

Perspectives pour (re)penser le martyre par le biais des femmes

Isabelle LEMELIN *

Le présent numéro thématique vise à (re)penser le martyre par le biais de figures de femmes, ces « martyres » – la version féminisée des martyrs au masculin –, qui désigne la personne qui consent à aller jusqu'à se laisser tuer plutôt que d'abjurer. Dans les mots de van Henten (1997 : 7–9), c'est « une personne qui, dans une situation d'extrême hostilité, préfère une mort violente plutôt que de répondre à une demande des autorités (habituellement païennes) ». Résistant et s'opposant jusqu'à la mort, faisant ainsi l'ultime témoignage de leurs convictions religieuses (mourir pour sa foi) ou politiques (mourir pour sa patrie, pour une cause, une idéologie, etc.). L'idée est, d'une part, d'interroger la notion même de martyre, cette mort qui se montre publiquement et incarne une contestation d'une légitimité religieuse ou politique et, d'autre part, d'étudier des cas particuliers de martyres de femmes, lesquels existent presque de tous temps et en tous lieux. Du moins, les femmes martyres existent indéniablement dans les religions monothéistes, ainsi que les articles de Touati, Mokoko Gampiot, Sumo Tayo et Lemelin le mettent en lumière, et ce, bien que le sikhisme et le judaïsme n'aient malheureusement pas fait l'objet d'un article¹. Il n'en demeure pas moins que la croyante, au même

* Isabelle Lemelin est chercheuse postdoctorale au Département d'études théologiques de l'Université Concordia et professeure enseignante au département des sciences des religions de l'UQAM.

¹ Je tiens à souligner que, contrairement aux monothéismes plus tardifs, les juifs n'ont pas utilisé le martyre à des fins apologétiques ou prosélytes, mais d'abord pour se définir et se distinguer des judéo-chrétiens pendant l'Antiquité (voir, à cet effet, Boyarin, 2004), puis, au Moyen Âge, pour ne pas être assimilés. Alors, c'est plus fréquemment le terme *qiddoush hashem* – de *qaddosh* (sacré, saint, sanctifié) formant *qeddoushah* (sainteté) et *hashem* (nom) –, qui évoque la sanctification et le nom, que cette tradition utilise pour parler du martyre. Même si sa première acception renvoie à tout acte par lequel on est amené à reconnaître, à louer ou à magnifier le Dieu d'Israël publiquement, le traité

titre que le croyant, doit confesser en public la foi à laquelle elle adhère librement pour être considérée comme telle, puisque croire, c'est en quelque sorte faire crédit à un témoin (*credere*) – ce crédit irréductible fait au savoir (Derrida, 2000 : 31). Devant répondre de soi devant l'autre, obligée de dire la vérité « au nom de », cette témoin devient martyre lorsque, dans la mise à l'épreuve – la menace étant l'obligée de l'attestation –, elle persiste et signe. Plutôt que de se rétracter ou de mentir, cette témoin de la foi ou du croire, invariablement située au-delà de la preuve (Derrida, 1998 : 27), s'offre comme signe, aux sens multiples, fécondant d'autres signes qui transmettent et engendrent conséquemment de nouvelles idées (Barbotin, 1995 : 11), soulevant peut-être davantage de questions qu'elle n'en résout et exigeant donc, justement, de repenser périodiquement la notion de martyre². À cet effet, des études de cas peuvent s'avérer fort opportunes. Avant de brièvement présenter celles qui composent le présent numéro, il m'importe de revenir quelque peu sur ce qu'est le martyre, sur les raisons faisant qu'il doit être (re)pensé en tenant compte, pour une rare fois, de la dimension genrée. Certes, le spectre du genre est large, et ne traiter que des « femmes », sans même définir explicitement ce que ce terme sous-entend, peut sembler aujourd'hui fort réducteur. Or, il faut bien commencer quelque part. Et puisque les nombreuses femmes martyres³ ont été plutôt négligées, pour ne pas dire littéralement éclipsées dans l'histoire de la réception, et ce, malgré leur indéniable importance symbolique, c'est en ajoutant cette pierre à l'édifice que la suite, s'il y a lieu, pourra se faire.

Avoda Zara du Talmud de Babylone introduit dans la littérature cette expression au sens de « mourir pour la sanctification du Nom ». Cette mort, pas nécessairement vue comme volontaire, quoique toujours à une transgression forcée, devient phénomène social aux dimensions communautaires autour de 1096, alors que les Ashkénazes deviennent les premières victimes de la croisade et manifestent qu'il vaut mieux mourir que de transgresser la Loi (Shepkaru, 2006 : 2 et 8). Il faut dire que *qiddous hashem*, avant la référence à ces épisodes sanglants et sa fixation dans la littérature, signifie d'abord le contraire de la profanation de la Loi et est présenté dans le *Sefer Hasidim* comme une obligation qu'il convient d'avoir constamment à l'esprit (Goetschel, 1989 : 128).

² Voir Okure, Sobrino et Wilfred (2008).

³ Chaque fois que j'use de cette terminologie, laquelle n'a pas son pareil pour désigner les hommes martyrs, je vois toute l'ampleur du problème et, par conséquent, la nécessité d'y remédier.

Dans les quelques lignes qui suivent, j'expliquerai sommairement comment certains angles morts de la martyrologie peuvent s'éclairer ou être vivifiés par la prise en considération de ces laissées-pour-compte. En tant que processus d'inversion remettant en question les positions occupées par certain.e.s, donc les identités – leurs limites, porosité ou étanchéité –, le martyre, mais peut-être encore plus la compréhension que nous en avons, ne peut exclure aucune dimension identitaire, dont celle du sexe et du genre. Or, cette donnée, trop souvent négligée dans les conflictuels rapports de pouvoir menant à la mort d'un.e agent.e, mérite qu'on s'y attarde, et ce, afin, justement, de mieux comprendre ce phénomène qui concerne inévitablement les rapports de pouvoir et la justice. C'est en se penchant sur les figures mises à l'écart dans ou par la tradition savante, de même que sur les dimensions ou aspects oubliés, qu'il devient possible et pensable de l'aborder différemment. En fait, je pense que les femmes martyres peuvent donner à penser simplement parce qu'elles permettent de produire des dires innovants, voire révolutionnaires. Qu'est-ce qui émerge quand on pense aux femmes et avec les femmes ? Dans le présent numéro, la question du sexe ou du genre devait servir à montrer que le fait d'être un homme ou une femme changeait la donne dans les récits rapportés et, conséquemment, dans la façon de faire des martyr.e.s et donc de percevoir le martyre. On ne peut douter que d'autres aspects, tels que l'âge, la classe, l'ethnie, etc., jouent un rôle semblable ou similaire. Il est plus que temps d'élargir les perspectives, d'inclure ces dimensions dans les analyses, déconstruire de manière critique, là aussi, les discours pour remédier à la reconduction des stéréotypes, surtout si on considère que le martyre change le monde...

