de domination ou des institutions en place).

Isabelle Clair (2012) parle également de façon d'être au monde dans son article « le pédé, la pute et l'ordre hétérosexuel ». L'hétéronormativité, dit-elle, condamne les comportements jugés déviants et engendre des figures de la déviance, la « pute » et le « pédé », qui agissent comme des stigmates. La figure du « pédé » agit comme repoussoir des garçons et la vertu des filles devient un enjeu de virilité pour les garçons. Dans les deux cas, dit Isabelle Clair, « *le problème, c'est la féminité : pour les garçons mais aussi pour les filles* » (Clair, 2012, p. 20). La sociologue poursuit : « *Ainsi, la première cause d'exclusion pour les filles, c'est qu'on puisse les imaginer sans entrave sexuelle, se laissant aller à une sexualité visible, active et en dehors de cadres contraignants ; la première cause d'exclusion pour les garçons, c'est qu'on puisse douter de leur virilité.* » (idem.p. 3) L'hétéronormativité apparaît donc comme une façon d'être au monde qui suppose non seulement que le sexe correspond au genre mais aussi que les sexes s'opposent et se complètent. Les façons d'être au monde produisent alors du « normal » et du « déviant ».

Un exemple me paraît bien rendre compte de l'usage que l'on peut faire de l'idée de « façon d'être au monde ». Lors de la campagne américaine pour la présidence en 1984, Géraldine Ferraro, membre du parti démocrate, prend position sur la question de l'avortement. À titre personnel, dit-elle, elle ne le pratiquerait pas, mais elle affirme tenir au fait que chaque femme puisse décider par elle-même. Les commentaires outragés des opposants à l'avortement et du Vatican, dont un membre soutient que la position est « absurde, dangereuse [...] et non rationnelle » (*New York Times*, 1984), ne tardent pas à se faire entendre. Un archevêque américain appelle même les catholiques à ne pas voter pour le

parti démocrate. Néanmoins, un groupe de théologiens parraine une annonce dans le *New York Times* soutenant qu'il existe une diversité de positions au sein des catholiques déclarés (New York Times, 1984). Pour eux, dans certaines circonstances, l'avortement peut relever d'un choix moral personnel ce dont le Vatican se défend. L'autorité catholique exige des religieux une rétractation. Pour Albert Jonsen et Stephen Toulmin (1988), la dispute qui oppose Géraldine Ferraro, les religieux et le Vatican est l'illustration de deux conceptions du monde très différentes notamment sur le plan de l'éthique et de la morale. Le Vatican est à la recherche de principes éternels, invariables, dont les implications pratiques ne souffrent ni exceptions, ni restrictions, tandis que Géraldine Ferraro et les religieux prêtent attention aux détails spécifiques des cas et des circonstances morales particulières.

De la même façon, Kristin Luker (1984) s'intéresse aux visions du monde et aux systèmes de valeurs des pro-life et des pro-choice. Elle remarque notamment que les pro-choice ont réalisé des choix de vie portés sur les études et une carrière indépendante tandis que les pro-life ont arrêté leurs études rapidement, se consacrent à la maternité, moins de 2% pratiquant une activité rémunérée. Les pro-life mettent généralement en avant l'idée selon laquelle leur choix est le choix du respect de la vie et de la conviction ancienne, insufflée dans l'enfance par les parents, l'école et l'Eglise, que l'avortement est un meurtre. Finalement, dénier à l'embryon son caractère humain revient, affirment certains pro-life, aux situations vécues par les victimes du troisième Reich, par les Irlandais torturés en Grande-Bretagne ou encore par les Noirs privés des droits les plus basiques lors de l'apartheid. Si l'enfant n'est pas en sécurité dans le ventre de sa maman, où le sera-t-il ? Pour les pro-life, le fait de dire que l'embryon est moins qu'un individu résulte de discours politiques qui visent à réduire les dépenses de santé et favorisent la naissance de bébés en meilleure santé, des femmes qui sont égoïstes et enfin de la considération selon laquelle un individu ne représente que sa valeur sociale. Au contraire, les pro-choice diffèrent de manière sensible dans leur façon de considérer le travail, les enfants, le sexe ou la famille. Globalement, les femmes pro-choice sont à la tête de famille de 1 ou 2 enfants dont la naissance est planifiée et considèrent le sexe comme n'étant pas seulement un moyen de reproduction. Si les pro-life sont souvent catholiques, les pro-choice sont parfois athées ou agnostiques, le plus souvent juives ou protestantes et 1/5 des femmes sont des catholiques

ayant cessé de pratiquer. Pour Kristin Luker, les partis pris reflètent des façons d'être au monde qui s'opposent. Les pro-choice ont déployé beaucoup d'efforts pour rivaliser dans un monde d'hommes tandis que les pro-life se sont impliquées dans des rôles traditionnels de femmes centrés sur la maternité. Ce sont des valeurs différentes qui les ont menées à préférer une carrière longue ou une vie de famille et de jeunes mères. En un sens, les valeurs et les intérêts déterminent les prises de position sur l'avortement mais également sur d'autres sujets. Kristin Luker montre notamment à quel point les pro-life sont également susceptibles de s'opposer au sexe prémarital, extramarital, homosexuel, aux législations libérales sur le divorce, à la distribution de moyens de contraception aux jeunes ainsi qu'à l'information sur le contrôle de la natalité sans leur consentement, aux cours d'éducation sexuelle dans les écoles publiques, à la stérilisation volontaire, à la légalisation de la marijuana, à l'euthanasie et au suicide. Finalement, les pro-life soutiennent une vision du monde selon laquelle les rôles traditionnels et les normes encadrent les dérives hédonistes de l'individu.

Ces exemples me permettent de distinguer la notion de « façon d'être au monde » d'autres concepts comme ceux de style de vie, d'éthos ou encore d'idéologie. Plus profond qu'un style de vie et plus large qu'une idéologie, l'idée de façon d'être au monde rend compte d'un système de croyances cohérent qui permet à l'individu de supprimer toute incertitude et à travers lequel toute question trouve réponse. On voit par exemple, que la façon d'être au monde des pro-life ne touche pas uniquement la question de l'avortement mais aussi celles de la maternité, de la sexualité et de l'éducation entre autres. C'est également ce qui paraît à travers les cas étudiés. La notion de « façon d'être au monde » s'accorde avec celle de radicalité dans la mesure où toutes deux ne souffrent aucun compromis. La vision du monde radicale est un système de pensée total et inflexible au sein duquel des gestes – l'attaque suicide, le jeûne et l'immolation – rendent compte de cette compréhension du monde.

Dans ce travail, j'essaie de mettre en exergue les indices qui permettent de repérer dans quels contextes ont été commises les violences faites contre soi. J'essaie finalement de dégager les principaux traits des « compréhensions du monde » des individus sur lesquels

je travaille, leur système de valeurs, leur rapport au corps, au temps, mais aussi à un sentiment de vocation entendu comme l'idée d'un « *destin d'exception fondé sur la reconnaissance d'aptitudes individuelles et réclamant un investissement total de l'individu* » (Suaud, 1974, p. 75). Pour Egon Bittner (1963), la radicalité engendre une vision du monde particulière, différente de ce qu'il appelle « *the common sense outlook* » et qui est « *the normal, ordinary, traditionally sanctioned world-view* ». Cette idée d'une perception ordinaire du monde recouvre une variété de convictions qui ne sont pas forcément strictement cohérentes et qui sont modifiées en pratique selon les contextes. Le caractère radical d'un individu, dit le sociologue, forme une interprétation unifiée et intérieurement consistante du monde. Egon Bittner considère la radicalité comme une forme de pensée destructrice, ce qui est détesté devant être remplacé, dans sa totalité, par une autre forme d'organisation. D'autre part, la radicalité désigne un « état d'esprit » qui envisage la complexité d'une société ou d'une culture comme répondant à un schéma très clair et consistant. La radicalité, dit-il « *seek a unified and internally consistent interpretation of the meaning of the world.* » À ce sujet, Max Weber (1922) parle d'une façon *prophétique* de voir le monde.

« *Prophecy always means, in the first place for the prophet himself, and then for his helpmate : a unitary view of life won by taking a deliberately unified meaningful position to it. Life and the world, the social and the cosmic events, have for the prophet a decidedly systematic unity of meaning, and the conduct of men must, in order to bring salvation, be oriented toward it and must be formed by this relationship to produce a sense of meaningful unity. Prophecy always involves, only in various degrees and with various results, the synthesis of all practical conduct into a way-of-life, no matter what the appearance of the individual case may be.* » (Weber, 1922, p. 275)

Egon Bittner dit également que l'on peut qualifier la radicalité d'adhésion non mitigée à des principes : « *as with so many other things, this was first seen by great poets who have provided us with many examples showing that uncompromising moral rectitude leads to tragedy in an « imperfect » world. The heroes of classical tragedy are victims not of villains but of reasonable men.* » À la suite du sociologue, j'ai porté une attention particulière à certains traits distinctifs de la pensée radicale : la dimension charismatique, qui s'incarne dans un

leader ou dans des symboles qui laissent penser aux croyants que leur participation au mouvement les sauvera, notamment dans le cadre de la violence charismatique. Le deuxième trait réside en la capacité pour la doctrine de faire appel à des éléments extérieurs à la vie quotidienne. En général, explique Egon Bittner, le prophète édicte sa doctrine en prison, en exil ou marginalisé, il peut alors prétendre en savoir plus que les autres du fait de cette expérience particulière et son mode de vie devient un exemple à suivre. C'est le cas de Bobby Sands qui approfondit sa doctrine en prison. Troisièmement, la pensée radicale suppose une préoccupation intense accordée à la pureté de la croyance, « *the value sought must be purity, not clarity, of belief.* » On retrouve ce trait de façon saillante chez Mohammed Atta ou Catherine de Sienne. Puis, quatrièmement, la totalité de la vie du croyant est intégrée dans la doctrine. Rien n'est assez privé pour constituer un choix personnel. À ce titre, le PKK offre de nombreux exemples d'intrusion de la doctrine dans la vie quotidienne. En cinquième lieu, la souffrance est un trait incontournable de la pensée radicale. La symbolique du martyr permet de renforcer la dévotion du croyant. « *The believers must value pain and humiliation in such a way that indifference or actual appreciation of it is impossible.* ». Le cas consacré à Mohammed Atta sera l'occasion de revenir sur ce trait. D'autre part, les liens traditionnels de solidarité avec la famille et les amis sont bannis. Enfin, le groupe utilise, à son avantage, les sentiments hostiles de l'extérieur à son égard. Bien sûr, ces éléments ne se trouvent pas toujours tels quels et en totalité dans les cas étudiés de radicalité, toutefois nous tenterons, dans une troisième partie, de mettre en exergue les caractéristiques de chacun des cas et de montrer en quoi ils participent à la compréhension de ce qu'est la radicalité.

Cette grille d'analyse constitue donc un outil d'investigation qui permettra d'affiner ma compréhension des différents types de violence faite contre soi et de mettre en exergue les répertoires d'actions associés à chacun. Je rappelle ici que le mode de raisonnement que j'ai suivi est un raisonnement de type inductif. Je suis donc partie de différents idéal-types à partir desquels j'ai cherché à élaborer une théorie sur la radicalité. Ce sont mes lectures qui ont fait germer l'idée selon laquelle il est possible d'identifier plusieurs sortes de rapports à la radicalité et notamment à la violence radicale. Parmi les cas de radicalité que j'ai pu être amenée à considérer, on compte : les immolations de moines en Asie, le jihadisme, les

transformations ou mises à l'épreuve physiques à visée politique de certains artistes, les privations de nourritures, les groupes nationalistes, les groupes identitaires, entre autres. Il a donc fallu faire un choix et réduire l'éventail des cas à analyser. Je me suis intéressée au parcours de plusieurs individus ou groupes d'individus et je me suis demandée comment faire ressortir leurs similitudes et leurs différences. Il m'a donc semblé pertinent d'opter pour une mise en parallèle de plusieurs types de rapport à la violence. J'ai voulu développer trois cas autour desquels je pouvais travailler à partir de traces écrites puisque je n'allais pas mener d'entretiens. Mes lectures sur l'anorexie m'ont menée au témoignage de Sainte Catherine puis par la suite à celui, plus politique, de Bobby Sands. J'ai pris connaissance de la lettre et du testament qu'avait laissé derrière lui Mohammed Atta au cours de mes lectures sur le jihadisme et, enfin, comme je l'ai mentionné précédemment, la lecture des travaux d'Olivier Grojean m'a convaincue de la pertinence d'une analyse sur le PKK. J'ai choisi volontairement de consacrer cette analyse à des individus mais aussi à un groupe d'individus pour insérer dans mon travail une réflexion autour de ce que l'esprit de groupe peut entraîner en termes de radicalité. Il me paraît intéressant, en effet, de souligner que la radicalité peut être nourrie, en partie, par le discours puissant et galvanisant d'un leader et la surveillance accrue des membres du groupe. Par ailleurs, j'ai choisi de mettre en parallèle le témoignage de Catherine de Sienne et de Bobby Sands parce que je crois qu'ils se complètent et participent à mieux définir l'idée de violence ascétique. Catherine de Sienne agit de façon solitaire mais se rapproche par certains aspects du mysticisme de Mohammed Atta. Bobby Sands, lui, agit en accord avec les idées politiques d'un groupe d'individus – comme Mohammed Atta – mais les notes qu'il a pu rédiger en prison m'ont permis d'appréhender sa privation de nourriture comme un véritable outil politique – non teinté de mysticisme comme il peut l'être chez Catherine de Sienne. Une fois cette sélection faite, ce sont les lectures des testaments, lettres, témoignages, journaux laissés par ces individus qui m'ont permis de construire la typologie dont je fais état par la suite.

Dans cette deuxième partie, j'ai élaboré – à partir de l'idée de façon d'être au monde – une grille d'analyse et une méthodologie adaptées à l'analyse de cas à laquelle je procéderai en dernière partie. Je porterai une attention particulière aux éléments qui constituent des cadres de pensée radicale et qui rendent possible la formation d'une façon d'être au monde

radicale : la confiance en un leader charismatique, la dimension spirituelle et purificatrice de la doctrine, le lien avec un univers de vie difficile comme la prison et enfin, la notion de pur et d'impur.

Cette troisième partie se consacre à trois études de cas : l'itinéraire de Mohammed Atta, un des kamikazes du 11 septembre, sera l'occasion de questionner la violence *mystique*, les trajectoires de Bobby Sand et de Catherine de Sienne permettront d'analyser leurs grèves de la faim et formes de privations alimentaires comme illustration de la violence *ascétique*. En dernier lieu, le cas du PKK et des militants qui ont choisi l'immolation comme outil de lutte, illustrent la violence *charismatique*.

Chapitre 1 – Mohammed Atta : la violence mystique

J'ai choisi d'ouvrir cette section sur le cas du kamikaze Mohammed Atta puisque, comme nous l'avons vu, les études sur la radicalité sont largement dominées par les recherches sur le terrorisme et la sécurité. Dans ce chapitre, je souhaite offrir une autre perspective de lecture en montrant dans quelle mesure il est possible d'envisager l'itinéraire de Mohammed Atta et l'acte suicide comme s'insérant dans une façon radicale de considérer le monde. Ce chapitre se découpe en trois temps. Tout d'abord, je reviendrai sur le parcours de vie de Mohammed Atta à partir d'articles de presse, du témoignage de son professeur et de l'analyse que fait la psychanalyste Ruth Stein de son enfance. Ensuite, je proposerai de lire cette trajectoire conclue par une attaque suicide à partir de la notion de violence *mystique*. Enfin, je montrerai comment la figure du martyr, les enjeux de l'engagement, du corps et du temps peuvent alors se comprendre à l'aune du cadre analytique que j'ai proposé.

1.1 Parcours de vie d'un kamikaze

Mohammed Atta naît le 1^{er} septembre 1968 à Kafr el-cheik, en Egypte. Le cadre familial du jeune égyptien est marqué par un père autoritaire, religieux, qui a réussi socialement et qui semble avoir exprimé une parfaite incrédulité à l'idée que son fils, qu'il avait l'habitude de mépriser pour son manque de virilité, ait pu participer aux attentats du 11 septembre. Il

disait notamment que la complicité que son fils entretenait avec sa mère l'avait rendu « mou » (Stein, 2002, p. 37). En septembre 2001, le père de Mohammed Atta parle en ces termes de son fils : « *excellent élève, il passait ses vacances à lire des romans ou des publications scientifiques. Il n'aimait pas les jeux classiques des garçons comme les batailles avec des pistolets par exemple. Son loisir préféré consistait à jouer aux échecs avec moi.* » (Millot et Guibal, 2001) Issu d'une famille aisée – le père est avocat et ses deux sœurs sont professeures d'université – Mohammed Atta étudie l'architecture à l'université du Caire avant de se ranger aux suggestions paternelles de partir pour l'Allemagne : « *J'ai préparé le terrain, raconte son père, car je savais qu'il ne serait pas facile de le décider à partir. Il avait des liens très forts avec sa famille, en particulier avec sa mère.* » (Millot et Guibal, 2001) Mohammed Atta est pieux, mais discret, et, aux dires de ses collègues allemands, son rapport aux femmes est respectueux et cordial (Millot et Guibal, 2001). En 1997, la trajectoire de Mohammed Atta semble prendre un tournant particulier puisqu'il abandonne ses études et rompt tous liens avec ses professeurs et ses camarades de classe qu'il laissera sans nouvelle pendant un an. En 1998, il est de retour à Hambourg « *il était devenu une sorte d'autre homme* » assure son professeur Dittmar Machule. Physiquement, il se laisse pousser la barbe et refuse de serrer la main des femmes. Il interrompt également sa collaboration avec Christa Wendt, assistante à l'université, qui l'aide à rédiger son mémoire en allemand. Après la diplomation, Mohammed Atta s'inscrit à un programme spécifique de l'université de Hambourg destiné aux élèves diplômés qui ne trouvent pas de travail et emménage avec Said Bahaji et Ramzi Binalshibh, qui participeront tous deux aux attentats du 11 septembre (selon *The 9/11 commission report*, 2004). En mai 2000, le consulat américain à Berlin délivre un visa pour les Etats-Unis à Mohammed Atta qui explique vouloir y suivre des cours de pilotage avec Marwan al-Shehhi qui se fait passer pour son garde du corps. Tous deux se sont rasés la barbe mais se font remarquer à Miami où ils ont réservé trois heures d'accès à un simulateur de vol. L'instructeur observe que ni le décollage, ni l'atterrissage ne les intéressent (Millot et Guibal, 2001).

Pour les parents de Mohammed Atta, leur fils n'est pas responsable de l'attentat du 11 septembre. Ils soutiennent qu'il aurait été enlevé, dépouillé de ses papiers et qu'un autre individu aurait commis les attentats. Pour le père du kamikaze, il est impensable de

considérer que son fils pilotait des avions et affirme même que Mohammed Atta détestait ben Laden, auteur de l'attentat contre l'ambassade d'Égypte à Islamabad en 1995 (Millot et Guibal, 2001). Sa mère déclare au journal *El Mundo* que son fils n'est pas mort mais qu'il est emprisonné à Guantanamo et soutient l'idée selon laquelle les États-Unis, eux-mêmes, ont planifié cette attaque et s'en servent maintenant pour détruire l'islam (Smillie, 2016).

Le cas de Mohammed Atta soulève les questions du suicide, de la mise à mort du corps pour une cause religieuse alors même que l'islam, comme d'autres religions, condamne ce geste, réservant à Dieu seul le droit de décider de la fin de vie humaine. Diplômé des universités du Caire et de Hambourg, apprécié de son professeur et bon élève, le parcours de Mohammed Atta discrédite l'idée selon laquelle l'attaque suicide serait le fruit d'une absence de bon sens ou de capacité à rationaliser le rapport au monde (Sageman, 2007). C'est le sens du témoignage de son directeur de mémoire qui est, à ce titre, édifiant. Une journaliste australienne, Liz Jackson, interroge le professeur Dittmar Machule qui a suivi Mohammed Atta – il utilise à cette époque le nom de Mohammed Al-Emir – tout au long de la rédaction de son mémoire portant sur les aspects du conflit de la civilisation arabe face à la modernité et leur impact sur le développement de la ville (Jackson, 2001). Le témoignage de Dittmar Machule est particulièrement intéressant dans la mesure où ses impressions sont recueillies sur le temps long, avant et après 1998. Il dit de son élève :

*« He was smart. Not bodyguard type. He was more a girl looking type... very small, very carefully calm behaviour. Not this exact acting man but let me say more smooth than hard. But his eyes are always interested. His eyes, his eyes and his mouth I remember the best because I'm looking in the eyes of the people. There you can see what they are if you can see as we now know. His eyes were very interesting and something I did not think before or I did not remember before, his eyes. The first time his first eyes were intellectual eyes. Yes intellectual eyes. »*¹⁵

Son professeur le décrit comme un étudiant « normal » qui travaillait durement sur son mémoire auquel le jury donnera la meilleure note.

¹⁵ Ruth Stein semble dire que Mohammed Atta est un élève médiocre parce qu'il n'avait pas fini son cursus universitaire mais son professeur le décrit comme quelqu'un de curieux et brillant.

