



HAL
open science

Etre jeune en Palestine

Pénélope Larzillière

► **To cite this version:**

| Pénélope Larzillière. Etre jeune en Palestine. Balland, 205 p., 2004. ird-00257586

HAL Id: ird-00257586

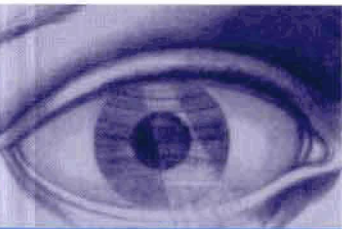
<https://ird.hal.science/ird-00257586v1>

Submitted on 19 Feb 2008

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.

Être jeune en Palestine



V O I X E T R E G A R D S

Pénélope Larzillière

Balland

Être jeune en Palestine

Être jeune en Palestine

Pénélope Larzillière

Voix et Regards

Éditions Balland

33, rue Saint-André-des-Arts

75006 Paris

Introduction

S'imaginer-t-on les jeunes de Ramallah fêter la Saint Valentin, ou se prendre de passion pour le dernier épisode du *Loft Story* libanais ? Et pourtant ! Certes, la société palestinienne est construite dans et par le conflit avec Israël, mais le vécu des jeunes Palestiniens ne se limite pas aux stratégies des organisations politiques ou aux rapports de pouvoir entre leurs leaders. Il est aussi fait de nombreuses autres facettes pour lesquelles le conflit n'est qu'un contexte. Pour ces jeunes Palestiniens aujourd'hui, l'histoire renvoie aux deux Intifadas, aux espoirs nationaux déçus, mais aussi à tous les projets individuels avortés du fait de la dégradation de la situation économique et de la multiplication des blocus et couvre-feux. Comment se débrouiller au quotidien dans la multitude des interactions avec les soldats israéliens ? Certains y jouent leur fierté, prennent des risques, tel cet étudiant se rendant à l'université de Bir Zeit pour passer ses examens. À l'entrée, ils sont une vingtaine, comme lui, bloqués par une jeep de soldats israéliens. Leurs cartes d'identité sont saisies, ils attendent sous le soleil, l'heure tourne, les épreuves ont débuté. Il finit par se détacher du groupe, se dirige vers les soldats : « Tu veux tirer, tire, mais moi je vais passer mes examens » et il leur tourne le dos pour entrer dans l'université. « *No fear* » s'exclament en anglais les autres étudiants qui restent dehors.

Aujourd'hui, l'histoire des jeunes Palestiniens est celle des examens ratés du fait de l'impossibilité de se concentrer, de la peur des tirs et des bombardements, des allées et venues des ambulances, des journées à jouer aux échecs, retenus chez eux par le couvre-feu, des orangeries et des oliveries familiales arrachées par les bulldozers, des familles qui campent sur les ruines de leur maison.

Le lâchage des Occidentaux, tout comme d'ailleurs des pays arabes, leur paraît évident, et ils se désintéressent des initiatives diplomatiques. Face à Israël, la volonté de vengeance s'installe, de même que le soutien aux attentats-suicides, aussi associés à un sentiment d'impasse, à la recherche infructueuse de leaders et d'une stratégie. Les acclamations pour l'arrivée de l'Autorité palestinienne sont remplacées par l'amertume face à ce qu'elle devient. Pour certains, prendre une arme devient une solution et apporte un statut social de chef local. Quelques-uns prétendent porter le conflit au cœur d'Israël et se font exploser au milieu de civils israéliens. Pour la plupart, l'essentiel est de courir à droite à gauche pour, de petit boulot en tout petit boulot, financer sa famille ou des études. Pour un nombre croissant, la solution réside dans l'exil, temporaire espèrent-ils, un exil souvent culpabilisant car vécu comme désolidarisant du peuple palestinien des Territoires. Mais le départ est perçu comme la seule porte de sortie pour faire des projets et planifier sa vie, indépendamment de la levée ou non du blocus, de la toujours possible incursion israélienne, du dernier attentat ou des dernières représailles. Ainsi, face à son père, un fils de réfugiés parlera de retour dans le village natal, pour, un peu plus tard, se préoccuper de savoir si sa petite amie pourra l'accompagner aux États-Unis.

Les jeunes Palestiniens passent des heures à « chatter » sur Internet pour qu'enfin le monde, qui souffre d'aveuglement selon eux, comprenne la situation palestinienne, ou pour draguer. Ils se retrouvent entre copains pour des soirées narguillés, regarder les matchs de foot et les chaînes de mode occidentales décidément très sexy. La bande d'amis est comme un lieu idéal, où ils ne parlent cependant jamais des affaires familiales. Dans les cafés, les fiancés discutent discrètement. Les jeunes femmes ont profité de la stabilisation de l'après-Oslo (1993), elles ont été plus nombreuses à étudier et travailler. Certaines deviennent ingénieurs, informaticiennes, tout en militant parfois dans les associations de femmes du Hamas. Mais beaucoup ne peuvent plus se rendre à leur travail : si le *check point* ferme brusquement, il est difficile pour une femme de dormir hors de sa famille. La religion peut devenir un mode de vie et une espérance, un arsenal idéologique ou parfois même une explication finale : s'ils sont toujours sous occupation, c'est qu'ils ne sont pas d'assez bons musulmans.

Des vies aux facettes multiples, cela n'a rien de spécifique aux Palestiniens, mais cette pluralité est souvent gommée dès qu'il s'agit de leur société. Il est vrai que toutes ces facettes exercent une influence sur l'engagement. Les jeunes Palestiniens suivent moins

les ballets diplomatiques qu'ils ne jugent la situation à l'aune du recul ou non du char à leur porte, ou de l'ouverture ou non du *check point* à franchir pour se rendre à l'université ou au travail. Pour comprendre leurs mobilisations, il faut intégrer ces dimensions.

La première Intifada (1987-1993) a constitué un événement historique suffisamment fort et marquant pour faire des jeunes s'y étant impliqués un « ensemble générationnel¹ » avec ses références spécifiques, différentes des autres générations. Le soulèvement, en effet, les a rendus visibles. Moteurs de la première Intifada, ils ont acquis à cette occasion une identité propre. Cela s'est traduit notamment par la construction sociale d'une figure héroïque qui détrône celle des *fedayin*² : les *shabab* (les jeunes). Avec la fin de ce moment historique, a disparu une partie de ce qu'apportait à ces jeunes la mise en avant de leur engagement. On ne retrouve pas le même schéma dans la deuxième Intifada, l'Intifada *al-Aqsa*, où la figure « héroïque » pour les Palestiniens devient celle du *shahid* (martyr), qui concerne surtout des jeunes sans être en tant que telle marquée générationnellement. Toutefois, l'ensemble « jeunes » a gardé sa cohérence. Encore faut-il souligner que les jeunes femmes sont largement absentes de cette construction. D'ailleurs, seule une minorité d'entre elles dispose véritablement d'une période intermédiaire avant le mariage. Ainsi, leur expérience de jeunes femmes se rapproche-t-elle plus de celles des femmes palestiniennes en général que de celle des jeunes hommes. Pour elles, le genre supplante la génération.

Peut-on distinguer quelques lignes directrices au-delà du patchwork de références et de pratiques plus ou moins contradictoires dont un aperçu vient d'être donné ? En fait une tension principale traverse l'expérience juvénile palestinienne que balisent la question nationale d'une part et les objectifs privés de l'autre.

Comment se construit-on comme jeune dans un contexte de lutte nationale ? Différents parcours sont possibles. Mais toujours, plus que la lutte elle-même, le sens qui lui est donné influe de manière centrale sur l'individu. Lors de la première Intifada, elle était associée à l'espoir de la création proche d'un État. La possibilité d'une

1. Karl Mannheim, *Le Problème des générations* (1928), Paris, Nathan, 1990, p. 59.

2. Combattant, partisan prêt à se sacrifier pour la cause.

En ce qui concerne la transcription des termes arabes, nous avons choisi de faciliter avant tout la lecture. Aussi, le terme français a été adopté lorsqu'il existait, même fautif linguistiquement par rapport à l'arabe. Pour le reste, un système de transcription extrêmement simplifié a été utilisé : ni les emphatiques, ni les longues ne sont signalées, le 'ayn est indiqué avec une apostrophe, le *u* se prononce *ou*. Les pluriels ont été francisés. Que les arabisants nous pardonnent ces approximations.

histoire de vie personnelle n'était pas contradictoire avec elle, bien au contraire. L'engagement massif des jeunes dans le combat pour l'indépendance est aussi une manière d'assurer leur propre avenir et, à plus court terme, de négocier leur place dans la société au nom de leur légitimité de « héros de la lutte nationale ». Mais l'instauration de l'Autorité palestinienne n'a pas répondu à leurs attentes. Elle n'a apporté ni la levée de l'occupation, ni la démocratie. Cette période a abouti à un repli par défaut sur le seul pôle du privé pour la plupart des jeunes Palestiniens. La perspective d'articulation des deux pôles de l'engagement dans la lutte et de la réalisation personnelle a été profondément bouleversée au fur et à mesure de la montée du scepticisme quant aux possibilités de réussite de l'objectif national. Associé à l'échec et à la mort, à court et moyen terme, cet objectif ne peut plus se lier au temps de l'histoire de vie d'un jeune.

Cette situation conduit les jeunes Palestiniens à vivre, lors de la deuxième Intifada, dans une tension extrême, entre leurs aspirations à se construire et leur soutien à la cause nationale. Leur expérience se caractérise alors par une tendance à la dissociation de leur champ de référence, entre lutte nationale et sphère privée. Le phénomène s'est exacerbé au fur et à mesure de l'instauration de l'Autorité palestinienne, pour atteindre son apogée avec l'Intifada *al-Aqsa* :

« En 1987, il y a eu l'Intifada et nous avions de l'ambition. Les gens combattaient pour obtenir quelque chose et nous avions de l'espoir. Et Oslo est arrivé et a détruit tous nos espoirs et nos ambitions. Les gens sont en dépression depuis longtemps. Et maintenant nous sentons qu'ils renouvellent leurs espoirs de l'Intifada et nous sentons que nous perdons, nous perdons. (...) Mon ambition est de me sentir en sécurité, avant de faire quoi que ce soit d'autre. De sentir que j'ai un pays natal, de sentir que je suis avec mes parents. Maintenant, mes parents sont à Bethléem et moi je suis à Ramallah : je ne peux pas les voir parce qu'il y a des frontières entre nous. Et j'ai beaucoup de besoins avant de penser à des rêves personnels, d'avoir des pensées personnelles. C'est pour ça que je te dis que mon avenir personnel n'est pas séparable de celui de mon pays et de mon peuple³. »

Les jeunes Palestiniens sont comme happés et absorbés par la « situation », la fameuse *ouada'* qui revient à longueur de phrases et constitue le sujet principal des conversations. De façon collective, l'idée de lutte nationale, mouvement et idéologie, leur permet de

3. Souha, 22 ans, étudiante en biologie, volontaire dans une équipe de premiers soins lors des manifestations. Son père est commerçant. Entretien à Ramallah, octobre 2000.

reconstruire symboliquement le quotidien et de lui donner un sens. Chez eux, l'importance de la question nationale ne renvoie pas seulement à l'obtention d'un territoire et de la souveraineté sur ce territoire. Le nationalisme palestinien relève aussi d'une « geste » qui inscrit les exils palestiniens de 1948 et de 1967 et la situation d'occupation actuelle dans un destin collectif, une histoire, et en même temps la remet en cause. Il constitue une référence centrale et obligée des constructions identitaires des jeunes Palestiniens, qui s'en servent pour éviter l'assignation négative d'interactions humiliantes avec l'occupant, pour échapper à ce que le regard annihilant de l'autre « dit » d'eux et pour s'inscrire dans un destin collectif.

Devenues la conséquence d'un conflit pour la terre avec les Israéliens, les épreuves quotidiennes ne sont plus totale aliénation mais revêtent une dimension historique et mythique signifiante. Elles appartiennent alors au sort collectif d'un peuple victime qui refuse d'accepter sa défaite. Pris dans la situation, la transfigurant grâce à la représentation d'un destin commun, l'individu dispose-t-il d'un espace pour mettre en avant d'autres préoccupations d'ordre privé ? Les constructions subjectives des jeunes Palestiniens sont sous tension, entre une lutte nationale dont ils ne peuvent faire l'économie sans devenir l'image aliénée d'eux-mêmes qu'impose l'occupant, et des préoccupations d'ordre privé qui renvoient à un destin individuel. Dans un tel contexte, il leur est extrêmement difficile de séparer destin national et collectif d'une part et destin privé de l'autre, les deux sont étroitement imbriqués, et pourtant de moins en moins conciliables.

La spécificité de cette expérience ne repose pas sur « les lendemains qui déchantent » de la lutte nationale, elle ne se réduit pas au cycle bien décrit par Albert Hirschman de l'investissement dans l'action publique puis de la quête du « bonheur privé » avant que le balancier ne revienne du côté de l'engagement collectif⁴. Le caractère particulier de l'expérience juvénile palestinienne repose sur l'impossibilité de supprimer le pôle de la lutte nationale dans leurs constructions subjectives malgré le désenchantement. La croyance en la possibilité de réussite de la lutte nationale diminue mais il n'est pas pour autant possible de s'en détourner. La division interne, le « clivage du moi⁵ », caractérise actuellement les jeunes Palestiniens. Les acteurs circulent, composent et décomposent leur expérience, dans le cadre général qu'impose cette division, ils inventent diverses

4. Albert O. Hirschman, *Bonheur privé et action publique*, Paris, Fayard, 1983.

5. Bernard Lahire, *L'Homme pluriel : les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998, p. 46.

réponses à la tension et à la tendance à la dissociation de leur identité nationale et de leurs intérêts personnels.

