

Introduction

Autour des morts de guerre Maghreb – Moyen-Orient

Raphaëlle Branche
Nadine Picaudou
Pierre Vermeren

Inscrite au cœur de nombreuses sociétés du Sud et de l'Est de la Méditerranée, la guerre n'a pourtant été abordée le plus souvent que dans une perspective classique d'histoire militaire, politique, diplomatique ou encore géopolitique. Certes, cette longue présence des conflits n'est pas réductible aux temps modernes – en témoignent les conflictualités guerrières qui ont jalonné l'histoire des Empires ottoman et chérifien –, non plus qu'à cette région du monde. Ainsi, la guerre n'a cessé de hanter l'Europe jusqu'en 1945. Mais la conjoncture guerrière régionale, activée par l'entreprise des guerres de conquête coloniale et prolongée par des affrontements sur des bases nationalistes ou religieuses au xx^e siècle, impose de réfléchir sur la réalité concrète de la guerre et sur sa place au cœur des sociétés. La pertinence d'un cadre régional d'analyse n'est pas souvent questionnée, quand celle-ci n'est pas tout simplement rabattue sur des traits culturels hâtivement bâtis. Il a paru dès lors légitime d'interroger un même objet – les morts de guerre – dans des sociétés qui partagent – même si c'est de manière inégale – cette prégnance de la guerre, tant dans leur dynamique de construction identitaire et nationale que, pour certaines encore aujourd'hui, dans leur expérience quotidienne.

Si la conjoncture guerrière est particulièrement marquée au Maghreb par le long conflit de décolonisation algérien, et sa réactivation interne par la « décennie noire » des années 1990, la guerre pèse néanmoins d'un poids moins lourd sur les sociétés du Nord de l'Afrique que sur celles du Proche- et du Moyen-Orient. Le Maroc, la Tunisie, la Libye de Khadafi et l'Égypte sont largement restés à l'écart des fronts de bataille. Le conflit rifain de 1958-1959 a été étouffé, la guerre au Sahara a été menée loin des sociétés, à l'exception de la société sahraouie, et les conflits israélo-arabes n'ont pas affecté directement la vallée du Nil. La monarchie marocaine et les républiques militaires, en dépit de leur autoritarisme, ont globalement assuré la paix civile.

Cette réalité est tout autre au Proche- et au Moyen-Orient, où la guerre s'est incrustée durablement dans la vie des nations. Depuis 1948, le conflit israélo-arabe perdure, ponctué de brefs mais intenses affrontements armés. Depuis 1975, le Liban a traversé l'épreuve de la guerre civile, et son spectre

ne s'est jamais éloigné. Depuis 1979, la révolution islamique d'Iran et son déploiement ont maintenu les sociétés iraniennes et irakiennes dans une spirale guerrière qui ne s'est jamais démentie, non sans déborder sur les sociétés voisines. En outre, le Sud-Est de l'Anatolie et toute la région kurde vivent sous un régime de tension permanente. Dans toutes ces sociétés, la guerre a durablement bouleversé le visage des sociétés et propagé ce qu'il convient d'appeler une culture de guerre au cœur des populations civiles.

On aura donc garde d'assimiler les situations sous-régionales au cœur de cet ouvrage, du sud à l'est de la Méditerranée.

Peu de travaux ont été consacrés à la réalité concrète des rapports entre guerre et société au Maghreb et au Moyen-Orient. Si des études nombreuses existent sur la mort et la ritualité funéraire dans tel ou tel pays, la question des morts de guerre, elle, restait à creuser. Morts de guerre en effet et non martyrs : la bibliographie sur ce thème est abondante, au moins pour les sociétés proche-orientales, et elle ne s'inscrit pas dans le même champ de questionnement. Par le choix d'une expression comme morts de guerre, il s'agit de reprendre de la hauteur, de resituer la catégorie de martyr dans la dynamique plus large des morts de guerre, de ne pas postuler d'emblée la pertinence des catégories des acteurs et, surtout, de ne pas limiter la réflexion à un contexte culturel ou religieux dont la spécificité serait assurée d'emblée. Les morts de guerre sont de toutes les sociétés et c'est en repartant de ce qu'ils sont et du statut que leur reconnaissent les sociétés que l'on pourra, ensuite, mettre à l'épreuve l'idée d'une spécificité régionale.

L'expérience de la guerre touche à quelques-uns des questionnements les plus fondamentaux des sciences sociales tant parce qu'elle constitue un moment extraordinaire susceptible d'agir comme le révélateur des enjeux qui traversent les sociétés que parce qu'elle représente un temps de forte inscription du destin collectif au cœur des destins individuels et pose, à ce titre, le problème du brouillage des frontières entre privé et public ; tant la guerre enfin porte à l'extrême le poids des morts sur les vivants et contribue à exacerber la présence du passé dans le présent. La mort physique des individus mais aussi leur mort sociale et, plus largement, la mort des collectivités elles-mêmes y sont en jeu. Interroger les manières dont les morts de guerre sont pris en charge permet dès lors d'apercevoir ces différents cercles et les moyens par lesquels chaque société tente de répondre à cette expérience singulière.