Le martyr.e.s et la martyrologie

Les martyr.e.s sont revenu.e.s en force au cours des dernières décennies, entre autres, avec l'islam. Il n'en demeure pas moins que les chrétien.ne.s utilisent encore, à l'occasion, ce terme pour décrire certaines victimes de leur confession. Évidemment, pour les un.e.s et les autres, il n'est toutefois pas exactement question de la même

chose⁴, même si, chacun à sa façon, valorise ce statut. Salué comme un acte héroïque, patriotique ou religieux, le martyr sert irrémédiablement des fins identitaires. Toutes les dimensions de l'identité devraient donc être prises en considération dans l'analyse faite de ces personnages qui pullulent dans la grande histoire, mais certainement aussi, sinon plus, dans la petite histoire ; cette histoire non écrite des victimes menacées par des altérités triomphantes – pouvoir étranger, religion dominante, etc. – et qui, étonnamment, entraînent ou provoquent, dans leur chute, maintes transformations. La victime qui perd la vie se mue en témoin et en exemple. Ainsi, les martyr.e.s ne disparaissent pas ; ils ou elles changent en quelque sorte de forme, surgissent dans de nouveaux contextes et servent d'autres fins, permettant peut-être de réécrire la fiction que nous habitons. Puissant opérateur symbolique, le martyr est une idée partagée par une multitude de systèmes, mais qui ne se traduit pas si facilement. Tous, toutes ne s'entendent pas sur la notion de persécution et ne considèrent pas qu'il puisse être un moyen, un procédé, voire un choix. Ainsi, le titre ou la couronne du martyr de certain.e.s n'est ni automatiquement ni unanimement reconnu. D'ailleurs, vous ne trouverez qu'une poignée d'adhérents au martyr des dix-neuf pirates de l'air du 11 septembre 2001 aux États-Unis, mais vous trouverez sûrement une pléthore de gens convaincus que les victimes directes et collatérales de ces spectaculaires attentats sont, elles, sans aucun doute, des martyr.e.s. Il en va de cette notion comme d'une autre : le terroriste des uns est le héros ou l'héroïne des autres. Pour cette simple raison, on ne peut cesser de penser le martyr. Quoi qu'il en soit, que le martyr soit accepté de tous bords tous côtés ou non, en parler n'est pas non plus automatiquement l'encenser, bien qu'il fonctionne à la « publicité » et que l'aborder, frontalement ou de biais, peut malencontreusement participer à sa production, lui offrir une

⁴ Dans le christianisme, la martyrologie demeure « une stratégie dramatique qui ne peut perdre ; le résistant étant passif, il est extrêmement difficile de le voir comme un vilain, tandis que l'opposant, qu'il gagne ou non, peut difficilement éviter d'être catégorisé comme un agresseur par un public à l'esprit ouvert » (Klapp, cité par Weiner et Weiner, 1990 : 42). Dans l'islam, la résistance est parfois passive, parfois active. En effet, une martyrologie, oscillant entre activité et passivité selon les allégeances – sunnites, chiites et kharidjites –, y est rapidement apparue.

visibilité supplémentaire, tant recherchée à notre époque outrancièrement adepte d'images – toujours irrémédiablement liée à une forme de violence... En parler, ce n'est pas non plus le justifier, surtout ces trente dernières années, où il semble parfois instrumentalisé, devenu sujet explosif – c'est le cas de le dire – et déchaînement de violence. Qu'on le veuille ou non, le martyr est généré par la violence et, bien que de nos jours son identité soit quelque peu en mutation, il n'en génère pas forcément lui-même... Il semble plutôt la « machine » transformant celle-ci en moyen d'atteindre le firmament, de devenir une « star » d'un genre étrange, un être purifié nécessairement par ou dans un bain de sang. Le martyr donne un nom et un visage à l'anonyme, il dote d'une grande valeur ce qui auparavant n'en avait pas ou peu, il retourne le monde sur lui-même.

À l'origine du mot français martyr.e⁵, il y a le mot grec *martus* (μάρτυς) qui, au sens préchrétien, désigne le nom de dieu qu'on prend à témoin, le témoin, la personne qui a vu ou encore celui ou celle qui a connaissance de quelque chose par souvenir et qui peut en parler. Pour le grec chrétien, le mot *martus* (μάρτυς), c'est celui ou celle qui témoigne de la vérité par son sacrifice (Chantraine, 1968 : 669). Dans Actes 22,20, le mot *martus* (μάρτυς) s'approche de ce sens, comme dans Apocalypse 2,13, où l'on octroie ce nom au croyant ou à la croyante qui a donné à sa profession de foi la garantie de son sang. Pareillement, Apocalypse 17,6 évoque le sang des témoins de Jésus et Apocalypse 6,9 parle du témoignage de ceux qui avaient été égorgés pour la cause de Dieu. Imitant le verbe fait chair – centre et sommet du témoignage (Barbotin, 1995 : 79) – les premiers chrétiens conçoivent leur martyr comme la conséquence de leur confession, un acte privilégié de vertu et de force. Prêt à la mort sans la rechercher, ayant une position en retrait, comme le dit Baslez (2007 : 200), « le martyr est le chrétien qui témoigne publiquement de sa foi au Dieu unique et à la divinité de Jésus-Christ, et qui porte ce témoignage jusqu'à la mort » (Camelot, 1979 : 771). Tous deux, leur témoignage de foi et leur mort, l'épreuve et la preuve, leur legs à la communauté qui vient, le

⁵ L'ajout du « e » ne désigne pas ici le féminin, mais bien l'action qu'est le martyr. Lorsque le nom et le verbe peuvent être réunis sans nuire à la compréhension ou permettant même de mettre en évidence leur possible substitution, cette graphie sera privilégiée.