Cette enquête, fruit d'une longue recherche de terrain (en voir le détail en annexe), s'intéresse à la période qui va de la fin de la première Intifada (1993) à la seconde Intifada (depuis 2000). Cette phase commence par un processus de reconnaissance mutuelle israélo-palestinienne et de nombreuses négociations. Le 13 septembre 1993, Yasser Arafat et Itzhak Rabin signent à Washington la Déclaration de principes sur des arrangements intérimaires d'autonomie, dits accords d'Oslo⁶. Le processus est un temps remis en cause par la tuerie d'un colon extrémiste qui ouvre le feu sur des fidèles à la mosquée de Hébron. Celle-ci est suivie d'une campagne d'attentats du Hamas⁷ et Israël décide le bouclage des Territoires. En mai 1994, est signé l'accord sur la première phase de l'autogouvernement des Territoires occupés intitulé « Gaza-Jéricho d'abord ». Après la passation de pouvoirs de l'armée israélienne, Yasser Arafat quitte Tunis pour Gaza. Les négociations sont de nouveau suspendues en octobre et les Territoires bouclés suite à une opération du Hamas. Des violences entre policiers palestiniens et militants islamistes éclatent en novembre. En décembre, la poursuite de la colonisation malgré les accords d'Oslo provoque des heurts entre des Palestiniens et l'armée israélienne. C'est en septembre 1995 que sont signés à Washington les accords de Taba (Oslo II) qui prévoient l'élection d'un Conseil palestinien, le redéploiement de l'armée israélienne, le transfert des pouvoirs civils à l'Autorité palestinienne et l'extension de l'autonomie à six grandes villes de Cisjordanie (Jenin, Naplouse, Tulkarem, Qalqilya, Ramallah et Bethléem) et partiellement à Hébron⁸.

6. Négociés en secret à Oslo, ils prévoient : l'élection d'un Conseil palestinien pour gérer l'autonomie pendant une période transitoire de cinq ans, le transfert de pouvoirs en matière d'éducation, de culture, de santé, d'affaires sociales, de taxation directe et de tourisme, la création d'une importante force policière, le redéploiement de l'armée israélienne, un comité de liaison sécuritaire et de coopération économique, et des négociations finales sur Jérusalem, les réfugiés, les accords de sécurité, les frontières et les relations avec les pays voisins, au plus tard trois ans après le début de la période transitoire. Philippe Lemarchand, Lamia Radi, *Israël/Palestine demain*, Paris, Complexes, 1996, pp. 130 et 131.

7. Le Mouvement de la résistance islamique est issu des Frères Musulmans, il a été créé en 1988, après le déclenchement de la première Intifada, notamment pour éviter la marginalisation politique des Frères Musulmans s'ils ne participaient pas au soulèvement. Il dispose d'un très important réseau caritatif.

8. Les accords d'Oslo II créent dans un premier temps trois types de zones : les zones A qui recouvraient 80 % de Gaza et 18,2 % de la Cisjordanie (les grandes villes) avaient été déléguées à l'Autorité palestinienne, les zones B (villages) étaient sous contrôle civil palestinien et sécuritaire israélien (22 % de la Cisjordanie et 68 % de la population) et les zones C sous contrôle total israélien.

En novembre 1995, Itzhak Rabin est assassiné par un extrémiste israélien et Shimon Peres prend les fonctions de premier ministre. Yasser Arafat est élu président de l'Autonomie en janvier 1996, et le Conseil de l'Autonomie palestinienne obtient une majorité Fatah (les principales forces de gauche palestinienne et le Hamas ne participent pas au scrutin).

En mai 1996, le Likoud revient au pouvoir et Benyamin Netanyahou est élu premier ministre. Les accords de Wye Plantation, signés le 23 octobre 1998, prévoient notamment la rétrocession de 13 % des territoires occupés de Cisjordanie. En 1999, les travaillistes reprennent le pouvoir avec Ehud Barak comme premier ministre. Il signe en septembre les accords de Charm el-Cheikh qui redéfinissent les dispositions intérimaires et prévoit l'ouverture rapide de négociations finales.

En juillet 2000, le sommet israélo-palestinien de Camp David échoue sur la question du statut de Jérusalem et des réfugiés, en particulier. À partir de ce moment, les processus de négociations qui ne s'arrêtent jamais vraiment semblent de plus en plus déconnectés d'une réalité sur le terrain qui ne fait qu'empirer. La visite d'Ariel Sharon, leader du Likoud, sur l'esplanade des mosquées à Jérusalem provoque des heurts qui s'étendent bientôt à l'ensemble des Territoires palestiniens, marquant le début de l'Intifada *al-Aqsa*. La répression israélienne fait 70 morts en quelques jours. Le lynchage de deux militaires israéliens à Ramallah provoque les premiers bombardements israéliens contre les infrastructures de l'Autorité palestinienne. Les attentats-suicides des mouvements islamistes contre des civils israéliens reprennent, tandis qu'Israël commence les liquidations extra-judiciaires d'activistes.

Ehud Barad démissionne en décembre et plusieurs rounds de négociations israélo-palestiniennes ne débouchent pas. En février 2001, Ariel Sharon est élu premier ministre. Blocus, réoccupations temporaires des zones autonomes, et bombardements se multiplient, de même que les attentats-suicides, de plus en plus sanglants. Divers rapports et plans américains (rapport Mitchell, plan Tenet) restent lettre morte. Yasser Arafat est confiné à Ramallah et déclaré politiquement hors-jeu. En mars 2002, Israël lance l'opération « Remparts » de réoccupation de villes palestiniennes après un attentat particulièrement meurtrier. Le 16 juin commence la construction d'une « barrière de sécurité » qui vise à créer une séparation hermétique entre les populations palestiniennes de Cisjordanie et Israël. Empiétant largement sur les terres palestiniennes (à terme, c'est l'annexion de 10 % d'entre elles), elle multiplie également les séparations à l'intérieur

de la Cisjordanie. 250 000 Palestiniens vont ainsi être enfermés dans des enclaves à l'ouest et à l'est de la barrière⁹.

En 2003, les incursions israéliennes deviennent quasi-quotidiennes et comprennent désormais le cœur de Gaza. Les attentats-suicides continuent et ne sont plus désormais l'apanage des mouvements islamistes. En avril, la « feuille de route » issue du quartet (États-Unis, Union européenne, Russie et Nations unies) mobilise de nouveau les diplomates tandis que, sur le terrain, la réoccupation des Territoires est quasi-totale. Le « pouvoir exécutif » palestinien ne peut plus fonctionner et le titulaire du nouveau poste de premier ministre créé en 2002, Abu Mazen, démissionne en septembre 2003. Il est remplacé par Ahmed Qoraï, président du Conseil palestinien, tout aussi paralysé.

En février 2004, Ariel Sharon lance un plan de retrait unilatéral de la bande de Gaza et de démantèlement de la plupart des colonies qui y sont situées, contre le maintien du contrôle des flux de marchandises et de populations, et en Cisjordanie, l'inclusion par le mur des plus importants blocs de colonies à Israël. Ce plan est rejeté par le Likoud mais reçoit le soutien des États-Unis. Les exécutions extra judiciaires se poursuivent, visant tout particulièrement des hauts responsables du Hamas. En mai 2004, Tsahal lance d'importantes opérations à Rafah, à la frontière entre Gaza et l'Égypte.

À la mi-2004, le bilan du conflit était de 4 000 morts, dont 3 000 Palestiniens.

Première partie

LA JEUNESSE PALESTINIENNE

CHAPITRE 1

Lutte nationale et individu

LA PREMIÈRE INTIFADA (1987-1993)

Après l'évacuation du Liban en 1982, l'OLP établit son siège à Tunis. La détérioration des relations avec les pays arabes, et tout particulièrement avec la Jordanie, handicape sérieusement la centrale palestinienne. L'appui de la solidarité arabe lui est indispensable, alors même qu'elle ne semble pas apte à apporter une réponse au problème palestinien. Sur les Territoires, la politique d'appropriation foncière israélienne s'est intensifiée depuis 1979. En 1987, Israël contrôle 52 % de la Cisjordanie, 42 % des ressources en eau et 11 % de la bande de Gaza¹. La dépendance vis-à-vis de l'économie israélienne, des revenus de la diaspora et de l'aide de l'UNRWA, est forte. C'est dans ce contexte que le basculement de la lutte se fait vers les Palestiniens de l'intérieur. Un travail de mobilisation de fond est effectué par les associations palestiniennes et, dès 1986, de nombreux incidents avec les Israéliens ont lieu, notamment à l'initiative du Djihad islamique². C'est l'activisme de cette organisation qui commence l'Intifada en août 1987 par l'assassinat du commandant de la police militaire israélienne à Gaza. Des appels à la grève générale sont lancés et le mouvement s'étend à la Cisjordanie. Très vite, les mots d'ordre du « Commandement national unifié »

1. Nadine Picaudou, *Les Palestiniens, un siècle d'histoire*, Bruxelles, Complexes, 1997, p. 219.

2. Le Djihad islamique est une organisation issue d'une scission des Frères Musulmans dans les années 1980. Elle s'oppose à ces derniers en prônant la lutte armée contre l'occupation israélienne.

orientent la lutte vers une opposition de masse avec manifestations et grèves.

Les jeunes ont été les acteurs centraux de la première Intifada. On peut invoquer, comme premier paramètre explicatif - assez insuffisant - la radicalité d'une jeunesse socialisée dans un quotidien des plus oppressifs. La forte croissance démographique (49 % de la population a moins de 15 ans et la classe d'âge des 15/25 ans représente 21 % de la population³) et la suppression des débouchés qu'offraient auparavant les pays du Golfe. Cette dimension constitue certainement un des éléments de la toile de fond du soulèvement, elle est également loin d'en rendre entièrement compte⁴. Enfin, l'affrontement offrait également aux jeunes la possibilité d'une remise en cause de l'organisation sociale palestinienne et d'une renégociation de leur place en son sein.

La première Intifada se constitue d'abord comme un mouvement de la société civile. Elle repose sur l'important réseau d'associations des Palestiniens, sans structures proto-étatiques à l'époque. Elle invente un répertoire de lutte non armée (manifestations, grèves, etc.) et autosuffisante (démission des postes administratifs israéliens, boycott des produits israéliens et développement des productions locales). Ce répertoire correspond à une mobilisation populaire qui privilégie les modes d'action massifs, l'appel à la lutte non-violente et la désobéissance civile⁵. Les modes d'action de la première Intifada évolueront, avec la multiplication des groupes de militants et des règlements de compte internes, ainsi qu'une certaine circulation des armes.

Les jeunes se représentent positivement la lutte. Ils croient à la possibilité de renverser l'occupation. Certes, l'action demande des sacrifices, morts et blessés sont là pour en témoigner. Mais ils sont persuadés que la victoire est possible dans un horizon discernable. La figure héroïque qui s'impose est celle du jeune lanceur de pierre, symbole, dans sa jeunesse et sa faiblesse, de la légitimité de la cause et du courage de la population. Les jeunes se positionnent en acteurs centraux et valorisés de la lutte nationale, mais aussi de la scène sociale. En effet, la première Intifada représente aussi une remise en cause des structures patriarcales et du pouvoir des grandes

3. Philippe Lemarchand, Lamia Radi, *Israël/Palestine demain*, op. cit., pp. 43 et 139.

4. Paul Fargues, *Génération arabes. L'alchimie du nombre*, Paris, Fayard, 2000, p. 212.

5. Campagne à ce sujet du Commandement national unifié (leadership des Palestiniens de l'intérieur) en janvier 1988. Voir notamment Hanna Siniora, "An Analysis of the Current Revolt", *Journal of Palestinian Studies*, n° 67, printemps 1988, pp. 3-13.

familles. On se moque des enfants de Rimal (quartier chic de Gaza) qui « lancent du chocolat aux Israéliens ». Les jeunes utilisent leur légitimité de fer de lance de la lutte nationale pour s'imposer comme décideurs dans leur propre vie et dans la société. Des centaines d'anecdotes sont restées dans l'imaginaire, rappelant ce renversement. Un exemple parmi tant d'autres : l'histoire du gamin avec une pierre qui, placé au milieu du carrefour, suffit à régler la circulation. Comme le formule de façon expressive Daoud Kuttab : « Lancer une pierre, c'est être "l'un des leurs", toucher une voiture israélienne, c'est devenir un héros, et se faire arrêter et ne rien avouer, c'est être un homme⁶. »

Paradoxalement, cette période est relue, une dizaine d'années plus tard, comme à la fois une défaite, à travers l'échec des accords d'Oslo (1993), et un âge d'or. En effet, si la première Intifada a été une période de deuil et de difficultés, elle a aussi été une période ouverte, où tout semble pouvoir bouger : occupation israélienne et structures de décisions traditionnelles. Le tableau semble d'autant plus positif que, répondant à l'injonction d'unité nationale, les oppositions sociales étaient niées en tant que telles, et les richesses cachées.

Cette vision est surtout partagée par les jeunes hommes. Les jeunes femmes ont une approche plus contrastée. Les unes, minoritaires, ont eu un parcours militant et la première Intifada a été pour elles une véritable révélation, une entrée en politique : « L'Intifada, c'était comme une exception. Il y avait des permissions, des possibilités pour les femmes. Cela peut être vu comme un temps exceptionnel pour les femmes. Avant, la société n'acceptait même pas qu'elles aillent manifester dans la rue. Il y a eu un saut qualitatif. Les femmes se sont vraiment bien débrouillées. Maintenant, elles font partie des directions politiques⁷. » Les autres rappellent plutôt le renforcement du contrôle qu'a signifié la peur du déshonneur dans un contexte incertain : « Je suis cent mille fois plus libre que pendant l'Intifada. Ma mère me disait tout le temps "sors pas, c'est dangereux". Et maintenant, avec l'Autorité, on a plus de droits⁸. »

Pendant la première Intifada, l'investissement dans la lutte nationale peut donc être intégré positivement dans une histoire de vie. L'objectif national autorise une lecture des expériences quotidiennes

6. Daoud Kuttab, "A Profile of the Stonethrowers", *Journal of Palestinian Studies*, n° 67, printemps 1988, p. 15.

7. Femme de 33 ans, membre du comité directeur du Fatah à Gaza. Entretien à Gaza, mars 1997. Il faut souligner ici que cette femme n'est plus une jeune fille, ce qui a également joué de façon positive sur sa liberté de mouvement.

8. Jeune femme de 23 ans, camp de réfugiés de Jabalya (Gaza), entretien en mars 1997.

qui en fait autre chose qu'un vécu d'humiliations, de restrictions et d'échecs. Il circonscrit ces expériences, les reliant à un moment situé dans l'histoire longue d'une lutte. Renoncer à l'objectif national, ce serait alors accepter de ne se voir que comme une victime et faire de l'insupportable quotidien le seul horizon. Cette transmutation du réel que permet l'objectif national se maintiendra jusqu'à la seconde Intifada.