Si l'historiographie de la Première Guerre mondiale a ouvert le champ pionnier des approches de la guerre comme fait social et culturel, elle est venue des « enfants de la déprise occidentale de la guerre¹ ». Dans les sociétés du Maghreb et plus encore du Moyen-Orient, en revanche, les processus de construction sociale et culturelle de la guerre s'observent encore souvent au

1. S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, *14-18, retrouver la Guerre*, Paris, Gallimard, 2000, p. 19.

présent, invitant à mettre à l'épreuve les registres de la mobilisation, de la violence et du deuil que les historiens de la Grande Guerre ont largement explorés. Si le concept de culture de guerre peut être exporté et appliqué avec des effets heuristiques indéniables aux sociétés des rives sud et est de la Méditerranée, il s'inscrit dans une tout autre temporalité : loin de l'affrontement unique et fondateur, loin du choc définitif de deux modèles de civilisation en attente de l'ordalie, la guerre y prend plus souvent le visage d'une donnée structurelle. Prises dans les rets d'une histoire faite d'affrontements répétés, les sociétés étudiées dans cet ouvrage semblent peiner à se déprendre de la guerre. Guerre passée, guerre présente, guerre à venir : la guerre ne cesse pas d'être un horizon des possibles. Alors qu'en Europe occidentale elle a campé à la marge (sur les territoires coloniaux jusqu'aux années 1960 puis aux portes d'une Europe de l'Ouest en mutation lors du conflit dans l'ex-Yougoslavie), elle reste encore largement présente au cœur des sociétés du Maghreb et du Moyen-Orient, comme un élément essentiel de leur devenir.

La question des morts de guerre n'est pas un champ d'observation parmi d'autres du phénomène de la guerre, car l'expérience spécifique de la guerre tient précisément à la confrontation avec la mort de masse, la mort violente et la mort des hommes jeunes, à laquelle les sociétés concernées se doivent de conférer du sens afin de contenir, voire de nier le pouvoir destructeur de cette mort violente et massive de la jeunesse. En outre, la nécessité d'investir l'expérience de la guerre d'un sens supérieur, la capacité de transmuier la réalité de la guerre en « mythe de la guerre² » reposent dans une large mesure sur le culte des morts. À ce double titre, les morts de guerre ne sont pas des morts ordinaires. Ce sont des morts qui plus que d'autres font sens et ont beaucoup à dire sur la fabrique du social, ses dynamiques de cohésion comme les tensions qui la traversent. La question des morts de guerre et du culte qui leur est rendu est ici saisie à travers ses lieux, ses acteurs et ses rituels. Les auteurs de ce volume, de jeunes chercheurs pour la plupart, mènent un travail résolument pragmatique, ancré dans la réalité de terrains de recherche précis et mobilisant différentes disciplines académiques. Ils peuvent ainsi stimuler une réflexion méthodologique générale tout autant que contribuer à bâtir cet objet collectif que sont les morts de guerre dans les sociétés du Sud et de l'Est de la Méditerranée.

2. G. L. Mosse, *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, Paris, Hachette, 1999 (traduit de *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars*, Oxford, Oxford University Press, 1990).

Le culte des morts de guerre : enjeux, tensions, significations

La figure du mort de guerre dans les sociétés méditerranéennes contemporaines s'appréhende très largement sur le mode du martyr, on l'a dit. Les conjonctures de guerre au Moyen-Orient, de la Palestine à l'Iran et du Liban à la Turquie, en imposent l'omniprésence en même temps que la dissémination. La notion est en effet complexe et polysémique. Elle appelle à construire des typologies qui, tout en prenant acte de la parole des acteurs, doivent se fonder sur l'observation des pratiques rituelles et des formes de la commémoration. Il importe de prendre en compte tout à la fois la nature du conflit (guerre conventionnelle entre États, combat contre une occupation, violences civiles internes), le statut des morts (victimes civiles ou combattants, figures anonymes ou individualisées) mais aussi l'institution qui confère le statut de martyr et en codifie la représentation (État, parti, milice), et les enjeux politiques qui dictent son action. Dans un Moyen-Orient toujours aux prises avec la guerre, qu'il s'agisse du récent conflit irano-irakien, de la guerre intérieure menée par la Turquie contre la guérilla kurde, de la lutte palestinienne de libération, de la résistance libanaise à l'occupation israélienne ou des violences civiles au Liban, la notion de martyr englobe à la fois la mort au combat, autant la mort anonyme que la mort emblématique, autant celle du soldat que celle du volontaire, la mort civile de guerre mais aussi la mort « injuste » sous toutes ses formes, en un mot la mort du fait de l'ennemi, y compris la mort dans les affrontements de la guerre civile ou les massacres qui l'accompagnent. Au Maghreb, où les mobilisations anticoloniales et les guerres de libération constituent des enjeux majeurs placés au cœur des processus de construction nationale, les martyrologes officiels sont traversés par des tensions (entre victimes du colonialisme français et combattants de la guerre de libération), des occultations (anciens combattants marocains et tunisiens de l'armée française), des dilatations aussi (acteurs de la vie politique postérieure à l'indépendance décédés de mort naturelle, comme si leur parcours au service de la patrie se coulait dans la lignée des pères fondateurs du nationalisme, en un combat toujours renouvelé). Là où l'historiographie européenne, marquée par le poids des guerres conventionnelles entre des armées, a tardé à intégrer la mort des civils dans la mort de guerre, la dissémination sociale de la violence et l'importance des affrontements non conventionnels imposent ici la dilatation de la figure du martyr.