sang et la parole sont les semences qui vont germer et contribueront à sa diffusion. Moteur de conversions, le martyr, avec la « légalisation » du christianisme par l'édit de 313, d'imposé par une majorité deviendra l'œuvre des principaux intéressés dans certaines régions et certains groupes de l'Empire par l'ascèse. Cela dit, aucune dénomination fixe n'est présente ni dans les Actes des Apôtres, où le martyr de saint Étienne a lieu sous les yeux de Paul, ni dans les lettres d'Ignace d'Antioche. En fait, c'est dans le *Martyre de Polycarpe, lettre de l'Église de Smyrne* d'Eusèbe, que le mot *martus* (μάρτυς) ainsi que ceux qui constituent son champ lexical *marturia* (μάρτυριά), *marturion* (μάρτυριον), *marturein* (μάρτυρειν) et *marturomai* (μάρτυρομαί) sont tous employés au sens qu'on leur connaît aujourd'hui. Cependant, l'acte de mise à mort, les tourments infligés qu'une personne endure pour une cause, religieuse ou politique, ainsi que le récit de ce drame auquel ces termes font référence existent depuis plus longtemps, et ce, tant dans les faits que dans les textes. Certes, selon Strathmann (1967 : 487), tout l'Ancien Testament est une collection de l'esprit du martyr défiant toutes les trahisons qui prouve sa loyauté à la loi en subissant des persécutions et la mort sans montrer signe de souffrance, parfois même en souriant. En effet, une idée du témoignage pour YHWH par la souffrance est déjà présente chez différents prophètes : Isaïe, Jérémie, Osée et même Zacharie. Cela dit, les martyr.e.s brillent toutefois par leur absence dans la Bible hébraïque, comme le démontre notamment Brettler (2002 : 5) en se fondant sur les cinq caractéristiques établies par Droge et Tabor (1992). Or, ces dernières apparaissent dans un texte deutérocanonique rédigé en grec au II^e siècle avant notre ère : le deuxième livre des Maccabées (2 M), bien que les mots pour parler des nombreux martyrs n'y soient pas explicitement employés⁶. Il n'en demeure pas moins que pour une majorité d'auteurs, d'autrices⁷, 2 M représente le premier martyrologe de l'histoire des

⁶ Pour cette raison, Bowersock (1995) considère que le phénomène du martyr n'apparaît qu'au 2^e siècle de notre ère avec le *Martyre de Polycarpe*.

⁷ Kellerman répète que ce récit de martyrs est le premier (cité par Fischer, 1971 : 442), tout comme, entre autres, Joslyn-Siemiatkoski (2009), De Silva (2009), Frankfurter (2009), Baslez (2007), Ziadé (2007), Shepkaru (2006), Berthelot (2006), Salisbury (2004), Williams (2003), Rajak (2001), van Henten (1995), De Jonge (1990), Weiner et Weiner (1990) et Doran (1981).

monothéismes⁸, puisqu'on trouve deux récits de morts violentes à des fins apologétiques : aux versets 6, 18-32, lesquels décrivent la torture et le décès d'un vieux scribe prénommé Éléazar, et aux versets 7, 1-42, qui, eux, racontent la torture et la mort d'une femme et de ses sept fils. Ce texte constitue donc le début de la martyrologie, c'est-à-dire le genre littéraire qui met au monde le martyre, puisque ce dernier ne peut exister que par le témoignage qui en est fait⁹. Car, qu'on le veuille ou non, le martyre, pour bel et bien témoigner et avoir une certaine portée, doit aussi être un témoignage écrit ou « un spectacle construit » (Frankfurter, 2009 : 221), un compte-rendu – réel ou imaginaire – d'affrontements culturels¹⁰ – moindres ou exagérées – où les vaincu.e.s, mis.e.s à mort, sont, par un surprenant renversement, triomphant.e.s. Comment est-ce possible ? Grâce aux productions écrites constituant une tentative d'inscrire du symbolique dans la résistance.

La martyrologie, apparue lors de profondes mutations sociales, dont les femmes – faut-il le rappeler ? – ne sont jamais exclues, est un type de propagande¹¹ créé pour contrecarrer la propagande du pouvoir en place qu'est la violence déchaînée sur certains corps. Cette monstration morbide servait au premier chef à faire voir ce pouvoir et à rappeler qu'il pouvait toujours s'abattre sur ceux et celles qui s'y opposaient et contreviendraient à ses lois. Ainsi, pour éradiquer les pratiques considérées comme subversives, ramener l'ordre, voire détruire la concurrence culturelle que toutes personnes susceptibles de contrevenir au pouvoir en place incarnaient, on faisait littéralement disparaître l'agent trouble de l'ensemble ou même éventuellement tous les agents troubles du groupe. Parler de ces agents était, et reste donc encore aujourd'hui,

⁸ Je souligne que le judaïsme, le christianisme et l'islam ne sont toutefois pas les seuls systèmes où le martyre existe.

⁹ Voir, à cet effet, Weiner et Weiner (1990 : 15, 87-127).

¹⁰ Le terme culturel est ici préféré au terme religieux, entre autres, parce qu'il permet de considérer des affrontements à la fois politiques, sociales et religieuses.

¹¹ La propagande consiste à : a) utiliser des stéréotypes ; b) substituer ou subtiliser les noms ; c) sélectionner certains faits et conséquemment en exclure d'autres qui donneraient une image plus complète ; d) exagérer et mentir ; e) répéter ; f) promouvoir les idées sélectionnées comme étant positives, bénéfiques et possédant un potentiel libérateur, etc. (Brenner, 1997 : 156-157) ; et elle s'observe dans la plupart des textes martyrologiques.

une façon de leur permettre de triompher. La mémoire ainsi produite – idées et modes de vie des condamné.e.s dont la diffusion se fait principalement par les textes – permet à ceux et celles qui refusent d’abandonner leurs croyances, en dépit des souffrances infligées à leur chair, de vaincre en quelque sorte la mort en ne sombrant pas dans l’oubli, ce qui est déjà une victoire. Mais, de plus, ceux et celles qui rapportent ces histoires interprètent généralement les drames d’une façon telle que les victimes n’en sont plus. En effet, ceux et celles qui résistent au pouvoir jusqu’à ce que la mort s’ensuive reçoivent, dans la production textuelle qui relate les sanglants événements auxquels ils ou elles prennent part, le titre de martyr.e. Dès lors, ce sont des exemples qui contribuent à affirmer ou à affermir une identité (van Henten et Avemarie, 2002 : 7). Par conséquent, l’écriture du martyr.e des martyr.e.s, soit la production des actes, procès, et légendes, soit le témoignage fait sur ces violences, forme une étape fondamentale de ce type de résistance au pouvoir. Reflet de situations réelles, « comme tout récit, celui du martyr est construit selon les traditions orales et littéraires de la culture où il circule » (Weiner et Weiner, 1990 : 17), d’où leur diversité d’un lieu et d’une époque à l’autre. En somme, si le martyr est une propagande faite par le pouvoir pour réprimer certains comportements, la martyrologie est quant à elle la réponse à la première pour encourager à persister dans la résistance. Certain.e.s pourraient dire que c’est un acte de réparation pour octroyer une dignité supplémentaire à la personne morte, pour reconnaître son geste.