« When he made this examination then I sent him out the door to wait some moments so that we can discuss what we will give him and this was a very good work. He got 1.7 and his oral thesis was very very good. I asked him a lot and he argued and answered very very clearly and very well so that we gave him 1.0 and that's the best we can give him. »

Le cas de Mohammed Atta n'est pas exceptionnel. Une étude de la Banque mondiale sur le niveau d'éducation des recrues de l'Etat islamique en Irak et au Levant (EI) corrobore ce constat. L'enquête se base sur les informations internes livrées à la chaîne Sky News par un ancien membre de l'organisation. Les documents sont constitués des fiches de 3 803 recrues et rassemblent les réponses à 23 questions : les noms de famille, les adresses, les contacts, le groupe sanguin, le niveau de compréhension de la charia, entre autres, y sont recensés. On apprend que 43,3% des militants de l'EI ont effectué des études secondaires, 25,4% sont allés à l'université et seul 1,3% s'est déclaré illettré. Certaines recrues se portent volontaires pour réaliser des tâches administratives, d'autres se portent candidats pour les attentats suicides. On retrouve donc bien une forte proportion d'individus éduqués parmi les candidats aux attaques suicide, ce qui rejoint les constats de Marc Sageman (2004).

J'ai travaillé sur le cas de Mohammed Atta à partir de deux documents : le testament et la lettre retrouvés dans ses bagages (voir annexes 1 et 2 p. 133). Plus qu'une action violente contre soi et contre autrui, le testament et la lettre de Mohammed Atta permettent de concevoir la posture du kamikaze comme une façon d'être au monde. Puisque sa mort n'est pas le fruit d'une absence de bon sens ou de capacité à rationaliser son rapport au monde, comment peut-on expliquer le geste du kamikaze ? Comment comprendre l'acceptation du prix de sa propre vie et le choix d'un acte violent ? L'analyse du testament et de la lettre de Mohammed Atta permet de faire émerger un certain nombre de points comme l'éloge de la pureté, très visible dans le testament, le corps purifié dans la mortification, la déshumanisation de l'adversaire et la masculinisation de la lutte qui forment ensemble un univers de sens du jihad. Cette façon d'être au monde est dominée par la conviction de

l'existence d'un lien sacré avec Dieu, c'est ce que nous verrons dans un second point consacré à la violence mystique.

1.2 La violence mystique

Le terme mystique trouve son origine dans ce qui a trait aux mystères. Le dictionnaire Larousse propose comme définition de « mysticisme » : « doctrine selon laquelle l'homme peut communiquer directement et personnellement avec Dieu. Comportement dominé par les sentiments religieux. » « Mystique » est défini comme suit : « dont les idées et les attitudes sont empreintes de mysticisme. Qui proclame et défend son idéal avec exaltation. » Le journal français catholique *La Croix* définit les mystiques comme étant « en union au Dieu de Jésus-Christ, conduisant parfois – mais non toujours – à des faits extraordinaires : visions, locutions, stigmate etc. » (Sbalchiero, 2013) Sainte Thérèse d'Avila raconte, par exemple, comment un ange lui transperce le cœur qui s'embrase de l'amour de Dieu (Sainte Thérèse d'Avila, 1588). Saint Ignace de Loyola, fondateur des Jésuites, est aussi considéré comme un mystique chrétien et son ouvrage *Les Exercices spirituels* sont empreints de cette dimension mystique. À travers ses écrits, Ignace de Loyola s'engage pleinement dans cette union avec Dieu :

« Ceux qui auront jugement et raison offriront toute leur personne à la peine, mais ceux qui voudront mettre tout leur cœur et se distinguer davantage en tout service auprès de leur Roi éternel et Seigneur universel... feront des offrandes de plus grande valeur et de plus grande importance. » Il dit encore : *« Plus cet amour sera brûlant et plus clairement il me fera comprendre l'humilité de ma condition de créature et apercevoir combien encore vivaces sont en moi les fruits de la faute originelle. Si au contraire je m'imagine alors n'avoir ni à me souvenir de cette condition, ni à lutter contre ces fruits pour continuer à vivre du pur amour, alors, si réel et si brûlant qu'il ait pu être jusque-là, ce pur amour commence d'être remplacé par sa simple représentation. Comme Adam et Ève, au jardin de l'Éden, je me laisse prendre aux séductions du Malin, me présentant une image de l'« Être comme Dieu » qui ne convient ni à ma condition de créature, ni moins encore à ma nature pécheresse... A fortiori dois-je alors,*

pour m'en dégager, revenir au Fondement, au Triple péché, et re-parcourir tout le chemin des Exercices. »

Ce dernier extrait accorde une place majeure à la notion de pureté. De façon générale, l'idée de pureté est un thème largement investi par les religions monothéistes. Dominique de Courcelles (2010) note par exemple : « *Le IIe siècle avant notre ère est l'époque pour Israël d'une crise profonde d'identité ; on observe une surenchère dans les exigences de séparation et de pureté ; c'est alors qu'apparaissent deux courants minoritaires dans le judaïsme, celui des Pharisiens, un nom qui signifie « les séparés », très scrupuleux en matière de purification rituelle, et celui des Esséniens avec le Maître de Justice, installés au bord de la Mer Morte.* » (p. 8) Et parmi les six ordres composant la Mishnah – une compilation des lois orales juives –, l'un concerne spécifiquement les lois de pureté qui constitue la condition d'accès au sacré.

L'idée de pureté est au centre du testament de Mohammed Atta. Elle constitue à la fois le moyen de nourrir l'assujettissement mystique qui le lie à Dieu, mais aussi une valeur qui lui permet de diviser le monde entre bon et mauvais. Il exige, entre autres, que ses vêtements ne soient pas les mêmes que ceux portés lors de sa mort : « *The people who are preparing my body should close my eyes and pray that I will go to heaven and to get me new clothes, not the ones I died in.* ». Ici, il ne s'agit pas d'hygiène mais bien de pureté qui rendra possible l'accès au lieu sacré. La pureté se gagne en respectant des interdits et par la pratique assidue des rituels de purification. Ces pratiques caractérisent les « bons musulmans » pour Mohammed Atta. Il exige d'être enterré avec des « bons musulmans », face à l'Est et seuls des « bons musulmans » sont autorisés à venir se recueillir devant son corps – les femmes enceintes ne sont pas les bienvenues : « *I don't want a pregnant woman or a person who is not clean to come and say good-bye to me because I don't approve it.* ». La notion de pureté exprime le désir de séparation, d'« *absence des mélanges* » (Bromberger, 2015) qui rend le toucher source d'impureté. Les fidèles ont d'ailleurs parfois attribué à la main droite, le toucher des aliments purs et à la main gauche, le contact pour les ablutions ou avec les sécrétions impures. Mohammed Atta répugne également à être touché et exige que ce soit fait avec des gants. Il dit : « *The people who will clean my body should be good Muslims and I do not want a lot of people to wash my body unless it is necessary* » puis « *the person who will*

wash my body near my genitals must wear gloves on his hands so he won't touch my genitals ». Enfin, L'idéal de séparation se traduit aussi par la séparation des genres. Le testament de Mohammed Atta explicite une pureté masculinisée, il dit : « *I don't want any women to go to my grave at all during my funeral or on any occasion thereafter* ». ¹⁶ Si les femmes sont partiellement autorisées à se rendre au chevet de son corps, Mohammed Atta leur refuse l'accès à sa tombe et le droit de s'y recueillir par la suite, c'est-à-dire qu'il les tient éloignées du lieu sacré – le cimetière – où se noue une relation particulière avec Dieu, au moment de se confier à lui. Sur l'idée de lutte masculinisée, Ruth Stein (2002) dit que les fils aiment ce père destructeur qui a pris la figure de Dieu « *parce qu'il les autorise à se débarrasser de la part impure, « infidèle », « molle », « féminine », « impie » d'eux-mêmes et à atteindre non seulement un sentiment de certitude, d'avoir le droit de commettre des actes, mais aussi l'auto-satisfaction qui les délivrent d'une confusion et d'une culpabilité douloureuse.* » Globalement, on peut dire que le testament est traversé par deux exigences liées entre elles : l'enterrement en « bon musulman » et le rejet de l' « impur ».

La lettre retrouvée dans les bagages de Mohammed Atta est également traversée par cette injonction à la pureté, elle prescrit : « *tame your soul, purify it, convince it, make it understand, and incite it* », puis « *purify your soul from all unclean things* ». La notion d'impur rejoint celle de péché, très présente dans la lettre : « *This test from Almighty God is to raise your level [levels of heaven] and erase your sins.* ». On retrouve cette idée dans les supplications qui devront être dites à l'entrée de l'aéroport : « *Oh Lord, I ask you for the best of this place, and ask you to protect me from its evils* ». On comprend bien comment le pur consacre la scission entre le normal et le pathologique, le bon et le mauvais, la vertu et le péché (Lempert, 2000). La lettre permet véritablement de comprendre comment est conçue l'union particulière et de soumission totale à Dieu, propre au mysticisme, et comment peut se réaliser cet espoir de pureté. Ruth Stein (2002) utilise d'ailleurs cette lettre comme support à son étude psychoanalytique sur l'état d'esprit d'un terroriste religieux kamikaze. Elle remarque que, loin de contenir un discours de haine déchaînée, un cri de destruction et

¹⁶ Rappelons que, traditionnellement, les femmes musulmanes ne sont pas présentes lors des cérémonies d'enterrement. Le plus souvent, elles se tiennent en retrait puis viennent se recueillir sur le cercueil recouvert.

d'anéantissement, la lettre est en réalité une voix qui rassure, calme, qui appelle à la retenue et au contrôle réfléchi :

« Do not seek revenge for yourself. Strike for God's sake. One time Ali bin Abi Talib [un compagnon et membre de la famille proche du prophète Mahomet], fought with a non-believer. The non-believer spit on Ali, may God bless him. Ali [unclear] his sword, but did not strike him. When the battle was over, the companions of the prophet asked him why he had not smitten the non-believer. He said, « After he spat at me, I was afraid I would be striking at him in revenge for myself, so I lifted my sword. » After he renewed his intentions, he went back and killed the man. This means that before you do anything, make sure your soul is prepared to do everything for God only. ».

Le caractère mystique du geste violent se lit dans la quête d'un lien profond, absolu et d'assujettissement à Dieu qui structure la façon d'être au monde des kamikazes. La lettre les enjoint à atteindre un état de conscience élevée :

« Remember that this is a battle for the sake of God. As the prophet, peace be upon him, said, « An action for the sake of God is better than all of what is in this world. » When you step inside the (T), and sit in your seat, begin with the known supplications that we have mentioned before. Be busy with the constant remembrance of God. God said: « Oh ye faithful, when you find the enemy be steadfast, and remember God constantly so that you may be successful. » When the (T) moves, even slightly, toward (Q) [unknown reference], say the supplication of travel. Because you are traveling to Almighty God, so be attentive on this trip. »

Ruth Stein dresse un parallèle entre la voix d'un père sage et le ton de la lettre qui rappelle l'attitude appropriée et les dispositions à prendre pour accomplir la mission : se laver, se parfumer, nettoyer et faire briller leur couteau, fermer leurs vêtements, se rappeler leurs intentions et les renouveler. La lettre ne parle pas de haine note Ruth Stein, « *de façon absurde et perverse, elle parle d'amour* ». Il s'agit ici, dit-elle, d'une expérience transcendante mystique qui transforme la haine de soi en amour de Dieu. Et le « *processus par lequel la haine est transformée en une sorte d'amour pervers est en même temps un retour au père* »

permis par un état proche de la transe, intense et fusionnant avec le divin. La lettre leur ordonne d'ailleurs : « *Oubliez complètement quelque chose appelé "ce monde" [ou "cette vie"]* ».

Le lien mystique se traduit également par la notion de *devoir* envers Dieu qui sera satisfait par le massacre. L'accomplissement de la loi de Dieu prime sur celle des hommes (Dawson, 2009). Le massacre suppose l'anéantissement des ennemis de Dieu mais aussi des kamikazes qui sont, à la fois les instruments de cet anéantissement et l'objet de celui-ci. De l'accomplissement du devoir naîtra le lien inaliénable avec Dieu. « *Où que vous alliez, dites cette prière, souriez et soyez calme, car Dieu est avec les croyants. Et les anges vous protègent sans que vous ne sentiez rien. [...] sentez-vous parfaitement tranquille car le temps qui vous sépare de votre mariage... est très court* » dit la lettre. Le mariage dont il est question ici est celui qui unit le kamikaze à Dieu qui prend alors la figure du guide, du chef, du père qui donne des injonctions aimantes et participe à un « *état liminal de transcendance* » relève Ruth Stein. Pour elle, les rituels qui bâtissent les expériences de transcendance peuvent même créer un lien assez inconditionnel pour amener à commettre, avec tranquillité, des actes approuvés par le groupe, notamment des actes violents et même des meurtres. Le parcours de Mohammed Atta ressemble, pour Ruth Stein, à ce que le psychiatre Robert Lifton (2000) écrit sur les adeptes de la secte Aum Shirinkyo qui ont commis des meurtres en masse sous la direction de leur chef Shoko Asahara.

« La plupart de ces gens étaient intelligents, bien que pas brillants ; ils ne réussissaient que modérément dans leurs études et leur carrière. Pour différentes raisons, ils stagnaient dans des situations moyennes, où ils ne connaissaient pas une grande réussite (selon les critères occidentaux), et ils se trouvaient un temps en dehors de leur vie et de leurs familles traditionnelles, la plupart d'entre eux n'ayant pas fondé eux-mêmes une famille. Avec le temps, leurs problèmes d'identité, d'identification et de définition d'eux-mêmes étaient devenus aigus jusqu'à l'insupportable, de même que leur frustration, leur impuissance, leur échec en tant qu'homme, et finalement leur dégoût d'eux-mêmes étaient alors massifs. Dans de nombreux cas, la détresse qui accompagne un tel état émotionnel perdure pendant des années, jusqu'à ce qu'une solution magique soit trouvée et offre la merveilleuse cessation du conflit, en même

temps qu'elle met fin au besoin de continuer à avancer avec difficulté sur le chemin lent et progressif qu'il faut nécessairement parcourir pour obtenir la réussite et la reconnaissance. »

Notons que le professeur de maîtrise de Mohammed Atta le qualifie d'étudiant brillant mais, selon Ruth Stein, parce qu'il n'a pas réalisé son souhait de devenir ingénieur et ne parvient pas à atteindre un échelon plus élevé professionnellement, on peut dire que, d'une certaine façon, Mohammed Atta accumule un certain nombre de frustrations.

Le kamikaze, dit Ruth Stein, se place au centre d'un monde qu'il regarde à travers le prisme de la paranoïa. On met souvent en avant, au sujet de la paranoïa, les expériences liées au sentiment de persécution, de la référence à soi, de l'attribution de l'hostilité, mais dont on oublie souvent deux autres dimensions : la vénération solennelle et l'adoration grandiose. Ces derniers éléments participent véritablement à l'établissement d'une pensée mystique. L'état d'esprit du futur terroriste est irrévocablement religieux et par son intensité même, il exclut tous les affects et pensées indésirables. Selon Robert Lifton (1979), il s'agit d' « *un processus d'engourdissement similaire à celui que cultivaient les soldats japonais pendant la Deuxième Guerre mondiale au service de l'Empereur* », ainsi que les nazis. « *Le soldat devait blinder son esprit contre tous les scrupules ou sentiments de compassion, pour atteindre... une version de l' "esprit de diamant" qui contribue à la fois à la lutte fanatique et à des actes d'une atrocité monstrueuse* ». Cet état d'esprit inflexible rend possible une dépréciation extrême de l'autre : « *vous ne devez pas mettre vos animaux mal à l'aise pendant le massacre* » explique la lettre. Le terme « animal » fait référence à la fois à des bêtes domptées et soumises au maître, mais aussi à l'idée d'animal sacrificiel. À travers un semblant de miséricorde, le kamikaze peut imiter Dieu qui a pouvoir de vie et de mort sur ses créatures et qui prend pitié d'elles. La relation mystique est donc rendue possible grâce à la poursuite d'un idéal de pureté qui donne accès au sacré mais aussi par l'assujettissement des croyants qui acceptent de réaliser la volonté de Dieu sur terre aux dépens de leur propre vie. Finalement, le kamikaze considère son action comme positive à plusieurs points de vue : pour lui, pour le groupe mais aussi pour le monde (Dawson, 2009).

L'étude du testament et de la lettre nous a permis de comprendre comment le terme *mystique* rend particulièrement compte du type de radicalité dont témoigne Mohammed Atta et en quoi la violence mystique constitue le fruit d'une façon particulière de voir le monde, Marc Sageman parle d'« utopie » (2007). Si le kamikaze partage avec Sainte Thérèse d'Avila et Saint Ignace de Loyola l'idée selon laquelle l'assujettissement à Dieu et le respect d'un certain nombre de rites de purification rendent possible l'accès au sacré, le choix de la violence et l'impossibilité pour lui de vivre dans un monde impur font du geste de Mohammed Atta un geste radical. Pour lui, la modération est le signe par excellence de la souillure (Lempert, 2000, p.141).

En dernier lieu, je m'attacherai à comprendre, à travers la figure de Mohammed Atta, la notion de martyr et notamment la fonction de l'engagement, du corps et du temps dans la structuration de l'idée de martyr pour l'individu mystique.

1.3 « Les martyrs : l'engagement, le corps, le temps »

J'emprunte le titre « Les martyrs : l'engagement, le corps, le temps » à Hamit Bozarslan (2008). Le politologue cherche à comprendre comment le kamikaze justifie l'exercice de la violence sur soi et sur autrui et comment appréhender l'usage du corps comme lieu de lutte politique et de mise à mort. Pour Hamit Bozarslan, « *le martyr pose l'auteur de la violence en sacrifié* » c'est-à-dire qu'il accepte la mort comme point culminant d'une union avec Dieu et passage obligé vers un paradis espéré. Dans la lettre, Mohammed Atta écrit :

« When the confrontation begins, strike like champions who do not want to go back to this world. Shout, « Allahu Akbar », because this strikes fear in the hearts of the non-believers. God said: « strike above the neck, and strike at all of their extremities ». Know that the gardens of paradise are waiting for you in all their beauty, and the women of paradise are waiting, calling out, « Come hither, friend of God ». They have dressed in their most beautiful clothing. »

Le sacrifice n'est pas une dépense sans contrepartie pour les kamikazes, il est l'acceptation

de la mort pour atteindre, plus tôt que prévu, l'au-delà. Nous avons vu que la lettre retrouvée dans les bagages de Mohammed Atta parle de « *mariage* ». Pour Hamit Bozarslan, le martyr est en effet associé à un « *mariage mystique avec la « cause* » qui s'incarne dans la mort. Dans le cas palestinien et dans celui du Cachemire, chaque phase menant à l'attaque suicide – l'entraînement, la mort et l'enterrement – est d'ailleurs traduite par une allégorie nuptiale – l'entraînement correspond aux fiançailles, la mort est la consommation de l'union et la réception festive fait écho à l'enterrement –.

Sacrifice signifie « faire sacré » de *sacrum facere* en latin. Georges Bataille (1987) explique :

« La mort étant la destruction d'un être discontinu ne touche en rien la continuité de l'être : elle la révèle au contraire, mais le mort n'en a pas lui-même la révélation ; c'est seulement dans la mort contemplée par un autre, ou par d'autres, qu'est susceptible d'apparaître la révélation qu'ouvre la mort, celle de la continuité de l'être. Dans la mise à mort d'un être vivant, opérée dans le sacrifice, l'assistance est pénétrée du sentiment d'une continuité que révèle la mort, se substituant à la présence de l'être discontinu qui s'anéantit dans la mort : ce sentiment vague est celui du « sacré », du « divin »

On retrouve dans la lettre adressée aux kamikazes cette idée de continuité de l'être. Il est dit : « *ne crois pas que ceux qui se tuent pour Dieu sont morts, ils sont vivants* » puis « *après la mort, commence la vie joyeuse* ». Finalement, la mort est l'évènement qui permet le passage du profane au sacré et le corps, par sa destruction, constitue le moyen par lequel l'union avec Dieu est rendue possible. Pour Hamit Bozarslan, détruire son corps symbolise également le retrait total – à la fois spirituel mais aussi physique – du monde corrompu. En effet, le monde, considéré comme impur ne peut être sauvé et seul le corps mort permet à l'individu d'atteindre la pureté. Lorne Dawson note que l'idée de monde qui ne peut pas être sauvé est fondamentale pour le terroriste (2009). La lettre de Mohammed Atta dresse, par exemple, un parallèle entre l'Occident et les alliés de Satan : « *They have become their allies, God save us, for fear is a great form of worship, and the only one worthy of it is God. He is the only one who deserves it. He said in the verses : « This is only the Devil scaring his allies » who are fascinated with Western civilisation, and have drank the love [of the West] like they*

drink water [unclear] and have become afraid of their weak equipment, so fear them not, and fear Me, if you are believers. »

Ahmad Beydoun résume l'adhésion mystique à la foi islamique : « *considérée comme une totalité pratique, l'adhésion à la foi islamique s'avère être très manifestement une organisation binaire du monde autour du corps du fidèle lui-même recelant la possibilité d'une vigilance indispensable à la préservation de l'état de la pureté et celle d'abandons divers porteurs éventuels de la souillure. Le corps humain est, pour ainsi dire, le lieu central et l'instrument obligé de cette adhésion.* » (1994, p.150)

La conception de son corps comme lieu de mise à mort et témoin de son adhésion à l'islam soutient la « façon de voir le monde » de Mohammed Atta, tout comme l'est sa compréhension du temps : le passé considéré comme le temps de la corruption et de la honte et le futur bouché et anticipé comme réplique du passé anéantissent le temps terrestre. La conviction d'un lien éternel avec Dieu rendu possible par la mort, lui est alors préférée. Le cas de Mohammed Atta m'a permis de questionner la notion de temps mais aussi celle du corps mort offert en sacrifice. J'ai également abordé la question de la pureté que la figure de Catherine de Sienne me permettra d'approfondir. Elle fera l'objet du deuxième chapitre : la violence ascétique.