Omniprésence de cette figure, en ses multiples déclinaisons, confère à la mort de guerre une charge de sacralité religieuse qui la rattache à un univers symbolique de représentations. L'imaginaire religieux vient fonder et nourrir le culte des morts de guerre. Pour les croyants musulmans dans leur ensemble, les martyrs « dans le chemin de Dieu » vivent éternellement au paradis d'Allah. Dans l'eschatologie islamique, le martyr est un *chahid* (pl. *chuhada*), un témoin dont la mort glorieuse sacralise le combat dans

lequel il était engagé et répand la bénédiction divine sur ses proches et toute sa communauté d'origine.

La ritualité spécifique qui accompagne traditionnellement sa mort, singulièrement l'absence de lavage du corps, exprime cette dimension de sacralité. Les martyrs détiennent de surcroît un pouvoir d'inversion symbolique entre la vie et la mort : leur sang purifie la terre, leurs vêtements souillés font le plus beau des linceuls, leur cadavre dégage une odeur agréable qui les inscrit dans le registre de la sainteté. En eux, la dimension expiatoire et rédemptrice de la mort se fait principe de vie³.

Mais, au sein de l'univers musulman, le monde chiite offre un cas de figure singulier du culte voué aux martyrs, en ce qu'il l'inscrit dans une référence mythique au premier des martyrs de l'islam, Hussein, petit-fils d'Ali et troisième imam chiite. Ayant refusé de prêter allégeance au nouveau calife omeyyade de Damas, Yazid, Hussein est contraint, en 680 de l'ère chrétienne, de livrer bataille à Kerbela, sur le bas Euphrate, sur le chemin de Kûfa pour rejoindre ses compagnons. Une bataille inégale oppose les quelque 70 combattants qui forment l'entourage de l'imam et les 30 000 soldats de l'armée califale qui les assiègent et leur coupent l'accès à l'eau de l'Euphrate. Hussein et ses compagnons tombent assoiffés en martyrs au 10^e jour du mois musulman de *muharram*, et Hussein est décapité. L'événement confère au fils d'Ali le statut de « prince des martyrs ». Il fait également figure de référence fondatrice de la communauté chiite en ce que l'aspiration politique des Alides au califat, fondée sur l'appartenance à la « maison du prophète », tend désormais à se spiritualiser, ouvrant la voie à une élaboration doctrinale spécifique qui fonde la vision chiite du monde. La commémoration rituelle de Kerbela lors des célébrations annuelles de la *'Achoura* s'apparente à un acte mimétique qui vient prolonger et réactiver le martyre fondateur du troisième imam. La mort sacrificielle de Kerbela, installée par le mythe dans un au-delà de l'espace et du temps, y est constituée en paradigme du martyre de guerre et fait la preuve de son caractère opératoire tant dans le registre du consentement au sacrifice que dans le processus de symbolisation de la perte et du deuil. Le caractère opératoire du mythe tient peut-être avant tout à sa polysémie qui le rend susceptible de réinterprétations et l'ouvre à de nouveaux usages. L'ambiguïté en lui entre registre tragique et registre héroïque, entre culte doloriste de la victime et célébration glorieuse du héros lui permet d'épouser les tensions à l'œuvre dans la figure du martyr de guerre, entre réalité et sublimation de la mort. Est-ce à la plasticité même du mythe qu'il faut dès lors imputer la dissémination régionale de la figure du martyr et la réappropriation dont certains rituels chiïtes ont fait l'objet dans l'ensemble du monde musulman ? Faut-il y voir plutôt la conséquence du formidable écho de la révolution islamique

3. Voir notamment sur ce point Y. Droz (éd.), *La violence et les morts. Éclairage anthropologique sur la mort et les rites funéraires*, Genève, Georg, 2003.

d'Iran dans l'espace arabe tout entier ? Les deux raisons ne sont sans doute pas exclusives l'une de l'autre et, si l'Iran a été inclus dans le cadre de cette étude, c'est qu'il constitue bien la principale matrice du culte des martyrs de guerre au Moyen-Orient, un culte dont le Liban s'est fait le relais régional. Le culte des morts de guerre sous l'espèce du martyr entretient donc des rapports étroits avec l'imaginaire religieux, ce qui n'a au demeurant rien de spécifique à l'aire culturelle arabe. Qu'il suffise de penser aux usages de la symbolique chrétienne dans les sociétés européennes en guerre entre 1914 et 1918, une symbolique tour à tour mise au service de la religion civique nationale et de la consolation du deuil⁴. La figure du martyr de guerre excède toutefois le registre de la symbolique religieuse tant il est susceptible de développer des formes de sacralité concurrentielle. Ainsi les processus d'héroïsation des morts de guerre peuvent-ils être rattachés à des modalités de construction sociale du deuil et à des discours sur l'identité collective qui ont leur autonomie et détiennent leur propre pouvoir légitimant.