2 Maccabées est d’ailleurs souvent considéré comme une véritable propagande pour mettre en lumière des figures judéennes exemplaires dans le christianisme primitif¹². Cela dit, si ce texte est incontournable pour comprendre les origines de ce phénomène, il l’est aussi dans sa dimension genrée, car on y trouve la première femme martyre de la littérature connue : cette mère judéenne,

¹² En effet, la tradition chrétienne naissante a grandement contribué à mettre au goût du jour les martyrs des 6^e et 7^e chapitres, lesquels sont dits Maccabées par ces derniers et même transformés... en premiers martyrs chrétiens (Strathmann, 1967 : 486) ! Certes, les frontières entre le judaïsme et le christianisme étaient alors poreuses, mais, ainsi que l’avance Boyarin (2004), c’est notamment à travers cette idée du martyr(e) qu’ils se distingueront autant des païens que les uns des autres.

reconnue par plusieurs¹³ comme étant le modèle originel. Anonyme qui serait non seulement martyre et mère de martyrs, mais aussi mère du martyre en général et du martyre au féminin (comme il en va de Summaya en islam). D'ailleurs, on le verra dans différents articles du présent numéro, elle semble souvent se profiler derrière les chrétiennes et les musulmanes évoquées (à cet effet, les récits antéislamiques rapportés par Touati sont particulièrement éloquents).

Les martyres

Les contributions regroupées dans le présent numéro pallient quelque peu l'invisibilité de certaines de ces femmes en les (ré)inscrivant dans l'histoire, et ce, à partir de différents regards disciplinaires. Chacun des articles présente des figures rarement abordées dans la littérature, ou du moins, jamais réunies sous la même couverture. Ces histoires, allant de l'Arabie du VII^e siècle au Cameroun du XXI^e siècle, puisées dans des textes anciens, des journaux et des entretiens contemporains, en proposent nécessairement diverses versions ou visions, donnant, par conséquent, une vue un peu plus globale. Au fil de la lecture, on pourra donc constater que le martyre prend diverses formes au gré du temps et dans les différentes traditions politico-religieuses. Sans négliger les particularités contextuelles, le présent numéro rend toutefois apparentes certaines similitudes entre les témoignages produits sur les femmes martyres, peu importe l'époque. À elle seule, cette mise en lumière de caractéristiques récurrentes représente une importante contribution pour l'étude du martyre, bien que les questions du genre, celles sur ses représentations et les dynamiques de ses rapports, soient demeurées plutôt secondaires dans l'ensemble. En fait, ces aspects sont surtout abordés de biais ou apparaissent en filigrane à travers les portraits faits de certaines figures. Pourtant, comme je l'ai souligné auparavant, le martyre en tant que construit social et concept historique ne devrait pas échapper aux analyses intersectionnelles. En effet, non seulement son étude devrait aujourd'hui inclure les notions de sexe ou de

¹³ Entre autres, Doran, 1980 ; Young, 1991 ; Cohen, 1991 ; Van Henten, 1997 ; Oegama, 2000 ; Peterson, 2004 ; Parks, 2005 ; Haber, 2006 ; Ziadé, 2007 et De Wet, 2008.

genre, mais aussi celles de classe, d'ethnie et d'âge : toutes ont nécessairement une incidence dans les rapports de pouvoir à l'œuvre dans le phénomène qui nous intéresse. Or, ici, elles ont été, pour la plupart, un peu négligées. Personne n'a osé s'aventurer sur ce terrain, peut-être un peu trop glissant. Est-ce que les questions qui permettraient peut-être de proposer de nouvelles pistes de réflexion, analyses et théories sont encore trop délicates pour être prises à bras-le-corps ? Est-ce simplement parce que les préoccupations des auteurs et des autrices sont ailleurs ? De plus, aucun auteur, aucune autrice du présent numéro n'endosse ouvertement une approche féministe, laquelle aurait été bien pratique pour revoir les « vieux modèles » : explications généralement offertes par des hommes, voire par des croyants prêchant pour leur paroisse et persuadés de leur objectivité, sur des hommes. Ainsi, on ne trouvera donc pas ici de nouvelles définitions ni de nouveaux paramètres qui pourraient en modifier la perception, mais, au moins, les cas traités, par leur diversité, leur originalité et leur actualité, permettent de broser un portrait de ce phénomène considéré comme urbain par van Henten et Avemarie (2002 : 1). Dans chaque article, ces aspects apparaissent au travers des récits faits de Summaya, de Vita Kimpa et des kamikazes de Boko Haram. Il faut dire que les approches des auteurs et des autrices diffèrent et ne peuvent donner des conclusions en parfait accord. Il n'en demeure pas moins qu'en s'attardant à ces différentes histoires de vie et de mort, tous et toutes proposent de nouvelles pistes de réflexion. Grâce à ces diverses incursions, l'horizon s'ouvre quand même un peu... et ce n'est qu'un début !

Samia Touati nous fait voyager en Arabie, du côté de l'islam naissant où les femmes martyres sont loin d'être une rareté. Grâce à son patient travail d'investigation, elle met en lumière des zones d'ombres relatives à ces dernières. À travers les travaux anciens des orientalistes, ceux suivant l'avènement de la république islamique d'Iran et, enfin, ceux qui sont nés des conflits de la fin du XX^e et début du XXI^e siècle au Moyen-Orient, elle offre également un éclairage sur le sens même du martyr en islam – précisions apportées sur la racine du mot *shahīd* et les critiques faites à l'endroit des liens entre les mots « témoin » et « martyr » –, lequel est bienvenu. Par ailleurs, elle soulève diverses questions quant à la façon dont les premières femmes martyres de l'islam sont traitées dans le Coran et les hadiths et, encore plus, par la réception de leurs

récits. Elle nous présente d'abord Sumayya (bint Muslim bin Lakhm, selon al-Hakim), une contemporaine du Prophète comprise parmi les premiers convertis qui s'affichèrent publiquement et vécurent l'opprobre et la persécution. N'ayant pu bénéficier de la protection d'un quelconque clan aux temps où l'animosité mecquoise à l'endroit des nouveaux monothéistes alla s'envenimant, Sumayya subit diverses tortures destinées à la faire abjurer ; cette mise à l'épreuve déjà classique, dans la mesure où les adeptes du christianisme, entre autres, eurent à subir un sort semblable à maintes reprises, est attestée dans le Coran (XVI, 106) – aux mains des Banu Makhzum. Son meurtre est toutefois imputé à Abu Jahl et cette femme devient la première martyre de l'islam *et* le premier martyr, ce qui n'est pas rien et mériterait investigation. Or, dans son cas, les informations sont parcellaires, comme il en va de la première martyre de la mer (laquelle pourrait aussi s'avérer le premier martyr de la mer), Umm Haram (bint Milhan), dont Touati traite ensuite. Proche de Mohammed, elle l'aurait prié de faire partie d'une expédition de conquête sur la mer, ce à quoi il aurait acquiescé, même si le djihad des femmes consistait à être de bonnes épouses plutôt que de prendre les armes, ce qui est, encore, assez surprenant et mériterait d'être interrogé plus avant. Quoi qu'il en soit, Touati en reste là ou choisit plutôt de revenir à la période préislamique (l'islam, dans sa façon de nommer ses croyant.e.s (*Muslim* ou soumis.e.s), fait de plusieurs personnages d'avant l'hégire des musulman.e.s par rétroaction), pour nous présenter la coiffeuse de la fille du pharaon, dont il est question dans un seul hadith, et une femme parmi « les gens de la fosse », dont il est question dans le Coran (LXXXV, 19) et le hadith. D'une part, la coiffeuse de la fille du Pharaon avoue à ce dernier qu'elle a un autre seigneur que ce dernier, lequel, se considérant comme le Très-haut, à l'instar d'Antiochos IV Épiphane dans 2 M, lui en fait subir les conséquences. Son crime de lèse-majesté – type d'offense qui motive maintes persécutions de jadis – l'entraîne, elle et ses enfants, dans un grand chaudron de cuivre chauffé. Ils y sont donc jetés un à un jusqu'au nourrisson qui s'adresse, miraculeusement, à sa mère (comme le benjamin de la mère de 2 M 7), et ce, pour l'encourager à s'y précipiter elle-même (comme dans les versions rabbiniques du récit que je viens de relever). D'autre part, la femme de la fosse se trouve parmi les cibles d'un souverain manifestant de fortes inclinations à la tyrannie. Après avoir crucifié un jeune