FACE À L'AUTORITÉ PALESTINIENNE

« Je m'interroge beaucoup aujourd'hui sur l'avenir de cette génération, déclare Rauwia Shauwa, députée au conseil législatif palestinien. Sur quoi peuvent-ils fonder leurs valeurs ? Qu'est-ce que signifie par exemple pour eux le mot paix ? Ils ont vécu la violence, la mort de leurs camarades, et ils ont combattu pour la paix. Pour eux, la paix ça signifie aujourd'hui de vivre enfermé dans les 365 km² de la bande de Gaza, desquels plus d'un tiers est occupé par des colonies juives. Le monde, avec tout ce que cela peut avoir d'attirant lorsqu'on est jeune, est pour eux inaccessible. Jérusalem qui est à une heure et quart de route est inaccessible et doit être considérée comme une autre planète. Ils voient la pauvreté augmenter, l'absence de perspective et la frustration. Ils ont vécu tout cela et ne peuvent en retirer aucun espoir⁹. »

L'arrivée de l'Autorité palestinienne sur les Territoires (1994) et les accords d'Oslo (1993) sont tout d'abord majoritairement vécus comme une victoire. Mais rapidement les opinions changent et les jeunes se mettent à percevoir la situation comme l'illustration d'un échec : par rapport aux objectifs - premièrement de libération nationale et deuxièmement d'instauration d'un État palestinien -, et en ce qui concerne leur propre place dans la société. Le statut de l'Autorité palestinienne dépend des accords d'Oslo et de leur application. Mais pour les jeunes Palestiniens, si critiques qu'ils puissent être vis-à-vis des accords d'Oslo, l'Autorité représente le premier pas vers la réalisation des objectifs nationaux pour lesquels ils ont lutté. Elle doit incarner la réalisation de tous leurs espoirs.

9. Cité dans Angela Grünert, *Der längste Welt heißt Frieden : die Frauen im ersten palästinensischen Parlament*, Munich, DTV, septembre 1998, p. 82.

Un triple échec

L'après-Oslo apparaît d'abord comme un échec externe car le rapport à Israël n'a guère évolué. Au quotidien, l'occupation est à peine moins sensible. Le territoire est morcelé, divisé en « bantoustans » qui constituent autant d'entraves à la liberté de mouvement. Les barrages militaires existent toujours. La colonisation se poursuit le long de ces lignes de démarcation, en fonction des ressources en eau et des positions stratégiques¹⁰. Le développement du quadrillage du territoire par les routes de contournement et l'extension des colonies continue, y compris dans les zones B sous contrôle civil palestinien. Un sentiment se développe : l'application des accords d'Oslo ne signifie qu'une délégation de pouvoir sans modification sur le fond. « Quelle est la différence si je dois demander une autorisation pour sortir, que je le fasse auprès d'un soldat israélien ou d'un policier palestinien qui transmet la demande à l'armée israélienne ? » se demande un jeune de Gaza¹¹. Le jugement se forme à partir du vécu quotidien, et non pas en fonction des déclarations aux tables de négociation.

Au sein de la société, l'instauration de l'Autorité palestinienne ne correspond pas non plus aux espoirs de l'Intifada. Le démarrage économique se révèle illusoire¹² en dehors de quelques zones (Ramallah essentiellement) et de certaines catégories de la population. L'appréciation de l'Autorité palestinienne s'avère de plus en plus mitigée. Elle est accusée de corruption et de clientélisme, d'inefficacité et d'impuissance vis-à-vis d'Israël. Ces reproches préservent cependant en partie la personne d'Arafat, et se concentrent plutôt sur son entourage.

La période correspond de plus à la fin de l'apparente unanimité sociale et politique¹³. Les disparités redeviennent visibles. Une partie de la scène politique joue le jeu des accords d'Oslo tandis que les islamistes s'y refusent officiellement. D'autre part, les inégalités sociales s'affichent de nouveau, notamment avec le retour des « Tunisiens¹⁴ », auxquels sont reprochés un mode de vie et une richesse ostentatoires.

10. Depuis les accords d'Oslo, les unités d'habitation dans les colonies ont augmenté de 62 %. Peace Now, *Settlement Watch Report*, octobre 2001. www.peacenow.org

11. Décembre 1997.

12. De 1992 à 1996, le PNB palestinien a baissé de 36 %. Anthony Cordesman, *Peace and War: Israël versus the Palestinians*, Washington, CSIS, 2001, p. 61.

13. Dès novembre 1994, la police palestinienne est amenée à tirer sur la foule qui manifeste suite à l'assassinat par les Israéliens d'un dirigeant du Djihad islamique. Nadine Picaudou, *Les Palestiniens, un siècle d'histoire*, op. cit., p. 251.

14. Souvent de retour de Tunis, les cadres de l'OLP et leurs familles, rentrés à la suite d'Arafat, sont couramment appelés les « Tunisiens » par la population palestinienne.

Enfin, le contrôle sur les jeunes est repris par l'Autorité palestinienne qui utilise deux méthodes. La première est la réactivation des structures traditionnelles, et tout particulièrement du pouvoir des grandes familles, par l'intermédiaire du clientélisme. Non pas que les unes et les autres aient vraiment disparu lors de la première Intifada, tout au contraire, elles ont alors constitué un mode d'organisation en l'absence de pouvoir politique et policier autre que celui de l'occupant. Cependant, elles ont été sérieusement remises en cause par le pouvoir des jeunes « héros ». Des groupes ont pris le contrôle de certains territoires, d'autres ont organisé leur propre justice. Le pouvoir patriarcal ne s'appliquait plus de la même façon et les jeunes pouvaient faire entendre leurs voix, s'appuyer sur leur légitimité de combattant de la lutte nationale pour renégocier, temporairement, leur statut. Cette légitimité disparue et le pouvoir de l'Autorité mis en place, les jeunes perdent une grande part de ce nouveau positionnement.

Pour faire rentrer dans le rang ces jeunes Palestiniens de l'intérieur, dont elle craint les remises en cause et qu'elle avait déjà cherché à neutraliser pendant la première Intifada en mettant en concurrence les leaders locaux les uns par rapport aux autres, l'Autorité palestinienne emploie également une deuxième méthode : l'intégration des jeunes dans la police¹⁵. Premier fournisseur d'emploi de la bande de Gaza, elle offre aux jeunes militants de l'Intifada un poste et un revenu, mais les prive de responsabilités. Les niveaux supérieurs de la hiérarchie sont réservés aux cadres de l'OLP de retour. Cette politique « mouille » les jeunes en question dans la répression contre leurs co-militants d'hier : les islamistes.

Ils perdent leur statut de héros, qui leur permettait de mettre en cause les hiérarchies sociales et d'acquérir une position valorisante dans la société, sans que, dans le même temps, d'autres mécanismes d'intégration sociale, le travail par exemple, prennent le relais. Tout au contraire, ces mécanismes se révèlent aléatoires. En effet, les rêves d'un Taiwan palestinien s'effondrent à l'image des nombreux immeubles, vides et inachevés, construits le long de la côte à Gaza. La multiplication des blocus israéliens, les innombrables obstacles à la circulation des marchandises, l'absence de débouchés directs à l'étranger, la chute du niveau de vie, sans parler de la gestion de l'Autorité palestinienne, minent l'économie. Les jeunes diplômés

15. Laetitia Bucaille, *Gaza, la violence de la paix*, Paris, Presses de Sciences-Po, 1998, pp. 95-124.

des universités palestiniennes sont les premiers touchés par la hausse du chômage. Les emplois créés par l'Autorité ne compensant pas la baisse du nombre d'autorisations de travail en Israël, ils ne trouvent pas à s'employer et en tout cas pas à leur niveau de compétence. Cette situation a aussi un impact sur les nombreux jeunes diplômés de l'étranger qui croyaient pouvoir rentrer se mettre au service de la construction de leur nation.

En 1997, l'espace public palestinien s'alarme d'un doublement du taux de suicide¹⁶, qui concerne d'abord les jeunes et tout particulièrement les jeunes femmes. Les tentatives de suicide sont également en hausse. Si les chiffres en la matière sont à manier avec précaution, du fait du nombre de suicides non déclarés pour éviter le déshonneur, ou au contraire de suicides déclarés pour masquer des crimes d'honneur, la tendance est claire. Des entretiens réalisés par Nifuz Albarqy avec l'entourage ou avec des jeunes ayant effectué des tentatives de suicide, ainsi que divers témoignages, indiquent nettement que les conflits avec l'autorité patriarcale et la famille constituent un facteur récurrent de suicide¹⁷. Les adolescents qui ont fait l'Intifada se trouvent, en effet, confrontés à un système d'autorité renforcé et à la crise du modèle de légitimité, l'idéologie nationaliste de l'Intifada, qui leur permettait de remettre en cause ce système d'autorité tout en occupant une place reconnue dans la société palestinienne. Ces jeunes sont persuadés qu'ils sont fondés à revendiquer une certaine indépendance de décision par rapport au fonctionnement communautaire, mais ils ne disposent plus des arguments nécessaires à leur revendication. Dans ce contexte, les conflits d'autorité revêtent une tout autre signification. Loin de signifier un affrontement ponctuel, ils deviennent le symbole même d'une situation où toute construction de projets semble impossible et où le peu qu'offre le présent apparaît lui-même comme extrêmement précaire. C'est donc probablement dans la crise du modèle d'intégration proposé à ses jeunes par la société palestinienne qu'il faut chercher les causes de l'accroissement important du taux de suicide de cette génération. En termes durkheimiens, il s'agit de suicides anoniques, c'est-à-dire se produisant dans des sociétés en changement, lorsque les repères habituels sont bouleversés et que les acteurs et leurs représentations se trouvent inadaptes à leur position sociale¹⁸.

16. Pour Gaza-ville, le taux de suicide passe entre 1996 et 1997 de 17 à 36 pour 100 000, la moyenne mondiale étant de 10 pour 100 000.

17. Nifuz Albakri, « Zaherat al intihar » (le phénomène du suicide), Ramallah, *Al Hayat al jadida*, 28 juin 1997.

18. Emile Durkheim, *Le suicide*, Paris, PUF, 1930, p. 234.

Dans ce cadre d'extrême déception par rapport à l'Autorité palestinienne et de sentiment d'échec, la désaffection et le retrait vers le privé constituent la solution la plus courante. Mais avant de l'examiner, nous devons considérer l'existence de deux réponses politiques qui, entre la première et la deuxième Intifada, apportent chacune une manière de gérer l'échec et de l'atténuer : l'une est offerte par le Fatah, l'autre par les islamistes.

Deux solutions militantes

Avec le Fatah, une première solution politique pour dépasser le sentiment de double échec consiste à le nier tout en s'assurant l'accès à des ressources. Le militant du Fatah est investi dans cet embryon de construction nationale que devait être l'Autorité palestinienne. Il est le premier concerné par le « magouillage » au quotidien. S'il s'y adapte, il cherche cependant à maintenir sa croyance dans l'Autorité comme meilleure solution pour les Palestiniens. C'est pourquoi il préserve la figure de Yasser Arafat. Les militants du Fatah se présentent donc sous le signe de l'ambivalence. D'une part, ils se mobilisent stratégiquement dans l'organisation. Ainsi, ils sont toujours à la recherche d'informations sur qui est responsable de quoi, qui décide quoi et comment se faire bien voir auprès d'un tel, rendre service à un tel, sortir de la masse des jeunes militants, etc. À travers ces démarches, ils se rapprochent des rares pourvoyeurs de ressources dans un champ extrêmement fermé et limité. Parallèlement, l'amertume est grande d'en être réduit à cet opportunisme. Si le discours consiste à dire : « je n'ai pas le choix, si je veux m'en sortir ou faire que ma famille s'en sorte¹⁹ », cela ne correspond pas aux représentations de soi comme héros national. Dans cette configuration, la figure préservée de Y. Arafat permet aux jeunes militants de protéger la représentation de leur propre intégrité. Bien placés pour connaître le fonctionnement réel de l'Autorité palestinienne, les militants du Fatah n'en rendent pas Y. Arafat responsable, mais ses adjoints. Le maintien de la confiance dans la politique de Y. Arafat constitue une condition essentielle pour pouvoir continuer à voir dans la situation actuelle les prémices d'un véritable État palestinien. En effet, cette vision – telle qu'elle s'est construite parmi les Palestiniens – repose essentiellement sur la capacité stratégique de

19. Militant Tanzim Fatah, 27 ans, Ramallah, mars 2001. *Tanzim* signifie organisation et désigne la branche locale du Fatah sur les Territoires palestiniens. Les Brigades des martyrs d'al-Aqsa sont majoritairement issues de ses rangs mais n'en représentent pas la ligne officielle.

Y. Arafat face aux Israéliens. C'est pourquoi circulent parmi les militants des anecdotes montrant l'intelligence de Y. Arafat ou comment il se joue des attentes de ses adjoints. Le militant du Fatah cherche stratégiquement à améliorer son positionnement dans un champ systémique structuré par l'Autorité palestinienne.

Les islamistes ont comme spécificité de ne plus proposer d'évoluer à l'intérieur d'un système mais d'envisager son renversement, du moins au niveau du discours. Dans les faits, le mouvement islamiste peut essayer de négocier avec Israël et avec l'Autorité palestinienne. Mais il propose bien une « solution » islamiste permettant de dépasser le scepticisme qui entoure la lutte nationale. D'une part, il mise sur le changement des modalités de la lutte et présente la négociation comme une erreur, ce que prouvent à leurs yeux à la fois la situation sur le terrain et, en 2000, le retrait d'Israël du Liban. Pour eux, il faut instaurer un autre rapport de forces et recourir à la violence à travers les attentats-suicides. La modification du répertoire d'action et le recours à ce nouveau type de violence doivent rouvrir une situation fermée²⁰.