Le registre du martyr permet de définir un « sens du mourir pour⁵ » qui se décline toujours autour des trois dimensions de la mort légitime, de la mort exemplaire et de la mort sublimée. Le martyr incarne la figure même de la mort légitime, celle qui n'est jamais vaine mais concourt toujours à un objectif plus grand qu'elle, à une cause plus haute qui la dépasse et lui donne sens. La mort exemplaire s'inscrit quant à elle dans le registre éthique de la valeur, offrant un idéal propre à susciter l'émulation. Ensemble, légitimité et exemplarité ouvrent aux vivants un espace d'identification avec les morts qui inscrit le groupe dans la durée au terme d'une double opération de nomination et de symbolisation : qualifier les morts de martyrs permet d'en faire les dépositaires des valeurs communes au groupe. Par ce « transfert symbolique », la figure du martyr devient l'emblème du groupe dont elle cristallise et exalte l'identité, sans effacer pour autant la tension entre une exemplarité toujours individuelle et la capacité à représenter le groupe. Mais la dimension du martyr, inscrite au cœur de la mort de guerre, ne contribue pas seulement à la justifier en la mettant au service d'une cause qui la transcende. Elle concourt aussi à la sublimer par le sacrifice. La mort de guerre, « sacralisée » par le sacrifice au « champ d'honneur », s'inscrit dans une très ancienne tradition qui « tente d'exorciser la mort au moyen de la parole de gloire⁶ ». C'est une mort

4. Sur ce point, voir notamment J. Winter, *Entre deuil et mémoire. La Grande Guerre dans l'histoire culturelle de l'Europe*, Paris, Armand Colin, 2008 (traduit de *Sites of Memory, Sites of Mourning. The Great War in European Cultural History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995), et S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, *14-18, retrouver la Guerre*, op. cit.

5. R. Koselleck, « Les monuments aux morts comme fondateurs de l'identité des survivants », *Revue de métaphysique et de morale*, 1 (1998), p. 33-61, ici p. 36.

6. N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris/La Haye, EHESS/Mouton, 1981, p. 3.

qui occulte la violence, transcende et déréalise l'horreur, transfigure la mort de masse. Afficher la mort sous l'espèce du martyr contribue ainsi à donner sens à la mort de masse qui vient subvertir l'ordre social, à celle qui affecte la succession des générations dès lors que « la jeunesse règne sur la vie et sur la mort⁷ », à celle qui inverse les hiérarchies de l'âge dès lors que l'exaltation de la jeunesse combattante se substitue à la vénération des anciens dans des sociétés restées patriarcales.

Inscrire les morts de guerre dans le registre du martyr ne va toutefois pas sans ambiguïtés. Le fondement même du « mourir pour », dans sa triple dimension de légitimité, d'exemplarité et de sublimation, implique ainsi une isomorphie entre le monde des vivants et celui des morts, qui met à l'épreuve l'impératif de séparation à l'œuvre dans les rituels ancestraux du deuil tels que les anthropologues nous ont appris à les penser. Van Gennep parmi les premiers a envisagé les rituels funéraires en termes de rites de passage organisés autour des trois séquences de la séparation, de la liminalité et de l'agrégation⁸. Les rituels liés à la phase initiale de séparation du mort d'avec le monde, ceux qui touchent en particulier au traitement du corps, concourent à le mettre à distance des vivants. La phase liminale du rituel, entre ensevelissement et ouverture du deuil, phase de marge ou d'entre-deux qui permet de retenir le mort en même temps que de consacrer la séparation, vise quant à elle à insérer le mort dans la société des morts. La phase d'agrégation enfin, marquée par les rituels de levée du deuil, consacre le retour des vivants dans le cours normal des choses, leur réintégration dans la société des vivants. À cet égard, les deuils de guerre sont souvent des deuils hors normes qui viennent perturber les rituels. Mais, au-delà même du bouleversement des rituels, le culte des morts de guerre érigés en martyrs est traversé par la tension qui s'opère entre la nécessité d'une séparation entre les vivants et les morts et la volonté d'établir un lien entre eux, de construire la grande chaîne entre les vivants et les morts, une tension qui touche à la frontière entre privé et public, entre deuil des familles et célébration collective des morts, entre l'anthropologique et le politique.

Si le culte des morts de guerre, articulé autour de la figure du martyr, fonde la possibilité de transmuier la réalité de la guerre en « mythe de la guerre » jusqu'à confondre parfois victimes de guerre et héros, il ne résout pas pour autant la tension entre le « pôle de la lamentation » sur les victimes et le « pôle de l'éloge » des héros⁹, entre la célébration de la victoire et le deuil des morts, entre le discours héroïque de gloire et le discours tragique de la mort de masse. En effet, cette tension entre héros et victime, qui relève de la qualification des morts et du sens attaché à leur sacrifice, met également en jeu la