homme prônant le monothéisme, lequel, par les miracles qu'il a auparavant réalisés, entraînaient les foules, il fit creuser un fossé dans lequel des feux furent allumés et où la plupart se jetèrent après avoir reçu l'ultimatum usuel, sauf une femme, laquelle hésite et dont le nourrisson qu'elle allaitait toujours lui dit : « mère, sois endurante car tu es dans le vrai ! ». Suivant la logique de l'autrice, ces quatre exemples appartiennent à la catégorie du « martyr héroïque », lequel concerne le choix délibéré d'une personne d'encourir un danger de mort pour servir sa foi en subissant des persécutions ou en menant un combat, tandis que les femmes qui meurent *bi-jum'* (litt. avec quelque chose de rassemblé), soit les femmes qui meurent en couches et les célibataires qui meurent chastes, représentent le cas de figure exclusivement féminin du « martyr fortuit », qui correspond à des formes de morts violentes ou douloureuses ou une situation pénible nécessitant une forme de sacrifice de longue haleine. Visant à combler un vide certain observé dans les recherches consacrées à la notion de martyr dans les textes fondateurs de la religion musulmane et à la manière dont ils évoquent le rôle de martyr au féminin, Touati, grâce à une fine analyse philologique des textes fait « ressortir la représentation traditionnelle largement admise dans l'orthodoxie sunnite à propos de cette notion et ses incarnations féminines » et soulève la question du silence autour de ces figures. Elle demande même si leur grande abnégation pourrait expliquer qu'elles soient si méconnues, voire inconnues. Est-ce que leur mort extraordinaire éclipe leur vie, comme c'est souvent le cas chez les martyrologes ? Est-ce un simple désintérêt à l'égard des femmes, comme on l'observe dans maintes traditions ? Est-ce pour éviter qu'elles ne deviennent des modèles, alors qu'elles bousculent toutes les normes sociales assignées à leur genre ? Est-ce que poser ces questions, ce n'est pas déjà y répondre ?

Aurélien Mokoto Gampiot, lui, nous amène au royaume du Kongo au XVIII^e siècle, alors que vit et meurt ladite Jeanne d'Arc africaine, Kimpa Vita, la cheffe de file d'un des nombreux mouvements syncrétiques apparaissant à cette époque : les Saint-Antoniens, puisque c'est saint Antoine qui lui aurait transmis sa mission divine dans une vision. Selon Mokoto Gampiot, l'histoire de ce personnage plus grand que nature s'inscrit dans les mythes d'origine du royaume du Kongo, où les femmes détiennent généralement un grand pouvoir. Le système matrilineaire régissant

la parenté kongo, les statuts de prêtresses, d'anti-sorcières et de guerrières ont indéniablement marqué la culture et l'imaginaire, ce qui expliquerait la légitimité accordée à la jeune femme dans le cadre de la lutte anticoloniale, et ce, alors qu'elle n'avait que 22 ans. Or, il ne faut pas négliger sa naissance dans une famille noble, son possible statut de prêtresse Kimpassi et nganga (i.e. une bonne connaissance des traditions religieuses et des pratiques thérapeutiques kongo), ainsi que son baptême catholique et son éducation plus axée sur le catéchisme que sur la Bible. Pour toutes ces raisons, Kimpa Vita a bénéficié d'un prestige social, lequel lui a peut-être aussi donné l'audace des privilégiés pour aller voir le roi Pedro IV et remettre continuellement en question les missionnaires blancs et les pratiques traditionnelles.

Envoyée de Dieu, elle a donc organisé la lutte contre l'ordre colonial à travers son mouvement d'éveil spirituel et nationaliste et autour de l'espoir d'un royaume réunifié, libéré des oppresseurs blancs et pacifié. Son message a rejoint les gens ainsi que leurs attentes, peut-être parce que ses premières prophéties concernaient l'imminence du jugement de Dieu contre la croix et les images du Christ. Manifestement, sa relecture du récit des origines, où l'identité africaine est valorisée aux dépens de celle des blancs, résonne. En fait, en affirmant que les pères fondateurs sont noirs, que le Kongo est la véritable Terre sainte et a ses propres saints, la jeune femme « kongolise » la religion chrétienne. Or, son influence grandissante suscite des inquiétudes du côté ecclésial. D'ailleurs, avant que la noblesse kongo ait procédé à une campagne d'arrestations de Saint-Antoniens, les capucins avaient déjà tenté de discréditer la « prophétesse ». Puis, en juillet 1706, elle est condamnée et brûlée sur le bûcher avec son compagnon.

