



HAL
open science

Des mises en “ martyrs ” contestées. Enjeux sociaux et sexuels de l’iconographie de la révolution égyptienne

Perrine Lachenal

► To cite this version:

Perrine Lachenal. Des mises en “ martyrs ” contestées. Enjeux sociaux et sexuels de l’iconographie de la révolution égyptienne. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2018, Vol. 49 (181), pp.69-93. 10.4000/assr.38522 . halshs-03689546

HAL Id: halshs-03689546

<https://shs.hal.science/halshs-03689546>

Submitted on 7 Jun 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

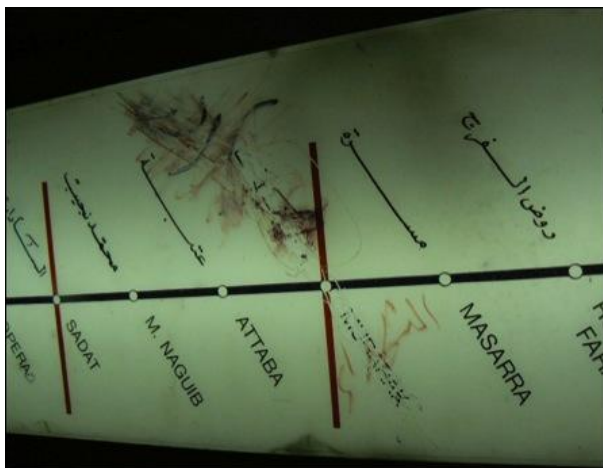
L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Des mises en « martyrs » contestées
Enjeux sociaux et sexués de l'iconographie de la révolution égyptienne

Perrine LACHENAL
CNMS, Philipps Universität Marburg

Introduction

Depuis le 25 janvier 2011, date emblématique de la révolution égyptienne, de nouvelles fresques de peinture apparaissent chaque jour sur les murs de la ville du Caire. La plupart d'entre elles représentent les visages de celles et ceux qui ont perdu la vie au cours des précédentes semaines de mobilisation, désignés sur ces murs comme « martyrs de la révolution » [*shuhadā' al-thawra*]. Leurs photographies encadrées sont également visibles aux entrées des mosquées, des églises, des universités ou encore des cafés. Certains portraits ornent également des produits dérivés – tasses ou t-shirts – en vente sur les étals des marchés, ou sont accrochés au bout d'une cordelette et tanguent, au côté des gadgets diffuseurs d'odeur, sous les rétroviseurs des taxis et des microbus qui sillonnent chaque jour les rues du Caire. La station de métro *Moubarak*, qui correspond à celle de la gare centrale, s'est même vue rebaptisée *Les martyrs* : d'abord de manière sauvage, comme le montrent ces corrections apportées au feutre sur un plan de métro au printemps 2011, puis de façon officielle par le remplacement de la signalétique.



Ratures : plan de ligne dans une rame de métro, 26 mai 2011 (cliché de l'auteure).

Au premier regard, la célébration des martyrs de la révolution dans les espaces publics égyptiens pourrait laisser penser à un culte, de dimension nationale, ancré dans un récit unanime de la geste révolutionnaire. Mais, croire à l'unicité de ce culte commémoratif reviendrait à oublier les

tensions qui sous-tendent le récit révolutionnaire depuis son commencement. Il n'y a d'ailleurs non pas un unique récit mais une multitude, produite par des acteurs différents, souvent rivaux, et répartie sur un espace social polarisé. Les basculements politiques qui ont eu lieu en Égypte suite à la chute de Hosni Moubarak se sont en effet accompagnés, outre de violents affrontements, de virulentes tractations autour de l'usage de certains mots. Dans une période où plusieurs référents politiques et cadres interprétatifs sont en concurrence pour faire autorité, les manières de dire sont loin d'être secondaires et les modalités d'attribution de la dénomination de « martyr » l'illustrent bien. Celle-ci constitue en effet une source de légitimité et un enjeu de communication essentiel pour chacune des forces en présence. Le statut de martyr est disputé : on le revendique et on le conteste, on le réclame et on le refuse, on l'écrit et on l'efface. Au Caire, en 2011, des espaces mémoriels rivaux coexistent et s'affrontent, représentant et célébrant des visages différents. La fabrique du martyr dans l'Égypte postrévolutionnaire relève ainsi de processus conflictuels bien visibles.

De quelles manières se manifestent les conflits autour de la distribution du statut de « martyr »? Comment la tension terminologique relative aux usages contestés de la catégorie se traduit-elle spatialement et visuellement ? De quels enjeux sociaux et sexués les iconographies révolutionnaires en concurrence sont-elles révélatrices ? À partir d'une enquête de terrain menée au Caire entre 2011 et 2012¹, cet article se concentre sur la dimension lexicale et graphique des récits révolutionnaires relatifs aux martyrs. Il s'intéresse aux manières dont les positions sociales des individus, à l'intersection d'une pluralité d'appartenances et de relations de pouvoir, influencent les représentations de leurs engagements politiques et de leurs expériences de la violence. Il envisage notamment le rapport aux normes de genre, en ce qu'il est socialement situé et conditionne un certain usage de la violence, comme levier majeur de stigmatisation et d'invisibilisation.

Célébrations spontanées et attribution par les proches du statut de « martyr »

Il est près de dix-sept heures, le 11 février 2011, lorsque les télévisions égyptiennes retransmettent le discours annonçant le départ de Hosni Moubarak, après 32 ans de règne à la tête de l'Égypte et 18 jours d'une mobilisation inédite. Les premiers rapports évaluent alors à plus de 1000 le nombre de personnes tuées au cours des affrontements avec la police (Schielke, 2014). Déjà, certains de

¹ Ce travail de terrain a eu lieu entre 2011 et 2012 dans le cadre de mon doctorat en anthropologie mené au sein du laboratoire de l'IDEMEC (UMR 7307) de l'Université Aix-Marseille, en partenariat avec le CEDEJ, centre de recherche du Caire. J'ai pu actualiser mes données de terrain par une enquête complémentaire de trois semaines, en mai 2015, financée grâce au programme WAFAW (*When Authoritarianism Fails in the Arab World*).

leurs visages parsèment les murs des villes. Dans les couloirs du métro, sous la place Tahrir, une exposition est spontanément organisée, faisant figurer – en dessin, en peinture ou en photographie – les visages de ceux et celles qui sont morts au cours des semaines précédentes. Le mot « martyr » [*shahīd*] y est omniprésent, écrit sur chaque portrait, juste avant le nom de la personne représentée. Au même moment, les premières cérémonies ont lieu, notamment dans les centres sociaux, pour rendre hommage aux « martyrs de la révolution » et saluer le courage de ces jeunes ayant perdu la vie pour leur pays. Les récits familiaux, audibles au cours des premières commémorations ou lisibles dans les témoignages relayés par la presse, soulignent l'exemplarité de la vie de la personne disparue. Certains insistent sur les signes qui, de son vivant, semblaient la destiner à mourir en martyr ; comme ces jeunes qui étaient descendus dans la rue en laissant derrière eux un testament, ou ces autres qui manifestaient en portant un écriteau sur lequel ils avaient écrit « candidat au martyr ». Mariem Makram, tuée par la police en janvier 2011 à l'âge de 16 ans, aurait par exemple demandé à son père, le matin de sa mort, de prendre soin de sa mère et de son oncle – comme si elle avait reçu un « appel » (Hassan, 2011). Ce type de récits, relatant le caractère prémonitoire du sacrifice, est utile pour insister sur l'évidence du statut de martyr de la personne décédée. Ils jouent un rôle comparable à ceux qui entourent communément la description de la dépouille des martyrs dont il est dit qu'elle sent bon, ou de celle de leurs visages souriants. C'est ainsi que le corps de Mina Daniel, jeune homme tué par l'armée égyptienne en novembre 2011, est décrit par sa sœur lorsqu'elle le retrouve à la morgue².

C'est à travers ce type de narrations, au croisement des registres politique et hagiographique, que l'appellation « martyr » apparaît dans sa dimension polymorphe. Ces éléments de récit, relatifs au fait d'avoir reçu un appel ou aux caractéristiques des corps des martyrs, relèvent en effet de modèles plus larges de construction de la sainteté et du martyr, communs à l'islam et à la chrétienté (Mayeur Jaouen, 2012). Ainsi que l'illustre ici le cas égyptien, le mot « martyr » constitue un terme hybride, ancré dans le répertoire religieux tout en occupant une place centrale dans le lexique politique populaire, notamment mobilisé pour raconter et célébrer des mouvements de contestation (Picaudou, 2000). Les visages martyrs de la révolution égyptienne nous invitent à appréhender la catégorie selon une acception « moderne » : ils sont ceux d'individus auxquels il est possible de s'identifier, sortes de héros ordinaires victimes de la répression alors qu'ils participaient à un soulèvement collectif. Le mot « martyr » permet d'aménager – voire de sacrer – ces disparitions violentes et de leur donner un sens en les

² « Egypt's Mina Danial: The untold story of a revolutionary », *Ahram on line*, 9 octobre 2012, english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/5044/Egypt/Politics-/Egypt-Mina-Danial-The-untold-story-of-a-revolutio.aspx.

inscrivant dans un récit collectif (Zakarevičiūtė, 2015). C'est sur cette dimension que convergent les témoignages recueillis : dire « martyr », pour les proches, c'est reconnaître que la personne n'a pas perdu la vie pour rien, mais au nom d'une cause, et qu'elle invite par sa mort à poursuivre la mobilisation. Sur une banderole artisanale brandie en manifestation et fabriquée par les proches d'Amira Samir, jeune femme de 17 ans tuée par la police à Alexandrie en janvier 2011, on peut lire la phrase suivante : « Ton sang et le sang des martyrs n'auront pas coulé en vain » (Hassan, 2011). C'est d'ailleurs sur un registre semblable – la valeur du sang versé – que se formule la colère des proches face aux refus de l'État de reconnaître officiellement le statut de martyrs de certains jeunes (Ismail, 2012) : y aurait-il un sang moins précieux que d'autres ?