Chapitre 2 – Bobby Sands et Catherine de Sienne : la violence ascétique

Bobby Sands et Catherine de Sienne sont les deux personnages centraux de notre second chapitre consacré à la violence ascétique. La grève de la faim et l'anorexie – mystique ou mentale – offrent deux angles d'approches particuliers sur les violences faites contre soi et sur la question du statut du corps, de sa vocation et de sa performativité comme outil de revendication et d'expressions politiques et spirituelles. J'ai choisi de travailler sur ces deux figures plutôt que de n'en sélectionner qu'une car chacune d'elle présente une perspective complémentaire sur la question de la violence ascétique. Ce chapitre est aussi l'occasion de revenir sur la question : les martyrs veulent-ils forcément mourir ? Je commencerai par étudier la figure de Bobby Sands, « the people's own MP », puis j'élaborerai la notion de violence ascétique, enfin, j'aborderai le cas de Catherine de Sienne et l'anorexie comme façon d'être au monde.

2.1 Bobby Sands, « the people's own MP » :

Robert Gerard Sands – communément appelé Bobby Sands – naît en Irlande du Nord en mars 1954. À cette époque, l'Irlande du Nord est divisée entre républicains catholiques et loyalistes protestants. Les Républicains s'opposent à la ségrégation confessionnelle que subissent les catholiques, tandis que les loyalistes protestants bénéficient du soutien de la couronne. Le découpage électoral leur est profitable (le gerrymandering). Ils sont moins touchés par le chômage et le mal-logement, ils sont majoritaires au sein de la police et la justice leur est favorable (Heurley, 2003). Au début des années 60, un mouvement pour les droits civiques voit le jour en Irlande du Nord. Il est rapidement réprimé par la police royale : la Royal Ulster Constabulary. Des groupes paramilitaires, comme l'IRA qui lutte pour l'indépendance totale de l'Irlande, attisent les violences et la Couronne se donne un point d'honneur à venir à bout de ce qu'elle qualifie de « violences terroristes ». Le nom IRA – Irish Republican Army – fait référence au groupe du même nom qui s'oppose à l'armée britannique de 1919 à 1921 et gagne l'indépendance de l'Etat libre d'Irlande (au Sud). Bobby Sands rejoint l' « IRA provisoire » en 1972, il a 18 ans. Cette même année, il est

incarcéré et purge une peine de quatre ans. Il sort de prison en 1976 mais se fait arrêter une nouvelle fois en 1977 pour détention d'armes à feu. La condamnation doit servir d'exemple : il écope de 14 ans de réclusion. Enfermé à la prison de Maze – appelée Longh Kesh par les Républicains –, Bobby Sands soutient les luttes de ses camarades incarcérés : l'enjeu est la reconnaissance de leur statut de prisonnier politique qu'on leur a retiré en 1976. En effet, alors que les républicains de Longh Kesh perdent ce statut, ils regagnent la catégorie des criminels de droit commun et les contraintes associées : port de l'habit de prisonnier et participation aux corvées, entre autres. La révolte des couvertures – les prisonniers refusent de porter l'habit de prisonnier et insistent pour conserver leur droit de se vêtir de leurs propres vêtements ou d'une couverture s'ils en sont empêchés – et la révolte sale – les prisonniers refusent de se laver et étalent leurs excréments sur les murs de leur cellule – sont emblématiques des révoltes et résistances républicaines en prison. En 1980, la lutte se radicalise et les premières grèves de la faim débutent le 27 octobre. Le 1^{er} mars 1981, Bobby Sands rejoint le mouvement de grève de la faim et refuse de s'alimenter. Le 9 avril, il est élu député à la Chambre des Communes, au grand dam de Margareth Thatcher qui soutient : « *We are not prepared to consider special category status for certain groups of people serving sentences for crime. Crime is crime is crime, it is not political* » (BBC News, 2006). Elle fait d'ailleurs voter *The Representation of the People Act* qui empêche tout criminel emprisonné pour une peine de plus d'un an d'être élu. Le 5 mai 1981, Bobby Sands meurt après 66 jours de grèves de la faim, pour Margareth Thatcher : « *Mr. Sands was a convicted criminal. He chose to take his own life. It was a choice that his organisation did not allow to many of its victims.* » (Apple, 1981).

J'emprunte le titre de cette section « the people's own MP » à une chanson rebelle irlandaise écrite par Bruce Scott pour Christy Moore, un chanteur irlandais réputé pour son implication politique et son soutien à la cause républicaine, qui signe un album « The Spirit of Freedom » en 1986 dont voici un extrait :

« *How many more must die now, how many must we lose Before the island people their own destiny can choose ? From immortal Robert Emmet to Bobby Sands M.P Who was given 30,000 votes while in captivity.*

[...]

*Forever we'll remember him that man who died in pain That his country North and South
might be united once again To mourn him is to organise and built a movement strong With
ballot box and armalite, with music and with song.*

*He was a poet and a soldier, he died courageously And we gave him 30,000 votes while in
captivity. »*

Mark Boyle (2002) dit de ce texte qu'il illustre le genre « héros-martyr » de la musique rebelle irlandaise. L'historien met en avant l'idée de masculinité indissociable du caractère hors du commun du héros Bobby Sands, dépeint dans les chansons républicaines comme un *homme* aux qualités exceptionnelles : « *Never a one of all our dead died more courageously than Bobby Sands from Twinbrook the people's own MP [...] Forever we'll remember him, that man who died in pain* » dit la chanson de Christie Moore. Le thème de la persévérance revient fréquemment dans les chansons rebelles, la victoire s'offrira à ceux qui auront souffert le plus, explique Mark Boyle. La chanson de Christie Moore dit « *He was a poet and a soldier he died courageously and we gave him thirty thousand votes he was the people's own MP* ». Les rebelles et leurs soutiens se saluent d'ailleurs fréquemment par le slogan « *tiocfaidh ar la* » - « our day will come ». De plus, la figure de Bobby Sands apparaît comme audacieuse. Le courage et la bravoure font du Bobby Sands populaire un personnage salvateur. L'historien souligne également les observations reliées au caractère intellectuel, artistique ou moral qui font du héros Bobby Sands un homme de qualités physiques et morales. « *He was a poet and a soldier, he died courageously* ». Les références au caractère loyal des héros républicains sont fréquentes : les martyrs irlandais sont dépeints comme honnêtes et fiables – ce sont des hommes qui refusent la corruption, par exemple. Enfin, l'idée de sacrifice est primordiale. On raconte, par exemple, dans la chanson *Grace* (1985), que Joseph Plunkett meurt malgré son amour profond pour sa fiancée, et dans *The Time Has Come* (1981), Patsy O' Hara, qui suit en prison une grève de la faim, supplie sa famille à son chevet de le laisser mourir. Si les chansons populaires participent à la construction de

l'image de martyr de Bobby Sands, et des républicains plus généralement, le terme de martyr est également utilisé par la presse de l'époque. Dans les années 80, Le *New York Times*, par exemple, soulignait, avec dépit, que Margareth Thatcher, faisant preuve d'insensibilité et d'impassibilité, offrait à Bobby Sands « *la couronne du martyr* » (*The New-York Times*, 1981). Si Bobby Sands ne revendique jamais, lui-même, le titre de martyr, son combat républicain laisse chez les Irlandais catholiques l'image d'un homme sans équivalent, courageux, solide et fiable. Son cas me paraît particulièrement pertinent puisqu'il illustre l'histoire d'un homme *prêt* à mourir pour la cause qu'il défend sans toutefois *chercher* à mourir. D'ailleurs, les mouvements de protestations antérieurs aux années 80 ont pris, au sein des prisons britanniques, des formes variées. Toutefois, les grèves de la faim résonnent en Irlande de manière particulière.

En effet, George Sweeney (1993) note que l'histoire irlandaise est fortement marquée par les grèves de la faim et les privations de nourriture. D'un point de vue culturel, l'implantation de l'Eglise catholique en Irlande engendre une récupération des habitudes de jeûne et l'idée selon laquelle le lien avec Dieu peut se nourrir de la souffrance et du sacrifice de soi s'implante. D'un point de vue politique, en 1923 déjà, plus de 8000 prisonniers politiques opposés au traité anglo-irlandais s'engagent dans une grève de la faim qui coûtera la vie à 2 d'entre eux. La fin du XIX^{ème} et le début du XX^{ème} siècle en Irlande sont marqués par un renouveau littéraire qui entraîne un regain d'intérêt pour les racines irlandaises : la langue, le sport, la musique font revivre un héritage gaélique pré-invasions anglaises. La mythologie gaélique raconte l'histoire de Cuchulainn, un héros valeureux qui aurait offert sa vie pour sauver celles de ses camarades. L'histoire de Cuchulainn connaît, au début du XX^{ème}, une nouvelle popularité et constitue un vrai succès de librairie. Les thèmes du sacrifice et de la ferveur patriotique imprègnent de nombreux poèmes et 1916 consacrera son implication politique avec l'insurrection de Pâques et 1919, avec le début de la guerre d'indépendance.

Les républicains et la couronne ne sont pas les seuls protagonistes des luttes d'Irlande. L'Eglise catholique s'interroge sur le caractère éthique ou non des grèves de la faim. *The*

Irish Ecclesiastical Record publie le premier article sur la question en 1918. Son auteur, Canon John Waters (1918), stipule que :

« Though I could never see any reason to doubt that the hunger strike was suicide, I am bound to say that I had but very little success in inducing the strikers to adopt my views. Their resolution was, as a rule, invincible, being proof against argument and persuasion alike. This obstinacy did not arise altogether from attachment to the leaders to whom they had submitted, and who made no account of my representations; their strength of purpose was, in great part, derived from their conviction that they had in support of their action sufficient theological authority. »

On le voit, si l'Eglise tente d'encadrer les pratiques, elle se montre plutôt souple sur la question des grèves de la faim. Le magazine jésuite *Etudes* va plus loin :

« No hungerstriker aims at death. Quite the contrary; he desires to live. He aims at escaping from unjust detention, and, to do this is willing to run the risk of death, of which he has no desire, not even as a means. His object is to bring the pressure of public opinion to bear upon an unjust aggressor to secure his release, and advance a cause for which he might face certain death in the field. There is nothing here of the mentality of suicide, whose object is to escape from a life that has grown hateful to him. » (Gannon, 1920)

Toutefois, d'autres membres de l'Eglise catholique n'ont pas été aussi indulgents et, en 1921, l'évêque Cohalan refuse d'enterrer le corps de Denis Barry selon le rite chrétien : *« I am not allowing religious exercises which constitute Christian burial to take place at the burial of Denis Barry. Anyone who deliberately takes his own life, is deprived of a Christian burial »*. À l'époque de la guerre civile, l'Eglise se raidit et refuse de soutenir les grèves de la faim mais le « culte du sacrifice de soi » est déjà ancré dans les esprits républicains dit George Sweeney.

La lutte de Bobby Sands fait vivre et s'inscrit dans cet imaginaire particulier autour de la figure du jeûneur républicain. J'ai travaillé sur la trajectoire de Bobby Sands à partir des

écrits qu'il a laissés de son passage en prison. Le journal de bord qu'il tient pendant la majeure partie de sa grève de la faim me permet d'appréhender la façon de voir le monde du militant républicain et notamment comment son propre corps est investi comme dernier espace de liberté et le moyen, pour lui, de faire vivre la lutte. Nous aborderons ces éléments dans un second point consacré à la violence ascétique.

2.2 La violence ascétique :

Le Larousse propose comme définition de l'ascétisme : « *vie rude et austère, où l'on se prive des plaisirs matériels.* » Johanna Siméant (2002) parle, au sujet de la grève de la faim, d'expérience disciplinaire et englobe à la fois l'expérience de la prison, du travail ouvrier mais aussi celle de la privation de nourriture. La grève de la faim est le fruit de la rencontre entre l'univers carcéral et une lutte politique. Le jeûne est finalement l'outil de lutte d'individus dont l'espace de protestation est extrêmement réduit. Plusieurs exemples existent, nous dit-elle : en 1914, des chômeurs emprisonnés dans l'Iowa après des révoltes, en 1936, des détenus au goulag de Vrokunta, en 1940, des communistes se lancent également dans une grève de la faim pour protester contre leurs conditions de détention, plus tard, ce seront des membres du FLN, plus récemment, des prisonniers palestiniens ont entamé une grève de la faim pour dénoncer leurs conditions de détention et les maltraitances qu'ils subissent. Toutefois, les exemples de grèves de la faim menées jusqu'au bout sont rares. Bobby Sands et 9 autres militants de l'IRA sont, à ce titre, des exceptions. « *D'une manière générale, la grève de la faim engage un certain rapport au corps* » (p. 15) dit-elle. Le jour 17 de la grève de la faim, Bobby Sands écrit d'ailleurs :

« I was thinking today about the hunger-strike. People say a lot about the body, but don't trust it. I consider that there is a kind of fight indeed. Firstly the body doesn't accept the lack of food, and it suffers from the temptation of food, and from other aspects which gnaw at it perpetually. The body fights back sure enough, but at the end of the day everything returns to the primary consideration, that is, the mind. The mind is the most important. »

Enfermé et dépourvu de moyens de revendication, son propre corps semble être le dernier lieu de lutte possible. Il s'agit finalement, pour Bobby Sands, de se réapproprier son corps et d'en faire un espace et un outil d'expression politiques (Siméant, 2002). Ainsi, le militant rompt la logique de l'Etat comme seul détenteur de la violence physique légitime (Jobard et Chantraine, 2004) et met au défi la logique même de l'institution carcérale (Bourgouin, 2001). D'autre part, la grève de la faim possède l'avantage de la durée face à des alternatives comme le suicide ou la mutilation (Bourgouin, 2001). Globalement, la mort survient entre le 55^{ème} et 75^{ème} jour de jeûne.

Hernan Reyes (1998), coordinateur médical au comité international de la Croix rouge, désigne la grève de la faim comme un « jeûne de protestation », il correspond, par exemple, aux grèves de la faim des suffragettes au début du XX^{ème} siècle puis des Irlandais dans les années 80 ou encore des Kurdes de Turquie dans les années 90. Le médecin distingue la grève de la faim des pratiques dépressives de certains individus qui cessent de s'alimenter. Il ne s'agit pas d'une tentative de suicide mais bien de l'expression d'une sensibilité politique. Hernan Reyes relève également les pratiques fallacieuses de certains prisonniers qui n'ont pas la moindre intention de mourir ou de s'approcher de la mort et utilisent la grève de la faim comme moyen de gagner la sympathie d'une source à l'intérieur ou à l'extérieur de la prison. Ils comptent, entre autres, sur le médecin pour les maintenir en observation à l'hôpital et en bonne santé. Il existe également des grévistes authentiques dans leur démarche mais peu déterminés à frôler la mort observe Hernan Reyes. Les jeûneurs volontaires comme Bobby Sands se privent totalement de nourriture, parfois aussi d'eau, et cherchent à rendre visible un enjeu spécifique : les conditions de détention, un élément du procès ou une revendication politique (Bourgouin, 2001). La grève de la faim constitue également un acte d'autonomie et permet de faire vivre la lutte quand les moyens de revendication sont muselés. Elle témoigne d'une certaine détermination et d'une façon particulière de voir le monde. « *Now and again I am struck by the natural desire to eat but the desire to see an end to my comrades' plight and the liberation of my people is overwhelmingly greater.* » écrit Bobby Sands le jour 11 de la grève de la faim. Les Irlandais des années 80 ont refusé toute aide médicale et 10 d'entre eux, dont Bobby Sands, en sont morts. Les médecins, explique Hernan Reyes, ont respecté le vœu des jeûneurs de ne pas

recevoir de nourriture et le gavage médical ne fut jamais envisagé. Cette position fondée sur le respect de l'intégrité du patient et sur son droit à refuser les traitements fait contrepoids à l'attitude tenue plus tôt au début XXème lorsque les grévistes politiques étaient gavés (Bard, 2014). George Sweeney relate, par exemple, la mort de Ashe en septembre 1917 :

« A republican, Thomas Ashe, was arrested in Longford for delivering a seditious speech. Ashe immediately went on hunger strike against his arrest and detention. In an attempt to prevent his death and provide yet another republican martyr in the wake of the 1916 executions, the British authorities decided to forcibly feed Ashe using a tube. Within a day of the first attempt at forcible feeding Ashe died, probably from aspiration pneumonia, and the long tradition and irrefutable power of hunger striking produced another martyr for the Irish pantheon of heroes. »

Hernan Reyes remarque qu'il n'existe aucune raison médicale justifiant le gavage d'une personne saine psychiatriquement et physiquement qui s'abstient de se nourrir depuis 10 à 12 jours. De plus, la sonde de gavage peut être mortellement dangereuse. À ce sujet, Christine Bard (2014) relate les problèmes de santé, liés à cette pratique, des suffragettes gavées, bien après leur sortie de prison.

Dans ses écrits, Bobby Sands ne témoigne d'aucune tentative des surveillants ou du corps médical pour le nourrir de force. Le républicain consacre alors ses journées à rédiger des poèmes et ses mémoires. Son témoignage fait état d'une vie dure et de conditions hostiles.

« « Au moins, je peux te voir une fois par mois », aimait à dire ma mère, « t'es mieux là que dans le cimetière de Milltown. » « Mais, par moments, Milltown semblait une alternative préférable, quand les choses devenaient si insupportables que la vie et la mort n'avaient plus d'importance.

Seulement la fin du cauchemar.

Et n'étions-nous pas en train de mourir, de toute façon, me demandais-je, notre corps n'est-il pas en train de dégénérer complètement ? Je suis un mort-vivant maintenant - qu'est-ce que je serai dans six mois ? Est-ce que je serai encore en vie dans un an, encore une année de ça ? Tout cela me tracassait avant, me tourmentait l'esprit pendant des heures et des heures. Mais plus maintenant ! Parce que c'est la seule chose qui leur reste à me faire : me tuer. Cela fait un bon moment que j'en suis conscient et Dieu sait que ce n'est pas faute d'essayer qu'ils n'ont pas encore réussi à achever l'un d'entre nous. Mais je suis fermement décidé à ne jamais céder. Ils feront de moi ce qu'ils voudront, mais je ne m'inclinerai jamais devant eux et je ne les laisserai pas me criminaliser. Je m'étonne moi-même de ce constat : je préfère mourir plutôt que de succomber à leur torture opprimante et je sais que je ne suis pas le seul, que beaucoup de mes camarades ont le même sentiment. [...]J'étais fier de résister, de me battre. Ils ne pouvaient pas nous vaincre dehors, alors ils nous torturent sans merci dans leurs trous infernaux et nous les tenons encore en échec. J'avais peur mais je savais que jamais je ne céderais. Je supporterais leur autorité dominatrice, tout leur arsenal de torture plutôt que de succomber. »

Son propre corps constitue pour Bobby Sands le dernier lieu de pouvoir et de liberté à travers lequel peut vivre la lutte. De plus, la grève de la faim consacre l'opposition entre le corps et l'esprit : le corps dominé et offert en sacrifice confirme la supériorité de l'esprit et donc du combat républicain (Bard, 2014). D'autre part, la grève de la faim permet à Bobby Sands de conserver la maîtrise de la violence – celle qu'il s'inflige (Siméant, 2009 p.30) au sein d'un système de désappropriation (Chamond et al, 2014). Jacques Roux (1997) écrit à ce sujet :

« Entamer une grève de la faim, c'est indiquer, à soi-même et au témoin du geste, le dernier carré de souveraineté sur lequel l'individu garde encore une prise [...] Quand il n'a plus la possibilité de se déplacer, de parler, de travailler, de rencontrer des proches, il reste au prisonnier une ultime forme d'action pour se faire entendre : refuser de s'alimenter. »

Un passage dans lequel les matons usent de leur ascendance pour contrer les protestations et contraindre les prisonniers à se laver, relève particulièrement de ce sentiment:

« Il finit sa comédie et m'informa sèchement qu'avant de voir un médecin ou de recevoir des soins, il fallait que je prenne un bain. Je le regardai, totalement incrédule. Il réitéra l'information d'une voix menaçante. Il savait bien ce qu'il faisait. J'étais blessé et j'avais besoin de soins immédiats, mais me voilà contraint et forcé. Pas de bain, pas de soins. De plus, j'avais tellement mal que je n'arrivais même pas à bouger - encore moins à me baigner ! Et de toute façon, je n'avais pas l'intention d'arrêter ma protestation. Blessé ou mourant, je ne céderais pas. » Mais pour Bobby Sands, *« Rien n'avait d'importance à part la résistance »*.

Il écrit le 10^{ème} jour de grève : *« Malheureusement, les années, les dizaines d'années, les siècles n'ont pas vu la fin de la résistance républicaine dans les trous infernaux des Anglais parce que la lutte en prison accompagne, main dans la main, la lutte pour la liberté en Irlande. Beaucoup d'Irlandais ont donné leur vie pour la liberté et je sais que d'autres suivront, moi y compris, jusqu'à ce que le temps de la liberté soit atteint. »* Si l'objectif de Bobby Sands n'est jamais, en soi, de mettre fin à ses jours, il décède 66 jours après le début de la grève de la faim.