Symbole puissant pour la libération, Kimpa Vita – Doña Beatrice de son nom « officiel » – est une prophétesse qui outrepassa toutes celles qui ont pu émerger à son époque, entre autres, parce que, contrairement à ces dernières, elle est morte en martyr. Du moins, c'est ce qu'avance Gampiot, même si les définitions qu'il en offre datent et proviennent du système qui l'a mise à mort et qu'elle a combattu jusqu'à son dernier souffle. Il n'en demeure pas moins que la proximité entre hérétique et martyr qu'il soulève est fort pertinente, dans la mesure où ceux et celles qui acquièrent ce titre sont toujours des contrevenants pour ceux et celles qui les condamnent. De plus, celle dont le nom peut désigner

une potentielle gémellité et, par conséquent, un pouvoir spirituel selon les croyances en présence, mais aussi un instrument de guerre (Kimpa : i.e. mystère ou légende, et Vita : i.e. piège ou embuscade) occupe une place de choix dans les cœurs et les mémoires des peuples d'Angola, du Congo-Brazzaville et Congo-Kinshasa. Est-ce bel et bien en raison de son martyre, lequel est souvent vu comme un acte fondateur, ou de sa mission, souvent considérée comme l'inspiration des idées nationalistes et indépendantistes dans la région ? Entrée par la grande porte de l'histoire, Kimpa Vita a, encore de nos jours et qu'on le veuille ou non, des retentissements non seulement religieux, mais aussi politiques, ce qui consolide d'autant plus son statut de martyre. Sa mémoire est désormais utilisée (instrumentalisée ?) par les différents leaders politiques et les travaux à son sujet foisonnent dans plusieurs champs. La Mère de la Révolution, dite aussi « Amazone du Seigneur », ainsi que le rapporte Sébastien Fath (2018), est, semble-t-il, plus vivante que jamais, comme ressuscitée pour faire un pied de nez à une remarque ironique du père Bernardo Da Gallo. Féministe avant l'heure, si ce mot a la moindre portée dans le contexte présenté, Kimpa Vita cumule les caractéristiques de plusieurs martyres qui ont rendu leur dernier soupir bien avant elle. Dans le panthéon populaire des martyr.e.s, on peut donc inclure cette Africaine, notamment en raison des récits qui la concernent et du « culte » qui lui est rendu encore de nos jours, soit trois cents ans après sa mort !

Sumo Tayo se tourne quant à lui vers le Cameroun contemporain, où les attentats suicides commandités par Boko Haram ont pullulé ces dernières années. Ce groupe djihadiste nigérian a fréquemment eu recours aux femmes et aux filles pour réaliser ces derniers. Sur un total de 162 attaques réalisées au Cameroun entre 2015 et 2020, cet auteur en dénombre 104 commises par des femmes ou des filles. Selon lui, « cette grande représentativité [...] offre ainsi au chercheur une perspective intéressante pour revoir la notion de “martyre”, qui relève [...] du don de soi [...] et de la réaffirmation de sa foi aux meurtres de conjointes » (p. 92). Se proposant d'aller au-delà des approches féministes et victimaires (sans toutefois vraiment expliciter à quoi il fait référence, laissant ainsi penser, pour cette raison, que les deux vont de pair), ainsi que des modèles classiques unidimensionnels, il donne accès à des données inédites. En plus d'avoir emprunté aux archives sécuritaires et à la presse locale, Sumo Tayo a mené une

enquête de 2014 à 2019, dont des entrevues avec d'anciennes kamikazes (c'est l'autrice ici qui féminise, puisque l'auteur, lui, ne le fait pas, comme c'est souvent le cas avec le mot « martyr »), alors emprisonnées. Il a également puisé à des témoignages de première main, lesquels sont d'un autre ordre parce qu'ils proviennent de logisticiens et d'anciennes captives, mais ils n'en servent pas moins à éclairer les logiques de Boko Haram. Qu'on le veuille ou non, le nombre considérable d'exemples offerts lui permet de brosser un portrait assez impressionnant de cette situation qui, malgré son importante médiatisation, reste encore assez mystérieuse, notamment en raison de sa complexité. Cela dit, on reste sur notre faim, et ce, tant sur le plan analytique que théorique, car, même s'il affirme que les données recueillies sur le terrain tendent à récuser la vision victimaire véhiculée par les ONG, les autorités camerounaises et la presse internationale, on voit mal comment ces dernières sont complètement démenties par les premières. En fait, pour le dire autrement, la motivation requise pour actionner soi-même l'explosif n'est pas élucidée, les violences et menaces faites ou « la formation idéologique » en amont ne sont pas plus prises en considération que l'instrumentalisation des fillettes, même si elles peuvent détenir des statuts d'adultes à des âges ridiculement bas... La dimension anthropologique n'est malheureusement pas suffisamment développée pour être convaincante, les rapports de pouvoirs, voire de domination entre les genres, étant parfaitement passés sous silence. On peine à croire à l'autonomie et à la rationalité d'une décision prise à douze ans, et ce, même si l'enfant est déjà mariée... À mes yeux, c'est une spirale de mauvais traitements à l'égard de ces sujets, qui ont si peu d'options et même d'avenir que l'attentat s'avère la chose à faire. Il n'en demeure pas moins que, dans cette perspective, que ces femmes et fillettes soient contraintes, beaucoup ou seulement un peu, en fait néanmoins des martyres, peut-être plus que celles qui posent délibérément le geste meurtrier-suicidaire. Dans ses mots, le martyr est un choix assumé et légitimé par un référentiel le plus souvent religieux que *certaines*¹⁴ femmes assument. Certes, les quelques volontaires conscientes d'offrir leur vie pour une grande cause et pour aller au paradis, en effectuant le travail de Dieu, viennent brouiller les cartes, mais elles suggèrent peut-être surtout

¹⁴ C'est l'autrice qui souligne.

qu'il n'est pas vraiment possible ni souhaitable de généraliser. D'ailleurs, la plupart des études sur le terrorisme et la radicalisation le répètent depuis nombre d'années.

Ensuite, Sumo Tayo soulève la question de l'instrumentalisation du martyr par l'idéalisation de la mort de la martyre lorsque sa mort est annoncée aux familles, l'attribution de ce statut inversant donc la logique des autorités et, comme il l'écrit si bien, assure le « service après-vente », ce qui explique quelque peu l'intitulé de son article. On voit donc bien en quoi ce phénomène demeure un processus d'inversion et un type de propagande, utile à ceux et celles qui viennent à la suite de la perdante ainsi magnifiée. Cela n'empêche pas les campagnes d'intimidation, le recrutement forcé, les rapt, les lavages de cerveau et l'usage d'outils de dressage et d'asservissement (lecture quotidienne du Coran, écoute intensive de prêches, usage de stupéfiants, recours à des pratiques ésotériques ou occultes, etc.), éléments qui sont passés sous silence dans la première partie et auraient offert un éclairage plus critique. C'est alors qu'il explique que les attentats perpétrés par ces femmes sont une des expressions des rapports d'autorité au sein des sociétés concernées. Ainsi, si les données recueillies sur le terrain tendent à récuser la vision victimaire sous prétexte que certaines choisissent leur cible ou actionnent elles-mêmes les charges explosives, il appert que d'autres données disent le contraire. Boko Haram bouscule peut-être les règles genrées de la guerre, en faisant participer de manière inédite les femmes, mais il le fait en exploitant les problèmes sociopolitiques (pauvreté, analphabétisme, statut conjugal précaire, familles nombreuses, échec de la politique et banalisation de la violence) et les croyances des sociétés du bassin du lac Tchad (vie après la mort, mouvements revivalistes et millénaristes et montée des archaïsmes). De la sorte, on ne peut douter que ces idéologues du djihad international instrumentalisent le martyr, au point de le transformer en une machine de guerre pour arriver à leurs fins. Cela dit, l'article de Sumo Tayo met bien en lumière les tensions entre les concepts de suicide et de sacrifice et entre les niveaux collectif et individuel, lesquels, selon moi, ne peuvent être compris séparément. Le martyr est un phénomène totalisant et doit être ainsi compris.