N'est pas « martyr » qui veut : modalités et enjeux d'une reconnaissance officielle

En 2011, plusieurs circuits de désignation des martyrs coexistent et se concurrencent dans la société égyptienne. Face aux phénomènes spontanés évoqués précédemment – expositions, célébrations, témoignages – qui relèvent en eux-mêmes d'une forme d'auto-attribution de la dénomination de martyr, les instances du pouvoir font front en affirmant qu'elles seules ont l'autorité de désigner les véritables martyrs. Une commission chargée d'examiner et de statuer sur les différents cas est créée au lendemain du départ de Hosni Moubarak, sous l'égide du ministère de la défense et du Conseil supérieur des forces armées alors au pouvoir – le cynisme du dispositif apparaît à quiconque sait la responsabilité de ces deux organes dans la répression violente et meurtrière des manifestations de 2011³. Cette commission, dans une tentative de neutraliser le processus révolutionnaire et d'uniformiser les récits qui s'y rapportent, assure le travail de désignation officielle des martyrs de la révolution ainsi que la gestion d'un fond à destination de leurs familles⁴. Le statut de « martyr de la révolution » donne en effet droit à une compensation financière, souvent versée en plusieurs fois. Son montant est d'ailleurs sujet à débat et constitue un enjeu de communication pour les responsables politiques. Fin 2011, celui-ci s'élève à 30 000 livres égyptiennes (soit environ 4000 euros) pour les familles des martyrs et à 15 000 (soit environ 2000 euros) pour les familles des blessés qui se trouvent dans une incapacité définitive à travailler⁵. Ce soutien financier peut être complété par des aides ponctuelles, notamment pour le

³ La police et l'armée sont en effet les deux actrices principales de la répression meurtrière des mouvements sociaux de 2011, et des années qui suivirent, en Égypte. Lors du départ de Moubarak, l'armée s'est stratégiquement présentée comme solidaire du peuple égyptien et gardienne de la révolution, s'appliquant dès les semaines suivantes, au nom de l'exigence d'un retour à la normale, à mater toute contestation.

⁴ « Military sorts out task of determining who's a "martyr" », *Egypt Independent*, 18 août 2011, www.egyptindependent.com/news/military-sorts-out-task-determining-whos-martyr.

⁵ En 2011, il faut entre 7 et 8 livres égyptiennes pour faire 1 euro. Ainsi que l'établit le rapport de 2011 de la *Banque africaine de développement*, plus de 40% de la population égyptienne vit avec moins de 2 dollars par jour, soit moins de 12 livres égyptiennes, www.afdb.org/fr/countries/north-africa/egypt/.

pèlerinage à la Mecque. Le gouvernement distribue également des médailles de l'honneur aux familles des « héros » disparus, geste dérisoire souvent moqué par ces dernières, en attente que justice soit rendue⁶.

Les rouages officiels d'attribution du statut de « martyr » ne font pas l'unanimité. Les dossiers, indispensables à la reconnaissance du statut, sont difficiles à constituer pour les familles et il est souvent impossible de réunir toutes les pièces demandées : certificat de décès, témoignages sur les circonstances de la mort, expertise légiste, déclaration de succession. Aux premiers jours de la révolution, certaines familles redoutaient par exemple de se rendre dans les hôpitaux publics pour constater un décès ou soigner des blessures, de peur de se faire arrêter sur place pour avoir participé aux mobilisations, et n'ont ainsi pas eu accès à la médecine légale. Nombre de témoignages font état du parcours du combattant de certains parents cherchant à faire reconnaître leurs enfants comme martyrs, et ainsi avoir accès à un soutien financier, et renvoyés d'administration en administration jusqu'à épuisement (Abul Gheit, 2011 ; Hassan, 2011). Au-delà des pièces à rassembler, c'est sur le contenu même de la catégorie « martyr » que les tensions se cristallisent. Pour la commission gouvernementale, qui s'est auto-proclamée légitime pour désigner les martyrs de la révolution, il ne suffit pas d'avoir perdu la vie au cours des mobilisations de 2011 pour être publiquement reconnu comme tel. La question qui prime est celle des circonstances de la mort. Il serait selon elle inacceptable, et cela n'étonne pas de la part d'une commission qui se trouve aux mains de l'armée et de la police, que soient célébrés comme martyrs de jeunes gens ayant trouvé la mort alors même qu'ils s'en prenaient aux forces de l'ordre. Les véritables martyrs de la révolution seraient au contraire ceux qui, alors même qu'ils manifestaient pacifiquement, seraient morts des conséquences de la répression ordonnée par Hosni Moubarak voulant, ainsi qu'il l'exprimait dans un discours prononcé le 1^{er} février 2011, sauver l'Égypte du « chaos » et des « voyous » qui voulaient sa perte⁷.

Cette situation pour le moins paradoxale – le fait que l'État, tout en étant la cible initiale de la contestation, s'arroge la compétence de distribuer le titre de « martyr de la révolution » et des privilèges qui y sont associés – n'est pas une spécificité égyptienne. On la retrouve dans la plupart des sociétés postrévolutionnaires où le nouveau pouvoir en place veut défendre sa légitimité en se présentant comme héritier et dépositaire de la période contestatrice. C'est par

⁶ « Did Egyptian protesters die in vain », *Al-Jazeera*, 25 janvier 2012, www.aljazeera.com/indepth/features/2012/01/201212392146858289.html.

⁷ Discours de Hosni Moubarak, donné le 1^{er} février 2011, dans lequel il met en garde contre le risque de « chaos » (*fawḍā*) qui font courir à l'Égypte les manifestants, justifiant ainsi l'intensification de la répression. Vidéo en ligne, 10 minutes [consultée le 04 mars 2016]. www.youtube.com/watch?v=qVxMrjFtM5c&feature=youtu.be.

exemple aujourd'hui le cas en Tunisie où l'État, non sans ambivalence, s'apprête à publier une liste des martyrs de la révolution de 2011, prenant en charge les réparations financières vis-à-vis des familles et organisant des temps officiels de commémoration. Les associations de familles de martyrs dénoncent le tri effectué entre les jeunes hommes ayant perdus la vie par la commission en charge de rédiger la liste, ainsi qu'une confiscation de la mémoire de la révolution (Mekki, 2017).

Martyrs ou voyous : mais qui a fait la révolution ?

« C'était le vendredi de la colère [28 janvier], je me trouvais dans le cortège qui partait de Helwan. Il y avait une longue marche à faire jusqu'à Tahrir. On est passé devant un quartier populaire, et des jeunes de ce quartier nous ont rejoints. On a senti le changement ! Jusqu'ici on chantait "Le peuple veut la chute du régime" [*al-sha'ab yurīd isqāṭ al-niẓām*], eux ils sont arrivés en chantant "la con de ta mère oh Moubarak" [*kus ūmak ya Mubārāk*] et "fils de pute" [*awlād al-waskha*] c'était autre chose ! [il rit] ».

C'est ainsi qu'Adel, jeune homme de 30 ans issu des classes moyennes égyptiennes, se souvient d'un rassemblement auquel il a participé en janvier 2011, décrivant la rencontre entre différents groupes sociaux venus manifester, chacun avec son propre répertoire d'action et de contestation. Dans son cortège, différents modèles de masculinité – socialement situés – s'étaient retrouvés en présence et se confrontaient, dans une rivalité teintée d'admiration : à la différence d'Adel, me raconte-t-il, ces jeunes hommes des classes populaires étaient déterminés à se battre et ne faisaient pas demi-tour lorsque la police répliquait à coup de bombes lacrymogènes et de plombs. La consommation de drogue dans leurs rangs, habituellement stigmatisée, se voit même formulée de manière positive au regard des enjeux révolutionnaires :

« Certains prenaient du Tramadol⁸ et ça leur donnait une force incroyable. Ils fonçaient sur la police, j'avais l'impression qu'ils ne sentaient pas la peur. J'ai vu un gars qui est allé tout droit vers une voiture anti-émeute, une énorme voiture, et il est monté dessus, il a sorti les policiers de la voiture et les a balancés dehors. C'était un superman ! ».