Daniel O'Neill (1984) développe cinq points qui expliquent ce culte du sacrifice, à la fois de la part des grévistes eux-mêmes mais aussi de leurs soutiens : le premier consiste à « faire de nécessité vertu » puisque la grève de la faim semble la seule alternative à un mouvement qui manque de ressource, de main-d'œuvre et de soutien populaire. Deuxièmement, la grève peut attester d'une certaine légitimité. Par l'acte du sacrifice, l'importance et la vérité de la cause peuvent être établies. Troisièmement, le culte fournit un modèle d'émulation pour les contemporains et les générations futures. Des saints séculaires sont vénérés et peuvent inspirer les moins héroïques. Quatrièmement, les soutiens à la cause sont flattés puisqu'associés à leurs martyrs et partagent ainsi leur gloire. Enfin, le culte répond à un certain « sado-masochisme » et ascétisme catholique qui peut se traduire à l'extérieur du cadre religieux. Au sujet des pratiques ascétiques, Ruth Stein (2002) dit : *« Nous avons une connaissance empirique du fait que des pratiques ascétiques sévères intensifient la ferveur religieuse (ou politique, ou sexuelle). »*

On voit, à travers ses écrits, que lorsque Bobby Sands s'engage dans la grève de la faim, les souffrances de son corps sont transcendées par la volonté de poursuivre la lutte et

d'atteindre la liberté par la réappropriation de son propre corps. En ce sens, la privation de nourriture traduit une façon particulière de concevoir le monde, et notamment un rapport instrumental au corps. Sans véritablement chercher à mourir, le sacrifice du corps et la subordination de tous les besoins naturels à la lutte incarnent un type de violence que j'ai qualifié de « ascétique ». La privation de nourriture et la consécration d'une mission sacrée à accomplir sont ce qui lie Bobby Sands et Catherine de Sienne. Elle sera l'objet de la dernière section.

2.3 L'anorexie mystique – l'exemple de Catherine de Sienne :

Tout comme Bobby Sands, Catherine de Sienne refuse la nourriture, symbole d'abandon de la lutte et de laxisme. Ce dernier point autour du personnage de Catherine de Sienne me permettra d'introduire une réflexion autour des pratiques jugées déviantes et de compléter mon propos sur la violence ascétique, hors de prison. Le cas de Catherine de Sienne me permettra également de revenir sur la question de l'utilisation du corps en religion que j'ai abordée avec la figure de Mohammed Atta.

Catherine Benincasa – plus connue sous le nom de Catherine de Sienne – naît à Sienne en 1347. Déclarée sainte et docteur de l'Eglise¹⁷, Catherine de Sienne correspond au cas clinique de l'anorexie mentale mais se colore d'une dimension mystique par l'intellectualisation de cette conduite. Pour Catherine de Sienne, le refus de nourriture lui permet de nourrir son lien avec Dieu. L'Eglise reconnaît d'ailleurs l'inédie – la pratique qui consiste à se nourrir uniquement de l'Eucharistie – comme une transfiguration mythique du corps¹⁸. Mais tous les cas d'anorexie ne sont pas considérés comme dus à des causes

¹⁷ Homme ou femme, baptisé, dont l'Eglise reconnaît l'autorité exceptionnelle dans le domaine de la théologie. Plusieurs critères sont étudiés : la profondeur de leur foi, la pureté de leur pensée et la sainteté de leur vie entre autres. Seules 4 femmes sont docteurs de l'Eglise (sur 36).

¹⁸ L'hagiographie considère d'ailleurs trois transfigurations mythiques du corps – dont l'inédie qui correspond à une forme d'anorexie :

- la stigmatisation : la reproduction naturelle des plaies de la Passion
- l'inédie : pratique qui consiste à se nourrir uniquement de l'Eucharistie
- l'incorruptibilité miraculeuse du cadavre : le cadavre ne se putréfie pas.

suraturelles ¹⁹ et Catherine de Sienne fut souvent suspectée d'hérésie, précisément parce qu'elle ne mangeait pas et se faisait vomir. À l'époque, en effet, l'ascétisme de Catherine de Sienne n'est pas toujours considéré comme héroïque. Il est en fait plutôt question de savoir s'il est l'œuvre de Dieu ou du diable ²⁰. Catherine de Sienne se justifie auprès d'un homme religieux de Florence :

« Il me semble que vous êtes bien étonné de ce que vous apprenez de mon genre de vie, et je suis certaine que vous n'avez d'autre mobile que le désir de l'honneur de Dieu et de mon salut ; vous craignez pour moi les pièges et les illusions du démon. Cette crainte que vous avez, mon Père, au sujet de la nourriture, ne m'étonne pas ; et je vous assure que, si vous l'avez, je tremble moi-même, tant je redoute les tromperies du démon ; mais je me confie en la bonté de Dieu et je suis en garde contre moi-même, sachant bien que je ne puis rien en attendre. Vous me demandez si je crois ou si je ne crois pas pouvoir être trompée par le démon, et vous me dites que si je ne le crois pas, c'est une preuve que je le suis. Je vous réponds que, non seulement pour ce fait, qui dépasse les forces naturelles, mais pour toutes mes autres actions, ma faiblesse et la malice du démon me remplissent toujours de crainte. [...] Vous m'écrivez aussi de demander particulièrement à Dieu de pouvoir manger ; je vous réponds, mon Père, et je vous assure devant Dieu, que j'ai pris tous les moyens de le faire, et que je m'efforce une ou deux fois par jour de prendre de la nourriture ; j'ai prié Dieu sans cesse, je le prie et je le prierai encore de me faire la grâce de vivre comme toutes les autres, si c'est sa volonté, car c'est aussi la mienne. Je vous assure que souvent, après avoir fait tous mes efforts, j'ai bien examiné cette infirmité, et j'ai pensé que Dieu me la donnait, sans sa bonté, pour me corriger du vide de gourmandise. Je gémissais bien de n'avoir pas eu la force de m'en corriger par amour. Je ne sais maintenant quel régime employer, et je vous demande de prier l'éternelle Vérité de me faire la grâce, si cela vaut mieux pour son honneur et le salut de mon âme, de me laisser prendre de la nourriture, si cela lui plaît. Je suis certaine que la bonté de Dieu ne méprisera pas vos prières. Je vous prie de

¹⁹ Le docteur Beccari écrit au futur pape Benoît XIV « la simple continuation de la vie, quand nourriture et boisson sont supprimées, ne peut être tenue à coup sur comme dû à des causes suraturelles. », (Jacques Maître, 1999).

²⁰ Aujourd'hui le discours médical s'attache moins à connaître sa provenance qu'à faire changer la « malade » note Jaques Maître.

m'écrire le remède que vous connaissez et pourvu qu'il honore Dieu, je le ferai volontiers. »
(Catherine de Sienne, *Lettre CCCXIII*, pp. 1502-1509)

Ginette Raimbault et Caroline Eliacheff (1989) soulignent qu'il n'est sans doute pas plus facile pour une jeune fille de convaincre les autorités ecclésiastiques du XIV^{ème} siècle qu'elle est inspirée par Dieu que de convaincre les médecins du XX^{ème} siècle que ne pas manger est pour elle la seule façon de vivre. Quoi qu'il en soit, la technique est la même : coopérer en apparence, tout en continuant de manger un minimum. Francesco Malavolti, un militaire italien, disait de Catherine de Sienne « *afin d'éviter de donner lieu au scandale, elle prenait parfois un peu de salade et un peu d'autres légumes crus ou de fruits et les mâchait puis se détournait pour les rejeter. Et si elle venait à en avaler une moindre parcelle son estomac ne lui laissait aucun repos avant qu'elle l'eût vomi. Or, ces vomissements lui étaient si pénibles que tout son visage enflait. En pareil cas, elle se retirait à l'écart avec une de ses amies et se chatouillait la gorge, soit avec une tige de fenouil, soit avec une plume d'oie, jusqu'à ce qu'elle se fut débarrassée de ce qu'elle venait d'avalé. C'est ce qu'elle appelait faire justice. « Allons faire le procès de cette misérable pécheresse » avait-elle coutume de dire. »* (Joergensen, 1920, p. 173)

Ginette Raimbault et Carone Eliacheff (1989) conçoivent l'anorexie mystique comme une privation sensorielle ou plutôt comme une maîtrise des sensations : douleur, fatigue, faim, désir sexuel entre autres. Par exemple, Catherine de Sienne se flagelle trois fois par jour, consacre 30 minutes tous les deux jours au sommeil, à même le sol. Elle ne se nourrit que de pain, d'herbes crues et d'eau depuis l'âge de 12 ans. À 7 ans, le Christ lui apparaît et dès lors, elle supprime la viande de son alimentation et offre sa virginité à la Vierge. Poussée à se marier par ses parents et sa sœur, elle observe trois années de silence qu'elle ne rompt que pour la confession. Catherine de Sienne s'astreindra jusqu'à sa mort à ce régime d'ascèse mais obtient de communier tous les jours alors même qu'à l'époque, les religieuses ne communient que 6 ou 7 fois par an. Pour échapper au projet de ses parents qui veulent la marier de force, Catherine de Sienne émet le souhait de se rattacher aux sœurs du Tiers Ordre de la Pénitence, les Mentellate – nom pris pour rappeler le long manteau noir qu'elles portent par dessus leur habit blanc – qui sont des femmes laïques, le plus souvent des

veuves ou des filles d'âge mûr. Elles vivent chacune chez elles et non rassemblées dans un couvent. Ginette Raimbault et Caroline Eliacheff (1989) s'étonnent de ce choix puisque, compte tenu de son âge et de son époque, Catherine aurait dû choisir d'entrer au couvent. Certains hagiographes évoquent des raisons surnaturelles (saint Dominique l'aurait guidée) ou parce que, par humilité, Catherine de Sienne n'aurait pas osé être religieuse ce qui apparaît peut-être satisfaisant aux yeux des deux psychanalystes « *car, d'humilité, on n'en trouve guère de trace* » chez Catherine de Sienne. Il me semble envisageable de considérer que Catherine de Sienne ait pu souhaiter éviter le couvent parce que, tout simplement, on l'aurait forcée à manger. C'est ce que dit d'ailleurs Jacques Maitre (2001) : « *Les refus alimentaires extrêmes sont à l'époque modérés par des pressions sociales (familiales, médicales, etc.), ou même entravés par l'autorité religieuse, notamment dans les couvents de femmes. Thérèse de l'Enfant Jésus, dite Thérèse de Lisieux (1874-1897), fut ainsi obligée, au nom de la sainte obéissance, à manger tout ce que la prieure faisait mettre dans son assiette* ».

La situation dans laquelle se trouve Catherine de Sienne me semble faire écho à celle de Bobby Sands dans la mesure où tous deux semblent confinés, l'une au sein d'une famille contrôlante et l'autre en prison. Et, si les conditions d'oppression sont hétérogènes, pour Catherine de Sienne, comme pour Bobby Sands, s'affamer constitue son dernier espace de liberté. Mêlée à son engagement catholique, la privation de nourriture incarne, pour elle, la fidélité de sa ferveur et la supériorité de l'esprit sur le corps. Catherine de Sienne s'investit d'une mission salvatrice au sein de l'Eglise. Elle est un soutien inconditionnel au Pape Grégoire XI qu'elle conjure de rentrer à Rome et de mener une croisade contre les infidèles²¹. Elle écrit « *Levez l'étendard de la Sainte Croix, c'est par cet étendard protecteur des chrétiens que nous serons délivrés de la guerre, de nos divisions, de nos inquiétudes et que les infidèles seront délivrés de leurs erreurs.* » (Catherine de Sienne, *Lettre V à Grégoire XI*, p. 168) Plus globalement, Catherine de Sienne entretient une correspondance avec les puissants à qui elle ordonne – elle commence de nombreuses lettres par « *je veux et vous ordonne* » – de se soumettre au Pape et de le soutenir financièrement afin de le remplacer à

²¹ Notons que les croisades ont été abandonnées depuis Saint Louis, soit 100 ans plus tôt.

la tête de l'Europe et de la civilisation. Elle défend ardemment la légitimité du Pape suivant Urbain VI désavoué par l'antipape Clément VII à Avignon :

« Celui qui se révolte contre notre Père, le Christ sur la terre, est condamné à mort, car ce que nous faisons contre lui, nous le faisons contre le Christ du ciel. En honorant le Pape, nous honorons le Christ, en méprisant le Pape, nous méprisons le Christ. Vous le voyez bien, et croyez mes frères, que je vous le dis avec peine et gémissements, par votre désobéissance et vos persécutions, vous êtes tombés dans la mort et dans la haine de Dieu. [...] Moi je vous dis ce que veut Dieu et vous ordonne. » (Catherine de Sienne, *Lettre XLIX aux seigneurs de Florence*, p. 403).

Robert Fawtier et Louis Canet (1948) dressent un portrait sans appel de Catherine de Sienne : *« Sainte Catherine de Sienne n'est point avenante [...]. Ce n'est pas que l'esprit lui manque, mais il est aigre. [...] Elle ne souffre pas la contradiction. Son désir exprime la propre volonté de l'Éternel. Et si d'aucuns s'avisent de se montrer plus stricts qu'elle en matière de pénitence, du coup les voilà suspects de prétendre faire la loi au Saint-Esprit. »* Intransigeante, elle l'est aussi dans sa pratique ascétique et tout écart serait une marque de trahison envers Dieu.

La figure de Catherine de Sienne est l'occasion de se pencher sur la question de l'Eglise et du rapport qu'elle entretient avec le corps. Rappelons que selon le dogme catholique, l'Eglise est « l'épouse » du Christ et son corps mystique. Saint Paul écrit *« j'accomplis dans ma chair ce qui mange aux souffrances du Christ, pour son corps qui est l'Eglise »* (Paul de Tarse, 60-61).

Si l'Eglise est le corps mystique du Christ, Catherine de Sienne considère le sien comme une enveloppe, du matériel, du pourri. Elle dit d'ailleurs à propos de son propre corps : *« Plus cette âme a l'amour de Dieu, plus elle a de sainte haine pour la partie sensitive, pour sa propre sensualité. »* (Raimbault et Eliacheff, 1996, p.263) À sa mère, elle reproche : *« vous aimez plus cette partie de moi que je tiens de vous que celle que je tiens de Dieu, c'est-à-dire votre propre chair, celle dont vous me couvrîtes. »* (Catherine de Sienne, Lettre 240) Elle déteste

aussi les corps des ministres de l'Église « *de quelque côté que je me tourne, dit-elle, je vois que chacun porte la clef du libre arbitre avec une volonté corrompue ; les séculiers, les religieux, les clercs poursuivent avec ardeur les délices, les honneurs et les richesses du monde à travers le désordre et la corruption. Mais ce qui m'afflige surtout et ce qui est le plus abominable devant Dieu, c'est de voir les fleurs qui sont plantées dans le corps mystique de la sainte Église, les fleurs qui devraient répandre la bonne odeur, ceux dont la vie devrait être le miroir des vertus, ceux qui devraient goûter et aimer l'honneur de Dieu et le salut des âmes, ceux-là, au contraire, répandent l'odeur infecte du péché.* » (Catherine de Sienne, *Lettre XII à Grégoire XI*, p. 192)

Sur son lit de mort, elle écrit encore : « *À peine étendue par terre, je crus que mon âme s'était séparée de mon corps. [...] Je ne me sentais plus dans mon corps et je voyais mon corps comme s'il avait appartenu à un autre. [...] Je m'aperçus que je ne pouvais agir ni sur sa langue ni sur aucun de ses membres. C'était vraiment un corps sans vie. [...] Or, après être resté dans cet état si longtemps que les miens me pleuraient déjà pour morte, la terreur des démons m'abandonna. Enfin voici la présence de l'humble Agneau. [...] Mon corps commença alors à respirer et à montrer que l'âme était revenue dans son vase. [...] Toute joie, toute consolation, toute nourriture s'éloignèrent de moi. [...] Quand sonnent les matines et que je sors de la messe, c'est une vraie morte que vous verriez aller à Saint-Pierre. C'est de cette manière, et de bien d'autres, que je ne puis raconter, que je me consume et que j'infuse ma vie à cette douce épouse [l'Église, épouse du Christ], moi en suivant cette voie, et les glorieux martyrs en donnant leur sang.* » (Catherine de Sienne, *Lettre CCCLXXIII*)

La maîtrise totale de soi exercée à travers la faim volontaire constitue l'exercice de la violence ascétique et rend compte d'une façon particulière de voir le monde. Catherine de Sienne considère son enveloppe charnelle comme impure et cherche à faire de son corps le reflet de son âme jusqu'à ce que la mort les sépare. Le corps anorexique est donc considéré comme le moyen d'atteindre une façon « pure » de vivre. Valérie Valère (1978) dans *Le pavillon des enfants fous* s'exprime en ce sens : « *On ne peut pas du jour au lendemain ne plus connaître la faim, ne plus avoir besoin de rien, c'est faux ! C'est un entraînement, un but : ne plus être comme tous les autres, ne plus être esclave de cette exigence matérielle, ne plus sentir*

ce plein au milieu du ventre, ni cette fausse joie qu'ils éprouvent lorsque le démon de la faim les tiraille. J'ai l'impression que cette règle mène vers un autre monde, limpide, sans déchets, sans immondice, personne ne se tue puisque personne n'y mange. » (p. 43) Pureté, toute-puissance, et jouissance, on retrouve bien ici les ingrédients qui ont fait de la vie de Catherine de Sienne une illustration d'une forme de violence ascétique par une maîtrise radicale de son destin.

L'étude couplée de Catherine de Sienne et de Bobby Sands permet de lire la violence contre soi comme une forme d'ascétisme, pour une personne incarcérée comme pour une personne libre. Tous les deux utilisent la privation de nourriture comme une façon de prendre en main leur destin, de se réappropriier leur corps et leur liberté. Les stratégies sacrificielles choisies par Catherine de Sienne et Bobby Sands sont le produit d'une façon particulière d'appréhender le monde. Pour eux, la rigueur et l'acharnement nourrissent et rendent compte de leur ferveur pour une mission supérieure aux besoins primaires – ceux de manger, boire ou dormir. Pour Catherine de Sienne, se rajoute l'idée selon laquelle le corps impur se sacrifie pour la cause pure mais, contrairement à Mohammed Atta, le lien avec Dieu ne passe par la mise à mort du corps mais plutôt par une acceptation de la futilité de celui-ci dont elle finit par se débarrasser. D'autre part, contrairement à Mohammed Atta qui choisit sa mort, on peut dire que Bobby Sands est contraint par l'univers carcéral qui l'enferme et réduit les modes d'action. Ainsi, l'ascétisme dont font preuve Catherine de Sienne et Bobby Sands est véritablement caractéristique de leur rapport à la lutte politique et religieuse. J'analyserai dans un dernier temps les modalités de la violence charismatique et j'observerai comment s'élabore le choix d'un mode d'action violent.

Chapitre 3 – Le PKK : la violence charismatique

Ce dernier chapitre porte sur la violence charismatique illustrée par l'exemple du Parti des Travailleurs du Kurdistan, Partiya Karkerên Kurdistan en kurde ou PKK et incarnée particulièrement dans la figure de son leader : Öcalan. Cette partie se distingue des deux précédentes car j'observerai les pratiques d'un groupe plutôt que les trajectoires d'individus particuliers. Je détaillerai, dans un premier temps, le projet du PKK qui rend compte d'une façon de voir le monde organisée selon les théories d'Öcalan. Puis, je me demanderai comment définir la violence charismatique. Enfin, j'observerai comment s'établit le choix d'un mode d'action violent.

3.1 Le PKK et son projet :

Le PKK a été fondé par un groupe de jeunes hommes turcs d'origine kurde dans le village d'Urfa en 1978. D'inspiration marxiste-léniniste, ils adoptent la lutte armée comme forme d'action politique. Leurs cibles sont l'Etat turc et les Kurdes ne se ralliant pas au PKK. Au total, 30 000 soldats, policiers, civils et membres du PKK sont morts avant l'abandon de la lutte armée en 2000 (Ergil, 2001). Dogu Ergil caractérise le PKK comme suit : le PKK est un groupe armé et donc illégal. C'est un groupe ethnique. Originellement, on trouve des Kurdes en Turquie, Iran, Irak et Syrie. Le PKK est un groupe nationaliste malgré ses origines marxistes léninistes, son but ultime est bien de rassembler tous les Kurdes dans un grand Kurdistan riche d'eau, de pétrole avec un accès à la mer. Il est absolutiste : la désobéissance mène à l'exécution et seul le leader édicte les règles. Il est hiérarchique : le PKK fonctionne comme une tribu écrit Dogu Ergil. D'autre part, il a largement adopté l'essence jacobine de l'Etat turc et on retrouve également l'idée kémaliste de rassembler les membres d'une nation quelques soient leurs différences linguistiques ou religieuses (les Kurdes parlent plusieurs langues différentes et sont sunnites, chaféites ou alevis). Enfin, c'est une organisation non religieuse, en effet, le PKK s'est peu appuyé sur la religion pour faire passer son message.

Hamit Bozarslan développe deux points menant à la radicalisation des années 1960 qui aboutira à la création du PKK en 1978. La première est le retour de Mullah Mustafa Barzani, figure historique du mouvement nationaliste kurde des années 1930 et 1940, autorisé à rentrer en Irak. Le parti démocratique du Kurdistan dont il est le leader emblématique lança en 1961 une nouvelle rébellion pour l'autonomie. Le deuxième point concerne la ligne politique des soutiens kurdes. Barzani et la direction en général sont plutôt conservateurs et pro-occidentaux à l'inverse des combattants qui ont des origines sociales et visions du monde différentes. Dans les années 1960, les militants sont issus de familles moins aisées que précédemment, ils n'ont pas reçu d'éducation en Occident et sont imprégnés des idéaux socialistes qui nourrissaient à l'époque l'espoir et les illusions d'un Moyen-Orient en pleine ébullition dit Bozarslan. Le soulèvement de Barzani devint alors le point de départ de mouvances plus radicales qui gagnèrent l'Irak et la Turquie. Au début, la violence est absente malgré une jeunesse imprégnée d'un certain romantisme de l'action. Dix ans plus tard, la jeunesse radicalisée arrive à la conclusion que l'action non violente ne mène à rien. En 1975, l'accord d'Alger entre l'Irak et l'Iran impose à l'Iran de retirer son soutien au soulèvement de Barzani qui s'effondre aussitôt. Le choc fut rude pour les Kurdes qui comblent, en Turquie, le vide par la violence. En 1978, naît le PKK qui recrute principalement dans la jeunesse rurale qui s'est radicalisée dans les années 1970.