Enfin, Lemelin navigue dans les journaux francophones du Québec publiés entre 2000 et 2019 pour revisiter la terminologie relative au phénomène depuis les vingt dernières années et

constater une étrange disparition du mot « martyr », qui aurait pu servir à désigner les musulmanes reconnues comme *shahīdat* dans leurs communautés respectives. Après une présentation de l'étymologie du mot qui retient plus particulièrement son attention, elle présente une brève incursion, autant du côté chrétien que musulman, pour y montrer les différences et modifications sémantiques à travers le temps, ce qui permet de mieux comprendre les usages du terme dans la presse, dont la plupart du contenu provient d'agences françaises (AFP et Libération), américaine (AP) et anglaise (Reuters). De la sorte, on voit bien que le référent religieux y est généralement oublié, les martyres mentionnées ayant rarement à voir avec ce qui est sous-entendu dans d'autres milieux (voir l'article de Sumo Tayo), notamment parce qu'en terres chrétiennes, le martyr est encore valorisé et renvoie à la passivité. En d'autres mots, la martyre est une victime et ne semble pas pouvoir être une volontaire active sur le champ de bataille ou prendre les armes, ainsi qu'il en va dans l'islam. Autrement dit, Lemelin montre bien que le concept diffère d'un espace culturel à un autre, ce qui peut expliquer le refus de traduire les termes choisis, par exemple, par le Hamas, Al-Qaeda en Iraq et Boko Haram. Puis, l'auteur présente les données recueillies sur la base de données de la Bibliothèque et Archives nationales du Québec (BAnQ Numérique), lesquelles sont ensuite analysées. On peut alors constater que, si le mot est plutôt fréquent après les attentats du *World Trade Centre*, avec un pic notable en 2004, les choses changent tranquillement avec le temps, soit aux alentours de 2009. Malgré les fluctuations observées par Lemelin, il n'en demeure pas moins que les usages du mot « martyr », avant même une baisse remarquable, sont plutôt diversifiés. En effet, au Québec, dans les grands journaux, le mot martyr(s) est surtout employé dans des expressions, telles que « villes martyres » et « souffrir ou subir le martyr », ainsi que pour désigner différentes figures publiques. Lorsqu'on se rapproche du sens donné dans l'islam, c'est plutôt au fait de mourir en martyr.e (qu'on écrit également « martyr ») qu'on renvoie. Là, certes, les expressions en lien avec les attentats sont nombreuses (attaque martyr, voie du martyr, candidat(e) au martyr, goût du martyr, etc.), mais en éclipsent justement les femmes qui les commettent, soit les martyres. Par ailleurs, elle met en lumière les deux régimes incantatoires mentionnés par Mondzain dans son ouvrage de 2017, soit la répétition du même et

l'absolue nouveauté, qui sont perpétués quand il est rarement question de ces femmes de Palestine, de Tchétchénie, d'Iraq ou du Nigéria. Cet éclairage montre également que l'intérêt pour ces dernières – ladite nouveauté qui a perduré jusqu'à tout récemment – s'est dissout avec le déplacement des conflits, dont certains ont retenu beaucoup plus l'attention du monde occidental que d'autres. De plus, la disparition du mot « martyr », dont aucune mention n'est recensée entre 2017 et 2019, relève fort probablement du nouveau vocabulaire de prédilection favorisant les mots « fondamentaliste(s) », « intégriste(s) », « djihadiste(s) » et, surtout, « radicalisé(s) ». Enfin, Lemelin montre que, à la différence de la propagande produite par ceux et celles qui se revendiquent, perpétuent et transforment en quelque sorte la martyrologie, la majorité des médias inclus dans l'étude étiquettent plus souvent les *shahidat* comme kamikazes, terroristes ou bombes humaines. Ainsi, elle est amenée à interroger ce choix de terminologie qui entraîne évidemment la disparition sémantique susmentionnée, mais, par conséquent, la notion de martyr qui peut être associée aux femmes qui sont passées à l'acte, c'est-à-dire qui ont commis des attentats suicides avant même la fatidique date du 11 septembre 2001. Elle montre que les deux régimes, oblitérant toujours le sens religieux ou la portée au potentiel sacré et sacralisant, sont plus ou moins adéquats pour nommer ce dont il est question, même quand les groupes ont des revendications d'ordre politique.

En somme, l'article « La disparition des martyres » clôt bien ce numéro thématique, bien qu'il ne représente pas une étude de cas spécifique, c'est-à-dire une figure encensée en quelques endroits du monde ou un aspect théorique afférent à ce phénomène multiforme et fascinant, comme le sacrifice de soi, la notion de volonté, les liens possibles à faire avec l'*homo sacer* d'Agamben (1997) et que sais-je encore. En outre, les données collectées par Lemelin pourraient servir à réaliser une étude comparative avec le terme « martyr(s) » pour voir si les hommes et les femmes subissent un traitement similaire dans la presse, uniquement pour ce qui est des occurrences et des substitutions, voire raffiner un peu plus les résultats en utilisant une approche intersectionnelle plus critique et plus située, afin déterminer si les éléments distinctifs des femmes et des hommes des différentes contrées et divers lieux où la violence produisant de la martyrologie bat son plein sont mis de l'avant ou si ces gens sont des êtres en série.