Selon Lucie Ryzova (2011), ces jeunes hommes des classes populaires qui viennent en découdre avec les forces de police, à l'occasion des premières manifestations, ne sont pas « politisés » en ce sens qu'ils n'ont aucune attente concernant l'issue des mobilisations. Aux premiers jours de la révolution, ils sont descendus dans la rue pour se battre et prendre une revanche sur l'institution

⁸ Les dites « pilules » circulent largement en Égypte. Le produit le plus répandu est le *Tramadol*, de la famille des opiacés, utilisé comme analgésique.

qui participe quotidiennement à leur déclassement social : ils viennent restaurer leur honneur et laver les humiliations, la brutalité policière et les arrestations arbitraires qu'ils ont à subir chaque jour. Les modalités de leur engagement dans les combats de rue les distinguent des manifestants des classes moyennes, médiatiquement et politiquement plus intelligibles mais moins familiers de l'expérience de la violence.

Dans un papier publié le 17 juin 2011⁹, le blogueur Mohamed Abul Gheit¹⁰ revient sur les lacunes des iconographies révolutionnaires, insistant sur l'invisibilisation systématique de ces jeunes hommes socialement déclassés, plus souvent immortalisés en tant que voyous – « *balṭagiyya* »¹¹ – que martyrs. Sa critique ne s'adresse pas seulement aux instances gouvernementales mais concerne également les groupes qui, tout en se disant prorévolutionnaires, ne font pas pour autant apparaître dans leurs panthéons les visages de ceux qui « présentent mal » [*shakluhum ghalaf*] mais qui ont pourtant contribué de manière décisive à la révolution. Ce sont en effet ces derniers qui occupaient les premières lignes des combats le jour du vendredi de la colère, le 28 janvier 2011, lorsqu'en marge des manifestations qui convergeaient vers la place Tahrir, des casernes et des postes de police étaient attaqués et mis à feu, et des fourgons de la sécurité incendiés¹². Les emblèmes de la terreur policière étaient directement ciblés, obligeant les forces de police à se retirer de la ville le soir-même. Mohamed Abul Gheit insiste sur l'importance de cette journée dans la fragilisation de l'appareil sécuritaire du régime et le basculement des rapports de force. Il exprime à ce titre son agacement, partagé avec d'autres (Abu-Lughod et El-Mahdi, 2011 ; Ryzova, 2011 ; Ismail, 2012, 2013), devant la mise en récit partielle des événements, relayée et alimentée par certains activistes, journalistes ou universitaires, laissant croire à une révolution non-violente alors même que les pavés et les cocktails Molotov ont constitué des outils fondamentaux de la mobilisation.

⁹ D'abord publié sur le site Internet du quotidien en ligne *Al-Badil*, journal orienté à gauche, l'article « Les pauvres d'abord, fils de chien ! » (*al-fuqarā' awlān yā awlād al-kalb*) est accessible le blog de son auteur : gedarea.blogspot.de/2011/06/normal-0-false-false-false.html.

¹⁰ Mohammed Aboul Gheit est un ancien membre de la confrérie des Frères Musulmans, qu'il quitte en 2008. Il affiche, à travers ses billets de blog, une sensibilité de gauche, intéressé par les questions de justice sociale en Égypte. Il s'est distingué en soutenant la campagne présidentielle d'Abdel Moneim Aboul Fotouh, en 2011, candidat dissident des Frères Musulmans. Son blog, dont le dernier post est paru en 2012, est consultable : gedarea.blogspot.de.

¹¹ Si les visages de ceux qui se voient qualifier de « *balṭagiyya* » changent avec les contextes politiques et sociaux, le signifié reste quant à lui stable : il vient stigmatiser, sur le registre moral, des pratiques et des individus. Observer les trajectoires selon lesquelles le terme circule et est mobilisé en Égypte permet d'informer sur les rapports de force et leurs mises en tensions (Lachenal, 2015).

¹² « Le jour où le Caire a brûlé de colère », *Le Monde*, 29 janvier 2011, www.lemonde.fr/proche-orient/article/2011/01/29/le-jour-ou-le-caire-a-bruledecolere_1472344_3218.html.

L'ambivalence du travail de catégorisation est aussi visible dans le traitement médiatique relatif à l'implication des Ultras, supporters de football, qui ne peuvent être confondus que partiellement avec les classes populaires puisqu'ils comptent également dans leurs rangs des jeunes des classes moyennes et supérieures. Ces groupes de supporters dont la ferveur partisane a croisé, dans sa potentialité de violence, le mouvement de contestation sociale, se sont progressivement imposés comme des acteurs centraux du processus révolutionnaire égyptien entamé en janvier 2011 (Beshir, 2011 ; Ryzova, 2011 ; Ismail, 2013 ; Elgohari, 2013 ; Rommel, 2016). Habités aux altercations avec les forces de l'ordre en périphérie des stades, ils ont mis leur expertise technique et stratégique au service des manifestants dans les combats de rue, participant à l'éclairage des lignes de front, à l'organisation d'un turn-over face aux gaz lacrymogènes et à l'évacuation des blessés. Plusieurs dizaines de ces jeunes supporters ont trouvé la mort dans des circonstances obscures à l'issue d'un match de football, organisé à Port-Saïd en février 2012. Au sein du mouvement, et au-delà, le massacre a été interprété en termes politiques comme une action préméditée pour punir les supporters du club d'avoir soutenu la contestation de 2011 et de continuer à se mobiliser, et les jeunes Ultras tués ont été présentés comme des « martyrs ».

Du vandalisme à l'héroïsme : circulation et ambivalence des catégories morales

Les tensions terminologiques se cristallisent dans les récits relatifs aux mobilisations de 2011 et à mesure que se raconte publiquement le moment révolutionnaire, la figure du manifestant se voit opposée à celle du fauteur de troubles, et celle du martyr à celle du voyou¹³. Les logiques d'attribution et de circulation de ces catégories sont éminemment politiques.

Dans les médias officiels, les rares accessibles en Égypte aux premiers temps de la mobilisation de 2011 – l'accès à l'information étant restreinte par le pouvoir – des stratégies discursives sont mises en place afin de bannir certains personnages du récit révolutionnaire. Parce qu'ils s'en étaient pris aux postes de police, les jeunes tués aux abords des commissariats le 28 janvier 2011 se voient publiquement assimilés à des vandales et dès lors jugés indignes de recevoir la dénomination de « martyr » dont bénéficient les manifestants issus de classes sociales supérieures (Ismail, 2013). Et certaines familles, qui ont osé faire les démarches pour que soit reconnu leur statut de martyrs, se voient opposer l'argument de la légalité qui semble pourtant peu convaincant pour juger d'actes ayant eu lieu au cours d'une révolution qui, par essence, repose sur

¹³ La question des conditions morales et matérielles des contestations – et à travers elle celle de la distinction entre vandales et manifestants – traverse l'ensemble des analyses des mouvements sociaux. Elle a été documentée de manière exemplaire par la politiste Johanna Siméant à propos du Mali (2014).

la mise en cause de l'autorité de l'État et du monopole de la violence légitime qui lui est associé¹⁴. En 2011, si les jugements de policiers impliqués dans la mort de manifestants se multiplient dans les tribunaux égyptiens, les condamnations sont rares et reconnaissent la plupart du temps la situation de « légitime défense » ainsi que les « bonnes intentions » des officiers de police craignant pour leur intégrité physique¹⁵. Et lorsqu'il peut être prouvé que la vie du policier n'était pas directement menacée, les jugements établissent la « criminalité » du fait de vouloir détruire des bâtiments publics¹⁶.

Pour ceux qui, parce que subalternes ou marginalisés, se voient refuser l'appellation officielle de « martyr », c'est le groupe des proches qui prend en charge la diffusion publique du mot¹⁷. C'est ainsi qu'on a pu voir des jeunes d'un quartier stigmatisé du Caire afficher sur une banderole, brandie en manifestation, « Les hommes de Bulaq [le quartier en question] en marche pour le martyr » (Ryzova, 2011). Sur un portrait d'un jeune homme tué en affrontant la police le 28 janvier 2011, et diffusé sur les réseaux sociaux numériques, sont inscrit ces trois mots : « Martyr, martyr, martyr » ; comme si la répétition pouvait participer à la performativité du qualificatif (Abul Gheit, 2012). Suite aux violences meurtrières dont ils ont été victimes, les membres des Ultras organisent quant à eux des sit-in pour revendiquer le « droit des martyrs ». Des rassemblements rendent hommage aux 72 « braves » [*gada 'ān*] qui ont été tués dans le stade de Port-Saïd, en février 2012, autour d'un slogan célébrant la bravoure masculine : « Un homme dans sa vie, un martyr dans sa mort ». Les slogans que les Ultras scandent, avec force et en nombre, retournent d'ailleurs l'injure de « voyous » contre les policiers et répètent qu'ils garderont en mémoire les crimes commis, ainsi que l'illustre une chanson scandée dans les stades, composée au moment où les forces de police tentaient un retour dans les rues du Caire à l'été 2011 : « Nous n'oublions pas Tahrir, fils de putes »¹⁸. La question de la respectabilité s'exprime

¹⁴ « Military offers compensation for 'martyrs' but not 'thugs' », *Egypt Independent*, 31 juillet 2011, www.egyptindependent.com/news/military-offers-compensation-martyrs-not-thugs. « Manuel révolutionnaire : les "vrais" révolutionnaires brûlent-ils les postes de police ? » (*Kutayyib ta'limat al-thawra : hal yahraq "al-tha'ir al-haq" qism al-shurta?*), *Al-Masry al-Youm*, 4 mars, www.almasryalyoum.com/node/694866.