La théorie sur laquelle se base la lutte repose sur deux éléments principaux : « l'homme nouveau » et « la femme libre ». C'est Öcalan qui définit les principes de la lutte et s'assure de leur transmission aux membres²². Olivier Grojean (2008) explique que l'enjeu majeur pour le leader du PKK est de créer un mouvement homogène – la réception du discours nationaliste à l'extérieur du PKK étant secondaire. Des pratiques vestimentaires, pileuses et

²² Olivier Grojean explique dans *La production de l'homme nouveau au sein du PKK*, 2008 : « au sein du PKK, le *militant* - membre clandestin du parti et engagé à temps plein au sein de son aile politique ou militaire - est en fait un *cadre* (ils ne sont donc qu'environ 150 en Allemagne et une vingtaine en France par exemple (Cigerli, Le Saout 2005 : 153), alors que le *sympathisant* - non membre de l'organisation clandestine - peut être engagé à temps plein au sein d'une association légale pro-PKK (il vit alors comme un *militant*), être seulement *adhérent* à ces associations en Europe (ils seraient ainsi environ 11 000 en Allemagne aujourd'hui) ou *milicien* en Turquie (chargé d'aider illégalement la guérilla), ou enfin ne soutenir la lutte que de plus loin (financièrement ou en ne participant qu'épisodiquement aux activités des associations légales). Les militants européens sont en principe uniquement rattachés à la branche politique du parti, mais un certain nombre d'anciens combattants, toujours engagés ou aujourd'hui désengagés, vivent également en Europe. »

langagières soudent le groupe dans son homogénéité. Le discours qui entoure les pratiques au sein du PKK construit alors une façon d'appréhender le monde : *« d'un niveau idéologique, politique et militaire, notre révolution atteint de plus en plus le niveau social. Cela transforme la vie bien davantage, ce qui conduit à de grands résultats et de grandes réactions. Ceci est un soulèvement contre l'ordre social ancien. Contre le monde de la socialisation, des relations, des sentiments et des pulsions développé par l'ennemi. Nous cherchons à détruire ce monde. »* développe Öcalan en 1997. « L'homme nouveau » imaginé par Öcalan est viril, ne boit pas, ne pense pas à son propre plaisir mais se caractérise par l'amour solide qu'il porte à la lutte (Grojean, 2008). On attend du militant qu'il coupe les liens avec son ancienne vie, c'est-à-dire sa famille (conjoint et enfants également) et ses amis. La transmission des principes de lutte est assurée par l'Académie fondée par Öcalan en 1986. Au sein de l'Académie, le militant ne doit pas croiser les jambes, il n'est pas autorisé à parler avec les mains ni à s'asseoir avant d'en avoir reçu l'ordre, ni à boire de l'alcool ou à fumer du tabac, à avoir des relations amoureuses sexuelles ou platoniques. Chacun doit se tenir droit et porter un uniforme sans signe distinctif. Une femme n'a pas le droit de rester seule avec un ou plusieurs hommes. Olivier Grojean indique :

« Le quotidien d'un « stagiaire » est souvent bien rempli (de 10 à 12 heures de cours), laissant peu de place au temps libre. Levés à six heures, ils se réunissent d'abord pour l'appel, le salut et la proclamation de la maxime « ya serfketin, ya naman » (la liberté ou la mort). Une heure de sport peut précéder le petit déjeuner préparé à sept heures et les cours commencent à huit heures, jusqu'au repas de midi. Ils se déroulent généralement en turc, même si des sessions peuvent être organisées parallèlement en kurde. Les enseignements reprennent à 14 heures et durent jusqu'au repas du soir à 20 heures. La soirée peut ensuite être consacrée à d'autres formations, ou être laissée libre (football – avec souvent la participation d'Öcalan – ou volley-ball, ou danses kurdes lors de manifestations exceptionnelles). »

Les formateurs rappellent souvent que 90% du combat se fait contre son ennemi intérieur et 10% contre l'ennemi extérieur, on retrouve cette idée également dans la lettre de Mohammed Atta. À la fin du cours, des séances d'autocritique ont lieu, ceux qui refusent de s'y plier sont toujours susceptibles de cacher quelque chose. Il s'agit, pour les militants, de

trouver ce qui dans leur ancienne vie agit toujours et fait barrière à l'avènement de l'homme nouveau : par exemple, une mentalité « petit-bourgeois » ou « carriériste ». Sur ce point Annie Kriegel (1972) dit : *« l'autocritique pourrait n'être qu'une saine variante de l'esprit critique tourné vers soi-même [...], en pratique elle est une confession où ce qui est attendu par l'auditoire, ce n'est pas l'analyse d'une erreur mais la révélation d'une faute : par là, elle est généralement génératrice d'humiliation. »* (p. 92)

Le but de l'Académie est d'éduquer « socialement » les Kurdes, les persuader qu'« *ils sont esclaves et qu'ils ont besoin d'être libérés* » (Bozarslan, 1997, p. 106). L'éducation suppose de prendre des mesures contre l'influence de l'ennemi et l'instrument principal du changement est la guerre « sainte » ou « sacrée » (Grojean, 2008). Il s'agit finalement de créer une contre-société en miniature qui sera ensuite le modèle de la grande société turque.

Il existe un pendant féminin à la théorie de « l'homme nouveau » : la théorie de la « femme libre ». Pour Olivier Grojean (2013), il s'agit avant tout de la version féminine de la déssexualisation et de la soumission des militants. Au sein du PKK, les femmes deviennent « sœurs » et se placent ainsi hors de portée du désir des hommes. Öcalan a l'habitude de présenter le comportement habituel et comploteur des femmes comme s'incarnant particulièrement chez sa propre femme qui fut d'ailleurs déchue de tous ses droits. Öcalan dit d'elle qu'elle fut la plus grande comploteuse du monde. Elle sera accusée de travailler, comme son père, pour les services secrets turcs et de fomenter, avec eux, un complot contre Öcalan. La femme libérée, au contraire, s'est coupée de ses anciennes habitudes et intègre de nouveau la place majeure qu'elle occupait dans la société kurde traditionnelle en Mésopotamie. En effet, pour Öcalan, le patriarcat est une imposition turque, arabe et persane qui a arraché le pouvoir des mains des femmes. La société kurde dans son ensemble s'est retrouvée opprimée lorsque les femmes ont perdu le pouvoir. Olivier Grojean (2013) indique qu'il s'agit là d'une inversion du mythe fondateur de la turcité kémaliste fondé sur le patriarcat. Le revers du mythe matriarcal est la considération selon laquelle les femmes sont dépositaires de l'honneur kurde, mais toujours susceptibles de le trahir, il est donc indispensable de contrôler leur corps et leur sexualité. Par exemple, si une

femme est accusée d'avoir causé le déshonneur de sa famille, on attend d'elle qu'elle accepte la mort ou se la donne elle-même. Dans certains cas, un Kurde sera amené à épouser la veuve de son frère mort. Olivier Grojean note que les alévis et les sunnites intellectuels et progressistes adoptent moins ces pratiques mais ce sont deux groupes très minoritaires au sein du PKK. « *Il n'est pas question chez nous d'un problème de droits des femmes, mais de la libération de la femme, et de la question de savoir comment elle pourra se réintroduire dans les rangs de l'humanité.* » (Öcalan, 1988, cité par Grojean, 2013, p. 26) conclut Öcalan. Pour lui, la libération du Kurdistan se fera à travers l'abandon par la femme de sa mentalité d'esclave opprimée et l'engagement révolutionnaire des femmes kurdes.

Olivier Grojean (2013) nuance l'idée d'une modification des rapports de genre au sein du PKK. Les tâches quotidiennes sont généralement réparties équitablement : par exemple femmes et hommes se partagent la fabrication du pain, la préparation de viande, la corvée de bois, et quand les hommes sont plus nombreux dans un bataillon, ils effectueront plus de tâches. Néanmoins, on attend d'une femme qu'elle se réchauffe à côté de son propre feu et non celui des hommes, une femme ne peut pas dormir près des hommes, ni se présenter les cheveux mouillés ou détachés. Il est inconvenant de se montrer pieds nus, ou jambes nues – même aux femmes – de toucher un homme à l'épaule ou, pour un homme, de partager une expérience plus ou moins intime : par exemple, voir un paquet de serviettes hygiéniques. D'autre part, on peut dire, en suivant Olivier Grojean, que, pour les femmes, la culpabilité investit massivement le traitement des pratiques. En 1996, à la question : « comment réagir à l'annonce d'une grossesse au sein d'un bataillon ? » La plupart des femmes considèrent la pendaison comme le châtiment le plus approprié. L'idée de punition pour l'homme ne fait consensus que bien plus tard dans le débat. Par ailleurs, ce sont les femmes qui choisissent le plus la technique des attaques suicides. À partir de 1996, « *rongées par une culpabilité liée aux déboires du parti après le deuxième cessez-le-feu de 1995, et appelées à être les premières à œuvrer pour la libération, les femmes se sont senties investies du (ou obligées de prendre le) rôle des « déesses kurdes » de l'âge d'or.* » (Grojean, 2013). Dogu Ergil (2001) explique d'ailleurs que le caractère rural de l'organisation s'est toujours reflété dans sa stratégie de lutte pour la terre plutôt que pour des idéaux démocratiques ou pour le droit.

Femmes et hommes sont donc soudés par leur expérience commune de soumission à Öcalan qui, seul, a le droit de croiser les jambes ou parler avec les mains par exemple, mais qui détient aussi le monopole de définition et d'interprétation de la vérité, de la réalité vécue par les Kurdes mais aussi de celle de chacun des militants, explique Olivier Grojean.

« À l'Académie, c'était comme un soleil dans la nuit. [...] Öcalan avait une très grande connaissance : il disait que même quand on fait la vaisselle, quand on joue au foot ou quand on mange, on doit penser au peuple. Quand il était petit, il était déjà adulte... Par exemple, il nous disait : « Il ne vous faut plus être un homme. Vous devez penser comme une femme, car les hommes ne se battent que pour le pouvoir. Les femmes, elles, aiment la nature, les arbres, les montagnes... C'est ainsi que l'on devient un vrai patriote [...] Öcalan a toujours trouvé une solution. Quand il propose une nouvelle stratégie, je ne suis jamais surpris et je l'accepte. » (Grojean, 2008) raconte un ex-combattant.

L'arrestation d'Öcalan en 1999 marque le début des violences auto-sacrificielles. Les premières déclarations du leader en captivité ressemblent fortement à du repentir et plongent les sympathisants et militants dans un réel désarroi. Pour beaucoup, se supprimer devint la seule issue possible puisque, sans Öcalan, la vie n'avait plus aucun sens, explique Hamit Bozarslan (2003). *« Au régime de subjectivité positive des années de lutte se substituait soudain un autre, marqué par le désespoir et le sentiment de chute. Ce nouveau régime s'avéra porteur d'une violence auto-sacrificielle. Certains membres du parti et beaucoup de sympathisants ont donc choisi la mort. »* Pour Hamit Bozarslan (2011), l'espoir d'intégration et de relève politique étant déçu, la jeunesse semble condamnée *« soit à l'obéissance au pouvoir et à la capitulation soit à la dissidence au prix d'une violence auto-sacrificielle pour une cause et le corps qui l'incarne. »* Le politologue note également que la fin des années 1970 est marquée par un rapport au corps particulier, notamment parce que le corps vieux, usé ou souffrant fait figure de corps témoignage qui peut devenir un appel à l'auto-sacrifice en tant qu'incarnation des luttes du passé et de la dignité d'un groupe donné. Il prend plusieurs exemples : Öcalan, Cheikh Yassine en Palestine ou encore Khomeiny en Iran.

Véritable pierre angulaire du PKK, Öcalan mène le combat kurde et l'ensemble des décisions semble émaner de lui. D'autre part, il est à l'origine de l'appui théorique de la lutte et il incarne pour les membres du PKK une figure de modèle et de leader. Olivier Grojean (2008) explique d'ailleurs que « *les militants ne devaient en effet acquérir aucun savoir-faire ou savoir pratique particulier sinon se réapproprier le discours d'Öcalan et se soumettre à la discipline du chef* ». Finalement, la structure totalitaire du PKK tient les membres dans tous les aspects de leur vie – politiques comme personnels –. Je me demanderai dans un deuxième temps comment qualifier cette violence charismatique et dans quelle mesure elle participe au choix d'un mode d'action plutôt qu'un autre.

3.2 La violence charismatique : l'embrigadement et la question du leader :

Le deuxième point que j'aborderai porte sur la violence charismatique et plus spécifiquement les questions de l'embrigadement – c'est-à-dire une mise sous tutelle des militants – et du leader omnipotent.

Le PKK présente un certain nombre de traits propres aux mouvements sectaires notamment celui de l'embrigadement physique et psychique mais aussi celui d'un contrôle serré de la part d'un chef charismatique : Öcalan. On peut mesurer le poids charismatique de Öcalan par sa réélection – bien qu'emprisonné – à la tête du parti en 2000. Pour Dogu Ergil, cette décision ne peut s'expliquer que par l'absence d'alternative et parce que tout est basé sur un culte personnel du leader. Lorne Dawson (2002) développe la notion de charisme qu'il définit à la suite de Weber comme « *la croyance en la qualité extraordinaire d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessible au commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un « chef »* ». Le charisme constitue un des trois modes d'autorité selon Max Weber : l'autorité traditionnelle, légale/rationnelle et charismatique. Lorne Dawson montre que si le charisme est généralement pensé comme un attribut, un don – charisme signifie *don* en grec – intrinsèque à la nature d'un individu, il est, en réalité,

plutôt une qualité que d'autres attribuent à un leader. Pour le sociologue, un leader charismatique est une personne énergique qui manifeste une implication absolue dans son message. D'une grande intensité émotionnelle, le message engage les individus à témoigner une foi et une confiance absolue dans leur chef qui s'immisce, dès lors, jusque dans leur vie privée. Lorne Dawson souligne que les groupes dirigés par un leader charismatique se caractérisent généralement par une cohésion forte des membres, une congruence réelle entre les valeurs et une efficacité probante. Il rajoute que le succès du meneur est fortement lié à la récupération et l'assimilation de mythes culturels présents dans la société. Sa performance tient alors à sa capacité à faciliter la transformation d'un idéal historique ou mythique lointain en une réalité psychologique immédiate. De plus, Nathalie Luca (2008) met l'accent sur l'absence de liberté de pensée au sein des sectes qui constitue, selon la sociologue, l'une des caractéristiques des mouvements sectaires.

Un second point pertinent dans l'étude des formations menées par un leader charismatique est celui du groupe et de son pouvoir mobilisateur et intégrateur. Les membres du PKK sont, en effet, dépendants du groupe et de leur leader concernant les décisions centrales de leur vie : comment se comporter en société, comment effectuer des tâches quotidiennes, comment mourir. « *Disobedience meant execution. Only the leader made rules; rewards and punishment were his prerogative.* » explique Dogu Ergil (2001). Dianne Casoni et Louis Brunet (2005) expliquent comment le pouvoir mobilisateur du groupe agit sur l'individu rendant la perpétration d'actes violents moralement justifiés aux yeux de leurs auteurs. Pour les psychocriminologues, c'est le processus d'idéalisation qui permet à un individu d'exécuter des actes d'une grande violence. Le processus psychique décrit est celui d'une identification narcissique qui pousse un individu à attribuer à un leader, à une doctrine ou à un mouvement religieux ou politique l'essentiel de son amour pour lui-même ainsi que l'essentiel de ses projets et désirs. La nature distincte de l'autre est alors méconnue et les différences entre soi et l'autre sont négligées. Finalement, expliquent Dianne Casoni et Louis Brunet (2005), sur le plan inconscient, l'identité du sujet et celle de la personne idéalisée se confondent. « *L'identité individuelle tend dès lors à s'effacer au profit d'une identité inconsciemment partagée.* » Dans son testament, Zeynep Kınacı, auteure de la première attaque suicide du PKK, s'exprime en ces termes : « *en raison de mon attachement*

au PKK, au Président Apo, aux grands martyrs de notre résistance, à nos résistants dans les prisons, à mes camarades qui mènent un combat de la liberté dans les montagnes, à mon pays et à mon peuple, je vais conduire une nécessaire action « suicide ». (Olivier Grojean, 2008)

Dianne Casoni et Louis Brunet (2005) découpent le processus d'idéalisation en trois formes d'identification : une identification de nature projective attribuant son propre idéal au leader, une identification narcissique à l'idéal perçu chez le leader et enfin une identification latérale aux autres membres du groupe. Ces trois formes d'identification permettent de *tenir* l'individu au sein du groupe dont il est membre. C'est l'embrigadement. La dévotion envers le leader répond ensuite pour l'individu à un désir de vivre une relation privilégiée avec lui, qui le rapprocherait d'un état de grâce. *« C'était comme un soleil dans la nuit »* dit un des combattants au sujet d'Öcalan (Grojean, 2008). La solidité du lien d'assujettissement prévaut sur la valeur accordée à la vie humaine qui ne constitue plus un contrepoids. À titre d'exemple, on comprend comment une famille de cinq personnes, accusées de déviation doctrinale, a pu être assassinée par ses coreligionnaires, membres de la Reorganized Church of Latter Day Saints, une branche des Mormons, en 1989. Lors de leur procès, les accusés ont affirmé n'avoir douté à aucun moment de la justesse morale d'une telle décision prise par leur pasteur Jeffrey Lundgren. Finalement, le membre du groupe se considère comme innocent tandis que l'adversaire est le responsable des problèmes du groupe, sa destruction est donc non seulement un devoir mais aussi un impératif moral. *« Violence as a basic form of political activity becomes a means by which to satisfy the group's quest for attainment. The more violent that the member is, the more that he or she is rewarded because through his/her action the group promotes its aims. Hate cultivated for the enemy during the group's training (called political training) and feelings of revenge further sharpen a member's tendency towards violence. »* écrit aussi Dogu Ergil (2001). On retrouve cette idée dans le testament de Bedriye Taş, une des premières Kurdes à s'immoler par le feu en Europe :

« Brûler nos corps est la plus grande réponse à l'impérialisme et au colonialisme. Hier soir, les paroles du Ministre de l'Intérieur Manfred Kanther: « à partir de maintenant, nous nous montrerons encore plus ferme vis-à-vis du PKK. Les militants du PKK doivent savoir qu'ils ne pourront être libres de leur mouvement nulle part » nous ont confortés dans notre décision.

Nous savons et croyons que les flammes de la liberté, qui se nourriront de notre corps, contribueront à allumer un feu encore plus grand. Nous offrons notre corps et notre âme au peuple kurde et à l'humanité entière. » (Grojean, 2008)

Le PKK s'organise donc selon une logique charismatique, autour de la figure d'Öcalan, dans laquelle les membres du groupe sont tenus et surveillés. De plus, les actions entreprises pour la lutte sont menées au nom d'Öcalan, d'ailleurs les martyrs concluent leur testament par ces mots : « *Vive notre président Apo ! Vive le PKK* ». Le dernier point de ce chapitre se concentre sur la question du choix du mode d'action violent. Je me demanderai comment, dans le cadre d'une organisation comme le PKK, il est possible de comprendre le choix d'un acte violent plutôt qu'un autre – l'immolation plutôt que l'attaque suicide –, la mort de l'intéressé s'avérant plutôt inévitable dans les deux cas ²³.

3.3 Le choix d'un mode d'opération violent :

Globalement, le PKK est surtout connu pour ses attaques suicides. Il est classé comme organisation terroriste au Canada, aux Etats-Unis, pour l'Union Européenne, l'Australie, la Turquie, la Nouvelle-Zélande et le Royaume-Uni. Jessica Davis (2013) dans son article sur les femmes kamikazes en Irak, définit le terrorisme comme un « *acte, tactique dans sa nature, qui vise les civils, les infrastructures et parfois les forces militaires. Les cibles militaires, dit-elle, sont incluses dans la définition parce que la cible psychologique de ces attaques peut-être les civils* ». Un point fondamental me semble être que le groupe terroriste désavoue le monopole étatique de la violence physique légitime, à travers ses modes d'action violents ²⁴.

Farhad Khosrokhavar analyse différents courants « radicaux » (anarchistes, terroristes des années 70 en Europe, terroristes islamistes etc.) et développe l'idée selon laquelle il existerait deux types d'utopies : l'utopie nationaliste qui vise la création d'une nation et

²³ A ce sujet, Olivier Grojean, dans son article sur les violences contre soi, 2006, note tout de même : « *le taux de survie aux immolations par le feu, par exemple, apparaît important en raison de l'intervention fréquente de tiers, alors que les grèves de la faim peuvent faire de nombreux morts comme en Irlande du Nord ou en Turquie.* »

²⁴ « *Un Etat est une communauté humaine qui revendique le monopole de l'usage légitime de la force physique sur un territoire donné* », Max Weber, *Le Savant et Le Politique*, 1919

l'utopie qu'il nomme « échevelée » et qui relève de la radicalisation : les mouvements ouvriers du 18^{ème} siècle qui détruisaient les machines ou les mouvements anarchistes qui se rapprocheraient le plus du mouvement Al-Qaida par son caractère transnational. On voit que le PKK se situe au croisement du nationalisme et du radicalisme de part les pratiques violentes utilisées. Dogu Ergil dit que si le discours du PKK ne valorise pas, en tant que tel, le suicide, en raison de son bagage culturel lié à l'islam, il existe réellement une culture de la *disposition* à mourir. Premièrement, dit-il, l'éthos chevaleresque de la guerre et de la défense de la nation – partagé avec les Turcs, d'ailleurs – offre au discours d'émancipation toute sa portée. Le Kurde courageux défend son pays et est prêt à mourir pour le protéger. Ce n'est pas un hasard, explique encore Dogu Ergil, si le PKK accuse la Turquie de « coloniser » les terres kurdes. Deuxièmement, le concept de shahadet – c'est-à-dire de martyr – en temps de guerre, s'avère particulièrement influent et participe, selon l'auteur, à l'imaginaire guerrier qui fait de l'individu, membre du PKK, un soldat prêt à mourir pour son idéal.