D'autre part, les islamistes effectuent un changement de temporalité, permettant de se placer de nouveau dans une optique de victoire. Le temps long du *djihad* n'est pas celui de l'échec à court terme qui peut être ainsi dépassé. Au niveau interne, la solution islamiste est celle d'un État islamique intègre, égalitaire et social. Au caractère religieux de l'État s'associerait alors automatiquement le respect de la justice et de l'égalité. Les islamistes apparaissent ainsi à leur avantage sous l'angle de la moralité et de l'intégrité et, en ce qui concerne le Hamas, s'appuient sur un solide réseau caritatif. Si les premières vagues d'attentats à la bombe (1993-1996) ont provoqué l'hostilité générale de la population, au fur et à mesure de la dégradation de la situation et du désappointement vis-à-vis de l'Autorité, les arguments des islamistes font de plus en plus mouche. Du fait de la répression, ce gain de sympathisants ne se traduit toutefois pas nécessairement par une augmentation du nombre de militants

Dans l'ensemble, le contexte a néanmoins pour conséquence de conduire au scepticisme. Quelques militants, certes, rejoignent le Fatah ou les islamistes, mais la scène politique est dominée par le retrait. La vague massive d'engagements, spécifique à la première

20. Georg Elwert, « Sozialanthropologisch erklärte Gewalt » in Wilhelm Heitmeyer et John Hagan (dir.), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 2002, pp. 330-367.

Intifada, est retombée. Les jeunes se concentrent plutôt par défaut sur des projets de vie individuels.

Le recentrage sur des projets privés

L'investissement des jeunes s'éloigne donc d'un espace politique désormais caractérisé par l'échec. Mais ce sentiment d'échec n'explique pas à lui seul cette désaffection.

À l'arrivée de l'Autorité palestinienne, la scène politique se ferme pour les jeunes. Elle est monopolisée par l'Autorité qui s'entoure de Palestiniens du retour plutôt que de l'intérieur, et qui, parmi ces derniers, valorise les notables dont le pouvoir avait été remis en cause lors de la première Intifada. La scène politique palestinienne, déjà marquée par l'échec, se verrouille.

La tendance des jeunes au retrait de la vie politique et au recentrage sur la sphère privée s'exprime d'autant plus facilement qu'au moment où le pôle national est fermé et associé à l'échec, la sphère privée augmente son attractivité. « Depuis notre enfance... On naît et on a déjà tout perdu à cause de l'occupation. Ce n'est pas possible d'aller et venir ou de faire autre chose pendant l'Intifada... Au début de l'Intifada, j'avais 12, 13 ans. Au lieu d'avoir une bonne instruction qui m'aurait permis d'exprimer ma créativité, j'étais dans la rue. J'ai été blessé deux fois, deux fois emprisonné. Maintenant, j'ai enfin atteint beaucoup de choses que je voulais atteindre, mais je ne pourrais pas me décrire facilement comme heureux²¹. »

La première Intifada a constitué une période difficile de deuil et de privations pour la population, tout particulièrement pour les jeunes femmes. Comme à la fin de nombreux autres conflits, les jeunes ont la volonté de « souffler », de se détendre, de faire la fête, de s'occuper de soi et des projets laissés de côté pendant le soulèvement

L'arrivée de l'Autorité palestinienne avait paru, pendant un court laps de temps, apporter la stabilité et la nouvelle donne devait permettre à tous de se projeter un peu plus dans l'avenir et de construire. Il y avait là pour les jeunes un encouragement à se concentrer sur des projets relevant largement de la sphère privée, détachés de la participation au destin national : construction d'un couple et d'une famille, études, travail, etc. Mais compte tenu du contexte économique, et passée la courte euphorie des espoirs soulevés par l'arrivée de l'Autorité palestinienne, ces projets sont vite restreints pour

21. Iyyad, 25 ans, son père est un ancien ouvrier en Israël. Ses frères sont de petits employés de l'Autorité palestinienne, entretien à Gaza, août 1999.

s'adapter à un horizon d'espérance limité. « L'avenir est noir. À cause de la situation sociale. J'avais pensé que peut-être je pourrais étudier, mais on a une si grande famille²² que personne n'a réussi à économiser pour étudier. Mais j'aimerais beaucoup travailler dans un jardin d'enfants²³. » Ainsi, installer sa famille revient à essayer de trouver le financement nécessaire pour construire au moins une pièce privée à l'intérieur de la maison des parents du mari²⁴. Faire des études : trouver un travail permettant de les financer. Obtenir un travail renvoie moins au choix d'une carrière qu'à surtout ne pas se trouver sans ressources : « Je pense que mon avenir personnel sera catastrophique. La situation financière est trop mauvaise et m'a enlevé tous mes espoirs. Je vais essayer de poursuivre mes études mais je n'y crois pas trop²⁵. »

Nous n'avons pas évoqué, parmi les « solutions » proposées, celles que pourraient apporter les organisations de gauche²⁶. Opposées à Oslo mais privées de la cohérence idéologique des islamistes, elles ne sont pas, en effet, tenues pour porteuses d'un quelconque projet politique. Leur incapacité à être autre chose qu'une force de refus est même souvent dénoncée.

En fait, la plupart de leurs militants se replie sur ce que l'on pourrait appeler une solution par le social. Voulant continuer à s'investir mais ne pouvant plus le faire dans l'espace politique, ils animent souvent différents projets sociaux en direction des adolescents, des femmes, etc. Le passage à la société civile leur permet de conserver leur projet de changement de la situation palestinienne mais de l'intérieur, par un travail avec la population. Ils rejoignent

22. Cinq frères et cinq sœurs.

23. Iman, jeune femme de 22 ans, titulaire du baccalauréat et originaire du camp de Bureij (Gaza). Son père est chômeur, ses frères travaillent comme couvreurs en Israël quand ils le peuvent (entretien, juillet 1999).

24. Un quart des foyers palestiniens a une densité de trois personnes ou plus par pièce. Majdi el-Malki (dir.), *Social Monitor, Special Issue 1995-1999*, Palestine Economic Policy Research Institute (MAS), n° 4, mai 2001, p. 60.

25. Ra'ed, 20 ans, poursuit des études de pédagogie et d'arabe et accepte tous les travaux qu'il trouve. Il est le fils aîné et son père, plombier et remarié après avoir divorcé deux fois, a treize enfants (entretien au camp de réfugiés de Jabalya, août 1999).

26. Essentiellement le Front populaire de libération de la Palestine (FPLP), fondé en 1967, d'obédience communiste et panarabe et le Front démocratique de libération de la Palestine (FDLP), issu d'une scission du premier en 1969, sur un programme marxiste-maoïste. Les deux prônaient la lutte active contre Israël et les régimes arabes conservateurs, le second a cependant rapidement évolué vers une position plus modérée. L'union démocratique palestinienne (FIDA), scission du FDLP en 1990, a quant à elle soutenu les accords d'Oslo.

alors les ONG et les organisations des droits de l'homme. Dans cette reconversion, ils rencontrent les difficultés de ce vaste réseau associatif, naguère ersatz des services sociaux pour la population palestinienne, dont l'indépendance est mise en cause. En effet, pour les organisations, l'accès aux financements internationaux devient limité puisqu'il transite désormais, en bonne part, *via* l'Autorité palestinienne²⁷. Une certaine concurrence est ainsi apparue entre des ONG désireuses de conserver leur rôle et leur autonomie, et des ministères s'efforçant d'en récupérer l'activité et les financements. Toutefois, indépendamment de ces difficultés, les militants « sociaux » insistent sur les bénéfices qu'ils retirent au niveau individuel de ces activités. La valeur de l'action militante tient ici pour l'acteur moins à d'hypothétiques résultats dans une tentative de modification de la situation qu'à ce qu'elle lui apporte en tant que telle, directement : l'impression d'utilité, la création d'un réseau relationnel, le développement de la personnalité, etc. Un jeune animateur dans un centre, membre du Parti communiste²⁸ et également dirigeant d'une association sportive, présente ainsi le bénéfice de ses activités : « J'ai mon emploi du temps heure par heure. J'ai appris à m'organiser. Si je me compare avec beaucoup d'autres jeunes, je suis heureux car j'ai un but et, plus je m'en approche, plus je suis heureux, même si je dois travailler 12 heures par jour. À travers ces activités, ma personnalité s'est renforcée²⁹. »

L'investissement dans le social peut apparaître alors comme une voie intermédiaire, qui signe le désengagement des objectifs nationaux sans signifier pour autant un retrait complet sur le privé. De plus, à travers l'idée de développement, apparaît indirectement l'espoir de permettre à la société palestinienne d'accéder à une certaine normalité de vie, malgré l'occupation. De tels projets dépendent de l'existence d'une marge de manœuvre pour les Palestiniens. Les multiples destructions de l'armée israélienne lors de la deuxième Intifada visent également les centres sociaux ou pour les jeunes (salles informatiques, etc.) et n'encouragent pas à continuer dans une telle direction. De fait, les efforts des ONG et des associations des droits de l'homme, si elles améliorent quelque peu la vie au quotidien, ne sont pas perçus par la majorité des jeunes comme une

27. Cf. Lamia Radi, *L'élite palestinienne : stratégies de survie et modes d'influence (1967-1997)*, thèse, IEP, 1997, pp. 308-347.

28. Désormais Parti du peuple.

29. Wa'el, 28 ans, fils aîné, a suivi une formation d'enseignant après le bac, puis a arrêté au bout de deux ans. Son père est ouvrier en Israël (entretien Rafah, août 1999).

véritable solution pouvant assurer la sortie de la crise. Ils leur apparaissent à la fois comme dérisoires et largement aléatoires.

Aussi le « social » ne se développe-t-il pas vraiment comme une alternative massive et satisfaisante à l'engagement politique. Un certain nombre de jeunes en tirent des ressources et une satisfaction personnelle. En première ligne pour constater la misère de la société palestinienne et avec une faible marge de manœuvre, ils sont extrêmement pessimistes dès qu'ils dépassent l'analyse de l'échelon le plus modeste de leur action. Très positif quant aux résultats immédiats de telle ou telle activité qu'ils ont organisée, leur discours se renverse dès qu'il s'agit d'envisager des changements plus importants ou des projets à plus long terme.

Le retour vers le « bonheur privé » se fait donc « par défaut », parce qu'il correspond davantage à un repli qu'à une véritable promotion de l'individu et de ses projets. Il marque une adaptation à un champ des possibles devenu restreint et ne propose pas de remplacement pour la figure du héros. L'objectif national n'est pas abandonné, mais il a échoué. Ce basculement est vécu de façon différente par les jeunes femmes. Pour elles, la mise en avant des projets privés apparaît moins comme une « réduction » à cette sphère du fait de l'échec de la lutte nationale. Cet échec de la lutte nationale et la difficulté à élaborer des projets leur apparaissent comme liés, l'un constitue le contexte de l'autre et vice-versa. Mais elles ne disent pas que l'un mène à l'autre : « Si notre société était en de bonnes mains, chacun aurait pu rêver, mais dans notre situation même les rêves sont parfois interdits³⁰. »

L'identité de genre les conduit déjà à se restreindre à l'espace privé et le fait de devoir s'y limiter n'est pas contradictoire. Si elles ressentent le même sentiment d'échec de l'Intifada, leur situation comme femme s'améliore : la période est moins troublée et moins endeuillée. Le contrôle social se lève quelque peu. L'instauration de l'Autorité palestinienne se traduit également par la mise en place d'une police, qui n'est évidemment pas détachée des modes de gestion communautaires de la société, mais rend quand même possible l'appel à une instance extérieure dans les conflits. Auparavant, se référer à la police revenait à se tourner vers les autorités israéliennes.

Après Oslo, la désaffection caractérise le rapport au politique des jeunes Palestiniens, sans pour autant qu'ils abandonnent l'objectif

30. Aïsha, déjà citée.

national. À quelle logique va correspondre leur engagement lors de l'Intifada *al-Aqsa* ?

L'INTIFADA AL-AQSA

Comme tous les vendredis depuis le début de l'Intifada al-Aqsa, la manifestation unitaire monte du centre ville de Ramallah vers la route de Naplouse, fermée par l'armée israélienne. Cinq cents mètres avant le barrage israélien, le millier de manifestants s'arrête. À l'horizon, des blocs de ciment, des soldats israéliens dans des jeeps et des tireurs d'élites dans les immeubles ; sur la colline, deux chars. La majorité des participants assisteront en spectateur au rituel du vendredi après-midi : une poignée de jeunes sort ses frondes et s'approche des soldats. Les pierres atterrissent à quelques mètres des Israéliens. Gaz, balles de fer recouvertes de plastique, balles réelles parfois : les ambulances palestiniennes commencent leurs allers et retours, sirènes hurlantes. Une avancée des jeeps, un blessé grave, les jeunes s'enfuient dans les champs environnants. « Où sont les Arabes ? » chante ironiquement un soldat israélien dans le haut-parleur de la jeep, reprenant une chanson très connue qui appelle à l'unité du monde arabe. « Au début de l'Intifada, ils plaisantaient même avec nous » assure Hisham, un jeune de 16 ans du camp de réfugiés voisin Jalazun. « Ils criaient "ceux qui veulent 1 000 dollars à gauche, ceux qui veulent 5 000 dollars à droite". C'est en rapport avec les indemnités promises par Saddam Hussein pour les blessés et les morts de l'Intifada. » Mais derrière des maisons désertées, quelques militants palestiniens issus du Fatah prennent place, armés de M16 ; lanceurs de pierre et spectateurs refluent. Les soldats israéliens restent hors d'atteinte et ripostent avec des tirs de grenades. Les tireurs se replient avec leurs blessés.

Le père d'Hisham, réfugié de la guerre de 1967, travaillait en Israël comme ouvrier du bâtiment. Depuis l'instauration du blocus israélien, il est condamné à rester chez lui. Ses autres fils, ouvriers et livreurs, rapportent un peu d'argent lorsqu'ils trouvent un chantier à Ramallah. Une sœur fait un diplôme d'éducatrice à l'université mais la famille ne pourra pas payer les droits d'inscription du prochain semestre. De toute façon, la route qui mène à l'université de Bir Zeit est régulièrement fermée.