Bibliographie

- AGAMBEN, Giorgio. 1997. *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris : Éditions du Seuil.
- BARBOTIN, Edmond. 1995. *Le témoignage*. Paris : Brepols.
- BASLEZ, Marie-Françoise. 2007. *Les persécutions dans l'antiquité. Victimes, héros, martyrs*. Paris : Fayard.
- BERTHELOT, Kattel. 2006. « L'idéologie maccabéenne : entre idéologie de la résistance armée et idéologie du martyr ». *Revue des études juives*, vol. 165, no 1/2, p. 99–112.
- BOWERSOCK, Glen, W. 1995. *Martyrdom and Rome*. Cambridge : Cambridge University Press.
- BOYARIN, Daniel. 2004. *Mourir pour Dieu. L'invention du martyr aux origines du judaïsme et du christianisme*. Traduit de l'anglais par Jean-François Séné. Paris : Bayard.
- BRENNER, Athalya. 1997. *The Intercourse of Knowledge : On Gendering Desire and 'Sexuality' in the Hebrew Bible*. New York : Brill.
- BRETTLER, Marc. 2002. « Is There Martyrdom in the Hebrew Bible ». Dans *Sacrificing the Self, Perspectives on Martyrdom and Religion*, sous la dir. de Margaret CORMACK, p. 3–22. Oxford : Oxford University Press.
- CAMELOT, Thomas. 1979. « Martyr, martyre ». Dans *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, sous la dir. de Gabriel JACQUEMET *et al.*, p. 770–776. Paris : Letouzey et Ané.
- CHANTRAINE, Pierre. 1968. « Martyr ». Dans *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*. Paris : Klincksieck.
- COHEN, Gerson D. 1991. « Hannah and her Seven Sons in Hebrew Literature ». Dans *Studies in the Variety of Rabbinic Cultures*, p. 39–60. Philadelphie : Jewish Pub. Society.
- D'ANTIOCHE, Ignace. 1958. *Lettres : martyre de Polycarpe*, texte grec, intro., trad. et notes de Thomas Camelot (3^e éd. revue et augmentée). Paris : Éditions du Cerf.
- DE JONGE, Marinus. 1990. « Jesus' Death for Others and the Death of the Maccabean Martyrs ». Dans *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs : Collected Essays*, p. 125–134. Leyde : Brill.
- DE SILVA, David. A. 2009. « An Example of How to Die Nobly for Religion : The Influence of 4 Maccabees on Origen's "Exhortatio ad Martyrium" ». *Journal of Early Christian Studies*, vol. 17, no 3, p. 337–356.
- DERRIDA, Jacques. 2000. *Foi et Savoir*, suivi de *Le siècle et le pardon*. Paris : Seuil.
- . 1998. *Demeure Maurice Blanchot*. Paris. Galilée.

- DORAN, Robert. 1981. *Temple Propaganda: The Purpose of Character of 2 Maccabees*. Washington : Catholic Biblical Association of America.
- . 1980. « The Martyr : A Synoptic of the Mother and Her Seven Sons ». Dans *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*, 189–221. Chico : Scholars Press.
- DROGE, Arthur J. et James D. TABOR. 1992. *A Noble Death. Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*. San Francisco : Harper.
- DE WET, Chris L. 2008. « 'O Woman, Who Alone Gave Birth to Such Complete Devotion !' Some Remarks on the Materfamilias and Other Women in 1-4 Maccabees ». *Journal for Semitics*, vol. 17, no 1, p. 33–56.
- FATH, Sébastien. 2018. « Kimpa Vita, la Jeanne d'Arc d'Afrique ». *Regards protestants* (21 juin). Récupéré le 20 octobre 2020 de <https://regardsprotestants.com/francophonie/kimpa-vita-la-jeanne-darc-dafrique>.
- FISCHER, Thomas. 1971. « Books of Maccabees ». Dans *Encyclopaedia Judaica*, p. 439–450. Jérusalem : Keter / New York : Macmillan.
- FRANKFURTER, David. 2009. « Martyrology and the Purient Gaze ». *Journal of Early Christian Studies*, vol. 17, no 2, p. 215–245.
- GOETSCHEL, Roland. 1989. « Le martyr juif à l'époque de la première croisade et chez les piétistes juifs d'Allemagne ». Dans *Sainteté et martyre dans les religions du livre*, sous la dir. de Jacques MARX, p.123–130. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles.
- HABER, Susan. 2006. « Living and Dying for the Law : The Mother-Martyr of 2 Maccabees ». *Women in Judaism : A Multidisciplinary Journal*, vol. 4, no 1, p. 75–91.
- Joslyn-Siemiatkoski, Daniel. 2009. *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*. New York. Palgrave MacMillan.
- MONDZAIN, Marie-Josée. 2017. *Confiscation : des mots, des images et du temps*. Paris : Les liens qui libèrent.
- OEGAMA, Gerbern. S. 2000. « Portrayals of Women in 1 and 2 Maccabees ». Dans *Transformative encounters: Jesus and Women Reviewed*, sous la dir. de Ingrid R. KITZBERGER, p. 245–264. Leyde : Brill.
- OKURE, Teresa, Jon SOBRINO et Felix WILFRED, 2008. *Repenser le martyr. Enjeux historiques et spirituels*. Paris : Bayard.
- PARKS, Sara. 2005. « The Role of Women in 1 and 2 Maccabees ». Mémoire de maîtrise. Montréal : Université McGill.
- PETERSON, Sigrid. 2004. « Naming the Anonymous : HB/OT and Other Sources for Naming the Mother with Seven Sons of the Maccabean Martyrdoms ». Communication présentée le 14 mai au *Philadelphia Seminar on Christian Origins*.
- RAJAK, Tessa. 2001. « Dying for the Law: The Martyrs Portrait in Jewish-Greek Literature ». Dans *The Jewish Dialogue with Greece and Rome : Studies in Cultural and Social Interaction*, p. 99–133. Leyde : Brill.

- SALISBURY, Joyce E. 2004. *The Blood of Martyrs : Unintended Consequences of Ancient Violence*. Londres : Routledge.
- SHEPKARU, Shmuel. 2006. *Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds*. Cambridge : Cambridge University Press.
- STRATHMANN, Hermann. 1967. « μάρτυς, μάρτυρεω, μάρτυρια, μάρτυριου ». Dans *Theological Dictionary of the New Testament*, sous la dir. de Gerhard KITTEL et Gerhard FRIEDRICH, p. 474–510. Grand Rapids. W. B. Eerdmans.
- VAN HENTEN, Jan Willem. 1995. « The Martyrs as Heroes of the Christian People: Some Remarks on the Continuity between Jewish and Christian Martyrology, with Pagan Analogies ». Dans *Martyrium in Multidisciplinary Perspective*, sous la dir. Mathijs LAMBERIGTS et Peter VAN DEUN, p. 303–322. Louvain : Leuven University Press.
- . 1997. *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People, A Study of 2 and 4 Maccabees*. New York : Brill.
- VAN HENTEN, Jan Willem et Frederic AVEMARIE. 2002. *Martyrdom and Noble Death : Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity. The Context of Early Christianity*. Londres : Routledge.
- WILLIAMS, David. S. 2003. « Recent Research in 2 Maccabees ». *Currents in Biblical Research*, vol. 2, no 1, p. 69–83.
- WEINER, Eugene et Anita WEINER. 1990. *The Martyr's Conviction : A Sociological Analysis*. Atlanta : Scholars Press.
- YOUNG, Robin Darling. 1991. « The 'Women with the Soul of Abraham' Tradition about the Mother of the Maccabean Martyrs ». Dans *'Women like This'. New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, sous la dir. de Amy-Jill LEVINE, p. 67–81. Atlanta : Scholars Press.
- ZIADE, Raphaëlle. 2007. *Les martyrs Maccabées : de l'histoire juive aux cultes chrétiens. Les homélies de Grégoire de Naziance et de Jean Chrysostome*. Leyde : Brill.