7. G. L. Mosse, *De la Grande Guerre au totalitarisme*, op. cit., p. 88.

8. A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, Picard, 1992.

9. N. Loraux, *L'invention d'Athènes*, op. cit., p. 44.

question de leur appartenance. Car la mort de guerre exprime et exacerbe à la fois l'articulation problématique entre l'individuel et le collectif, entre le privé et le public. Si, dans l'Antiquité athénienne, la mort pour le groupe arrachait l'individu aux liens sociaux et le rendait à la cité¹⁰, la question de savoir à qui appartiennent les morts de guerre n'appelle pas de réponse simple. La mort de guerre est-elle aussi impersonnelle et symbolique que pourraient le laisser penser les discours idéologiques de mobilisation et les politiques de la mort exemplaire ? L'iconisation de la figure du martyr, telle qu'elle s'exprime à la fois dans le traitement des corps, l'exercice testamentaire, les conventions de la représentation iconographique ou encore les récits hagiographiques de vie, parvient-elle à désindividualiser le mort autant qu'à le déréaliser ? Le statut de martyr arrache-t-il le mort à la logique des généalogies et des territoires pour l'installer dans l'espace référentiel des « communautés imaginées¹¹ », qu'il s'agisse du parti, de la confession ou de la patrie ? Rien n'est moins sûr. Les rituels funéraires de temps de guerre, s'ils contribuent à produire du lien social entre les vivants dont les sociabilités s'organisent largement autour du deuil des morts, construisent aussi des espaces de confrontation symbolique entre les acteurs familiaux, religieux et politiques. Les tensions peuvent s'exprimer autour de multiples enjeux : les lieux d'inhumation (cimetières ancestraux, cimetières de martyrs, champs d'opération), les pratiques funéraires (place des différents acteurs, présence ou absence des femmes, statut du nom, voire de l'image dans la figuration du martyr), la prise en charge aussi des anciens combattants et des enfants de martyrs par le parti ou l'État.

Pour une histoire politique du deuil et de la commémoration

La question de la prise en charge publique des morts et plus encore des enjeux qui s'attachent à la mise en forme de leur mémoire ouvre un deuxième champ de réflexion qui touche à une histoire politique du deuil et de la commémoration. Toute pratique commémorative externalise et met en scène les processus de construction mémorielle et permet à ce titre d'en isoler les agents, les contenus et les enjeux. Mais il est au moins deux types d'appréhension possible du phénomène, l'une politique, l'autre sociale et affective.

La première met en jeu des acteurs politiques (État, parti, armée, milice) et s'attache aux marqueurs collectifs que sont les mémoriaux et les cérémonies. La commémoration de guerre est abordée par le haut, comme l'un des éléments du répertoire symbolique liant l'individu ou le citoyen à une

10. *Ibid.*, p. 23.

11. B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983 (traduction française : *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996).

identité collective, communauté ou nation. La deuxième fait intervenir une multiplicité d'acteurs sociaux (réseaux familiaux, associations, cercles divers) et s'inscrit plus dans le registre de l'émotion et du deuil comme réponse humaine à la mort de masse¹². S'il importe de croiser ces deux approches afin d'éclairer au plus près la complexité des processus commémoratifs, les modes autoritaires de construction de l'État et de la nation dans les pays du Maghreb et du Moyen-Orient conduisent de fait à privilégier ici l'acteur étatique et les usages proprement politiques de la commémoration des morts de guerre. Qu'il s'agisse d'États nés de la guerre ou de régimes issus de coups d'État militaires, partout ou presque l'omniprésence du pouvoir central, le recours à la violence politique, voire la militarisation de la société placent les morts de guerre au cœur des enjeux publics.

En revanche, en l'absence d'État capable de prendre en charge la commémoration, les morts de guerre viennent alimenter la concurrence des légitimités politiques. Le cas des Palestiniens du Liban en offre un exemple significatif. Entre 1969 et 1982, la direction du mouvement national palestinien, incarné par l'Organisation de libération de la Palestine, construit à Beyrouth un appareil de pouvoir quasi étatique dont les réfugiés des camps constituent la principale base sociale. Les martyrs de la guérilla menée contre Israël au Liban-Sud entrent dans le récit héroïque d'une « révolution palestinienne » qui s'identifie à la nation en devenir, au point que le mot *thawra* se trouve naturalisé et assimilé au mode d'existence même de la communauté palestinienne tout entière. Les « cimetières des martyrs » créés au cours de cette période entrent pleinement dans le dispositif national voulu par l'OLP. Le seul critère d'inhumation dans ces cimetières est la contribution à la « cause », par-delà toute appartenance nationale ou confessionnelle, alors même que la mort est confessionnalisedans l'usage libanais. L'OLP s'approprie les rituels privés du deuil en incorporant à toutes les manifestations nationalistes la visite des tombes de martyrs qui entrent ainsi dans le récit héroïque officiel. Mais depuis le départ forcé de l'OLP du Liban en 1982, et plus encore depuis l'ouverture en 1993 d'un « processus de paix » qui exclut de fait la question des réfugiés, le récit de la souffrance et du deuil privé cohabite, non sans tensions, avec la rhétorique nationaliste. Les origines villageoises ont refait leur apparition sur les tombes auprès desquelles les familles ont souvent planté des oliviers, tandis que le critère de l'appartenance religieuse tendait à s'imposer dans l'ordonnement des sépultures sous l'influence du renouveau islamique. Par ailleurs, certains acteurs politiques libanais se sont approprié de manière sélective les lieux palestiniens de mémoire afin de promouvoir leurs propres priorités. Ainsi le Hezbollah a-t-il progressivement pris en charge à Chatila, au cours des années 2000, le site d'une fosse commune datant des massacres

12. T. G. Ashplant, G. Dawson, M. Roger (dir.), *The Politics of War Memory and Commemoration*, Londres/New York, Routledge, 2000. Voir l'introduction.

de civils palestiniens en 1982, pour en faire le mémorial des violences faites aux Arabes, à tous les Arabes¹³.