Hisham est le seul de la famille à participer à l'Intifada *al-Aqsa*, le plus souvent en cachette de ses proches qui craignent de le voir blessé ou tué. De façon générale, cette Intifada se distingue de la

première par une faible participation populaire. « Je ne veux pas me faire tuer parce que j'ai lancé une pierre » s'exclame ainsi un étudiant en économie de Ramallah. « Bien sûr, il faut lutter contre l'occupation. Nos villes sont des prisons à ciel ouvert surpeuplées. On meurt à petit feu ici. Mais comment s'en sortir ? J'ai fait la première Intifada. Tous ces sacrifices, qu'est-ce que ça nous a apportés ? Les colonies qui continuent à nous encercler peu à peu ; les maisons détruites, les oliviers arrachés pour construire leurs routes. Toute l'eau qui part pour les Israéliens ! »

L'étudiant désigne les collines couvertes de terrasses d'oliviers qui dominent Ramallah. À leur sommet, on reconnaît les pavillons blancs aux toits de tuiles rouges des colonies israéliennes, entourées de hautes clôtures barbelées. Les pelouses sont vertes, les rues abondamment éclairées. Là-bas, pas de coupure d'eau ou d'électricité. « La dernière solution, c'est la résistance armée, mais pour ça il nous faudrait des vrais leaders avec une stratégie » ajoute un autre étudiant proche des partis de gauche, « pas comme ces petits groupes qui tirent au hasard, pas quelqu'un comme Arafat qui est prêt à signer n'importe quoi et à donner les militants palestiniens pourvu qu'il reste au pouvoir. Mais pour nous, c'est foutu. Moi j'attends d'avoir mon diplôme et je pars aux États-Unis. Personne n'a d'avenir ici. » C'est bien l'avis d'Hisham qui ne sera jamais étudiant et qui pense qu'il n'a rien à perdre. Vêtu d'un tee-shirt qui représente Che Guevara avec son béret à l'étoile rouge, il brandit haut le drapeau jaune du Hezbollah libanais. Autour du front, il porte un bandeau vert avec la formule : « Il n'y a pas d'autre dieu que Dieu ». Hisham mêle sans complexes tous les symboles. L'important, pour lui, c'est de quitter son statut de victime et d'avoir le sentiment d'être un héros lorsqu'il s'avance face à l'armée israélienne.

En fait, l'Intifada al-Aqsa se situe dans un contexte idéologique inchangé et ne modifie pas profondément la façon dont les jeunes se représentent l'avenir de la construction nationale. La fin de l'occupation continue à être majoritairement perçue comme impossible à court ou moyen terme. Cette représentation est renforcée par le mur de la répression israélienne qui utilise très vite les niveaux les plus élevés de son échelle de frappe. Pourtant, une petite partie des acteurs passe de la désaffection à la prise de parole, de la concentration sur la sphère privée à l'engagement.

À ses débuts, cette Intifada repose plutôt sur des modifications de structures et dans le positionnement des différents acteurs politiques. Les opportunités politiques ont changé et, en conséquence,

l'engagement des acteurs aussi, sans pour autant que se modifient les significations attachées à la lutte nationale. Dans le même temps, les conditions de vie s'aggravent et, lors des négociations, les exigences israéliennes (renonciation définitive au retour des réfugiés et à Jérusalem) remettent en cause des points nodaux de la construction identitaire palestinienne, attendant moins une réalisation qu'au moins une reconnaissance comme telle par les Israéliens, ce qui contribue à une crispation identitaire des réfugiés autour de la lutte nationale. Le critère « réfugiés » est peu discriminant. 80 % de la population de Gaza est constituée de réfugiés, 31 % vit dans les camps (54 % des réfugiés). Pour la Cisjordanie, les réfugiés représentent 31 % de la population globale dont 6 % de la population vit dans les camps (27 % des réfugiés)³¹. Les conditions de vie au quotidien des réfugiés les amènent à se sentir nettement plus concernés par les résultats des négociations que le reste de la population palestinienne. Mais surtout, si dans la négociation finale la perspective du retour disparaît complètement, alors ils perdent leur statut symbolique pour ne plus devenir que des pauvres à la périphérie des villes palestiniennes. Les réfugiés, en effet, se situent tout en bas de l'échelle sociale palestinienne. Ils sont désavantagés dans tous les domaines, même si leur prise en charge par l'UNRWA leur assure des services, notamment scolaires, qui compensent un peu la pauvreté³². Aussi, pour eux, la référence identitaire au destin national est-elle particulièrement centrale. Avec leur inscription dans cette histoire, leur situation sociale cesse d'être humiliante pour devenir la marque de l'injustice faite aux Palestiniens. Leur résistance, leur attachement aux villes et villages dont ils ont été expulsés, leur permettent de transcender leur situation, tout en constituant autant de ressources identitaires pour l'ensemble de la société palestinienne. C'est pourquoi les camps de réfugiés sont stigmatisés comme des quartiers dangereux, hostiles à ceux qui n'en sont pas et où il ne vaut mieux pas s'aventurer la nuit, en même temps qu'ils sont mis en avant comme des lieux où ont été gardées les clefs des maisons d'avant les exils de 1948 et 1967, des lieux qui continuent à être organisés en fonction des villages d'origine. Dans la réalité sociale si dure de leurs camps, l'inscription dans une histoire collective, leur statut de victime à travers l'exil et de résistant à travers la lutte nationale, empêchent

31. Palestinien Academic Society for the Study of International Affairs (PASSIA), Agenda, Jérusalem, 2002, p. 265 et Majdi el-Malki, *Social Report, op. cit.*, p. 94.

32. L'accès aux services des habitants des camps de réfugiés est meilleur que pour ceux des zones rurales. Malki, *Social Report, op. cit.*, p. 58.

que leur identité se réduise à leurs seules difficultés économiques. La référence aux villages d'origine « où la maison était grande, nous avions des terres, etc. » est également une manière de nier le statut économique actuel en évoquant un passé magnifié où tout était différent : « L'enfer était au ciel et le paradis sur ma terre³³. »

En matière politique, le retour d'Arafat des négociations de Camp David en juillet 2000 puis l'échec des négociations de Taba six mois plus tard se sont traduits en interne par un repositionnement de l'Autorité et une réouverture vers la base, elle-même plus revendicatrice. Ce changement répond à la recherche par l'Autorité d'une nouvelle légitimité, d'autant plus nécessaire qu'elle n'a plus l'espoir de gérer le mécontentement par des gains obtenus dans des négociations avec Israël. Dans cette perspective, la « nouvelle garde » du Fatah, ces cadres locaux qui ont fait la première Intifada sur le terrain, devient un enjeu et un acteur central³⁴. Pour l'Autorité, ils sont un moyen de regagner le soutien de sa population. Majoritairement issus des camps de réfugiés, ils sont en contact avec la partie la plus menacée de la population.

L'Autorité palestinienne, facteur de paralysie

L'Autorité palestinienne s'ouvre donc un peu plus à ces militants locaux, Palestiniens de l'intérieur et non pas du retour. L'ouverture est également due à l'accentuation de leur pression : « Arafat, c'est lui qui dirige, c'est notre président et nous sommes avec lui, mais il y a deux choses sur lesquelles le peuple décide : c'est les réfugiés et al-Aqsa. Et les réfugiés, c'est plus important pour les Palestiniens parce qu'al-Aqsa est une question musulmane qui concerne tous les musulmans, alors que les réfugiés, ça concerne les Palestiniens. Mais s'il signe quelque chose contre nos droits, nous continuerons à combattre. Mais il ne signera pas parce que l'équipe des négociateurs porte notre message, mais nous craignons les pressions internationales surtout américaines³⁵. »

33. Réfugié d'environ 60 ans, camp de réfugiés de Balata (Naplouse), entretien janvier 2001.

34. Khalil Shikaki, *Old Guard, Young Guard: The Palestinian Authority and the Peace Process At Cross Roads*, 2001. www.amin.org/eng/khalil_shikaki/2001/00nov2001.html Version revue dans "Palestinian Divided", *Foreign Affairs*, 81/1, janvier-février 2002, pp. 89-105. Comme le souligne Jean-François Legrain, Khalil Shikaki tend cependant à ériger ce facteur générationnel et structurel interne au Fatah en « principe unique et ultime des dynamiques internes au leadership palestinien », ce qui constitue un élargissement abusif. Jean-François Legrain, « Les Phalanges des martyrs d'Al-Aqsa en mal de leadership national », *Magbreb-Machrek*, n° 176, été 2003, p. 14. Nous reviendrons sur ce point en détail dans le chapitre sur les militants armés.

35. Entretien responsable Tanzim Fatah, camp de réfugiés de Balata, février 2001.

Dans ce contexte, le sentiment de paralysie devient pressant : « Aujourd'hui, j'ai lancé des pierres mais en faisant attention, en me protégeant³⁶. Avant, non, en 1996 ou lors de la première Intifada, je lançais des pierres, je voulais mourir. Mais maintenant, à quoi bon, alors qu'on sait qu'à tout moment Arafat peut signer n'importe quoi, comme en 1996. C'est pour ça que les gens ne s'engagent pas, ils ne font pas confiance à Arafat. Hier, il y avait Arafat qui avait décidé de marcher dans la rue, les gens ne voulaient pas dégager leur voiture à cause de lui. Il saluait de la main, il croyait que ça allait faire comme avant, tu parles, personne ne répondait³⁷. »

Ici, l'introduction de l'Autorité palestinienne neutralise les capacités d'action contestataire. S'opère une sorte d'institutionnalisation externe du mouvement national palestinien aux nombreuses conséquences. La première est le blocage de l'émergence de nouveaux leaders ; vient ensuite un certain détachement de la population qui cesse de s'identifier comme acteur central de la mobilisation et dévolue ce rôle à l'Autorité, qui est toutefois parallèlement désignée comme inefficace. En dernier lieu, la crainte apparaît, chez les militants potentiels, de se faire « doubler » par une Autorité susceptible à tout moment de fournir leurs noms à Israël dans le cadre de la coopération sécuritaire : « Il y a eu un temps où j'avais envie de faire quelque chose, où je voulais travailler. Maintenant, je sens qu'il y a beaucoup de choses qui ne sont pas claires. La situation n'est pas claire. Les leaders palestiniens ne sont pas clairs, donc je ne peux pas prendre parti³⁸. »

La situation interne palestinienne, le pessimisme sur l'avenir de la lutte nationale et la sévérité de la répression israélienne, conduisent à une pauvreté stratégique de l'action qui se met quand même en place et à une sclérose de son répertoire. La mobilisation reste limitée. Ainsi les modes d'opération à disposition au début de l'Intifada al Aqsa restent tout d'abord ceux de la première Intifada, qui répondaient à une situation précise et avaient fait le fruit d'une élaboration.

Les formes de la mobilisation

La seconde Intifada ne peut se comprendre sans référence à la première et à la mémoire qu'en ont conservée les acteurs. Les

36. Il s'agit de la manifestation de mars 2001 pour rouvrir la route de Bir Zeit qui avait mobilisé pendant un court laps de temps étudiants et professeurs restés jusque-là à l'écart de l'Intifada.

37. Nasser, étudiant de Bir Zeit et sympathisant du FPLP (entretien à Ramallah en juin 2001).

38. Ubur, 26 ans, graphiste. Originaire de Jenin, elle travaille à Ramallah. Son père dirige un garage et sa mère est enseignante. Entretien en octobre 2000.

formes d'action utilisées lors de la première Intifada sont maintenant disqualifiées car elle a débouché sur les accords d'Oslo, dont l'échec entraîne celui de l'Autorité palestinienne, symbole de ces accords aux yeux de la population. La mémoire s'accompagne d'un regard sur les autres modes de lutte. Si les Palestiniens considèrent leur situation comme unique, ils observent ce qui se fait au Liban : les opérations menées par le Hezbollah et le retrait d'Israël (2000) ont encore renforcé la référence à un autre répertoire d'action.

La mémoire de la première Intifada et l'exemplarité d'autres groupes influent donc fortement sur l'éventail d'options tenu pour ouvert par les jeunes Palestiniens. En même temps, la signification de la lutte nationale demeure inchangée et, faute d'espoir à court terme, aucun renouvellement stratégique n'est envisageable. La lutte se détache de tout horizon palpable et perd ainsi son rapport au sens et la nécessité d'une élaboration stratégique. Elle s'emballe et devient une sorte d'action pour l'action, s'apparentant à la logique spécifique de la violence politique terroriste, telle que Michel Wieviorka l'a mise en évidence³⁹.

Dans ce contexte, l'engagement ne peut s'inscrire dans une action organisée avec une stratégie claire - c'est d'ailleurs là le principal reproche des étudiants à l'Intifada *al-Aqsa*. Toutefois, il peut acquérir un sens en fonction de ses retombées à court terme. La plus évidente tient à la possibilité de rendre des coups, dans la perspective non pas de renverser la situation mais, à très court terme, de rendre l'ennemi accessible et vulnérable. Le sentiment d'être totalement à la merci, c'est-à-dire de n'avoir aucune option, ni désaffection ni prise de parole, dans des interactions où le rapport de forces est totalement en défaveur des Palestiniens, se trouve ainsi mis en cause. La volonté n'est plus stratégique (faire avancer une cause sur le long terme) mais, en tuant l'autre, de démontrer à l'adversaire, et à eux-mêmes, que les Palestiniens ne sont pas hors-jeu, qu'il reste des options, que la situation n'est pas si fermée qu'il pourrait sembler et que l'ennemi lui aussi est accessible et vulnérable. Cette remise en question débouche sur une sorte de « quantification » macabre où le nombre de morts est infiniment comparé de part et d'autre. Un décompte funèbre quotidien apparaît, mis en scène par la compagnie du théâtre Sakakini à Ramallah, dans une pièce où les acteurs se perdent dans un océan de papier journal et s'envoient à la

39. « Les fins de l'action se confondent avec le moyen, les projets qui s'imposent sont condensés dans la destruction de ce qui s'oppose à la subjectivité de l'acteur. » Michel Wieviorka, *Sociétés et Terrorisme*, Paris, Fayard, 1988, p. 21.

tête les uns des autres les chiffres des morts, résultats de matchs morbides.

Dans l'Intifada *al-Aqsa*, l'action se réduit, en termes stratégiques, à une simple proposition : infliger à l'ennemi des pertes humaines. Au-delà d'un premier but, le plus unanimement partagé, qui consiste à remettre en cause l'invincibilité de l'ennemi et le caractère unilatéral du rapport de forces subi, l'idée des islamistes est d'utiliser comme une arme ce qui est perçu comme une (la seule) des « faiblesses » des Israéliens : un rapport à la mort différent.

Conscients de l'illégitimité de leur occupation, les Israéliens ne supporteraient pas de mourir, contrairement aux Palestiniens dont la cause est juste. En leur infligeant des pertes, et quelles que soient les conséquences de leur riposte pour les Palestiniens, ils leur rendraient la situation insupportable à la longue et les Israéliens finiraient par se retirer des Territoires...