¹⁵ « Jugement : des officiers ayant tué des manifestants ont outrepassé le droit de la légitime défense "avec de bonnes intentions" » (*al-ganāiyyāt : dabāṭ qaṭal matzārī hadā'aq al-qaba tagāwuzuwā al-difā'a al-nafs bi-"niyya salīma"*), *Al-Masry Al-Youm*, 20 mars 2012, www.almasryalyoum.com/node/723391.

¹⁶ « Ruling in favor of police: Armed attack warrants self-defense », *Egypt Independent*, 29 novembre 2011, www.egyptindependent.com/news/ruling-favor-police-armed-attack-warrants-self-defense.

¹⁷ Et parfois même un soutien financier aux familles des victimes à travers la constitution, en interne, d'un fonds. Cela a été le cas de manière exemplaire quelques années plus tard, à l'été 2013, lors de la répression des manifestations de soutien à Mohamed Morsi. La confrérie des Frères Musulmans avait pris en charge, devant la détermination et la violence de l'armée, le soutien financier aux familles des victimes. Voir aussi : « Doctors Syndicate sets up Republican Guards martyrs fund », *Mada Masr*, 14 juillet 2013, <http://www.madamasr.com/news/doctors-syndicate-sets-republican-guards-martyrs-fund>.

¹⁸ Extrait de la chanson : « Nous n'oublions pas Tahrir, fils de putes ! La révolution vous a fait connaître un sérieux revers ! À qui pourrions-nous aller dire que nos officiers ne sont qu'un tas de proxénètes à qui on a botté

ici, et le procédé est classique, via le lexique du genre et de la sexualité : la masculinité des martyrs est célébrée tandis que celle des policiers est mise en cause, associée à des figures féminines moralement dépréciées.

Mais les enjeux sociaux qui organisent l'attribution du statut de « martyr » ne se cantonnent pas à l'ordre du discours et s'articulent également à des enjeux esthétiques. La fabrique des martyrs de la révolution égyptienne possède une dimension visuelle ; elle obéit à des codes graphiques qui varient selon les groupes sociaux et conditionnent la visibilité publique des représentations produites.

Des photogénies socialement différenciées

« C'est affreux ce que je vais dire, mais si Khaled Saïd avait été un "paumé" [*sirsigī*] et bien la révolution n'aurait jamais commencé. La photo qu'on connaît de lui, c'est celle d'un garçon sage avec un beau sweat-shirt, il a l'air de travailler bien, d'être un gentil. Il a d'ailleurs tout de suite été qualifié de "martyr". Lorsque la police a raconté qu'il s'était étouffé en avalant sa drogue, personne n'y a cru, parce qu'il n'avait pas l'air d'un drogué ! S'il avait eu l'air d'un drogué, on aurait dit "c'est comme ça, un drogué est mort dans un commissariat" et on n'aurait rien fait ! Il n'aurait pas été martyr et il n'y aurait rien eu ».

Ces mots sont ceux d'Adel, qui me coupe la parole alors que je suis en train d'évoquer Khaled Saïd, dont le visage se distingue avant tous les autres dans le panthéon révolutionnaire : l'assassinat de ce jeune homme de 28 ans, dans un commissariat d'Alexandrie en juin 2010, avait initié un mouvement décisif dans l'embrasement du 25 janvier 2011. L'extrait d'entretien révèle qu'outre le milieu social, l'apparence joue un rôle déterminant dans les processus de mise en martyr : c'est ici bien le fait d'« avoir l'air » qui permet d'accéder, ou non, au statut convoité. Les enjeux esthétiques ont ainsi une dimension performative, influençant la désignation publique des martyrs, et à travers elles le déroulement des mobilisations.

Sur la première page du quotidien *Masry Al-Youm*, datant du 6 février 2011, les « martyrs de la révolution du 25 janvier » sont mis à l'honneur. Quatorze portraits y figurent, accolés les uns aux autres, sous lesquels sont mentionnés les noms, les âges et les professions des martyrs, ainsi les circonstances de leur mort. On y découvre que ces jeunes, tombés aux premiers jours de la révolution, étaient pour la plupart étudiants mais aussi ingénieurs ou professeurs, tous issus des classes moyennes ou supérieures. L'écriture est sobre, le style également. Seule une phrase de

le cul comme personne ne l'avait fait depuis des années ? ». Vidéo en ligne, 1 minutes 24 [consultée le 22 septembre 2014]. www.youtube.com/watch?v=uj8StsV2y5I.

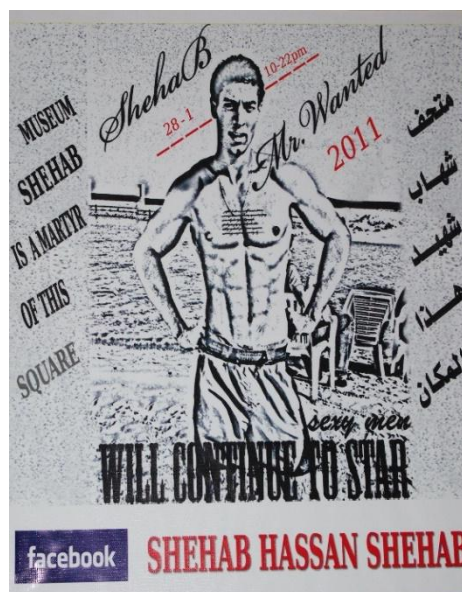
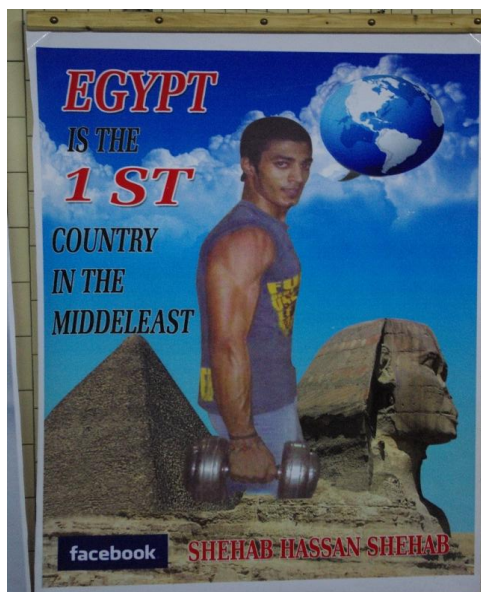
poésie – « les fleurs qui ont éclo dans les jardins de l'Égypte »¹⁹ – est mise en exergue, imprimée en rouge, pour accompagner ce panthéon. Cette une de journal sera largement diffusée en Égypte au cours de l'année 2011, déclinée sur des t-shirts, des autocollants et des affiches placardées sur les murs de la ville, donnant ainsi visibilité et postérité à ces quelques visages et noms.



Les martyrs à la une de *Masry Al-Youm*, 6 février 2011 (source : <http://www.mnaabr.com>)

Les images des jeunes hommes des classes populaires qui ont également trouvé la mort aux premiers jours de la révolution ne répondent pas aux mêmes codes esthétiques que celles de ces martyrs des classes moyennes. Elles ne sont à ce titre pas appréhendées ni rendues visibles de la même façon dans l'espace public et les médias égyptiens. Dans les quartiers populaires, il est fréquent de composer ses photos en studio, en ayant recours à un professionnel. Pour quelques livres à peine, chacun peut repartir avec son portrait, retouché à l'aide d'un logiciel pour éventuellement ajouter un décor de fond – plage, rue, fleurs – ou encore du texte. Dans l'espace intime de la famille, il est commun que le portrait du martyr soit exposée avec l'image de la Mecque ou encore du Christ en arrière-plan (Dailleux, Farag et Taia, 2013). Les photographies suivantes, qui ont été prises en mars 2011 dans les couloirs du métro sous la place Tahrir, à l'occasion d'une exposition commémorative spontanée, offrent une illustration d'autres sortes de montage.

¹⁹ Cette phrase – *al-ward ilī fattah fī ganāīn masr* – est extraite d'un texte du poète égyptien Ahmad Fouad Negm.