Dans les contextes très spécifiques de guerre civile, où la violence de l'entre-soi brouille les frontières entre combattants et non-combattants, mais aussi entre victimes et bourreaux, les morts de guerre, placés au cœur des mémoires affrontées de la discorde, pèsent lourdement sur les enjeux de la sortie de crise et de la réconciliation. Plus que toutes autres, les victimes de massacres, brandies comme une « dette de sang » à la face des bourreaux, constituent un enjeu majeur dans l'instauration de nouveaux rapports de force entre les vivants. Si le retour négocié des morts se fonde sur le principe de la compensation comme instrument de restauration du vivre-ensemble, les victimes de massacres crient vengeance et, dans une société segmentée, la compensation ne peut se substituer totalement à la vengeance. La compensation établit une forme d'inégalité là où la vengeance restaure un équilibre. Dans la mesure où il constitue un moyen de dominer, voire d'anéantir l'autre à l'intérieur d'une communauté territoriale, le massacre constitue une arme politique de bouleversement des hiérarchies et des équilibres entre les groupes. Il représente à ce titre la négation même des codes implicites de la coexistence et la transgression par excellence des règles de l'honneur¹⁴.

Mais, au-delà de ces cas spécifiques, la commémoration des morts de guerre, qu'elle soit orchestrée par un État ou par un mouvement politique placé en position d'hégémonie, concourt à la réaffirmation collective du sens du sacrifice, mise au service de la légitimité des pouvoirs. Reinhart Koselleck a proposé d'inscrire la « fonctionnalisation politique » de la commémoration¹⁵ dans une historicité moderne issue des guerres de la Révolution française et de l'Empire napoléonien. C'est depuis lors, si l'on en croit l'historien allemand, que les martyrs de guerre contribueraient à produire du lien social et à structurer l'identité collective dans le cadre nouveau des nations. C'est depuis lors que leur mort s'inscrirait dans une finalité historique et répondrait à une fonctionnalité politique inédite. L'expérience de la Première Guerre mondiale a quant à elle imposé le modèle d'un « ensemble tragique de la commémoration » organisé autour d'une chronologie, d'une géographie et d'une liturgie : « unité de temps, le 11 novembre ; unité de lieu, le monument aux morts ; unité d'action, la cérémonie commémorative¹⁶ ». Toute commémoration publique vise à réintégrer les morts au milieu des vivants, le plus souvent par l'évocation ou l'inscription du nom des disparus sur les monuments et les mémoriaux.

13. L. Khalili, *Heroes and Martyrs of Palestine. The Politics of National Commemoration*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

14. Dans un autre contexte, voir sur ce point R. Jamous, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge/Paris, Cambridge University Press/MSH, 1981.

15. R. Koselleck, « Les monuments aux morts », art. cité.

16. S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, *14-18, retrouver la Guerre*, op. cit., p. 214.

Il s'agit de construire la grande chaîne des vivants et des morts qui ordonne la production d'une mémoire historique et inscrit le groupe dans la durée. « La mise en forme de la mort de guerre s'ingénie à créer de la vie avec de la mort¹⁷. » Le monument aux morts de guerre, lieu de l'échange symbolique par lequel les vivants reconnaissent leur dette à l'égard des disparus, confère un sens à la survie du groupe dans l'avenir. En venant brouiller la frontière entre les vivants et les morts, il contribue à refaire du lien entre les temporalités, à gommer la rupture entre le passé et le présent pour rendre l'avenir possible. Il permet dans le même temps d'articuler l'individu et la collectivité, car c'est en enlevant à la mort sa charge de singularité que le mémorial de guerre peut prétendre nourrir la vie du groupe. « Réduite à une abstraction, la mort [peut] alors retrouver son sens : celui de sacrifice collectif, à l'opposé de la mort individuelle¹⁸. »

Parce que les morts incarnent, plus que tout autre objet de mémoire, le présent du passé, et parce que toute communauté politique se doit de transcender la mort, la commémoration de guerre est au fondement de la cité. À Athènes, « l'éloge codifié des disparus déborde jusqu'à devenir symbole fondateur de la cité¹⁹ ». Mais c'est encore la Première Guerre mondiale qui assure au culte civique des morts une diffusion et un prestige inconnus jusque-là, et en exporte les modèles au-delà même des frontières de l'Europe. C'est alors que le culte du combattant mort au « champ d'honneur » devient le noyau d'une « religion civile » de la nation, au terme d'un transfert de sacralité par lequel le religieux se nationalise en même temps que la nation se sacralise. C'est alors que la mémoire de guerre est remodelée en expérience sacrée, dotant la nation d'une nouvelle religion avec son catalogue de héros et de martyrs, et ses lieux de culte « où la nation vient s'adorer elle-même²⁰ », le plus souvent dans une étroite cohabitation entre symboles religieux et militaires. L'Europe et le Moyen-Orient vivent, dans ce domaine comme dans beaucoup d'autres, des temporalités décalées. L'Europe s'engage dans ce processus politique et symbolique au sortir de sa « Grande Guerre » civile de 1914-1918, allant jusqu'à transplanter ce culte civil et national dans ses colonies d'Afrique du Nord. Par effet mimétique de réappropriation, l'Algérie initie le culte de ses propres martyrs au lendemain de sa longue « guerre de libération ». Au Moyen-Orient, les évolutions sont plus tardives, il faut attendre les douloureuses expériences des guerres israélo-arabes, de la guerre civile libanaise, puis des guerres qui ont ensanglanté l'Irak et le monde kurde ou chiite pour que s'observe le même type de pratiques. Mais, au-delà de ce décalage des temporalités, les mécanismes à l'œuvre ne sont pas si différents, comme l'atteste la circulation des mots et

17. *Ibid.*, p. 144.