CHAPITRE 2

Les jeunes Palestiniennes et le nationalisme

L'idéologie nationaliste se présente pour les hommes sous la forme d'une injonction univoque à l'engagement et à la mise en avant de figures héroïques. Pour les femmes, la lutte nationale lie, de manière contradictoire, un appel à l'engagement au nom de la mobilisation de toutes les forces de la société (par exemple, les militants passaient aussi dans les classes de filles pour aller aux manifestations) à une injonction à préserver l'identité palestinienne. Or celle-ci s'exprime notamment dans les différences de genre qui caractérisent l'organisation sociale. Maintenir cette organisation sociale et donc ces différences de genre, c'est affirmer une fierté sociale contre l'occupant. Les différences de genre s'avèrent alors nettement plus importantes que les différences générationnelles, au point qu'il est erroné de parler de situation de génération en ce qui concerne les femmes. Seules les étudiantes bénéficient d'un espace générationnel spécifique (5 % des jeunes femmes font des études¹).

PREMIÈRE INJONCTION : ASSURER LA « PERMANENCE IDENTITAIRE »

Aux valeurs « délétères et perverses » de la société israélienne vont être opposées les valeurs religieuses et morales « préservées » de la société palestinienne. Cette confrontation s'exprime essentiellement à travers la question du comportement des femmes. Aussi,

1. Palestinian Central Bureau of Statistics, *The Demographic Survey of Westbank and Gaza Strip : Preliminary Report*, Ramallah, mars 1996.

en période de troubles, la société palestinienne en « rajoute »-t-elle dans un contrôle social à travers lequel devrait s'exprimer la « pureté » d'une société fidèle à ses traditions et à ses principes. Perdants sur le versant militaire, les Palestiniens mettent alors en avant un plan « spirituel » où ils s'attribuent la suprématie.

Les luttes nationales ont ceci de spécifique qu'elles en appellent au changement tout en s'appuyant souvent sur la continuité d'enracinement dans la terre. D'autres processus de légitimation se réfèrent au droit, notamment le droit à l'autodétermination, mais il reste que les luttes dont l'enjeu proclamé est le territoire s'accompagnent généralement d'un discours qui vise à prouver la permanence de la présence du peuple qui se mobilise sur son sol. Une manière de résoudre cette tension interne à la lutte nationale, entre appel au changement et mise en scène de l'ancrage temporel et spatial, est de la répartir en fonction du genre. Aux hommes la lutte pour le changement, aux femmes l'incarnation de la permanence. Le lien qui s'effectue ainsi dans le nationalisme entre contrôle des femmes et identité n'est pas spécifique de la lutte palestinienne. Tout au contraire, il représente une caractéristique assez générale. Monique Gadant l'a souligné pour l'Algérie : « Plus qu'aux hommes, c'est aux femmes qu'est assignée la tâche de préserver l'âme de la communauté tandis qu'on tente d'adopter la science et la technique². » Cela est également vrai de l'Égypte de Nasser³. L'imaginaire nationaliste s'exprime donc souvent à travers un ordre des corps et une insistance sur le genre. La recherche de légitimation se traduit par la mise en avant d'une « vision mythique du monde⁴ » dont la reconstruction d'un « éternel féminin » constitue la base. La délégation aux femmes de la « permanence identitaire » se cristallise tout particulièrement dans les périodes de défaite, où vacillent légitimité et identité.

Garantes du « permanent », source essentielle de légitimité dans le cadre de luttes où il faut prouver un droit plus ancien sur la terre, les femmes et leur comportement constituent un enjeu dans le nationalisme. Dans ce contexte, l'identité se construit en recomposant dans le présent un passé dont la charge de « réincarnation » et de préservation est dévolue aux femmes. Cette construction se décline selon

2. Monique Gadant, *Parcours d'une intellectuelle en Algérie : nationalisme et anticolonialisme dans les sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 132.

3. Valentine Moghadam, *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*, Le Caire, The American University Press, 1993.

4. Francine Muel-Dreyfus, *Vichy et l'éternel féminin*, Paris, Seuil, 1996, p. 11.

trois registres principaux, autant d'accents de la même recherche d'une permanence mythifiée à travers le genre.

Les femmes sont symboliquement assimilées à la terre éternelle de Palestine, en même temps qu'elles sont les « héritières » et les gardiennes d'un mode de vie qui doit préserver leur inaccessibilité, c'est-à-dire l'honneur de la communauté. Ce message est porté par les islamistes mais pas uniquement : on trouve une assimilation de la femme à la terre palestinienne chez les plus grands poètes palestiniens. Les différents registres de cette résistance culturelle peuvent être soit associés, soit partiellement revendiqués.

La femme symbole de la terre

Par les femmes et leurs gestes toujours répétés, le sol devient la terre-mère des Palestiniens. C'est ainsi que la lutte palestinienne a produit, au-delà des chants plus ou moins martiaux qu'engendre toute lutte, une poésie très riche, qui a eu un impact important auprès de l'ensemble de la population, quoique ses formes d'expression ne soient pas toujours faciles. Anouar Mowaf fait le lien entre le choix de la forme poétique et le rapport à une terre absente et idéalisée⁵. On pense aussi, bien sûr, à Mahmoud Darwish, héraut de ces thématiques, poète bénéficiant d'une reconnaissance internationale, qui parle de la Palestine comme d'une femme ou, inversement, qui s'adresse à la personne aimée comme à sa terre natale⁶. Les femmes, ici, perdent leur individualité et sont réduites à un symbole de la nation et de la terre⁷. Mahmoud Darwish est une figure marquante d'un courant puissant⁸ qui va au-delà des seuls Palestiniens. La cause palestinienne a en effet inspiré de nombreux poètes dans tout le monde arabe. Or dans ces chants ou cette poésie, la Palestine est sans cesse comparée à une femme et la métaphore ainsi filée :

*« Jérusalem est la fiancée de votre arabité,
Pourquoi avez-vous laissé tous les adultères de la nuit
Entrer dans sa chambre et vous êtes-vous tenus
Derrière la porte
Pour écouter les cris de son hymen,*

5. Anwar Mowaf, A., *Tbanâ'iya al-ard/al marâ, al kalira*, juin 1995, p. 62.

6. Anwar Mowaf, A., *Tbanâ'iya al-ard/al marâ, op. cit.*, p. 65.

7. Birgit Embalo, Angelika Neuwirth et Friederike Pannewick, *Kulturelle Selbstbehauptung der Palästinenser. Survey der Modernen Palästinensischen Dichtung*, Beirut/Würzburg, Ergon, 2001, p. 28.

8. Pour une revue complète de cette littérature, voir Birgit Embalo, Angelika Neuwirth et Friederike Pannewick, *op. cit.*

*et toutes vos dagues levées et vous comportant soi-disant avec
honneur,*

Lui avez crié qu'elle se taise pour sauver l'honneur.

Oh, comme vous êtes honorables...

Vous, fils de pute, une femme violée peut-elle se taire^{9?}»

On retrouve la même thématique de la « Palestine violée » dans des discours et des tracts politiques. S'opère ainsi un processus de personnalisation sexuelle de la terre : la terre comme femme susceptible d'être prise et violée, et la terre comme mère. La Palestine, terre qui a enfanté, terre nourricière, devient ainsi une personne sacrée qui aurait dû être l'objet de tous les égards et que l'on a laissé violenter. La personnalisation effectuée, la terre peut éprouver des sentiments : on parle de la souffrance de la Palestine. Elle devient cette femme respectable mais faible, envers qui on a des responsabilités et qu'il faut protéger. Le « viol » de la Palestine révèle la faillite des hommes dans leur rôle de gardien et de protecteur. Comme le maintien de l'honneur est attaché à l'inaccessibilité des femmes, c'est l'honneur de la communauté qui est ici remis en cause.

L'assimilation de la femme à la terre a des conséquences pour les représentations féminines. Dans cette métaphore, l'insistance porte sur la vulnérabilité sexuelle et le rôle de mère. En retour, les femmes palestiniennes sont également regardées à travers ces deux images. Les représentations nationalistes mettent en avant la nécessité de les protéger et de les rendre inaccessibles. Thématique de la fragilité d'autant plus prégnante que la Palestine est « envahie », que le viol a eu lieu. Parallèlement à la personnalisation de la terre, l'assimilation femme/terre produit une objectivation de la femme. Elle devient un objet que l'on possède ou non, dont on dispose. La femme se caractérise par la passivité et l'impuissance d'un objet : on la prend, on la viole.

Cette représentation complète celle de l'authenticité culturelle pour faire porter aux femmes la responsabilité de la permanence d'une culture « traditionnelle », de coutumes présentées comme immuables. C'est à travers elles que doit être maintenue visible l'inscription dans un temps long qui signe l'enracinement sur la terre et donc la légitimité de la présence.

9. Extrait du poème : Muzawaf al -Nawab, *A'mal al- cha'ria al-kamla*, Londres, Dar Qunbur, 1996, pp. 477-478. Poète irakien vivant désormais en exil à cause de ses critiques politiques et de son appartenance au parti communiste irakien. Ses poèmes ont rapidement acquis une réputation dans le monde arabe, notamment pour leur insolence et leur inconvenance.

La femme porteuse de l'identité culturelle

L'occupation israélienne a provoqué une crispation identitaire qui s'est principalement centrée sur l'aspect religieux et les mœurs, et qui a dévolu la « conservation » de l'authenticité culturelle essentiellement aux femmes. Comme le montre Nadine Picaudou, « les robes brodées des paysannes en viennent à condenser la mémoire de la terre, elle-même symbole de la communauté¹⁰ ».

Dans le discours de la lutte nationale, les femmes sont le vecteur de la continuité culturelle et marquent l'ancienneté de la présence de cette culture sur la terre. Elles fournissent et véhiculent une identité fondatrice sur laquelle repose également le droit à la terre. En effet, elles signifient l'ancienneté de la présence d'une civilisation mais aussi son adaptation aux conditions concrètes de vie (consommation d'eau, cultures, etc.) Les femmes sont investies ici, non du combat contre l'ennemi, mais de la « préservation intacte » des rites et des coutumes malgré toutes les « compromissions » et adaptations que nécessite la lutte ou qui naissent au contact avec l'occupant. Le nationalisme distingue donc ici entre une identité matérielle, qui effectivement se modernise et a besoin de ce renouvellement pour rendre sa lutte efficace, et une identité spirituelle : les femmes sont garantes du maintien par la société palestinienne de son âme dans le conflit contre Israël mais également, comme pour les autres pays arabes, dans sa rencontre avec un Occident en position de force idéologique. Un processus qui n'est pas spécifique aux Palestiniens : « Dans un pays musulman, la place de la femme dans la société définit les enjeux même de l'occidentalisation et, au-delà des conditions de vie des femmes, met en cause de façon générale la culture et la civilisation¹¹. » Cela est particulièrement clair si on considère les islamistes qui font de la distinction entre progrès technique et consommation d'une part (positifs) et mœurs d'autre part (qui doivent être préservées), un fondement de leur construction d'une modernité islamique. La crispation défensive dans les Territoires palestiniens s'effectue d'autant plus fortement qu'il y a occupation militaire et conflit ouvert.

Comme dans bien d'autres expériences, l'appel à la « tradition » relève en fait d'une large reconstruction plutôt que de la transmis-

10. Nadine Picaudou, « Identité-mémoire et construction nationale » in Nadine Picaudou (dir.), « La Palestine en transition », *Les Annales de l'autre Islam*, n° 8, Paris, ERISM, INALCO, 2001, p. 342.

11. Nilufer Göle, *Musulmanes et modernes, voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 1993, p. 8.

sion de coutumes millénaires¹². Cela passe notamment, dans le cas palestinien, par l'intermédiaire du discours des islamistes. Comme le souligne Graham Usher, « les islamistes ont aussi réussi en “inventant” une tradition islamiste, qui est maintenant vécue, tout particulièrement par les générations formées par le soulèvement, comme partie intégrante de l'identité nationale palestinienne¹³. »

Dans un tel contexte, la rupture avec les « traditions » pour une femme, constitue une rupture sociale mais également symbolique, une trahison nationale, un passage à l'ennemi et un facteur d'affaiblissement. Toute volonté de changement dans les comportements autorisés aux femmes est dépréciée, sauf en faveur d'une coercition renforcée au nom d'une tradition reconstruite. En revanche, les formes d'excellence dans la connaissance des coutumes pour les fêtes, de la cuisine, de la broderie, etc., sont valorisées. Un réinvestissement des arts traditionnels est opéré avec des thématiques nationalistes : groupe de *dabka* sur des chants révolutionnaires par exemple, indispensables à tout meeting, broderies mêlant mosquée al-Aqsa et drapeau palestinien, etc. De façon parlante, les expositions à la mémoire des « martyrs » et de la lutte nationale comportent toujours une partie « arts populaires » où sont exposés des robes de broderies, des outils anciens pour cultiver la terre, la littérature palestinienne, etc. « La promotion de l'héritage populaire, manifestation de l'attachement d'une population à sa terre, s'inscrit ainsi dans les stratégies de résistance passive à l'occupation (*sumud*¹⁴) » souligne Nadine Picaudou.

Transformées en symbole, les femmes deviennent *la* femme, une image sacrée, respectable et inaccessible, dont le comportement ne doit pas remettre en cause les caractéristiques. Ce processus est décrit explicitement dans la littérature contemporaine palestinienne, par exemple par Sahar Khalifa : « Regarde, mon grand : dans le premier poème, j'étais la mère ; maintenant je suis la terre, demain je serai certainement le symbole. Réveille-toi, mon grand. Je ne suis

12. À cet égard, les recherches d'Emma Aubin-Boltanski sur les pèlerinages palestiniens montrent finement le travail de réappropriation et de modification qui s'effectue. Emma Aubin-Boltanski, « Moïse ou Salâh ad-dîn : pèlerinage religieux/pèlerinage politique en Palestine » in Nadine Picaudou (dir), « La Palestine en transition », *Les Annales de l'autre Islam*, n° 8, Paris, ERISM, INALCO, 2001, pp. 373-397.

13. Graham Usher, « Women, Islam and the Law in Palestinian society », *Middle East International*, 23 septembre 1994, p. 17.

14. Nadine Picaudou, *Identité-mémoire et construction nationale*, op. cit., p. 343.

ni la mère, ni la terre, ni le symbole ; je suis un être humain : je mange, je bois, je rêve, je me trompe, je m'égare, je souffre, je parle au vent¹⁵. » De la personnalisation de la terre à l'objectivation des femmes, la métaphore fonctionne en cercle, produisant une sorte de symbiose sémiotique. Ainsi la perte de la terre renvoie à la perte de l'honneur, attaché à la préservation de l'inaccessibilité des femmes. Et perdre l'honneur attaché à la réputation des femmes, c'est en même temps perdre la terre. Ce que montre le proverbe palestinien « *al ârd 'ard* » : « La terre est l'honneur ».