Si l'attaque suicide peut répondre à l'imaginaire du martyr mort au combat, je me suis également demandée quels éléments pouvaient expliquer le choix de l'immolation. Nous appelons immolation l'acte pour un individu de se mettre le feu en signe de protestation et en vue de se donner la mort. Mourir sans tuer constitue-t-il un choix payant dans la mesure où il incite des sympathisants à renforcer leur soutien parce qu'ils culpabilisent ? Ou parce que l'immolation permettrait des conversions d'individus qui verront dans cet acte une preuve de la profondeur des revendications ? Olivier Grojean (2006) suggère qu'il s'agirait d'un « *coup stratégique spectaculaire mis en œuvre lorsque les ressources ou les autres modes d'action ne permettent pas de débloquent une situation perçue comme intolérable.* » Le choix dépend, en partie, de l'objectif, nous dit Olivier Grojean : la majorité des cas d'automutilations sont vécues comme une prise en main de la violence faite contre soi, les grèves de la faim et les immolations reportent la faute sur l'adversaire et les attaques suicides suppriment cet adversaire.

Le 13 décembre 1998, Öcalan, leader incontesté du PKK presque depuis sa création en 1978, rappelle fermement les objectifs du groupe et enjoint ses soutiens à renoncer à

l'immolation. « *I categorically reject self-immolation. I strongly suggest that they should refrain from setting themselves on fire. If there is anything to burn it is not our sacred lives but individuals and institutions. They stand before us. Let us prepare for [to burn] them. I am talking about serious preparations.* » (Öcalan cité par Ergil, 2001, P. 115) Pourtant, elle fut pratiquée par les membres ou soutiens du PKK à plusieurs reprises : nous relevons 183 cas de 1982 à 2007 (Grojean, 2008). Par ailleurs, on compte 33 attaques suicides – y compris les tentatives – organisées par le PKK. Malgré le nombre plus élevé d'immolations, nous l'avons vu, ce mode d'action semble discrédité par le leader du PKK auquel les membres sont supposés se soumettre. Par ailleurs, le PKK constitue le seul exemple de groupe « terroriste » dont certains membres ont adopté l'immolation comme moyen de protestation (Biggs, 2005). Plusieurs éléments peuvent expliquer ce choix : le contexte, le lieu de l'action mais aussi le genre de l'individu qui se tue.

Plusieurs hypothèses s'offrent à nous. Suivant l'analyse de Jon Elster qui considère principalement la revanche comme facteur motivationnel des actions radicales, on peut supposer que les attaques suicides sont le mode d'action privilégié sur le territoire turc puisqu'elles permettent d'assouvir ce sentiment de revanche. On peut imaginer d'autre part que les soutiens kurdes, moins intégrés dans le groupe – simples sympathisants –, privilégient un mode d'action qui exige moins d'organisation comme l'immolation. En outre, nous l'avons mentionné, Öcalan rejette l'immolation comme mode d'action, il dit d'ailleurs « *each and every Kurd can become a suicide bomber* » (Öcalan cité par Biggs, 2005, p. 184), on peut donc supposer que pour les membres fortement insérés dans le groupe, l'immolation est peu pratiquée car décriée. De plus, à partir de 1999, Öcalan abandonne la lutte violente et ordonne aux membres du PKK de cesser les attaques suicides, on peut donc imaginer qu'à partir des années 2000, l'immolation est le mode d'action privilégié au détriment des attaques suicides. Ensuite, les femmes sont massivement impliquées dans le PKK, on sait par ailleurs que certaines femmes accusées d'adultère se sont immolées dans les campagnes turques pour restaurer l'honneur de la famille (Ergil, 2001). Parallèlement, dans son article sur les femmes kamikazes en Irak, Jessica Davis (2013) note que les femmes sont un atout majeur pour les groupes terroristes dans la mesure où elles sont moins suspectées et font moins l'objet de contrôle. On peut se demander comment les

femmes du PKK se sont adaptées aux pratiques violentes et si elles ont détourné l'immolation à des fins politiques. Enfin, les conditions de détentions d'individus emprisonnés réduisent la variété des modes de contestation possible explique Nicolas Bourgoïn (2001). « *La plus grande fréquence des conduites auto-agressives chez les détenus est liée en grande partie aux contraintes du milieu carcéral qui réduisent la variété des modes de contestation légitimes.* » (p. 11) explique-t-il. On peut donc faire l'hypothèse que les membres du PKK en prison adoptent l'immolation comme mode d'action privilégié.

En effet, les violences auto-sacrificielles émergent en prison turque où les conditions sont particulièrement difficiles. À partir de 1980, des grèves de la faim sont organisées et en 1982, Mazlum Dogan, responsable de la propagande, se pend dans sa cellule. Quatre immolations par le feu et quatre grèves de la faim jusqu'à la mort y succèdent, la même année. À la suite de cet épisode, une véritable martyrologie partisane se met en place explique Olivier Grojean (2006).

« [...] Pour vous lier à la révolution, j'ai déployé tous mes efforts. Malgré toutes les critiques, vous partez au combat et prenez la mort sur vous. Vous vous sentez quotidiennement en charge de grands principes. Auparavant, on vous aurait appelé les « combattants du cœur ». Avant, les hommes qui avaient beaucoup souffert devenaient des saints. Notre vie est assurément une autre forme de « vie sainte ». Certains ne comprennent pas du tout ça. Ils ne voient que le côté militaire. Oui, nous nous sommes procuré des armes, nous vous les avons transmises et je n'en ai plus guère besoin. Je travaille bien davantage avec d'autres armes. J'ai une autre approche. Si vous aviez fait comme ça, nous aurions liquidé l'ennemi depuis longtemps. Mais parce que vous ne contrôlez pas ces armes, l'ennemi vous agresse tant. Si vous utilisez ces armes, que je veux vous apporter plus proche, au bon moment et au bon endroit, il est possible de vous gagner. Avec votre disposition au sacrifice et votre courage, vous auriez assurément plus de succès que moi. Pourquoi ne vous appropriez-vous pas cette façon [d'agir] ? Pourquoi montrez-vous encore de si grandes faiblesses dans les questions, ce qui est nécessaire, qui et où doit être attaqué, de quelle manière et où doit être organisée une attaque ? [...] Pourquoi êtes-vous toujours si apathiques, pourquoi êtes-vous toujours des exemples de stupidité ? Vous êtes une jeunesse loyale et très déterminée. Je vous le répète une nouvelle fois :

votre problème est que vous ne vous formez pas assez. » (Öcalan, 1995) affirme Öcalan.

Pour illustrer l'idée de martyrologie partisane, Olivier Grojean (2008) rapporte le testament de Zeynep Kınacı : *« Avec cette action, et grâce à la puissance morale et à la force que j'ai reçues de mon peuple, je vais m'élancer vers l'ennemi et essayer d'exprimer la prétention de mon peuple à la liberté. J'en appelle au monde entier ! Ecoutez maintenant ! Ouvrez vos yeux ! On nous a confisqué des mains notre pays, nous sommes les enfants d'un peuple qui a été dispersé comme immigrés aux quatre coins du monde. Nous voulons maintenant retrouver la possibilité de vivre librement et dignement dans notre pays. Sang, larmes et oppression ne doivent plus désormais être le destin de notre peuple. Nous sommes ceux qui aiment le plus la paix, la fraternité, l'amour, les hommes, la nature et la vie. C'est ça l'amour, nous avons été contraints à la guerre. Nous ne souhaitons ni mourir ni tuer. Mais il n'y a pas d'autres voies pour atteindre notre liberté. »* Pour Olivier Grojean, c'est véritablement la construction, au sein du PKK, de la figure de martyr qui a poussé un certain nombre d'individus à se tuer volontairement *« pour venger les morts, faire avancer la cause du parti et surtout être digne de la « Direction » »*. Dans son ouvrage, il parle de *« construction sociale du désir de mourir pour la cause. »* (p. 490)

Les immolations par le feu apparaissent donc en prison et restent liées à cet univers pendant un certain temps. En 1988, trois mères de détenus s'immolent pour protester contre les conditions de détention. En 1990 et 1992, Zekiye Alkan et Rahsan Demirel, s'immolent par le feu à Diyarbakir et Izmir en signe de soutien aux Kurdes réprimés. L'immolation des deux jeunes sympathisantes va dans le sens de l'hypothèse selon laquelle l'immolation par le feu pourrait être un mode d'action privilégié par des soutiens peu intégrés dans le PKK. Cette hypothèse se confirme par les tentatives nombreuses d'immolation qui ont lieu en Europe – en Suisse et en Allemagne – dans les années 1990. La répartition des immolations est éclairante : 55% des immolations par le feu ont lieu dans des prisons turques, 28% en Europe et seulement 17% dans les régions kurdes et turques hors milieu carcéral. En effet, l'immolation par le feu fait moins de sens en contexte de guérilla où les militants sont entraînés à tuer. L'immolation est une pratique principalement utilisée à 60% par les hommes. Toutefois, les femmes ne sont pas absentes de ce ratio. Olivier Grojean explique l'adoption de cette pratique par les femmes de deux façons : d'une

part, elles utilisent déjà l'immolation pour se laver d'une supposée faute d'honneur et, d'autre part, certaines se sont immolées hors de prison jusqu'en 1994 dans le contexte de la lutte kurde. La pratique de l'immolation par les femmes confirme donc l'hypothèse selon laquelle elles auraient récupéré ce mode d'action traditionnel et lui auraient attribué une coloration politique. Toutefois, elles sont majoritairement, à 65%, les auteurs d'attaques suicides. Au niveau temporel, on note une hausse spectaculaire des immolations autour de 1998, date de l'arrestation d'Öcalan puis un retour à la normale peu après 2000. L'idée que nous avons évoquée selon laquelle les recours aux immolations pourraient avoir augmenté après 2000 ne se vérifie donc pas. Olivier Grojen explique : « *les pratiques auto-sacrificielles apparaissent le plus souvent lorsque le parti subit des déconvenues, qui rappellent aux militants l'effectivité de la domination turque et de la répression mais qui leur signifient également qu'ils n'ont pas été à la hauteur.* » On note, en effet, deux pics en 1993 et 1996, dates auxquelles le PKK décrète deux fois un cessez-le-feu unilatéral ignoré par la Turquie. L'arrestation d'Öcalan en 1998 concorde avec l'immolation de 92 individus (tentatives également) et au moins 16 tentatives d'attaques suicides dont 11 effectives. Puis, on note une légère reprise au début des années 2000 date de la reprise des affrontements avec l'armée. On voit donc que le choix du mode d'opération participe bien à une stratégie du sacrifice plus large.

L'étude du choix d'un mode d'action violent m'a permis de mettre en avant son caractère multifactoriel et dans quelle mesure la figure d'Öcalan joue un rôle particulier dans la construction sociale du désir de mourir pour la cause. L'imaginaire politique déployé par le PKK et auquel les militants adhèrent, les conduit à s'en remettre entièrement au groupe. À partir de là, des éléments comme le lieu géographique, l'époque, le genre de l'individu ou son statut dans le groupe influencent le choix de l'attaque suicide ou de l'immolation par le feu.

Ce dernier cas se distingue des autres en ce qu'il fait appel à la notion de groupe tandis que les idéal-types mystique et ascétique rendent compte d'une logique personnelle, même si Bobby Sands et Mohammed Atta sont soutenus par des groupes violents. L'idéal-type de la violence charismatique suppose encore l'existence d'un leader puissant dont le discours convainc l'acteur que son action va le sauver et sauver la cause défendue. Les membres du

groupe cherchent à mourir pour leurs idéaux mais pas nécessairement à faire mourir les ennemis de la cause. En cela, l'idéal-type charismatique se rapproche de l'idéal-type ascétique mais se distingue de celui de la violence mystique. Il se rapproche également de l'idéal-type ascétique dans la mesure où les individus radicalisés aspirent à l'avènement d'un projet politique ou spirituel sur terre. Au contraire, l'idéal-type de la violence mystique rend compte de la mort qui constitue le passage de l'impur vers le pur dans l'après vie. Le projet est celui de la promesse de Dieu après la mort terrestre. On retrouve au sein des trois idéal-types l'idée selon laquelle les acteurs seraient inspirés par une mission qui leur revient en particulier, leur rôle agit comme celui d'une vocation c'est-à-dire d'un destin qui leur est réservé. D'autre part, les conceptions du corps et du temps sont investies de façons différentes selon les idéal-types. La sémantique du corps est très visible au sein de la violence ascétique puisqu'il constitue à la fois le lieu de la lutte mais aussi l'outil du pouvoir des individus. L'idéal-type de la violence mystique rend également compte d'un rapport au corps particulier puisqu'il est l'incarnation de la souillure et que la mort du corps rend atteignable la pureté de l'après-vie. Par ailleurs, la notion de temps est un trait saillant de la violence charismatique et mystique puisqu'il constitue le symbole du passé volé, souillé et porteur d'habitudes détestables. Enfin, les trajectoires étudiées ont en commun une prise en main drastique du destin des protagonistes qui s'investissent en radicalité, selon des modalités différentes, mais dans le même esprit d'inéluctabilité de l'action, d'inflexibilité et de rigidité de la pensée.

CONCLUSION

Ce travail s'est construit autour de l'étude des violences faites contre soi et je me suis demandée comment elle pouvait nous aider à comprendre la radicalité. Pour répondre à cette question, j'ai développé l'idée de « façon d'être au monde » qui permet de comprendre comment un geste radical peut paraître rationnel à un individu dans la mesure où il s'intègre dans un cadre de pensée particulier. Par « cadre de pensée », j'entends une « façon de voir le monde » fondée sur un imaginaire politique, une échelle de valeurs, une cosmogonie particulière. Le cadre de pensée influe aussi la façon dont les individus vont façonner ce monde, à travers leurs choix et les actions entreprises. J'ai, par exemple, observé comment la question du pur et de l'impur et celle du lien mystique qu'un individu peut établir avec Dieu encadrent la façon de penser de Mohammed Atta. J'ai mis en avant comment la privation de nourriture constitue pour Bobby Sands et Catherine de Sienne un moyen de réappropriation de leur propre corps et une façon de prendre en main un destin dont ils se trouvent dépossédés. Tous les deux semblent investis d'une mission qui dépasse et encadre les considérations habituelles : vivre, se nourrir... J'ai établi de quelle façon Öcalan et le PKK produisent un cadre d'analyse du monde complexe qui définit les rapports hommes-femmes, les façons de vivre, de se nourrir et de mourir, entre autres. À l'intérieur de ce cadre d'analyse, mûrit un idéal d'investissement pour la cause puis le désir de mourir pour elle. Ainsi, le cadre théorique que j'ai construit rend possible la comparaison des cas.

J'ai pu mettre en avant comment les violences contre soi constituent des stratégies sacrificielles dans la mesure où le choix d'un mode d'action est le fruit de différents facteurs qui contraignent ce choix. J'ai montré, par exemple, en quoi l'expérience carcérale entraîne des modes d'action qui s'ajustent au cadre de détention. D'autre part, les récits de vie des personnages étudiés rendent visible les modalités d'entrée en radicalité et de quelle façon ils ont sacrifié leur vie au profit d'un intérêt qui leur semble dépasser le leur. L'entrée en radicalité répond finalement à leur adhésion à une cause mais aussi une prise en main de leur destin. Mohammed Atta cherche à se distinguer de « l'impur » et s'engage dans la lutte jihadiste, Catherine de Sienne, que ses parents cherchent à marier, se prive de nourriture et investit son corps comme son dernier espace de choix tout comme Bobby Sands que

l'expérience carcérale prive de liberté. Enfin, les membres du PKK font état d'un désir à la fois de quitter leur ancienne vie et leurs anciennes habitudes mais aussi celui de s'impliquer pour la cause – jusqu'à la mort.

L'étude de ces trois cas m'a permis de soulever un certain nombre de questions comme celles de la rationalité, de la mort en martyr et du poids du groupe dans l'acceptation de la mort. Le choix des trois types de violences – mystique, ascétique et charismatique – n'est, bien entendu, pas exhaustif, ni imperméable. À titre d'exemple, l'automutilation, la privation de nourriture et la rigueur avec laquelle Catherine de Sienne s'impose une vie d'ascèse m'a incitée à considérer son parcours sous cet angle mais son rapport à Dieu et les lettres qu'elle a écrites peuvent également relever d'une violence mystique. D'autre part, le choix des cas repose, entre autres, sur les possibilités d'accès aux données les concernant : lettres, article de journal, testament, chiffres... Enfin, l'étude couplée de trois trajectoires individuelles et d'un groupe permet de varier les échelles entre individu et collectif, toujours autour de l'idée de « geste radical ».

À travers ce travail, j'ai donc essayé de proposer une lecture alternative de la radicalité en montrant comment la notion de « façon d'être au monde » structure les trajectoires d'individus et rend compréhensible le geste radical. J'utilise le terme « lecture alternative » dans la mesure où l'idée de façon de voir le monde est peu sollicitée dans les écrits sur la radicalité, notamment jihadiste, puisque c'est de ce type de violence dont il est majoritairement question dans les travaux récents. Nous avons, en effet, souligné la prépondérance des questions géopolitiques ou d'intégration en rapport avec cette question. Je me suis moins penchée sur les facteurs à la fois exogènes et endogènes qui peuvent expliquer de quelle façon des individus en sont venus à endosser ces façons de voir le monde que sur ces cadres de pensée qui permettent de comprendre leur rapport à la radicalité. En un sens, la contextualisation cède le pas à l'analyse de la situation au sens très réduit du terme. L'étude des violences faites contre soi m'a permis de soulever un certain nombre de questions propres à ce sujet d'étude comme la mise à mort du corps, la soumission totale à une cause et l'investissement du corps comme moyen et lieu de la lutte. L'intérêt d'une mise en parallèle des rapports à la violence réside dans la dynamique

qu'entraîne une topologie en idéal-type, c'est-à-dire, premièrement, une simplification et une classification des sortes de violences radicales qui rendent possible l'analyse et, deuxièmement, une montée en généralité et l'élaboration d'une théorie pouvant expliquer une partie du phénomène de radicalité.

Ce mémoire peut constituer l'amorce d'une réflexion autour des facteurs qui engendrent l'adoption d'une « façon d'être au monde » considérée comme déviante et notamment par la présence d'un imaginaire politique ou spirituel qui fait écho de façon particulière pour des individus. On peut penser aux performances ascétiques des monachistes égyptiens des premiers siècles du christianisme qui ont sûrement inspiré Catherine de Sienne (Raimbault, Eliacheff, 2001).

ANNEXES :

Annexe 1 : Le testament de Mohammed Atta

Annexe 2 : La lettre retrouvée dans les bagages de Mohammed Atta

Annexe 1 – Le testament de Mohammed Atta

Le testament est un document en 18 points qui recense les dernières volontés de Mohammed Atta. « This is what I want to happen after my death. I am Mohamed the son of Mohamed Elamir awad Elsayed. I believe that prophet Mohamed is God's messenger and time will come, no doubt about that, and God will resurrect people who are in their graves. » annonce le testament. Mohammed Atta recommande à ses parents de craindre Dieu et suivre ses prophètes. « Si je meurs dit-il, mes successeurs devront :

1. The people who will prepare my body should be good Muslims because this will remind me of God and his forgiveness.
2. The people who are preparing my body should close my eyes and pray that I will go to heaven and to get me new clothes, not the ones I died in.
3. I don't want anyone to weep and cry or to rip their clothes or slap their faces because this is an ignorant thing to do.
4. I don't want anyone to visit me who didn't get along with me while I was alive or to kiss me or say good-bye when I die.
5. I don't want a pregnant woman or a person who is not clean to come and say good-bye to me because I don't approve it.
6. I don't want women to come to my house to apologize for my death. I am not responsible for people who will sacrifice animals in front of my lying body because this is against Islam.
7. Those who will sit beside my body must remember Allah, God, and pray for me to be with the angels.
8. The people who will clean my body should be good Muslims and I do not want a lot of people to wash my body unless it is necessary.
9. The person who will wash my body near my genitals must wear gloves on his hands so he won't touch my genitals.
10. I want the clothes I wear to consist of three white pieces of cloth, not to be made of silk or expensive material.

11. I don't want any women to go to my grave at all during my funeral or on any occasion thereafter.
12. During my funeral I want everyone to be quiet because God mentioned that he likes being quiet on occasions when you recite the Koran, during the funeral, and when you are crawling. You must speed my funeral procession and I would like many people there to pray for me.
13. When you bury me the people with whom I will be buried should be good Muslims. I want to face East toward Mecca.
14. I should be laying on my right side. You should throw the dust on my body three times while saying from the dust, we created you from dust and to dust you will return. From the dust a new person will be created. After that everyone should mention God's name and that I died as a Muslim which is God's religion. Everyone who attends my funeral should ask that I will be forgiven for what I have done in the past (not this action).
15. The people who will attend my funeral should sit at my grave for an hour so that I will enjoy their company and slaughter animals and give the meat to the needy.
16. The custom has been to memorialize the dead every 40 days or once a year but I do not want this because it is not an Islamic custom.
17. I don't want people to take time to write things on paper to be kept in their pockets as superstition. Time should be taken to pray to God instead.
18. All the money I left must be divided according to the Muslim religion as almighty God has asked us to do. A third of my money should be spent on the poor and the needy. I want my books to go to any one of the Muslim mosques. I wanted the people who look at my will to be one of the heads of the Sunna religion. Whoever it is, I want that person to be from where I grew up or any person I used to follow in prayer. People will be held responsible for not following the Muslim religion. I wanted the people who I left behind to hear God and not to be deceived by what life has to offer and to pray more to God and to be good believers. Whoever neglects this will or does not follow the religion, that person will be held responsible in the end.