Couloirs de la station de métro Sadate, place Tahrir, 26 mars 2011 (clichés de l'auteure)

On peut imaginer que ce sont les proches de la victime qui ont composé ces images. Les codes esthétiques utilisés – la musculature mise en avant, la coprésence des termes « martyr », « *sexy men* » et « *Mr. Wanted* », l'absence du mot « révolution » – sont éloignés de ceux des activistes des classes moyennes qui convoquent plutôt un répertoire politique nationaliste sur fond noir, blanc et rouge. À partir d'un corpus d'affiches de martyrs palestiniens, Toufic Haddad (2016) a observé des mises en scène similaires dédiées à la célébration virile du martyr. Le logo *Facebook*, qui semble utilisé ici comme accessoire graphique, renvoie à un patrimoine générationnel et mondialisé, loin des références littéraires de l'entre soi.

Ce type de compositions photographiques retravaillées est rarement visible dans l'espace médiatique consacré à la révolution égyptienne, que ce soit dans les médias officiels ou indépendants. Cette absence repose, selon Mohamed Abul Gheit, sur le mépris social dont ces images font publiquement l'objet et plus généralement sur l'irrecevabilité des modalités de présentation de soi des jeunes hommes des classes populaires. Il donne, pour illustrer sa position, quelques exemples de commentaires entendus autour de lui ou trouvés sur *Facebook*, relatifs à certaines photos de jeunes hommes tués : « Qui est donc ce prince ? Ce roi de la défonce ? », « Qui est donc ce *king* du romantisme ? »²⁰. Les jeunes hommes ainsi immortalisés ne sont pas pris au sérieux. Leurs représentations spécifiques de la virilité et du romantisme les discréditent et les rendent inintelligibles en tant qu'acteurs sociaux, notamment pour une partie des classes

²⁰ « Les pauvres d'abord, fils de chien ! » (*al-fuqarā' awlān yā awlād al-kalb*) ; gedarea.blogspot.de/2011/06/normal-0-false-false-false.html.

moyennes et supérieures. Il est d'ailleurs significatif que les signes qu'ils arborent comme marqueurs de masculinité – vêtements près du corps, gel dans les cheveux, contacts physiques rapprochés – sont perçus dans les autres espaces sociaux comme féminins. Ils ne peuvent être identifiés à des martyrs et restent dès lors des « *bi'a* », l'équivalent de « ploucs » en arabe dialectal. Ce sont pourtant ces mêmes jeunes qui faisaient acte de bravoure, le temps d'une bataille de rue, et se voyaient comparés à des supermen, modèles de virilité héroïque²¹.



Photogénies de studio : extraits de l'article de Mohamed Abu Gheit, Facebook

La disqualification de certains martyrs ne tient ainsi pas seulement à leur appartenance sociale en tant que telle, ou aux modalités – violentes et décisives – de leur participation à la révolution, mais aussi à des formes plus subtiles de distinction et de stylisation de soi. Apparentés à des « anti-héros » (Centlivres, Fabre et Zonabend, 1999), les jeunes hommes des classes populaires sont sous-représentés dans les iconographies révolutionnaires relayées par les médias visuels. Leurs visages sont stratégiquement rendus invisibles au profit d'images d'activisme plus rassurant et de masculinités moins troubles. On pourrait finalement dire, en reprenant une réflexion de Lucie Ryzova (2011), que le martyr se trouve publiquement défini comme une question de « photogénie », déterminée par des normes de masculinités révolutionnaires reprenant en grande partie des clivages de classe plus anciens. C'est bien parce qu'ils sont « non-photogéniques » – la photogénie renvoyant justement pour Roland Barthes (1957) non seulement à un « style d'être » mais à un « statut socialo-moral » – que les jeunes hommes des classes populaires rencontrent des

²¹ Ces modèles masculins gagneraient à être envisagés depuis une perspective comparative, via la mobilisation de travaux d'histoire sociale portant sur d'autres figures ambivalentes d'« hommes forts » telles que les *gabadays* en Syrie et au Liban ou les *futuwwat* en Égypte (Jakob, 2007 ; Joubin, 2016).

difficultés à pénétrer les galeries de portraits de martyrs. Pour Andy Blunden, tel qu'il l'illustre dans son texte sur la « sémiotique du martyr » (2006), c'est bien la question de la moralité qui détermine l'existence de la possibilité, ou non, de la reconnaissance du martyr.

Les iconographies révolutionnaires traduisent donc, en même temps qu'elles contribuent à les actualiser, les rapports sociaux de classe et de sexe qui organisent la société égyptienne. L'étude de la part manquante du récit – les visages qui ne s'exposent pas, ou à peine, dans les espaces mémoriels officiels de la révolution égyptienne – confirme ici la nécessité de penser conjointement les questions de genre et de positionnement social. Pour Jean-Pierre Caron (2008), qui a travaillé sur les révoltes populaires dans la France du 19^{ème} siècle, la persistance visible des hiérarchies sociales dans les iconographies révolutionnaires a des fins idéologiques. L'homme du peuple, perçu comme intrinsèquement violent, passe toujours au second plan derrière le bourgeois ou l'étudiant, qui protègent l'ordre social d'une remise en cause trop radicale – comme l'illustre le célèbre tableau d'Eugène Delacroix *La liberté guidant le peuple*.

Sur les murs : circuits alternatifs de représentation des martyrs

Les visages absents des colonnes de presse, tout comme les noms ignorés des listes officielles des martyrs, sont toutefois présents sur les murs de la ville de manière sporadique. Ils font l'objet d'un « activisme graphique » (Boëx, 2013) ayant le souci de rendre visibles les victimes laissées pour compte de la révolution. On trouve ainsi des visages, photographiés ou peints à même les murs, à l'entrée de bâtiments ou dans des rues du Caire, rendant hommage à un martyr qui habitait là.



Entrée de rue, quartier Abdeen, le Caire, 18 juin 2015 (cliché de l'auteure)

Dans le cas de la mort des supporters de foot Ultras, la rue Mohamed Mahmoud, dans le centre-ville du Caire, s'était couverte en quelques jours d'une fresque représentant les portraits des

disparus dotés d'auréoles et d'ailes d'anges. Dans un mélange hétéroclite propre aux représentations graffées, le répertoire religieux était mêlé à des signes de l'univers footballistique – répétition de l'acronyme *ACAB* (*All Cops Are Bastards*) – et à des références cinématographiques – présence du visage de *V pour Vendetta*, symbole masqué d'une promesse de vengeance devenu célèbre à travers le mouvement *Anonymous*. Certains de ces portraits étaient toujours visibles au Caire en 2015, ménagés sans doute grâce à la charge affective que ces jeunes martyrs représentaient. Car sauf exception, les fresques murales devaient sans cesse être renouvelées au Caire, et ne duraient pas. Elles ont été inlassablement effacées par les différents gouvernements qui se sont succédé en Égypte depuis 2011. Ces derniers se sont employés à faire taire les rues, à grands coups de peinture blanche, et ainsi faire disparaître des murs certains visages embarrassants, témoins de la brutalité meurtrière du pouvoir. Ces tentatives de faire place nette peuvent s'interpréter comme le souhait du pouvoir en place de contrôler le récit de la révolution et d'encadrer les pratiques mémorielles qui lui sont liées, notamment en décidant de ce et de ceux qui doivent être oubliés. D'autres fresques ont été épargnées par les couches de peinture correctrices, dont celles qui puisent dans le répertoire pharaonique. La superstition des hommes en charge de recouvrir les murs expliqueraient-elles que ces dernières demeurent visibles (Abaza 2012) ? On pourrait plutôt penser que ces symboles de l'Égypte antique ont été conservés intacts car suffisamment apolitiques pour être acceptables aux yeux du pouvoir. Le style pharaonique est conventionnel, il ne dérange pas : intégré dans l'imagerie nationale, il peut même plaire aux touristes. C'est ainsi que j'aurais d'ailleurs tendance à comprendre le choix de représenter Hisham Rizq en pharaon au milieu de la rue Mohamed Mahmoud, lui offrant ainsi un semblant d'immortalité. Ce jeune homme de 19 ans, qui a offert son talent d'artiste graffeur à la révolution, a disparu en juillet 2014 : il se serait noyé dans le Nil selon la version officielle.



Le martyr pharaon : rue Mohamed Mahmoud, mai 2015 (cliché de l'auteure)

L'usage des répertoires graphiques pharaoniques peut être compris comme relevant de processus conjugués d'esthétisation et de folklorisation des représentations du martyr dans les espaces publics égyptiens, gages de la pérennité des œuvres et des portraits produits.