L'inaccessibilité des femmes garante de l'honneur

L'honneur des familles mais aussi de la communauté entière repose sur la préservation de la réputation des femmes et tout particulièrement des jeunes filles. Face à un occupant, le maintien de l'organisation sociale revêt une signification supplémentaire de restauration de l'honneur bafoué sur le terrain militaire et politique. Le contrôle des femmes est un enjeu de pouvoir à l'intérieur des sociétés mais aussi entre sociétés. La préservation intacte d'un fonctionnement différenciant les genres face à l'ennemi représente aussi une manière de conserver un pouvoir. Cela se traduit par la valorisation d'un mode de vie communautaire et « moral », largement mythifié, dont les Palestiniens déniaient l'accès à un ennemi « pervers ». Responsables d'un espace privé préservé dont l'inaccessibilité fonde l'honneur, les femmes deviennent ainsi les garantes d'un espace « inviolé » et donc d'une limitation de la domination. Là se situe un enjeu de pouvoir qui est aussi perçu par l'occupant. Car, comme nous l'a montré le conflit en Bosnie, détruire l'autre se conçoit aussi à travers la destruction de cet espace et donc le viol des femmes¹⁶.

Cet aspect apparaît clairement dans les interactions avec les soldats israéliens. Ainsi ces derniers évitent de s'en prendre aux femmes lorsqu'ils ne veulent pas être confrontés à de très fortes réactions dans la rue, ou bien au contraire ils les injurient spécialement quand ils cherchent à humilier, notamment dans le cadre des fouilles de maisons. À l'inverse, côté palestinien, les hommes sont particulièrement sensibles aux avanies infligées par les soldates

15. Sahar Khalifa, *L'impasse de Bab Essaba* (1990), Paris, Flammarion, 1992, p. 159.

16. Véronique Nahoum-Grappe, « Guerre et différence des sexes, les viols systématiques en ex-Yougoslavie, 1991-1995 », in Cécile Dauphin et Arlette Farge (dir), *De la violence et des femmes*, 1999, réédition en poche, collection « Points », 2001, p. 175-204.

israéliennes, car l'humiliation est alors pour eux comme redoublées : en tant qu'occupé puis en tant qu'homme. Un jeune travailleur palestinien en Israël décrit ainsi son dernier passage au *check point* d'Eretz qu'il avait vécu comme une offense spéciale et intentionnelle : les contrôles et les ordres provenaient de deux jeunes soldates, seules assises sur un muret, tandis que défilaient les centaines de travailleurs. Sa description insiste de façon significative sur leurs attitudes. La domination s'inscrit dans le langage corporel de façon particulièrement frappante aux barrages, nous aurons l'occasion d'y revenir. Mais il prend ici une double signification, car l'ordre du genre est aussi un ordre des corps et des espaces. La « liberté » physique de ces femmes, « assises au-dessus de nous sur un muret, elles balançaient nonchalamment les jambes, les armes posées à côté d'elles¹⁷ », a été vécue comme la marque du caractère totalement inoffensif et dérisoire des Palestiniens malgré leur nombre, mais aussi comme celle de la transgression de l'ordre du genre tel qu'il structure la société palestinienne. Dans cet épisode est sapée la fierté de celui qui pouvait se dire « je suis humilié mais je reste un homme ». L'humiliation atteint l'identité de genre, ainsi décrite par Goffman : « Un homme peut passer toute une journée à supporter ceux qui ont pouvoir sur lui, endurer cette situation à presque tous les niveaux de la société et pourtant, s'en retournant chez lui chaque soir, recouvrer une sphère où c'est lui qui domine. Et où qu'il aille à l'extérieur de son foyer, des femmes peuvent se trouver présentes pour étayer son apparence de compétence¹⁸. »

Mettre en avant la pureté d'un mode d'organisation millénaire « maintenu » sert à prouver son ancrage sur cette terre et à dénier cette légitimité à un ennemi « pervers et occidental ». Aux femmes est donc dévolue la responsabilité du maintien d'une identité qui devient le seul lieu où peut encore être marqué un pouvoir, où la domination israélienne ne s'exerce pas. Le contrôle qui s'exerce sur elles se renforce d'autant plus quand la période est particulièrement troublée et qu'il y a besoin de marquer la différence identitaire avec l'occupant. La construction idéologique autour de la lutte nationale dit à l'homme « expose-toi » et à la femme « cache-toi », à l'homme « sois actif », à la femme « sois passive », à l'homme « occupe l'espace public », à la femme « reste dans l'espace privé ». Le comportement des femmes ne renvoie plus seulement à la communauté, il devient

17. Entretien Gaza, mars 1997.

18. Erving Goffman, *L'Arrangement des sexes* (1977), Paris, La Dispute, 2002, p. 78.

un enjeu dans le conflit. Soutenir la lutte nationale passe par la préservation des femmes, le maintien de leur réputation et de leur inaccessibilité pour les soldats. Dans le cas de la lutte concrète, il y a appel à une action et dans celui de la sauvegarde de l'intégrité culturelle, appel à « l'inaction ». Aussi les conséquences en terme de reconnaissance de la participation à l'effort national ne sont-elles pas les mêmes. Les femmes ne sont pas valorisées comme des héroïnes lorsqu'elles suivent strictement les préceptes d'une vie décente. En revanche elles sont des traîtresses en plus d'être des dévoyées si elles ne le font pas. Il n'y a pas de mise en scène de « l'apport » féminin réalisé de cette manière, même s'il en existe de très nombreuses de la femme-mère dans son costume traditionnel, symbole de la Palestine éternelle.

DEUXIÈME INJONCTION : MILITER

Le discours national met aussi en valeur la difficulté du combat palestinien et la nécessité d'utiliser toutes les forces à disposition - dont les femmes. Il prône leur participation active sinon comme combattantes, du moins comme militantes. Si la télévision palestinienne montre le plus souvent des femmes en pleurs à côté d'un enfant mort, elle souligne aussi les manifestations de femmes, ou leur présence dans les camps d'entraînement palestiniens des *fedayin* des années 1970.

Lutte nationale et libération des femmes

Doit-on, comme l'affirment les organisations de femmes des partis de gauche, promouvoir la libération des femmes pour qu'elles puissent participer plus efficacement à la lutte ? Ou, au contraire, faut-il séparer ces deux questions pour éviter d'introduire une division à l'intérieur de la lutte de libération nationale ? L'émancipation des femmes serait alors à reporter à la fin de la lutte nationale, ce qui n'empêche pas d'envisager une participation militante dans la limite des possibilités familiales et sociales. À la différence des organisations caritatives, les organisations politiques de femmes cherchent plutôt à promouvoir une réunion des deux enjeux : libération des femmes et libération nationale, dans l'intérêt même de la seconde.

Mais, les changements favorables à l'émancipation des femmes ne sont pas neutres, ils sont vécus comme autant de remises en cause de la structuration d'une société et par là même comme source d'affaiblissement. Aussi en est-il attendu qu'elles taisent leurs demandes au

nom de l'union sacrée nationale. Faute de quoi, leurs revendications apparaissent comme la création d'un ennemi interne. Le pôle national apparaît donc comme contradictoire pour les jeunes filles qu'il appelle à l'engagement tout en en faisant les garantes de la permanence de la structure sociale. Cette contradiction rend leur expérience beaucoup plus fragmentée.

Un engagement limité lors de la première Intifada

Les femmes, et surtout les plus jeunes, se trouvent dans une situation particulière lors de la première Intifada. En effet, elles sont, au niveau personnel, les grandes perdantes des périodes de soulèvement. À ces occasions, le contrôle social, et donc le contrôle sur elles, augmente notablement. Plusieurs facteurs sont à l'origine de ce phénomène. Le premier renvoie à la perception d'une insécurité plus grande pour les femmes dans l'espace public, avec les risques de déshonneur qui vont de pair. Aussi leur accès à cet espace se réduit-il. Ces périodes sont aussi des périodes de deuil communautaire, et la plupart des fêtes ou autres manifestations de joies publiques sont supprimées ou confinées dans l'intimité. Les opportunités de sorties légitimes diminuent donc également. Des travaux menés à Gaza montrent que les jeunes femmes répondent de manière plus « conservatrice » que leurs mères sur le nombre d'enfants, l'âge au mariage, le permis/défendu, etc., ce qui peut largement être imputé au contexte de deuil et de coercition dans lequel elles ont été socialisées¹⁹.

Ainsi, les femmes plus âgées, dont la liberté de mouvement est plus grande, ont pu participer à la première Intifada et l'évoquent d'autant plus volontiers comme une période d'engagement qu'elle avait mis en place pour elles des modes de participation spécifiques, avec notamment une extension du rôle de la mère : souvent des femmes se précipitaient sur les soldats israéliens pour tenter de récupérer des adolescents en prétendant qu'ils étaient leurs fils. Les plus jeunes, quant à elles, évoquent de manière négative la première Intifada, comme une période de contrôle total. Elles ont particulièrement apprécié sa fin et l'arrivée de l'Autorité palestinienne.

19. Selon deux études concordantes : M-S Abou Nijalan, *The Negative Adaptation Mechanisms of Women Their Social Situation*, Gaza, Université al Azhar, mars 1997, inédit ; et Rema Hammami, « Women in Palestinian Society », in *Palestinian Society in Gaza, West Bank and Arab Jerusalem : A Survey of Living Conditions*, FAFO, 1993. Le constat de « conservatisme » s'appuie pour la première étude sur l'analyse du choix de phrases d'identification, les résultats rapprocheraient les jeunes femmes de leur grand-mère plutôt que de leur mère. La deuxième étude pose une série de questions sur la liberté de mouvement, l'âge au mariage, l'argent à disposition, etc. Les positions s'avèrent en recul par rapport à celle des mères.

Lors de la première Intifada, indique une étude de Brian Barber, les jeunes femmes ont participé quasi exclusivement aux manifestations (80 %) et aux distributions de nourriture (57 %). Surtout, l'intensité de l'engagement diffère de celle des hommes. Plus de 50 % des jeunes hommes affirment avoir « souvent » participé à des activités, pour seulement 20 % des femmes²⁰. Il faut noter que cette étude a été réalisée auprès de jeunes de Gaza âgés de 20 à 27 ans, participant à un programme de formation de l'UNDP (United Nations Development Program) ou étudiants à l'université, et donc déjà présents dans des réseaux qui les rendaient plus susceptibles d'être actifs politiquement.

Genre et répertoire d'action

Lors de la première Intifada, les femmes pouvaient trouver dans la résistance civile, les manifestations, la promotion de l'autonomie alimentaire, etc., des modes de participation conciliables avec une remise en cause limitée de l'identité de genre. L'indépendance économique s'appuyait sur le retour à des productions familiales contre l'achat de produits fabriqués israéliens. Le mode d'action qui poussait les femmes à faire pain et conserves elles-mêmes se trouvait en parfait accord avec l'identité de genre et la mise en avant d'une tradition, signe de la légitimité sur la terre. En ce qui concerne la lutte armée, il n'en allait pas de même. Si l'on revient souvent sur les femmes dans les rangs des *fedayin* ou sur la figure de Leïla Khaled, il s'agissait quand même d'exceptions. Surtout, cela correspondait à une période (les années 1970 et le début des années 1980) où le nationalisme palestinien, dans le courant du nassérisme et nettement moins marqué par les thèmes islamistes, ne construisait pas le genre et l'engagement de la même façon.

« C'est difficile d'amener des filles dans notre organisation, également parce que chez nous tu trouveras toutes les sortes de garçons : éduqués ou non, des villages, toutes les sortes de garçons sont représentées, et c'est très bien, mais en même temps pour une fille cela rend l'organisation pas forcément très correcte. Il faut vraiment changer beaucoup de choses si l'on veut que des femmes soient intégrées. Au début de l'Intifada, il y avait beaucoup de femmes dans les manifestations, maintenant il n'y en a plus. Les organisations de

20. Brian K. Barber, « What Has Become of the Children of the Stone », in *The New Generation*, Jérusalem, *Palestine-Israel Journal*, volume VI, n° 4, 1999/2000, pp. 8 et 14.

femme ne sont pas coordonnées et il n'y a pas assez de publicité pour les manifestations. Peut-être que les gens sont fatigués, ne savent pas comment combattre, ils nous tuent et nous ne tuons pas un seul d'entre eux²¹. »

La réduction du répertoire d'action à des formes extrêmes diminue plus encore les possibilités d'engagement des femmes. Si le passage au militantisme peut leur permettre d'acquérir un certain statut, au prix d'un conflit avec leur identité de genre, l'entrée dans ces formes extrêmes rend la contradiction telle que l'engagement devient quasi-impossible. Aussi restent-elles le plus souvent à la périphérie, avec des actions marginales qui rappellent la première Intifada : quelques adolescentes ramassent des pierres pour les affrontements sur les *check points* : « Même si je suis petite, même si je suis une femme, je peux faire quelque chose. Mais cette colère ne sera pas déchargée, même si tu fais des petites choses, comme lancer des pierres. Je ne me sens jamais effrayée. Depuis que je suis petite, je rêve d'être comme ces soldats de la liberté qui allaient dans les montagnes. Mais jusqu'à maintenant, je ne pouvais pas. Seulement une fois depuis sept jours, j'ai pu arriver jusqu'au barrage militaire. Tu as ce sentiment de colère et tu ne peux pas le faire sortir, sauf si tu fais quelque chose, même si c'est quelque chose de petit. Tu peux exprimer tes sentiments, même si c'est des petites pierres. Il y a beaucoup de gens qui se moquent de ces pierres. Mais mon opinion est que ces petites pierres vont faire beaucoup de choses, même si cela ne les influence pas, cela va nous influencer, comme une nation qui exprime son opinion²². »

On voit bien apparaître dans ce discours la double mise en cause nécessaire à l'engagement féminin. D'une part, il leur faut surmonter les représentations de genre qui considèrent que l'engagement politique n'est pas de leur domaine : « même si je suis une femme ». D'autre part, elles sont confrontées à la disqualification, spécifique de la deuxième Intifada, de ce répertoire d'action, pourtant plus à leur portée que la lutte armée : « Il y a beaucoup de gens qui se moquent de ces pierres ». D'autres femmes, plus âgées et plus nombreuses, se joignent aux équipes de premiers soins sur les lieux d'affrontement et de manifestation. Les militantes, déjà dans des structures, ont beaucoup de mal à poursuivre leur travail du fait de la situation.