This was written on April 11, 1996 ; the Islamic calendar of zoelqada is 1416²⁵.

²⁵ Le document a été publié et traduit par le F.B.I, le journal *Der Spiegel* publie une copie du testament en Octobre 2001, ABC News fournit en ligne la traduction choisie ici.

Annexe 2 – La lettre retrouvée dans les bagages de Mohammed Atta

La lettre est le second document dont nous nous sommes servis pour travailler sur le cas de Mohammed Atta. Elle s'intitule « La dernière nuit ».

The Last Night

- 1) Making an oath to die and renew your intentions. Shave excess hair from the body and wear cologne. Shower.
- 2) Make sure you know all aspects of the plan well, and expect the response, or a reaction, from the enemy.
- 3) Read al-Tawba and Anfal [traditional war chapters from the Qur'an] and reflect on their meanings and remember all of the things God has promised for the martyrs.
- 4) Remind your soul to listen and obey [all divine orders] and remember that you will face decisive situations that might prevent you from 100 per cent obedience, so tame your soul, purify it, convince it, make it understand, and incite it. God said: « Obey God and His Messenger, and do not fight amongst yourselves or else you will fail. And be patient, for God is with the patient. »
- 5) Pray during the night and be persistent in asking God to give you victory, control and conquest, and that He may make your task easier and not expose us.
- 6) Remember God frequently, and the best way to do it is to read the Holy Qur'an, according to all scholars, as far as I know. It is enough for us that it [the Qur'an] are the words of the Creator of the Earth and the plants, the One that you will meet [on the Day of Judgment].
- 7) Purify your soul from all unclean things. Completely forget something called « this world » [or « this life »]. The time for play is over and the serious time is upon us. How much time have we wasted in our lives? Shouldn't we take advantage of these last hours to offer good deeds and obedience?
- 8) You should feel complete tranquility, because the time between you and your marriage [in heaven] is very short. Afterwards begins the happy life, where God is satisfied with you, and eternal bliss « in the company of the prophets, the companions, the martyrs and the

good people, who are all good company ». Ask God for his mercy and be optimistic, because [the Prophet], peace be upon him, used to prefer optimism in all his affairs.

9) Keep in mind that, if you fall into hardship, how will you act and how will you remain steadfast and remember that you will return to God and remember that anything that happens to you could never be avoided, and what did not happen to you could never have happened to you. This test from Almighty God is to raise your level [levels of heaven] and erase your sins. And be sure that it is a matter of moments, which will then pass, God willing, so blessed are those who win the great reward of God. Almighty God said: « Did you think you could go to heaven before God knows whom amongst you have fought for Him and are patient? »

10) Remember the words of Almighty God: « You were looking to the battle before you engaged in it, and now you see it with your own two eyes. » Remember: « How many small groups beat big groups by the will of God. » And His words: « If God gives you victory, no one can beat you. And if He betrays you, who can give you victory without Him? So the faithful put their trust in God. »

11) Remind yourself of the supplications and of your brethren and ponder their meanings. (The morning and evening supplications, and the supplications of [entering] a town, and the [unclear] supplications, and the supplications said before meeting the enemy.

12) Bless your body with some verses of the Qur'an [done by reading verses into one's hands and then rubbing the hands over whatever is to be blessed], the luggage, clothes, the knife, your personal effects, your ID, passport, and all your papers.

13) Check your weapon before you leave and long before you leave. (You must make your knife sharp and must not discomfort your animal during the slaughter).

14) Tighten your clothes [a reference to making sure his clothes will cover his private parts at all times], since this is the way of the pious generations after the Prophet. They would tighten their clothes before battle. Tighten your shoes well, wear socks so that your feet will be solidly in your shoes. All of these are worldly things [that humans can do to control their fate, although God decrees what will work and what won't] and the rest is left to God, the best One to depend on.

15) Pray the morning prayer in a group and ponder the great rewards of that prayer. Make supplications afterwards, and do not leave your apartment unless you have performed

ablution before leaving, because the angels will ask for your forgiveness as long as you are in a state of ablution, and will pray for you. This saying of the Prophet was mentioned by An-Nawawi in his book, The Best of Supplications. Read the words of God: « Did you think that We created you for no reason... » from the Al-Mu'minun Chapter.

The Second Step

When the taxi takes you to (M) [this initial could stand for matar, airport in Arabic] remember God constantly while in the car. (Remember the supplication for entering a car, for entering a town, the supplication of place and other supplications).

When you have reached (M) and have left the taxi, say a supplication of place [« Oh Lord, I ask you for the best of this place, and ask you to protect me from its evils »], and everywhere you go say that prayer and smile and be calm, for God is with the believers. And the angels protect you without you feeling anything. Say this supplication: « God is more dear than all of His creation. » And say: « Oh Lord, protect me from them as You wish. » And say: « Oh Lord, take your anger out on [the enemy] and we ask You to protect us from their evils. » And say: « Oh Lord, block their vision from in front of them, so that they may not see. » And say: « God is all we need, He is the best to rely upon. » Remember God's words: « Those to whom the people said, « The people have gathered to get you, so fear them, » but that only increased their faith and they said, God is all we need, He is the best to rely upon. » After you say that, you will find [unclear] as God promised this to his servants who say this supplication:

- 1) They will come back [from battle] with God's blessings
- 2) They were not harmed
- 3) And God was satisfied with them.

God says: « They came back with God's blessings, were not harmed, and God was satisfied with them, and God is ever-blessing. »

All of their equipment and gates and technology will not prevent, nor harm, except by God's will. The believers do not fear such things. The only ones that fear it are the allies of Satan, who are the brothers of the devil. They have become their allies, God save us, for fear is a great form of worship, and the only one worthy of it is God. He is the only one who deserves

it. He said in the verses: « This is only the Devil scaring his allies » who are fascinated with Western civilisation, and have drunk the love [of the West] like they drink water [unclear] and have become afraid of their weak equipment, « so fear them not, and fear Me, if you are believers. »

Fear is a great worship. The allies of God do not offer such worship except for the one God, who controls everything. [Unclear] with total certainty that God will weaken the schemes of non-believers. God said: « God will weaken the schemes of the non-believers. »

You must remember your brothers with all respect. No one should notice that you are making the supplication, « There is no God but God,' because if you say it 1,000 times no one will be able to tell whether you are quiet or remember God. And among its miracles is what the Prophet, peace be upon him, said: 'Whoever says, « There is no God but God », with all his heart, goes to heaven. » The prophet, peace be upon him, said: « If you put all the worlds and universes on one side of the balance, and « No God but God » on the other, « No God but God » will weigh more heavily. » You can repeat these words confidently, and this is just one of the strengths of these words. Whoever thinks deeply about these words will find that they have no dots [in the Arabic letter] and this is just one of its greatnesses, for words that have dots in them carry less weight than those that do not. And it is enough that these are the words of monotheism, which will make you steadfast in battle [unclear] as the prophet, peace be upon him, and his companions, and those who came after them, God willing, until the Day of Judgment.

Do not seem confused or show signs of nervous tension. Be happy, optimistic, calm because you are heading for a deed that God loves and will accept. It will be the day, God willing, you spend with the women of paradise.

[poetry] Smile in the face of hardship young man/For you are heading toward eternal paradise

You must remember to make supplications wherever you go, and anytime you do anything, and God is with his faithful servants, He will protect them and make their tasks easier, and give them success and control, and victory, and everything...

The Third Phase

When you ride the (T) [probably for tayyara, aeroplane in Arabic], before your foot steps in it, and before you enter it, you make a prayer and supplications. Remember that this is a battle for the sake of God. As the prophet, peace be upon him, said, « An action for the sake of God is better than all of what is in this world. » When you step inside the (T), and sit in your seat, begin with the known supplications that we have mentioned before. Be busy with the constant remembrance of God. God said: « Oh ye faithful, when you find the enemy be steadfast, and remember God constantly so that you may be successful. » When the (T) moves, even slightly, toward (Q) [unknown reference], say the supplication of travel. Because you are traveling to Almighty God, so be attentive on this trip.

Then [unclear] it takes off. This is the moment that both groups come together. So remember God, as He said in His book: « Oh Lord, pour your patience upon us and make our feet steadfast and give us victory over the infidels. » And His words: « And the only thing they said Lord, forgive our sins and excesses and make our feet steadfast and give us victory over the infidels. » And His prophet said : « Oh Lord, You have revealed the book, You move the clouds, You gave us victory over the enemy, conquer them and give us victory over them. » Give us victory and make the ground shake under their feet. Pray for yourself and all your brothers that they may be victorious and hit their targets and ask God to grant you martyrdom facing the enemy, not running away from it, and for Him to grant you patience and the feeling that anything that happens to you is for Him.

Then every one of you should prepare to carry out his role in a way that would satisfy God. You should clench your teeth, as the pious early generations did.

When the confrontation begins, strike like champions who do not want to go back to this world. Shout, « Allahu Akbar », because this strikes fear in the hearts of the non-believers. God said: « Strike above the neck, and strike at all of their extremities. » Know that the gardens of paradise are waiting for you in all their beauty, and the women of paradise are waiting, calling out, « Come hither, friend of God. » They have dressed in their most beautiful clothing.

If God decrees that any of you are to slaughter, dedicate the slaughter to your fathers and [unclear], because you have obligations toward them. Do not disagree, and obey. If you slaughter, do not cause the discomfort of those you are killing, because this is one of the practices of the prophet, peace be upon him. On one condition: that you do not become

distracted by [unclear] and neglect what is greater, paying attention to the enemy. That would be treason, and would do more damage than good. If this happens, the deed at hand is more important than doing that, because the deed is an obligation, and [the other thing] is optional. And an obligation has priority over an option.

Do not seek revenge for yourself. Strike for God's sake. One time Ali bin Abi Talib [a companion and close relative of the prophet Muhammad], fought with a non-believer. The non-believer spit on Ali, may God bless him. Ali [unclear] his sword, but did not strike him. When the battle was over, the companions of the prophet asked him why he had not smitten the non-believer. He said, « After he spat at me, I was afraid I would be striking at him in revenge for myself, so I lifted my sword. » After he renewed his intentions, he went back and killed the man. This means that before you do anything, make sure your soul is prepared to do everything for God only.

Then implement the way of the prophet in taking prisoners. Take prisoners and kill them. As Almighty God said: « No prophet should have prisoners until he has soaked the land with blood. You want the bounties of this world [in exchange for prisoners] and God wants the other world [for you], and God is all-powerful, all-wise. »

If everything goes well, every one of you should pat the other on the shoulder in confidence that (M) and (T) number (K). Remind your brothers that this act is for Almighty God. Do not confuse your brothers or distract them. He should give them glad tidings and make them calm, and remind them [of God] and encourage them. How beautiful it is for one to read God's words, such as: « And those who prefer the afterlife over this world should fight for the sake of God. » And His words: « Do not suppose that those who are killed for the sake of God are dead; they are alive... » And others. Or they should sing songs to boost their morale, as the pious first generations did in the throes of battle, to bring calm, tranquillity and joy to the hearts of his brothers.

Do not forget to take a bounty, even if it is a glass of water to quench your thirst or that of your brothers, if possible. When the hour of reality approaches, the zero hour, [unclear] and wholeheartedly welcome death for the sake of God. Always be remembering God. Either end your life while praying, seconds before the target, or make your last words: « There is no God but God, Muhammad is His messenger ».

Afterwards, we will all meet in the highest heaven, God willing.

If you see the enemy as strong, remember the groups [that had formed a coalition to fight the prophet Muhammad]. They were 10,000. Remember how God gave victory to his faithful servants. He said: « When the faithful saw the groups, they said, this is what God and the prophet promised, they said the truth. It only increased their faith. »
And may the peace of God be upon the prophet²⁶.

²⁶ Le document a été publié par le F.B.I et traduit pour le New-York Times par Capital Communications Group, une entreprise basée à Washington et par Imad Musa, traducteur pour la firme.

BIBLIOGRAPHIE

Daniel Egiegba Agbiboa, « Boko-Haram and The Global Jihad : Do not think Jihad is over. Rather Jihad has just begun », *Australian Journal of International Affairs*, Volume 68, 2014

Samir Amghar, *Le salafisme d'aujourd'hui, mouvements sectaires en Occident*, Ed. Michalon, 2011, 284 page

Valérie Amiraux et Javiera Araya-Moreno, « Pluralism and Radicalization : Mind the Gap », in Paul Bramadat, Lorne Dawson, *Religious Radicalization and Securitization in Canada and Beyond*, University of Toronto Press, 2014, 344 pages

R.W Apple, « Mrs. Thatcher says death of Sands won't alter London's ulster policy », *The New-York Times*, le 6 mai 1981

Elliot Aronson, « How the Columbine high school tragedy could have been prevented », *Journal of individual psychology*, 2004

Mohammed Atta, *Last Will and Testament et Instructions for the Last Night*, en ligne sur le site de Public Broadcasting Service

Thérèse d'Avila, *Le livre de la vie*, 1588

Robert Balch et David Taylor, « Making Sense of The Heaven's Gate Suicide », dans David Bromley et Gordon Melton, *Cults, Religion and Violence*, 2004, 270 pages

Albert Bandura, « Selective Activation and Disengagement of Moral Control », *Journal of Social Issues*, Volume 46, 1990, p. 27-46

Christine Bard, « « Mon corps est une arme », des suffragettes aux Femen », *Les Temps Modernes*, 2014, Volume 678, pp. 213-240.

César Barreira, « Recherche à risques : les pièges symboliques avec des tueurs à gages », *L'homme et la société*, 2001, 178 pages

Nader Barzin, « Les nouveaux martyrs : l'agonie de l'identité », *Topique* 2010/4 (n° 113), p. 161-186

Georges Bataille, *L'Érotisme*, 1987, Gallimard, tome 10

Alain Bauer et Jean-Louis Bruguière, *Les 100 mots du terrorisme*, QSJ, PUF, 2016, 218 pages

Moustafa Bayoumi, *How does it feel to be a problem ? Being young and Arab in America*, 2009, 320 pages

Moustafa Bayoumi, *This Muslim American Life : Dispatches from the War on Terror*, NYU Press, 2015, 304 pages

Ibrahim Bechrouri, « L'Impact des Politiques de Surveillance Post 11 septembre sur les Communautés Musulmane : l'exemple du NYPD », *Politique américaine* 2014 (N24) p.61-85

Gary Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, University of Chicago Press, 1976, 320 pages

Howard Becker, *Outsiders*, Editions Métailié, 1963, 247 pages

Carole Beebe Tarantelli, « Les brigades rouges italiennes, la structure et la dynamique des groupes terroristes », *L'Année psychanalytique internationale*, 1/2011 (Volume 2011), p. 127-151.

Jocelyn Bélanger, Julie Caouette, Keren Sharvit, Michelle Dugas, « The psychology of martyrdom: Making the ultimate sacrifice in the name of a cause », *Journal of Personality and Social Psychology*, Volume numéro 107, 2014, pages 494-515

Tahar Ben Jelloun, *Par le feu*, Paris, Gallimard, 2011, 56 pages

Fethi Benslama, « L'agonie pour la Justice », *Topique*, 2007

Fethi Benslama, « le geste de Bouazizi a changé le modèle du martyr », *Jeune Afrique* du 4 mars 2011

Fethi Benslama, *Un furieux désir de sacrifice. Le surmusulman*, Paris, Le Seuil, 2016

Claude Bersay, « La mort sanctifiée », *Études sur la mort*, 2/2006 (n° 130), p. 47-53

Alain Bertho, *Les enfants du chaos, essai sur le temps des martyrs*, La découverte, 2016, 220 pages

Romain Bertrand « Chapitre IX – Plus près d'Allah – L'itinéraire social et idéologique d'Imam Samudra » dans Collovald, A. et B. Gaïti, *La démocratie aux extrêmes – sur la radicalisation politique*, Paris, La dispute, 2006, p 201-222

Ahmad Beydoun, « Image du corps, esprit de corps et démocratie », *Cahiers du CERMOC*, numéro 8, 1994

Michael Biggs, « Auto-immolation - Dying Without Killing: Self-Immolations, 1963–2002 », *Making Sense of Suicide Missions*, ed. Diego Gambetta, Oxford University Press, 2005

Michael Biggs, *When costs are beneficial: protests as communicative suffering*, Oxford : Department of Sociology, University of Oxford, 2003

Egon Bittner « Radicalism and the organization of radical movements », *American Sociological Review*, 1963

Amélie Blom, « Les « martyrs » jihadistes veulent-ils forcément mourir ? Une approche émiqne de la radicalisation autosacrificielle au Pakistan », *Revue française de science politique* 5/2011 (Vol. 61), p. 867-891

Luc Boltanski, Yann Darre et Marie-Ange Schiltz, « La dénonciation », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 51, mars 1984

Gérard Bonnet, « Le martyr, témoin de l'idéal », *Topique*, vol. 113, no. 4, 2010, pp. 73-80.

Raymond Boudon, *Raison, bonnes raisons*, Paris, PUF, 2003, 183 pages

Nicolas Bourgoïn, « Les automutilations et les grèves de la faim en prison », *Déviance et Société* 2/2001 (Volume 25), p. 131-145

Bernard Bourrit, « Martyrs et reliques en Occident », *Revue de l'histoire des religions*, 2008, 443-470

Mark Boyle, « Edifying the rebellious Gael: the uses of memories of Ireland's troubled political past in the west of Scotland Irish diaspora » in *Celtic Geographies, Landscape, Culture and Identity*. London, UK. 2002. p. 173-191

Hamit Bozarslan, « Le nationalisme kurde, de la violence politique au suicide sacrificiel », *Critique internationale* 4/2003 (Volume 21), p. 93-115

Hamit Bozarslan, « Quand la violence domine tout mais ne tranche rien. Réflexions sur la violence, la cruauté et la Cité », *Rue Descartes* 2/2015 (N° 85-86), p. 19-35

Hamit Bozarslan, *Sociologie politique du Moyen-Orient*, Paris, La Découverte, « Repères », 2011, 128 pages

Hamit Bozarslan, *Une histoire de la violence au Moyen-Orient, De la fin de l'Empire Ottoman à*

Al-Qaida, Editions La Découverte, 2016, 318 pages

Paul Bramadat, Lorne Dawson, *Religious Radicalization and Securitization in Canada and Beyond*, University of Toronto Press, 344 pages

Gérald Bronner, *La pensée extrême*, Paris, Denoël, 2009, 348 pages

Christian Bromberger, « Et l'esturgeon devint halâl en islam chiite duodécimain » in *Les sens du halal. Une norme dans un marché mondial*, Paris, CNRS, 2015

Jean-Yves Broudic, « Le suicide, réalité sociale et réalité psychique », *Le Journal des psychologues*, vol. 262, no. 9, 2008, pages 58-62

Laetitia Bucaille, « Civilisation, rationalité et attentat-suicide », *Champ de mars*, dossier spécial sur Rationalité et terrorisme, Volume n°2, 2011

Lætitia Bucaille, « Femmes à la guerre. Égalité, sexe et violence », *Critique internationale*, vol. 60, no. 3, 2013, p. 9-19

Lætitia Bucaille, « L'impossible stratégie palestinienne du martyr. Victimization et attentat suicide », *Critique internationale* 3/2003 (n° 20), p. 117-134

François Burgat, *Comprendre l'islam politique, une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste 1973-2016*, Paris, 2016, 260 pages

Thomas Burger, *Max Weber's theory of concept formation. History, laws and ideal types*, Durham, Duke University Press, 1976

Shireen Burki « Jihad or Qatal? Examining Al Qaeda's Modus Operandi », *Defense and Security Analysis*, Volume 29, 2013

Dianne Casoni et Louis Brunet, « Processus groupal d'idéalisation et violence sectaire », *Déviance et Société*, Volume 29, 2005

Kamal Chachoua, « Le suicide en Algérie », *Politique et Religion en Méditerranée*, Saint-Denis, Editions Bouchène, «Bibliothèque de la Méditerranée», 2008, 436 pages

Jeanine Chamond et al. « La dénaturation carcérale. Pour une psychologie et une phénoménologie du corps en prison », *L'information psychiatrique*, Volume 90, no. 8, 2014, pp. 673-682

Saïd Chebili, « Corps et politique : Foucault et Agamben », *L'information psychiatrique*, 2009, Volume 85, p. 63-68

Vassiliki-Piyi Christopoulou, « Saints et martyrs dans la spiritualité orthodoxe : la réception de la tradition hagiographique », *Topique* 2010/4 (n° 113), p. 205-212

Annie Collovald et Brigitte Gaïti, *La démocratie aux extrêmes. Sur la radicalisation politique*, La Dispute, 2006, 338 pages

Pierre Conesa, *Quelle politique de contre-radicalisation en France ?*, Rapport fait pour la fondation d'aide aux victimes du terrorisme, 2014, 109 pages

David Cook, *Understanding Jihad*. Berkeley: University of California Press, 2005, 259 pages

Dominique de Courcelles, « Histoire de quelques concepts dans les trois monothéismes : sainteté, sanctification, témoignage, martyre », *Revue Topique*, 2010, numéro 113

Xavier Crettiez, « La violence politique en Corse : état des lieux », *Les violences politiques en Europe*, Paris, La Découverte, « Recherches », 2010, p. 123-137

Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, trad. Pierre Canivet, Paris, Le Cerf, 2001, VIII, 11.