Figure féminine de la révolution : la mère des martyrs



La mère du martyr : centre-ville du Caire, 19 juin 2015 (cliché de l'auteur)²²

Il y a peu de visages de femmes visibles sur les murs du Caire. Dans les récits graphiques de la révolution, la rare figure féminine qui est représentée est celle de la mère du martyr : vêtue de noir, défigurée par la douleur, elle est souvent en train de tenir à la main la photographie de son enfant disparu. Les pères ne sont toutefois pas absents des fresques murales et peuvent être représentés aux côtés des mères, dans une commune attitude de désespoir. Il n'en demeure pas moins que les mères, et les femmes en général, occupent une place privilégiée dans les scènes de funérailles ou de deuil. Il n'y a pas de martyr sans mère : cette dernière est intimement liée, par son chagrin, au sacrifice de son enfant ; elle est le témoignage vivant et souffrant de sa mort²³. Les mères des martyrs font ainsi l'objet d'une forte valorisation symbolique et occupent une place centrale dans la fabrique publique des martyrs. C'est d'ailleurs en leur honneur que sont organisées les premières cérémonies d'hommage aux martyrs de la révolution, en 2011. C'est à elles que l'on demande de monter sur scène pour recevoir une décoration symbolique, à elles également que l'on demande de raconter l'histoire de l'enfant disparu. Leurs témoignages peuvent alors être utilisés – grâce au support numérique – pour appeler à poursuivre la révolution. Kinda Chaïb (2010) qui a travaillé au Liban auprès d'épouses de martyrs du Hezbollah rend compte d'un

²² Il s'agit ici d'une fresque réalisée en hommage aux martyrs du 30 juin 2013, journée de mobilisation majeure précédant de quelques jours la destitution de Mohamed Morsi et la violente prise de pouvoir d'Abdelfatah Al-Sissi.

²³ Les émotions des mères de martyrs peuvent d'ailleurs faire l'objet d'une instrumentalisation, tant leur rôle est important, ainsi qu'en témoigne Stéphanie Latte Abdallah à propos de la Palestine (2006) : au moment de la seconde intifada, on exigeait de certaines mères de jeunes hommes morts dans des attentats-suicide d'exprimer publiquement de la joie.

même phénomène : les veuves, en témoignant de l'exemplarité de leurs maris, rappellent la justesse de la lutte. Judith Lorber (2002) évoque, dans un autre contexte, le pouvoir symbolique des femmes veuves des victimes du 11 septembre 2001 aux États-Unis.

Le registre maternel, au travers duquel les femmes sont communément représentées, est rarement contrasté par d'autres images de femmes ayant participé aux mobilisations. Nicola Pratt (2013) déplore à ce titre qu'en Égypte, la capacité d'agir des femmes soit graphiquement réduite à la seule figure de la mère endeuillée, invisibilisant d'autres expériences, moins conventionnelles, de la contestation²⁴. Jessica Winegar (2012) contribue en ce sens à rendre compte de la complexité et de la diversité des vécus révolutionnaires, notamment féminins, lors des premiers jours des manifestations en janvier 2011. Je m'arrêterai quant à moi sur les femmes ayant trouvé la mort dans les mobilisations et qui demeurent selon certains travaux les grandes absentes de l'histoire de la révolution et de son iconographie (Hassan, 2011) – à l'exception près de quelques figures saillantes. Si le mot « martyr » se décline au féminin – « *shahīda* » – son occurrence reste rare et encadrée : certains aménagements semblent en effet nécessaires, à l'image de ceux concernant d'autres catégories communément associées aux hommes. Quelles sont les stratégies discursives et graphiques rendant possible la reconnaissance de femmes « martyres » ?

Femmes aux balcons : faire la révolution depuis le « haut »

Une analyse de la révolution égyptienne qui ne prendrait pas en compte la dimension verticale de l'espace urbain, et resterait littéralement au « ras du sol », passerait à côté de la diversité des expériences révolutionnaires, ainsi que de leur dimension genrée. Car lorsque dans les rues du Caire, le regard se tourne vers le haut, il ne peut que remarquer les balcons – ou fenêtres – qui longent les immeubles : ces derniers ont constitué un des espaces privilégiés depuis lequel les Égyptiennes ont expérimenté le processus révolutionnaire. C'est en effet depuis leurs appartements que nombre de femmes, qui ne pouvaient ou ne voulaient pas descendre dans la rue, ont observé et suivi le cours des événements. C'est ainsi depuis le « haut » qu'elles ont participé aux mobilisations, certaines faisant par exemple descendre des paniers accrochés à une corde – pratique courante en Égypte – destinés à ceux qui, en bas, manifestaient. Selon le contexte et le déroulement des mobilisations, ces paniers pouvaient contenir des gâteaux et des bouteilles d'eau ou bien encore des citrons et du vinaigre afin que les manifestants puissent se protéger contre les gaz lacrymogènes. Certains paniers auraient également transporté des bouteilles vides et des bouts

²⁴ D'autres femmes sont présentes dans le récit révolutionnaire et sur les fresques murales qui le traduisent. Je pense à « la femme au soutien-gorge bleu », battue et dévêtue par des militaires, et dont l'image a eu un fort potentiel mobilisateur ou encore à Samira Ibrahim, ayant porté publiquement la plainte pour avoir subi en 2011, avec d'autres manifestantes, des tests de virginité par des militaires.

de tissu, matériaux indispensables à la fabrication de cocktails Molotov. Il arrivait aussi que les femmes tirent profit de leur position en hauteur pour faire le guet et prévenir contre de potentielles attaques ou encore lancer des projectiles sur les forces de police²⁵. Mais, pour ces manifestantes aux balcons, l'altitude ne constituait pas un gage de protection efficace et certaines femmes ont été blessées ou ont perdu la vie depuis leurs postes d'observation. Près du tiers des 22 femmes présentées dans le rapport *Suspendues dans l'histoire, oubliées de la mémoire* (Hassan, 2011), consacré aux martyres des 18 premiers jours de la révolution, ont par exemple été tuées alors qu'elles étaient sur leurs balcons. C'est le cas d'Amira Samir, 17 ans, restée à la maison le 28 janvier 2011 parce que son père ne voulait pas qu'elle sorte, et qui a reçu une balle dans la tête alors qu'elle prenait des photos depuis chez elle, dans un quartier d'Alexandrie.

Il est également significatif que Sally Zahran, martyre iconique des premières semaines de mobilisation, soit vraisemblablement morte en chutant de son balcon. C'est sur le visage souriant de cette jeune femme que le regard s'arrête lorsqu'il balaie la première page du quotidien *Masry Al-Youm* (voir précédemment) ; sans doute parce qu'elle est la seule femme présente parmi les martyrs mis à l'honneur. Au printemps 2011, son portrait est célébré à travers les rues du Caire. On la projette comme future héroïne de film et on parle même de donner son nom à un vaisseau de la NASA en prévision de la mission Mars²⁶. L'histoire de Sally n'est pourtant pas simple. Selon la première version officielle, telle qu'elle figure en première page du quotidien *Masry Al-Youm*, la jeune femme aurait été attaquée alors qu'elle partait manifester et serait morte des suites de ses blessures. Mais des rumeurs se multiplient et, sous la pression médiatique, la famille de Sally Zahran finit par s'exprimer devant les caméras de télévision²⁷. Yeux rougis, sa mère raconte cette journée du 28 janvier 2011 lors de laquelle elle avait interdit à sa fille de retourner manifester. Sally, provocante, aurait alors invoqué son devoir pour le pays et fait mine de sauter par le balcon en déclarant que si elle ne pouvait sortir par la porte, elle le ferait par la fenêtre. Elle aurait alors perdu l'équilibre et fait une chute mortelle. Il est significatif que cette histoire s'organise selon un schéma narratif dans lequel la désobéissance à l'autorité parentale marque un point de rupture – c'est bien l'interdiction de sa mère qui est présentée comme un élément déclencheur de la chute. La plupart des récits relatifs aux jeunes hommes martyrs se construisent de la même manière :

²⁵ Ces usages – et détournements – de l'« altitude » des femmes constituent des objets fondamentaux à documenter, notamment pour servir une anthropologie de la révolution qui ne laisserait pas dans l'ombre la complexité des rapports de genre qui s'y est illustrée (Lachenal, 2012).

²⁶ « NASA to honor Tahrir Square martyr by putting name on spacecraft », *Egypt Independent*, 10 février 2011, www.egyptindependent.com/news/nasa-honor-tahrir-square-martyr-putting-name-spacecraft.

²⁷ Reportage « Sally Zahran : la mère de la martyre fait entendre la vérité sur le suicide de sa fille » (*sālī zahrān : shāhīdat ām mantahāra īsma' al-ḥaqīq min ūmhā*), programme « Notre Pays » (*baladnā*), 3 mars 2011. Vidéo en ligne, 5 minutes [consultée le 12 octobre 2016]. www.youtube.com/watch?v=w-MyrknszE0.

leurs parents leur avaient initialement défendu d'aller manifester, mais ils n'avaient pas voulu écouter les mises en garde et étaient sortis « appelés par l'Égypte » (Dailleux, Farag et Taia, 2013, 30). La rivalité entre les deux référents, la nation et la famille, se fond alors dans des discours métaphoriques associant l'Égypte à une mère, la loyauté due à la première se formulant en empruntant au répertoire de la famille.

Le genre de la violence : singularités du martyr au féminin

Les manières de représenter et de raconter le martyr au féminin dans l'Égypte post-révolutionnaire révèlent certains des enjeux soulevés par l'usage et l'expérience de la violence par les femmes. À ce titre, le cas de Sally Zahran est à nouveau exemplaire, en témoigne la diffusion d'un dessin la qualifiant de « Jeanne d'Arc égyptienne » (Armbust, 2013).