18. J. Winter, *Entre deuil et mémoire*, *op. cit.*, p. 109.

19. N. Loraux, *L'invention d'Athènes*, *op. cit.*, p. 23.

20. G. L. Mosse, *De la Grande Guerre au totalitarisme*, *op. cit.*, p. 109.

des symboles entre les registres du national et du religieux, qu'il s'agisse du *chahid*, martyr de la religion et de la nation, du *mujahid*, figure du combattant de la liberté autant que du combattant « dans la voie de Dieu », ou de la *umma*, communauté des croyants en même temps que patrie commune.

Il aurait été vain, dans le déroulement de l'ouvrage, de prétendre distinguer entre le culte des morts de guerre, saisi dans ses lieux, ses acteurs et ses pratiques, et les politiques publiques de prise en charge de la mort de guerre et de la commémoration, tant les deux registres se mêlent pour concourir à la fabrique du sens. Dans l'Algérie indépendante, la figure tutélaire du *moudjahid*²¹ est célébrée dans l'énorme monument aux martyrs de la révolution qui domine Alger. Dans le complexe mémoriel qui l'abrite, la « sacralité patriotique » mise en scène dans une réappropriation de symboles venus de la commémoration européenne de guerre, à moins que ce ne soit des liturgies stalinienne (statuaire, palmes, flamme), semble hésiter entre célébration de la victoire et rappel des morts. Elle se fonde par ailleurs sur une mémoire sélective et décontextualisée qui alimente le récit linéaire et téléologique de la libération nationale (Alcaraz).

Le Liban-Sud offre pour sa part un saisissant laboratoire de la fabrique des martyrs dans un contexte singulier d'absence de l'État et de rivalités partisans qui inscrivent dans les paysages une iconographie du martyr complexe et évolutive, destinée à marquer l'espace. Ici, la guerre est devenue une « manière de vivre », dans laquelle la gestion de la mort occupe une place centrale et vient nourrir une « culture de guerre ». L'installation de la guerre dans le temps et son inscription dans le quotidien des populations ne cessent de modifier les pratiques sociales et culturelles liées à la mort, qu'il s'agisse de la dilatation de la figure du martyr, de la différenciation des codes de la représentation iconographique ou de la modification des rituels funéraires. Car les morts de guerre tendent à « imposer leurs normes » : dans les cimetières, les tombes de martyrs concourent ainsi à une certaine uniformisation des pratiques funéraires (Chaïb).

En Turquie, les jeunes appelés tués au combat dans la « guerre du Sud-Est » sont officiellement considérés comme des martyrs de la lutte contre le « terrorisme », et le retour des combattants morts rythme la vie quotidienne de la population. L'observation fine du « langage des obsèques », prises en charge par l'État dans une mise en scène publique très codifiée et largement relayée par les médias, fait apparaître les usages politiques multiples de la mort au combat. Dans le discours officiel, les martyrs d'aujourd'hui rejoignent ceux de la guerre de libération et s'inscrivent dans les cadres mémoriels construits par la geste kémaliste, tout en alimentant la nouvelle synthèse « turco-islamique » qui prévaut dans la Turquie contemporaine. Les morts pourtant divisent autant qu'ils unissent, car le deuil est un instrument à double tranchant qui

21. Forme dialectale du terme *mujahid*.

alimente la concurrence des légitimités politiques²². Ainsi, lors des cérémonies d'obsèques, la protestation contre la « mort injuste », officiellement dirigée contre les activistes kurdes du PKK, trouve parfois à s'exprimer contre l'État dès lors que les éléments symboliques du rituel de deuil, le drapeau national et le portrait du martyr, peuvent dire la protestation autant que l'hommage (Kaya/Copeaux).

En Algérie, la guerre d'indépendance a perdu le monopole du culte des héros et des morts depuis les affrontements civils des années 1990, même si la figure du combattant de la foi/martyr (*moudjahid/chahid*) se coule largement dans les modèles anciens. Par ailleurs, le martyrologe du 8 mai 1945 à Sétif et Guelma émerge sur la scène publique au rythme de l'usure progressive du paradigme de la guerre d'indépendance. Sous l'influence conjuguée du défi islamiste, qui prétend reprendre en charge l'héritage inachevé de la libération, et de l'action de la diaspora algérienne, les morts de la colonisation, longtemps occultés ou réduits à une mémoire abstraite et désincarnée, contestent désormais le monopole des morts de guerre (Peyroulou).