Sohail Daulatzai, *Black Star, Crescent Moon, The muslim and black freedom beyond America*, University of Minnesota Press, 2012, 255 pages

Jessica Davis, « Evolution of the Global Jihad : Female suicide bombers in Iraq », *Studies in Conflict and Terrorism*, 2013

Lorne Dawson, « Crises in Charismatic Legitimacy and Violent Behavior in New Religious Movements », in David G. Bromley and J. Gordon Melton, eds., *Cults, Religion and Violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002: 80-101.

Matthew Dearing, « Like Red Tulips at Springtime : Understanding the Absence of Female Martyrs in Afghanistan » *Studies in Conflict & Terrorism*, Volume 33, 2010

Jean-Pierre Delas et Bruno Milly, *Histoire des pensées sociologiques*, Armand Collin, 2010, 450 pages

Donatella Della Porta, *Social movements political violence and the state comparative analysis of Italy and Germany*, Cambridge University Press, 1995, 270 pages

Georges Devereux, "Normal et pathologique", in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970

Emile Durkheim, *Le suicide. Etude sociologique*, 1897

Paige Whaley Eager, *From Freedom Fighters to Terrorists: Women and Political Violence*, New York, Ashgate, 2008. 240 pages

Jon Elster, entretien, « Le tirage au sort, plus juste que le choix rationnel », *La Vie des Idées*, 2008

Jon Elster, « Motivations and Beliefs in Suicide Missions », in Diego Gambetta, *Making Sense of Suicide Missions*, Oxford University Press, 2005

Dogu Ergil (2001). « Suicide Terrorism in Turkey: The Workers' Party of Kurdistan », in *Countering Suicide Terrorism: An International Conference* (Herzliya, Israel: The International Policy Institute for Counter-Terrorism)

Jean-Pierre Favero, « La place du sport dans la propagande fasciste à travers la presse et le cinéma, son impact chez les immigrés italiens de France », *Sciences sociales et sport*, 1/2013 (N° 6), p. 63-102

Robert Fawtier et Louis Canet, *La double expérience de Catherine Benincasa*, Paris, Gallimard, 1948, 369 pages

Gilles Ferréol, Jean-Pierre Norreck, *Introduction à la sociologie*, Armand Collin, 2010, 253 pages

Jean-Pierre Filiu « Définir Al-Qaida », *Critique internationale* 2010/2 (N 47), p. 111-133

Olivier Fillieule et Christophe Broqua, *Trajectoires d'engagement, AIDES et Act Up*, Editions Textuels, 2001, 49 pages

P.J. Gannon, « The Ethical Aspect of the Hungerstrike », *Etudes*, Volume 9, 1920, p. 448-454.

Joëlle Gardette, « Analyse durkheimienne du suicide : controverses méthodologiques et théoriques », *Aspects sociologiques*, Volume 8, no 1-2, 2001, p. 50-63.

Daveed Gartenstein-Ross et Laura Grossman, *Homegrown Terrorists in the U.S. and U.K.: An Empirical Examination of the Radicalization Process*, Washington, DC: FDD Press, 2009

Tiphaine Granger, « Une stratégie de l'IRA : la lutte en prison (1971-1981) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2/2001 (n° 70), p. 19-30.

Jack Granatstein, *Whose War Is It? How Canada Can Survive in the Post-9/11 World*, Toronto : HarperCollins, 2007, 179 pages

Olivier Grojean, « Investissement militant et violence contre soi au sein du Parti des travailleurs du Kurdistan », *Cultures et conflit*, Volume 63, 2006

Olivier Grojean, *La cause kurde, de la Turquie vers l'Europe, Contribution à une sociologie de la transnationalisation des mobilisations*, thèse de doctorat, EHESS, 2008, 749 pages

Olivier Grojean, « La production de l'Homme nouveau au sein du PKK », *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N° 8, No. 8 | *Surveiller, normaliser, réprimer*, 2008

Olivier Grojean, « Théorie et construction des rapports de genre dans la guérilla kurde de Turquie », *Critique internationale*, 3/2013 (N° 60), p. 21-35

Olivier Grojean, « Violences contre soi », in Olivier Fillieule, Lilian Mathieu et Cécile Péchu (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Science Po, 2009, p. 564-570

Giuseppe Gubitosi, *Amedeo Nazzari*, Bologna, Il Mulino, 1998, 146 pages

David Harding, Jal Metha et Katherine Newman, « No exit : mental illness, marginality and school violence in West Paducah, Kentucky », *Deadly lessons : understanding lethal school violence*, 2003

Jin Haritaworn, *Queer lovers and hateful others*, Plutopress, 2015, 237 pages

Susan Harter, Sabina Low et Nancy Whitesell, « What have we learned from Columbine : the impact of self-system on suicidal and violent ideation among adolescents », *Journal of school violence*, 2003

Wilhelm Heitmeyer, « Populisme d'extrême droite au sein de la population, développements sociétaux et violence d'extrême droite », *Les violences politiques en Europe*, Paris, La Découverte, « Recherches », 2010, p. 67-85

Ann-Sophie Hemmingsen, « Salafi Jihadism. Relying on Fieldwork to Study Unorganized and Clandestine Phenomena », *Ethnic and Racial Studies*, 2011

Jennifer Heurley, *L'Irlande*, collection Que sais-je ?, Presse Universitaire de France, 2003, 128 pages

Bruce Hoffman, « The myth of grass roots terrorism, why Osama bin Laden still matters », *Foreign Affairs*, 2008

John Horgan, *The Psychology of Terrorism*, Routledge, 2005, 199 pages

Roland Jaccard, « La folie ailleurs », *La folie*, Paris, Presses Universitaires de France, «Que sais-je ?», 2015, 128 pages

Liz Jackson, « Liz Jackson interviews Professor Dittmar Machule, Atta's thesis supervisor at the Technical University of Hamburg-Harburg », abc.net, 2001

Brian Michael Jenkins, *Would-be warriors: Incidents of jihadist terrorist radicalization in the United States Since September 11th, 2001*, Santa Monica, CA : RAND Corporation Location, 2010

Fabien Jobard et Gilles Chantraine. « Trajectoires du contrôle », *Vacarme*, Volume 29, no. 4, 2004, pp. 138-141

Johannes Joergensen, *Sainte Catherine de Sienna*, Editions Gabriel Beauchesne, Paris, 1920

Albert Jonsen et Stephen Toulmin, *The abuse of casuistry, a history of moral reasoning*, Berkeley-Londres, University of California Press, 1988

Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley, CA: University of California Press, 2000

Stephen Kalberg, « L'influence passée et présente des « visions du monde ». L'analyse wébérienne d'un concept sociologique négligé », *Revue du MAUSS*, vol. 30, no. 2, 2007, pages 321-352

Gilles Kepel, *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Paris, 1984, rééd. Paris, 2012

Michael Kenney, « Hotbed of Radicalization or Something Else? An Ethnographic Exploration of a Muslim Neighborhood in Ceuta », *Terrorisme and Violence*, 2011

Uday Khalid, Peter Olson, « Suicide bombing : a psychodynamic view », *The Journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry*, Volume 34, 2006

Farhad Khosrokhavar, *Inside Jihadism: Understanding Jihadi Movements Worldwide*, Boulder, London, Paradigm Publishers, 2009

Farhad Khosrokhavar, *Jihadist Ideology: The Anthropological Perspective*, The Centre for Studies in Islamism and Radicalization (CIR), Aarhus C, Scandinavian Book A/S, 2011, 251 pages

Farhad Khosrokhavar, « Les Trajectoires des Jeunes Jihadistes Français », *Etudes*, Volume 6, 2015

Farhad Khosrokhavar, *Quand Al-Qaida parle. Témoignages derrière les barreaux*, Grasset, 2006, 424 pages

Fahrad Khosrokhavar, *Radicalisation*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2014

Farhad Khosrokhavar, « Radicalization in Prison, the French case », *Religion and Ideology*,

Volume 14, 2013

Farhad Khosrokhavar, *Suicide Bombers : Allah's New Martyrs*, London : Pluto Press, 2005, 258 pages

Donald Kraybill, Carl Desportes Bowman, *On the Backroad to Heaven, Old Order Hutterites, Mennonites, Amis and Brethren*, Archives de sciences sociales des religions, 2006, 352 pages

Annie Kriegel, *Les grands procès dans les systèmes communistes, la pédagogie infernale*, Relié, 1972, 192 pages

Deepa Kumar et Arun Kundnani, *Race, surveillance and empire*, 2015, en ligne : <http://www.kundnani.org/race-surveillance-and-empire-2/>

Gary LaFree, Laura Dugan, Min Xie, Piyusha Singh, « Spatial and temporal patterns of terrorist attacks bu ETA 1970 to 2007 », *Journal of Quantitative Criminology*, 2011

Gary LaFree et Joshua Freilich. « Quantitative approaches to the study of terrorism. Editor's Introduction », *Journal of Quantitative Criminology*, 2012

Ralph Larkin, *Comprehending Columbine*, Temple University, 2007, 272 pages

Stéphanie Latte Abdallah, « Des féminités mobilisées et incarcérées en Palestine », *Critique internationale*, vol. 60, no. 3, 2013, pp. 53-69.

Pierre Legendre, *La passion d'être un autre – Etude pour la danse*, Paris, Editions du Seuil, 1978, 353 pages

Bernard Lempert, *Critique de la pensée sacrificielle*, Editions du Seuil, 2000, 235 pages

Sidney Lens, *The Forging of the American Empire*, Chicago, 2003

Jonathan Levy, *Deviance and social control among Haredi adolescents males*, thèse de doctorat, Université McGill, 2004

Robert Lifton, *Destroying the World to Save It: Aum Shinrikyo, Apocalyptic Violence, and the*

New Global Terrorism, Pincador, 2000, 384 pages

Robert Lifton, *Home from the war. Vietnam veterans : Neither victims nor executioners*, 1973

Robert Lifton, *Six Lives/Six Deaths: Portraits from Modern Japan* (originally published in Japanese as *Nihonjin no shiseikan*, 1977), Yale University Press (New Haven, CT), 1979, p. 206

Philippe Liotard, *Le corps punk, de la transgression à l'innovation (1976-2016)*, Editions Mélanie Seteun, 2016, 208 pages

Ignace de Loyola, *Exercices*, n° 97, in *Écrits*, DDB, 1991

Nathalie Luca, *Individus et pouvoirs face aux sectes*, Armand Colin, 2008, 279 pages

Kristin Luker, *Abortion and the politics of motherhood*, Berkeley, University of California Press, 1984, 324 pages

Alyna Lyon et Emek Uçarer (2001). « Mobilizing Ethnic Conflict: Kurdish Separatism in Germany and the PKK ». *Ethnic and Racial Studies*, Volume 24, 2001

Rebecca Mai et Judith Alpert, « Separation and socialization : a feminist analysis of the school shooting of Columbine », *Journal for the psychoanalysis of culture and society*, 2000

Jacques Maître, « Anorexies religieuses. Anorexie mentale », *Revue française de psychanalyse*, 2001, Volume 65

Jacques Maître, « Façons anorectiques d'être au monde : Anorexie mystique et anorexie mentale », *Socio-anthropologie* [En ligne], 1999, mis en ligne le 15 janvier 2003

Jacques Maître, « Sainte Catherine de sienne : patronne des anorexiques ? », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 1995, mis en ligne le 01 janvier 2005

Jean-François Mayer, *Les mythes du Temple Solaire*. Genève, Georg Éditeur, 1996, 126 pages

Bronislaw Malinowski, *Crime et coutume dans la société primitive*, 1926

Stefan Malthaner et Peter Waldmann « The Radical Milieu : Conceptualizing the Supportive Social Environment of Terrorist Groups », *Studies in Conflict and Terrorism*, 2014

Denis Constant Martin, *Le choix d'identité, les fonctions du discours identitaire*, conférence du 18 octobre 2002 en ligne : http://ha32.org/spip/IMG/pdf/DC_Martin_web.pdf

Denis Constant Martin, *Cartes d'identité, comment dit-on « nous » en politique*, Presses de la fondation nationale de sciences politiques, 1994, 304 pages

Joseph Massad, *Desiring Arabs*, University of Chicago Press, 2007, 472 pages

Gérard Mauger, *L'émeute de novembre 2005. Une révolte protopolitique*, Éditions du Croquant, 2006, 157 pages

Jean-François Mayer, *Les mythes du Temple Solaire*. Genève, Georg Éditeur, 1996, 126 pages

James McGee et Caren DeBernardo, « The classroom avenger : a behavioral of school based shooting », *The Forensic Examiner*, 1999

James McGee et Caren DeBernardo, « The classroom avenger », *Handbook of juvenile forensic psychology*, 2002

Hudson Meadwell, « La théorie du choix rationnel et ses critiques », *Sociologie et sociétés*, Volume 34, 2002, p. 117-124

Judith Miller, « Even a Jihad has its rules », *New York Times*, 29 Août 1998

Lorraine Millot et Claude Guibal, « Les deux vies de Mohammed Atta, étudiant et terroriste », *Libération* du 26 septembre 2001

Horace Miner, *Saint-Denis, A French Canadian Parish*, Chicago, University of Chicago Press, 1939

Assaf Moghadam, Review of Diego Gambetta, *Making Sense of Suicide Missions*, *Political Science Quarterly*, Vol. 121, No. 1, 2006

Fathali Moghaddam, « The staircase to terrorism : a psychological exploration », *American Psychologist*, 2005

George Mosse, *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars*, Oxford University Press, 1991

Glenn Muschert, « Research in school shootings », *Sociology Compass*, 2007, p. 60-80

Peter Neumann « Introduction », in P.R. Neumann, J. Stoil, & D. Esfandiary (Eds.), *Perspectives on radicalisation and political violence: papers from the first International Conference on Radicalisation and Political Violence*, London, 2008

Hilary Neroni, « The men of Columbine : violence and masculinity in American culture and fillm », *Journal for the psychoanalysis of culture and society*, 2000

Petter Nesser. Jihad in Europe. *Patterns in Islamist terrorist cell formation and behaviour, 1995-2010*, University of Oslo, PhD Thesis, 2011, 577 pages

Katherine Newman, *Rampage : the social roots of school shootings*, New-York, 2004

Öcalan, « Frauen in Kurdistan », *Kurdistan Report*, 24, 1988

Öcalan, « Wie leben ? (Teil V) Erobert das Leben ! », *Kurdistan Report*, 1997

Daniel O'Neill, « The Cult of Self-Sacrifice : The Irish Experience », *Eire-Ireland*, Volume 24, 1984, p. 83-105.

Luisa Maria Dietrich Ortega, « Gendered Patterns of Mobilization and Recruitment for Political Violence, Experiences from Three Latin American Countries » in Yvan Guichaoua, *Understanding Collective Political Violence*, 2010, 291 pages

José Ortega y Gasset, *El ocaso de las revoluciones*, 1923

Jean-Claude Passeron et Jacques Revel (dir.), *Penser par cas*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2005, 290 pages

Serge Paugam, « Tableau croisé », in Paugam Serge (dir.), *Les 100 mots de la sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que Sais-Je ? », 2010, 128 pages

K. I. Pearce « Police negotiations. A new role for the community psychiatrist. », *Canadian Psychiatric Association Journal*, 1977

Solomon Poll, *The hassidic community of Williamsburg*, 1962, 320 pages

Jasbir Puar, *Terrorist assemblages, homonationalism in queer times*, Dukeupress, 2007, 368 pages

Ginette Raimbault et Caroline Eliacheff, *Les indomptables, figures de l'anorexie*, Editions Odile Jacob, 1996, 280 pages

Fabienne Randaxhe, « Temporalités en regard. Le Vieil Ordre amish entre slow et fast time », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2/2002 (57e année), p. 251-274

Jacques Revel, « Micro-analyse et construction du social », dans Jacques Revel, *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1996

Hernan Reyes, Medical and Ethical Aspects of Hunger Strikes in Custody and the Issue of Torture, extrait de "*Maltreatment and Torture*", in the series *Research in Legal Medicine - Volume 19 / Rechtsmedizinische Forschungsergebnisse - Band 19*. M. Oehmichen, ed. Verlag Schmidt-Römhild, Lübeck, 1998.

Randall Rogan, « Jihad against Infidels and Democracy », *Communication Monographs*, Volume 77, 2010

Antonio Romero, « The Different Faces of Islamic Terrorism », *International Review of Sociology*, Volume 17, 2007

Jacques Roux, « Mettre son corps en cause : la grève de la faim, une forme d'engagement public », dans Jacques Ion, Michel Péroni EDS, *Engagement public et exposition de la personne*, Paris, Éditions de l'aube, 1997

Olivier Roy, « Daech n'a pas de projet politique hormis l'apocalypse », *Les inrocks*, 29 octobre 2016

Olivier Roy, *Le djihad et la mort*, Editions du Seuil, 2016, 176 pages

Olivier Roy, « Le salafisme n'est pas le sas d'entrée du jihadisme », *Le Temps*, le 14 octobre 2016

Marc Sageman, *Leaderless Jihad : Terror Networks in the Twenty-first Century*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania, 2008

Marc Sageman, "Radicalization of Global Islamist Terrorists," United States Senate Committee on Homeland Security and Government Affairs, Le 27 juin 2007

Marc Sageman, « The Next Generation of Terror » *Foreign Policy*, 2008

Marc Sageman, *Understanding Terror Networks*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004

Bobby Sands, *Writings from Prison*, Roberts Rinehart Pub, 1997, 239 pages

Patrick Sbalchiero, Qui sont les mystiques ? » *La Croix*, rubrique « croire », 2013

Laetitia Schlessler-Gamelin, *Le langage des sectes*, Ed. J'ai Lu, 188 pages, 2001

Seema Shekhawat, « Engendering Armed Militancy in Kashmir : Women as Perpetrators of Violence », in Yvan Guichaoua, *Understanding collective political violence*, 2010, 291 pages

Catherine de Sienne, *Lettre V à Grégoire XI*, non datée

Catherine de Sienne, *Lettre XII à Grégoire XI*, non datée

Catherine de Sienne, *Lettre XLIX aux seigneurs de Florence*, non datée

Catherine de Sienne, *Lettre CCXL à Messire Ristoro Canigiani*, non datée

Catherine de Sienne, *Lettre CCCXIII à un homme religieux*, non datée

Catherine de Sienne, *Lettre CCCLXXIII à une dame qu'on ne nomme pas*, non datée

Johanna Siméant, « Un mode d'action atypique et irrationnel », *La grève de la faim*, Presses de Sciences Po, 2009, 142 pages

Dana Smillie, « La madre de Mohammed Atta : « mi ijo sigue vivo... creo que en Guantanamo » » *El Mundo*, 11 septembre 2016

Isabelle Sommier, « Réflexions autour de la « menace » ultra-gauche en France », *Les violences politiques en Europe*, Paris, La Découverte, « Recherches », 2010, p. 45-65

Grelet Stany, « Brûler ses vaisseaux — sur la grève de la faim. Entretien avec Johanna Siméant », *Vacarme*, 1/2002 (n° 18), p. 38-44

Ruth Stein, « Le mal comme amour et libération : l'état d'esprit d'un terroriste religieux kamikaze », *Revue française de psychanalyse* 3/2002 (Vol. 66), p. 897-921

Mirella Stroink « Processes and Preconditions Underlying Terrorism in Second-Generation Immigrants », *Peace and Conflict : Journal of Peace Psychology*, 2007

Charles Suaud, « Contribution à une sociologie de la vocation : destin religieux et projet scolaire », *Revue française de sociologie*, 1975, pages 75-111

George Sweeney, « Irish Hunger Strike and the Cult of Self-Sacrifice », *Journal of Contemporary History*, Vol. 28, No. 3 (Jul., 1993), pp. 421-437

Timothy Tackett, « Le processus de radicalisation au début de la Révolution Française », dans Annie Collovald et Brigitte Gaïti, *La démocratie aux extrêmes. Sur la radicalisation politique*, 2006, 352 pages

Paul de Tarse, *Lettre aux Colossiens*, 60-61

Karen Tonso, « Reflecting on Columbine high : ideologies of privilege in « standardized » school », *Educational studies*, 2003

Manuel R. Torres, Javier Jordán, and Nicola Horsburgh, Analysis and Evolution of the Global Jihadist Movement Propaganda”, *Terrorism and Political Violence*, Vol. 18, Fall 2006

Valérie Valère, *Le pavillon des enfants fous*, Paris, 1978

Jeff Victoroff, « The Mind of the Terrorist: a Review and Critique of Psychological Approaches », *The Journal of Conflict Resolution*, Volume 49, 2005, p. 3-42

John Canon Waters, « The Morality of the Hungerstrike », *Irish Ecclesiastical Record*, Volume 12, 1918, p. 89-108.

Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1905

Max Weber, *Le Savant et Le Politique*, 1919

Alex Wilner et Claire-Jehanne Dubouloz, « Homegrown Terrorism and Transformative Learning : an Interdisciplinary Approach to Understanding Radicalization », *Global Change and Security*, Volume 22, 2010

Malcolm X, *Discours au Militant Labor Forum à New York*, le 29 mars 1964

Guillaume Yon, « Jon Elster. Les sciences sociales face à l'irrationnel », *Idées économiques et sociales*, vol. 154, no. 4, 2008, pp. 50-58.

Pierre Zaoui, « désirs de racine (misère de la radicalité) », *Vacarme*, Volume 4, 1997

Articles de journal non signés :

« What happened in the hunger strike », *BBC News*, 5 mai 2006

« Britain's Gift to Bobby Sands », *The New York Times*, 29 April 1981

Vidéo :

Vidéo « pourquoi les banlieues sont elles mal perçues en France ? », 26 octobre 2015
<http://video.lefigaro.fr/figaro/video/pourquoi-les-banlieues-sont-elles-mal-percues-en-france/4575232143001/>