« Sally Zahran, Jeanne d'Arc égyptienne, martyre de la révolution des jeunes. Hommage et respect » (Hilmy al-Tuni, 2013)

La mobilisation de cette figure iconique, récurrente dans la presse féminine égyptienne depuis la fin du dix-neuvième siècle, est significatif (Booth, 1998). Communément mobilisée pour dire l'investissement féminin dans une lutte politique, Jeanne d'Arc incarne la capacité à hiérarchiser ses appartenances – à une catégorie sexuée, à une famille, à une religion, à une nation – et à le payer de sa vie. Dans ses biographies, en langue arabe, elle est présentée comme une femme contrevenant aux assignations de genre – rejetant la vie domestique et s'habillant comme un homme – mais dont les transgressions sont compensées par sa virginité, la pureté de sa foi et l'amour qu'elle porte à sa famille²⁸. La comparaison entre Sally Zahran et Jeanne d'Arc peut être ainsi comprise comme relevant d'une volonté de rendre intelligible l'engagement politique de la

²⁸ Dans un article sur les films hagiographiques coptes, Febe Armanios et Andrew Amstutz (2013) identifient une même stratégie rhétorique: les transgressions de genre des futures saintes ou martyres sont comme excusées par le devoir de répondre à l'appel du divin.

martyre tout en le neutralisant dans un récit plus consensuel et lui adjoignant une dimension sacrée.

Une structure narrative semblable qui subordonne les expériences des femmes à des figures familiales, souvent masculines, se rencontre dans les hagiographies d'autres martyres de la révolution égyptienne. Certaines se voient ainsi réinscrites après leur mort dans des relations de parenté ou de conjugalité, contribuant à normaliser, en le féminisant, l'affranchissement qu'elles incarnent. Deux exemples récents permettent d'illustrer ces mises en martyre sous conditions. Le premier remonte à l'été 2013, au moment où l'armée chasse du pouvoir Mohamed Morsi et écrase, dans un bain de sang, les manifestations organisées devant le palais présidentiel par les partisans des Frères Musulmans. Ces semaines de répression, qui feront plus d'un millier de morts (EIPR, 2014)²⁹, marqueront un point de rupture définitif dans la société égyptienne et dans le récit révolutionnaire déjà morcelé et polarisé. Devant le palais présidentiel, alors que l'armée tire sur des manifestants qualifiés de « terroristes », la liste des victimes s'allonge : autant de « martyrs » dont il faudra honorer le sacrifice, prolongeant encore le cycle de violence (Schielke, 2014). C'est lors de ses mobilisations, en août 2013, qu'Asmaa Al-Beltagy, alors âgée de 17 ans, est tuée d'une balle en pleine poitrine. Son père, dans un témoignage mis en images et en musique sur *Youtube*³⁰, évoque le rêve qu'il avait fait à propos de sa fille :

« Deux nuits avant que tu ne sois tuée, je t'ai vue en rêve vêtue d'une robe de mariée blanche, tu étais la beauté même. Quand tu t'es approchée de moi, je t'ai demandé : "est-ce ta nuit de noce ?" et tu m'as répondu : "nous sommes l'après-midi, pas le soir". Lorsque l'on m'a dit que tu avais été tuée le mercredi dans l'après-midi, j'ai compris ce que tu avais voulu me dire et j'ai su que Dieu avait accepté ton âme comme martyre ».

Le rêve sert ici non seulement de justification à l'engagement politique mais également de « preuve » – le rêve prémonitoire constituant un élément classique et déterminant pour obtenir le statut de martyr (Lory, 2003). Le sacrifice de la jeune femme y est renvoyé au registre de la conjugalité et associé à l'image d'une union maritale, éternelle et sacrée. Cet usage métaphorique est classique, particulièrement pour les femmes kamikazes : en Palestine, elles sont qualifiées de « fiancées » et en Tchétchénie de « veuves noires » ou « veuves de guerre » (Larzillière, 2016). Sana Mhaydli, qui a commis un attentat-suicide dans le Sud-Liban en 1985, à l'âge de 17 ans, fut

²⁹ Voir le rapport *Weeks of killing* publié par l'association EIPR (*Egyptian Initiative for Personal Rights*), 2014, eipr.org/en/report/2014/06/18/2124.

³⁰ Vidéo mise en ligne via la plateforme *R4bia* le 23 août 2013, 5 minutes [consultée le 25 avril 2014]. www.youtube.com/watch?v=PD38nSjJluc.

quant à elle représentée dans une robe virginale blanche, « mariée à la patrie toute entière » (Dayan-Herzbrun, 2012, 132).

Un autre cas, celui de Shayma Al-Sabbagh, donne à voir quant à lui l'usage de la comparaison filiale comme stratégie de communication. Cette femme de 32 ans, activiste de gauche, a été tuée alors qu'elle manifestait pacifiquement à l'occasion du quatrième anniversaire de la révolution, pour rendre hommage aux martyrs des mobilisations de janvier 2011. Après quelques vaines tentatives de déni de la part du lieutenant de police responsable des tirs, le gouvernement égyptien modifie son angle d'attaque et annonce qu'il souhaite juger le crime avec une sévérité exemplaire. Un jugement est ainsi prononcé en juin 2015, condamnant le responsable à 15 ans de prison³¹. Le Président Abdelfattah Al-Sissi évoque Shayma comme étant « sa propre fille » et la « fille de l'Égypte » dans les déclarations publiques qui accompagnent le jugement³². L'usage du lexique de la famille, pour évoquer la mort violente de jeunes femmes engagées politiquement, constitue également une manière classique de désamorcer le potentiel subversif que leur mort représente vis-à-vis de l'ordre des sexes et du pouvoir.

Dans l'iconographie de la révolution égyptienne, les visages de femmes sont peu nombreux mais pour autant loin d'être invisibilisés comme il semble consensuel de le déplorer. Les images et les histoires des martyres semblent même mobilisées de manière privilégiée par chacun des camps qui se sont disputés la légitimité du pouvoir en Égypte depuis 2011. C'est comme si les femmes martyres étaient porteuses d'une injonction à poursuivre la lutte plus impérative encore que celle incarnée par leurs homologues masculins et comme si leur catégorie sexuée possédait un supplément de potentiel mobilisateur. La figure de la martyre ressemble en ce sens à celle de la mère du martyr : deux modèles féminins, engagés dans les mobilisations par le sacrifice de leurs vies ou de leurs enfants, dont les images obligent et viennent indirectement signifier aux hommes, en suggérant la dimension totale du conflit, qu'ils n'ont d'autres choix que de s'engager également.

Conclusion

L'étude des logiques concurrentes d'attribution de la dénomination de « martyr » permet de rendre visibles les tensions qui organisent, depuis 2011, la mise en récits et en images de la révolution

³¹ « Egyptian policeman sentenced to 15 years over killing of activist », *Egypt Independent*, 11 juin 2015, www.egyptindependent.com/news/egyptian-policeman-sentenced-to-15-years.

³² Déclarations qui paraissent bien déplacées et cyniques, au vu du nombre de jeunes ayant été tués, arrêtés ou ayant disparu en marge de mouvements contestataires, depuis l'arrivée d'Abdelfattah Al-Sissi au pouvoir. Voir *Human Right Watch*, 12 janvier 2017, « Égypte : Durcissement de la répression sous le président al-Sissi », www.hrw.org/fr/news/2017/01/12/egypte-durcissement-de-la-repression-sous-le-president-al-sissi.

égyptienne. Différents circuits de désignation et de publicisation des martyrs de la révolution coexistent en effet dans la société égyptienne, mais non sans heurt : ils rivalisent et s'affrontent, chacun d'entre eux renvoyant à un « régime symbolique » (Barthes, 1968, 110) propre, à une idée singulière de la justice ainsi qu'à une définition précise de l'ennemi, celui envers qui une violence légitime est pensable et possible. Et les conflits autour de la fabrique des martyrs de la révolution égyptienne ne se cantonnent pas à l'ordre du discours mais se traduisent visuellement dans les différents espaces mémoriels et les performances iconographiques relatives à la révolution.