Le Maroc et la Tunisie offrent quant à eux l'exemple d'une catégorie spécifique d'« oubliés de la commémoration », ces soldats coloniaux nord-africains qui ont pris part aux combats « glorieux » de la Seconde Guerre mondiale, à Monte Cassino ou ailleurs. Après les avoir exhibés dans les commémorations au temps de la colonie, la France a refusé jusqu'en 2010 de leur reconnaître un statut d'anciens combattants à part entière. Au Maghreb même, la figure du militant de l'indépendance nationale est problématique, l'historiographie et la commémoration nationales l'ayant longtemps exclue. Le transfert « administratif » des soldats et officiers coloniaux, versés dans les nouvelles armées nationales dont ils deviennent la colonne vertébrale, explique ce processus de brouillage. L'ancien combattant de l'armée française est un héros des guerres européennes qu'il faut oublier et refouler de la mémoire nationale, car on la voudrait pure et glorieuse, pieusement rassemblée autour de la figure du *chahid*, le combattant de l'indépendance. Le « Combattant suprême » tunisien, *alias* Bourguiba, en constitue l'acmé, et le cimetière des martyrs de Rabat le lieu emblématique. Au Maroc toutefois, la centralité du Palais brouille cette mythologie politique. Par une curieuse ruse de l'histoire, l'ancien officier colonial indigène – d'Oufkir à Dlimi – devient le défenseur du Trône et de l'État, quand le héros nationaliste se mue en conspirateur contre la sûreté de l'État... On observera bien tardivement de timides tentatives pour rouvrir à ces héros successifs un espace social et narratif visant à les réintégrer dans le récit national (Giudice).

Dans les contextes de guerre civile enfin, les usages politiques de la mort sont tout autres. Dans le Liban en guerre (1975-1990), les funérailles des

22. E. Fureix, *La France des larmes. Deuils politiques à l'âge romantique (1814-1840)*, Paris, Champ-Vallon, 2009.

élites politiques assassinées (présidents de la République, chefs de milices ou personnalités religieuses) se trouvent prises dans un jeu de tensions multiples. À partir d'une observation attentive des lieux, des acteurs et des usages de ces obsèques publiques, se dessinent des articulations complexes entre respect des traditions funéraires et rituels spécifiques de guerre. Tandis que les funérailles officielles des chefs d'État restent prises dans une tension entre privé et public, entre les lieux de l'origine où se déroule l'inhumation et l'espace politique de la capitale dévolu à la commémoration, celles des élites politiques plus largement constituent autant d'espaces de négociation des alliances et de recomposition des rapports inter et intracommunautaires. La question reste ouverte toutefois de savoir si la construction, dans le temps même de la guerre, d'un « imaginaire du retour à la paix et à l'unité nationale » a pu concourir à la régulation de la violence civile (Malsagne).

Dans le contexte spécifique des zones mixtes maronito-druzes de la montagne libanaise, le rapport aux morts est au cœur de la relation entre les vivants. Le double problème du retour des chrétiens chassés par la guerre et de la réconciliation entre maronites et druzes, singulièrement dans les cas de massacres, impose d'abord de « mettre les morts à leur place ». Dans les villages mixtes, où les réconciliations officielles orchestrées par le ministère des Déplacés n'ont pu avoir lieu, le retour des morts chrétiens, qu'il s'agisse d'un retour physique des restes ou d'une réintégration symbolique dans la communauté d'origine, objet de négociations entre villages comme entre forces politiques, fait figure de préalable au retour des vivants. Par-delà la variété des cas et les formes d'instrumentalisation politique auquel il est susceptible de donner lieu, le retour des morts touche au marquage symbolique du territoire, comme à la réparation d'une violence sacrilège. Par ailleurs, la guerre et le déplacement forcé ont induit des modifications dans les pratiques funéraires et commémoratives des chrétiens, qui apparaissent comme le meilleur indicateur du rapport à l'origine, entre désir de rupture et volonté de renouer le lien avec le village et la terre des ancêtres (de Clerck).

Les deux dernières contributions, qui concernent plus spécifiquement le monde chiite, posent la question des médiations mythologiques et esthétiques à l'œuvre dans la représentation de la mort. Dans la filmographie officielle iranienne de fiction, qui se développe dans les toutes premières années du conflit irano-irakien, la « monstration » de la défaite et de la mort dans le temps même de la guerre ne laisse pas d'interroger. L'analyse des dispositifs de mise en scène et des codes qui s'y trouvent mobilisés dessine les contours d'une esthétique de la guerre qui puise, en partie au moins, dans le répertoire des formes narratives et visuelles du théâtre *ta'zieh*, ce théâtre populaire religieux iranien qui met en scène la mort sacrificielle de l'imam Hussein à Kerbela, matrice de tous les martyres de guerre. Transposée dans le cinéma de guerre iranien, la représentation de la mort sublimée du martyr permet de montrer la mort des siens jusque dans sa trivialité et son horreur, même si les

codes cinématographiques du western et du cinéma hollywoodien de guerre concourent aussi à la « monstration » de la mort hors de toute médiation mythique enracinée dans la culture religieuse chiite (Devictor).

À Nabatieh, au Liban-Sud, les célébrations de la *'Achoura* alimentent quant à elles la concurrence symbolique entre différents acteurs pour l'appropriation du mythe husseini. Le rituel de la célébration est organisé autour du théâtre *ta'zieh*, des processions accompagnées de flagellations sanglantes et des séances de déploration sur la mort de Hussein, et renvoie à des traditions dévotionnelles et populaires locales qui sont partie intégrante du patrimoine de la ville. Les acteurs politiques chiites, au premier rang desquels le Hezbollah, ont quant à eux détaché les schèmes husseiniens de leur base rituelle pour en faire un élément central dans une « culture de la résistance » contre Israël. Mais la concurrence se trouve également transposée dans les nouvelles déclinaisons visuelles du rituel, où l'image vient tantôt redoubler le rituel populaire local, tantôt nourrir, dans le cas du Hezbollah, une esthétique de la guerre fondée sur la sublimation de la guerre et le chevauchement entre temporalité mythique et temporalité historique (Tabet).