Sachant le rôle mobilisateur qu'a joué et continue de jouer la catégorie « martyr » en Égypte, tout pouvoir en place – qui voudrait le rester – a stratégiquement intérêt à la neutraliser et à se l'approprier. C'est d'ailleurs ce que s'emploie à faire le régime d'Abdelfattah Al-Sissi, engagé depuis 2013 dans une entreprise de restauration autoritaire qui passe par un contrôle strict de la mémoire officielle des événements de ces dernières années, et de fait par celui des terminologies et de l'usage du mot « martyr ». Derrière l'alibi du réaménagement urbain, le centre-ville du Caire s'est par exemple vu progressivement transformé de manière à faire disparaître les derniers lieux de mémoire de la période contestatrice de 2011. Le café *Bursa*, ancien lieu de rencontre de la jeunesse et dont les murs étaient recouverts des visages martyrs révolutionnaires, a par exemple été fermé et transformé en parking. Au printemps 2015, une partie de la rue Mohamed Mahmoud a quant à elle été recouverte de peinture blanche afin d'accueillir les fresques d'un festival d'art contemporain, prétexte à recouvrir les derniers portraits de martyrs qui y étaient représentés³³. Mais les œuvres produites à même le mur furent vandalisées chaque nuit au cours du festival, et rapidement rehaussées par la phrase suivante : « *This street is a necropolis, no commercial graffiti allowed* ». La rue comme nécropole de la révolution constitue ainsi toujours un enjeu de lutte, indiquant qu'un mouvement contestataire est toujours en cours. La catégorie de « martyr » fait partie de celles que le pouvoir en place n'arrive vraisemblablement pas, et malgré tous ses efforts, à figer et à contrôler – c'est en ce sens qu'elle est si importante à observer.

³³ Il s'agit du *D-CAF, Downtown Contemporary Arts Festival*, financé en grande partie par les groupes immobiliers qui rachètent un à un les immeubles du centre-ville : « Why the battle for control of downtown Cairo is a fight for the future of Egypt », *The Guardian*, 3 novembre 2014, <http://www.theguardian.com/cities/2014/nov/03/battle-control-downtown-cairo-fight-future-egypt>.



Café révolutionnaire devenu parking : centre-ville du Caire, 12 juin 2015 (cliché de l'auteur)

Bibliographie

Abaza Mona, 2012, « An Emerging Memorial Space? In Praise of Mohammed Mahmud Street », *Jadaliyya* ; www.jadaliyya.com/pages/index/4625/an-emerging-memorial-space-in-praise-of-mohammed-m.

Abu-Lughod Lila et El-Mahdi Rabab, 2011, « Beyond the “Woman Question” in the Egyptian Revolution », *Feminist studies*, 37 : 683-691.

Armanios Febe et Amstutz Andrew, 2013, « Emerging Christian Media in Egypt: Clerical Authority and the Visualization of Women in Coptic Video Films », *International Journal of Middle East Studies*, 45 : 513-533.

Armbrust Walter, 2013, « The Ambivalence of Martyrs and the Counter-revolution », *Cultural Anthropology Online* ; culanth.org/fieldsights/213-the-ambivalence-of-martyrs-and-the-counter

Barthes Roland, 1957, « Photogénie électorale », *Mythologies*, Paris, Seuil : 150-152.

Barthes Roland, 1968, « L'écriture de l'événement », *Communications*, 12 : 108-112.

Beshir Gamal Mohamed, 2011, *Kitab Al-Ultras (Le livre des Ultras)*, Le Caire, Dar Diwan.

Blunden Andy, 2006, « The semiotic of martyrdom », *Arena Magazine*, 81: 50-51.

Boëx Cécile, 2013, « La grammaire iconographique de la révolte en Syrie : Usages, techniques et supports », *Cultures & Conflits* : 91-92.

- Booth Marylin, 1998, « The Egyptian Lives of Jeanne d'Arc », *Remaking Women. Feminism and modernity in the Middle East*, L. Abu-Lughod éd., Princeton, Princeton University Press : 171-211.
- Caron Jean-Claude, 2008, « Révoltes populaires et révoltes étudiantes au 19^{ème} siècle », *Savoir/Agir* 6 : 85-99.
- Centlivres Pierre, Fabre Daniel et Zonabend Françoise, 1999, *La fabrique des héros*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- Chaib Kinda, 2010, « Femmes, musulmanes, libanaises du Sud : revendiquer une place par l'islam », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 128 ; remmm.revues.org/6848.
- Dailleux Denis, Farag Mahmoud et Taia Abdallah, 2013, *Égypte, les martyrs de la révolution*, Paris, Le bec en l'air.
- Dayan-Herzbrun Sonia, 2012, « Femmes du Liban et de la Palestine dans la lutte armée », *Penser la violence des femmes*, C. Cardi et G. Pruvost éd., Paris, La Découverte : 120- 137.
- Elgohari Mohamed, 2013, « Egypt's Ultras: No More Politics », *Jadaliyya* ; www.jadaliyya.com/pages/index/12475/egypt%E2%80%99s-ultras_no-more-politics.
- Haddad Toufic, 2016, « Martyrs and Markets: Exploring the Palestinian Visual Public Sphere », *Media and Political Contestation in the Contemporary Arab World* , L. Jayyusi et A.S. Roald A.S. éd., New York, Palgrave Macmillan : 91-128.
- Hassan Rasha, 2011, *Al-šuhīdāt al-tawra al-huriya al-ḥamsa wa 'ašrīn yanāir. « ālqūn fī al-tārīḥ masīyūn fī al-dākara (Les martyres de la révolution de la liberté du 25 janvier. Suspendues dans l'histoire, oubliées de la mémoire)*, Le Caire, ONG « For Women And Development ».
- Ismail Salwa, 2012, « The Egyptian Revolution against the Police », *Social Research*, 79 : 435-462.
- Ismail Salwa, 2013, « Urban Subalterns in the Arab Revolutions: Cairo and Damascus in Comparative Perspective », *Comparative Studies in Society and History*, 55 : 865-894.
- Jacob Wilson Chacko, 2007, « Eventful Transformations: Al-Futuwwa between History and the Everyday », *Comparative Studies in Society and History*, 49 : 689-712.
- Joubin Rebecca, 2016, « The Politics of the Qabaday (Tough Man) and the Changing Father Figure in Syrian Television Drama », *Journal of Middle East Women's Studies*, 12 : 50-67.

- Lachenal Perrine, 2012, « Le Caire, 2011. Plongée ethnographique au cœur des lijân sha'abeya (comités populaires) », *L'Année du Maghreb*, 8 : 193-206.
- Lachenal Perrine, 2015, « Balṭagī », *Glossaire de la révolution du CEDEJ* ; egrev.hypotheses.org/1237.
- Larzillière Pénélope, 2016, « On suicide bombings: questioning rationalist models and logics of gender », *International Review of Sociology*, 28 : 1-18.
- Latte Abdallah Stéphanie, 2006, « Notes sur quelques figures récurrentes du corps et du genre dans les guerres de Palestine », *Quasimodo*, 9 : 181-196.
- Lorber Judith, 2002, « Heroes, Warriors, and “Burqas”: A Feminist Sociologist’s Reflections on September 11 », *Sociological Forum*, 17 : 377-396.
- Lory Pierre, 2003, *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Paris, Albin Michel.
- Mayeur Jaouen Catherine (dir.), 2002, *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Mekki Ali, 2017, *Lan nansākum (Nous ne vous oublions pas)*, Sfax, Dar Samed.
- Picaudou Nadine, 2000, « Mourir pour des idées », *Libération* ; www.libération.fr/tribune/2000/10/23/mourir-pour-des-idees_341698.
- Pratt Nicola, 2013, « Egyptian Women: Between Revolution, Counter-Revolution, Orientalism, and “Authenticity”, » *Jadaliyya* ; www.jadaliyya.com/pages/index/11559/egyptian-women_between-revolution-counter-revoluti.
- Rommel Carl, 2016, « Troublesome Thugs or Respectable Rebels? Class, Martyrdom and Cairo’s Revolutionary Ultras », *META, Middle-East, Topics and Arguments*, 6 ; meta-journal.net/article/view/3788
- Ryzova Lucie, 2011, « The Battle of Muhammad Mahmud Street: Teargas, Hair Gel, and Tramadol », *Jadaliyya* ; www.jadaliyya.com/pages/index/3312/the-battle-of-muhammad-mahmud-street_teargas-hair-.
- Schielke Samuli, 2014, « There will be blood. Expecting violence in Egypt, 2011-2013 », *ZMO Working papers*, 11.
- Siméant Johanna, 2010, « 'Économie morale' et protestations – détours africains », *Genèses*, 81 : 142-160.

Winegar Jessica, 2012, « The privilege of revolution: Gender, class, space, and affect in Egypt », *American Ethnologist*, 39 : 67-70.

Zakarevičiūtė Ieva, 2015, « Telling the Stories of Martyrs: The Cases of the Egyptian and Lithuanian Revolutions », *Journal of Contemporary Central and Eastern Europe*, 23 : 213-230.

Résumé

L'étude des logiques concurrentes d'attribution du qualificatif « martyr » permet de rendre visibles les tensions qui organisent, depuis 2011, la mise en récits et en images de la révolution égyptienne. Dans une période où plusieurs référents politiques et cadres interprétatifs rivalisent pour faire autorité, les manières de dire et de montrer sont loin d'être secondaires et les modalités de désignation et de représentation des martyrs l'illustrent bien. Le conflit autour des processus de fabrication des « martyrs de la révolution », travaillés tant par des enjeux sociaux que sexués, ne se cantonne pas à l'ordre du discours mais se traduit graphiquement dans les différents espaces mémoriels relatifs à la révolution.

Mots clés

Égypte, révolution, iconographie, martyr, genre.