21. Entretien avec Rana, militante *Shabiba* de Ramallah (voir un peu plus bas d'autres extraits de l'entretien et une description plus précise de Rana).

22. Badria, adolescente scolarisée de 16 ans, Ramallah, octobre 2000.

Cependant, si pour les femmes le constat d'échec est toujours aussi vif que pour les hommes, elles sont moins tentées de le prendre en charge dans un engagement mortifère. Même peu porteuses d'espoir, d'autres formes d'engagement demeurent valables pour elles. Toutefois la disqualification générale des formes de résistance civile les concerne également. « Je ne veux pas mourir simplement parce que j'ai lancé une pierre. Et l'Autorité ne nous donnera jamais d'armes, nous sommes une population désarmée et nous resterons désarmés. Parce que si nous faisons une lutte armée alors tout de suite l'opinion internationale se retournera contre nous, mais de toute façon même ainsi ils sont déjà contre nous. En France, pendant la Seconde Guerre mondiale, la résistance organisait beaucoup d'opérations, et personne n'y trouvait à redire, c'était le chemin vers la libération, mais nous, Palestiniens, nous n'avons pas ce droit. Ils ne racontent pas comment un colon tue un Palestinien qui était simplement assis chez lui dans son salon, en train d'attendre que sa mère lui répare son pantalon, ce genre de choses, ils ne le racontent jamais²³. »

S'engager quand même

La demande des femmes de pénétrer dans l'espace public pour soutenir la lutte nationale et leur entrée effective se heurtent toujours au refus de la remise en cause identitaire qui va de pair. Il semble contradictoire d'exiger la « passivité » dans l'intérêt même de la lutte, tout en valorisant officiellement l'engagement. Les femmes ont donc la possibilité de faire jouer la deuxième injonction contre la première ; d'en appeler à la légitimité plus haute de la lutte nationale contre les vestiges communautaires qui la handicaperaient. Cette « neutralisation » de la première injonction ne signifie pas une libération des mœurs mais l'accès à une relative liberté de mouvement et à une certaine mixité au nom des obligations du militantisme. Ce renversement est difficile car il oblige à une mise en question, certes rarement directe, de l'identité de genre. Cependant, comme la première injonction n'est pas thématiquement explicitement, sa mise en cause directe est délicate. Dans l'espace public palestinien, l'engagement des femmes est officiellement soutenu, même s'il apparaît de moindre importance que celui des hommes.

Ces représentations sont renforcées par l'omniprésence de la collaboration avec les Israéliens et des informations et rumeurs qui

23. Rana, responsable *Shabiba*, Ramallah, déjà citée.

circulent sur les méthodes qu'emploient ces derniers pour y convaincre ou y forcer. La mise en cause de la réputation, l'organisation d'un doute sur le comportement sexuel, ont de graves conséquences, tout particulièrement pour les femmes. Les témoignages des collaborateurs repentis diffusés par la télévision palestinienne insistent sur ces méthodes. Un livre de témoignages distribué par les comités de résistance de la première Intifada a fortement marqué les esprits. Il raconte le drame d'une jeune femme qui, endormie lors d'une séance de coiffure, a été ensuite dénudée et photographiée avec un homme. Plutôt que de collaborer à cause des photos compromettantes, la jeune femme se suicide. Les bruits qui circulent sur les méthodes israéliennes de recrutement alimentent le sentiment d'insécurité pour la réputation des jeunes femmes et, de là, le contrôle sur leur comportement.

Le cas des anciennes détenues des prisons israéliennes est particulièrement significatif. Leur séjour en prison met en danger leur réputation. Contrairement aux prisonniers masculins, elles sont moins considérées comme des victimes ou des héroïnes que comme des fautes qui ont peut-être été violées. Souvent, leur famille les cache à leur retour et leur interdit toute vie sociale²⁴.

Des jeunes femmes se sont quand même engagées dans des structures militantes, bravant les interdits sociaux au nom de la primauté du nationalisme et de la lutte nationale. Ces cas restent rares, mais l'argument nationaliste, parfois religieux pour des femmes islamistes, leur a permis d'affronter ces interdits et de suivre un parcours semé de remises en causes et de critiques de la part de la famille élargie. Voici le témoignage²⁵ de Rana, 28 ans, déjà citée. Elle est membre du comité exécutif de la *Shabiba* (Fatah) à Ramallah. La *Shabiba* revendique 6 000 membres sur Ramallah et ses environs. Rana est titulaire d'une licence en économie. Elle appartient à une famille de la petite bourgeoisie de Ramallah : son père est coiffeur, deux de ses frères sont fonctionnaires de l'Autorité palestinienne (enseignant et comptable), un autre étudie ; sa sœur, mariée, vit aux États-Unis.

« J'avais 15 ans lorsque la première Intifada a commencé. Toute ma famille est au Fatah, mais à l'époque je n'étais pas engagée dans quoi que ce soit. Je participais aux manifestations avec les autres filles de l'école mais nous allions aux manifestations de tous les par-

24. Selon une étude inédite réalisée par Shadia Sarraj, directrice d'un Centre de réhabilitation pour les femmes à Gaza. Entretien à Gaza, mars 1997.

25. Ramallah, juin 2001.

tis, sans distinction. Ma sœur plus âgée appartenait au Tanzim Fatah, moi je suis allée dans l'organisation de femmes du Fatah. Tout de suite, j'ai eu des problèmes avec la famille, qui me trouvait trop jeune pour m'engager. Mais j'ai tenu bon. Cependant, dans l'organisation de femmes, elles étaient toutes plus âgées que moi, j'avais envie d'agir avec des gens de mon âge. À l'époque, la jeunesse du Fatah (*Shabiba*) n'existait pas mais il y avait l'union des étudiants (Fatah), alors j'ai commencé à travailler avec eux. Nous étions garçons et filles ensemble, nous faisons nos réunions dans la bibliothèque. Ensuite, je suis entrée dans l'organisation du Fatah (*Tanzim*), là le travail était beaucoup plus secret. Mais c'était peu de temps avant le bac, et mes quatre frères et sœurs étaient en prison. Alors ma mère m'a dit : "Tu dois arrêter, passer ton bac, qu'est-ce qu'on fera si toi aussi tu vas en prison ?" J'ai arrêté et passé mon bac. Ensuite, je suis allée à l'université de Bir Zeit. Je suis devenue une militante très active dans les mouvements de jeunes. Mon frère et ma sœur sont sortis de prison. Ils étaient dans la *Shabiba* de l'université et je me suis mise à travailler avec mon frère. En 1995, la *Shabiba* Fatah a été créée. J'étais membre du comité exécutif avec 9 autres femmes et 25 hommes. C'est difficile d'avoir des filles dans notre mouvement parce que les parents ne veulent pas, en général. En ce qui me concerne, mes parents sont très ouverts, ils savaient aussi que je voulais travailler au Fatah après avoir été diplômée.

« Maintenant, c'est différent, c'est plus difficile à cause de la situation. Par exemple, j'avais l'habitude d'apporter de la nourriture à tous les barrages des forces de sécurité palestinienne et de rentrer vers minuit à la maison. Maintenant, ma mère n'arrête pas de me dire : "Reste à la maison, qu'est-ce que les gens vont dire ? La maison, c'est juste un endroit où elle dort et prend une douche." Mon père ne parle pas beaucoup de ça, mais ma mère ! Tous les jours j'entends ce genre de remarques. Ici, le problème, c'est que les gens parlent beaucoup les uns des autres, surtout les vieilles femmes. Nos voisins, ce sont des gens très conservateurs, très fermés. Ils n'ont rien fait pendant la première Intifada, au contraire, lorsqu'on allait écrire des slogans sur les murs, ils nous injuriaient. C'est pour ça aussi que ma mère a peur qu'ils se mettent à parler. Alors elle me dit que je suis une femme, qu'il faut que je reste à la maison. Jusqu'ici j'ai tenu le coup.

« Je pense que ça a changé aussi parce que, maintenant, je suis la seule femme à la maison, ma sœur s'est mariée et est partie aux États-Unis, alors qu'elle était un leader. Lors de la première Intifada, au contraire, ma mère se mettait sur le pas de la porte pour surveiller

s'il y avait des soldats - il ne faut pas oublier qu'à l'époque les soldats étaient à l'intérieur de la ville -, pour nous dire de prendre un autre chemin. Mais maintenant, de toutes mes amies, je suis la seule qui ne se soit pas mariée et qui continue à militer. Je suis différente d'elles, je veux vraiment sortir et faire en sorte que l'idéologie et les mentalités changent. Ma mère me dit : "Tu sais, les gens qui meurent, tout le monde les oublie. Regarde lors de la première Intifada, après un moment on oublie qu'untel ou untel a eu un martyr dans sa maison. Si tu es blessée, après un moment, même tes amis les plus proches t'oublieront et ne viendront plus te voir."

« Mais j'ai les mêmes remarques de la part des hommes du comité exécutif. Maintenant je suis la seule femme avec 14 hommes. J'essaye de survivre. Ici, si tu veux travailler, il faut vraiment être prête à surmonter tous les problèmes, à ne pas se laisser arrêter par les obstacles sur ton chemin. Par exemple, le soir, s'ils me voient travailler, ils me disent : "Rentre, qu'est-ce que les gens vont dire ?". Pourtant, ils voient bien que je suis en train de travailler. Ils me disent qu'il faut que je me fiance que je me marie, comme ça les gens cesseront de parler. »

Les jeunes femmes peuvent donc s'appuyer sur la contradiction incluse dans le pôle national - puisqu'il mêle à l'appel à la lutte nationale une demande de passivité pour maintenir l'identité nationale. Elles peuvent s'efforcer de neutraliser la deuxième injonction à partir de la première. La relation entre la participation à la lutte nationale et la construction de la subjectivité ne prend alors pas le même sens que pour les hommes. Pour elles, s'ajoute le fait qu'en s'appuyant sur l'idéologie nationaliste, elles ont mis en cause une identité de genre qui les limitait. Elles ont par là acquis une plus grande liberté de mouvement et la possibilité d'une affirmation de soi qui ne se limite pas à leur rôle de femme. « Il y a beaucoup de choses à changer dans les mentalités, sur la façon dont les hommes voient les femmes. J'ai beaucoup d'idées sur notre organisation, spécialement sur la façon de faire pour que les femmes aient plus d'indépendance. Avec la situation, il y a beaucoup d'hommes qui ne veulent plus se marier parce que, s'ils sont blessés ou tués, qui prendra en charge leur famille ? Et si une femme ne peut pas sortir et doit rester à la maison, si elle n'a pas reçu d'éducation, qu'est-ce qu'elle fera si son mari est tué ? Elle restera et attendra qu'un autre la prenne en charge ? Je voudrais organiser des cours d'anglais, de self-défense, des cours sur notre société, je voudrais faire aussi du travail social, rendre visite aux blessés et aux familles de martyrs. (...) Mais avec les

membres du comité exécutif, j'ai du mal, ils ne veulent pas travailler avec moi, m'aider. Peut-être parce que je suis la seule femme. Ils sont toujours en train de penser que je comploterai contre eux. J'ai vraiment beaucoup de mal pour changer leur façon de me parler et de penser sur moi. C'est vraiment difficile mais je continue à essayer. J'espère les faire changer de mentalité peu à peu. (...) Il faut que je fasse changer beaucoup de mentalités en peu de temps. Je ne sais pas vraiment ce qui me motive à faire tout ça, j'ai vraiment l'espoir de faire changer beaucoup de choses²⁶. »

Pour ces femmes militantes, l'engagement dans la deuxième Intifada, tout désespéré qu'il soit, est moins contradictoire que pour la plupart des jeunes hommes, dans la mesure où il signifie également, malgré les difficultés, un bénéfice immédiat au niveau de la sphère privée. Ce bénéfice immédiat peut contribuer à la réarticulation entre la lutte nationale et la sphère privée. On retrouve un phénomène comparable chez les militants du Fatah lorsque les bénéfices immédiats, économiques et sociaux, qu'ils peuvent retirer de leur engagement contrebalancent le pessimisme sur les résultats politiques.

Pour les jeunes femmes, les significations que revêt la lutte nationale sont différentes de celles des hommes et l'identité de genre introduit des négociations spécifiques. Leur expérience est beaucoup plus fragmentée. La variable du genre apporte un éclairage décisif pour l'analyse des rapports entre pôle national et sphère privée, et leur évolution. C'est ce que résume le tableau ci-dessous :

26. Entretien avec Rana.

Sphère privée et lutte nationale de la première à la seconde Intifada : des significations différentes pour les jeunes hommes et les jeunes femmes

	Jeunes hommes	Jeunes femmes
Première Intifada 1987-1993	Les jeunes lanceurs de pierre occupent la scène politique et la victoire leur paraît possible. Articulation entre lutte nationale et sphère privée	Appelées à s'engager mais responsables de la « permanence identitaire » et soumises à un contrôle social accentué. Un double rapport contradictoire
Autorité palestinienne ²⁷ 1994-2000	Les lendemains qui déchantent. Repli par défaut sur le privé	Sentiment d'échec national mais plus grande liberté de mouvement. Repli constructif sur le privé
Deuxième Intifada 2000-2002	Un horizon d'attente qui ne cesse de se réduire : l'objectif national est réinvesti mais considéré comme non réalisable. Dissociation des deux pôles : volonté d'exil ou engagement mortifère	Elles sont moins concernées par la prise en charge de la lutte nationale et, quand elles militent, cela signifie aussi l'acquisition d'une plus grande liberté de mouvement. Dissociation atténuée des deux pôles du fait de la double signification de la lutte nationale pour les femmes

27. L'Autorité palestinienne a été très atteinte mais ne s'est pas effondrée complètement et la recomposition des pouvoirs est un aspect essentiel de la seconde Intifada.

CHAPITRE 3

Pourquoi l'objectif national n'est pas abandonné

Dans l'univers de représentation des Palestiniens, la lutte nationale constitue un instrument indispensable de lecture du quotidien. Certes, il existe d'autres quotidiens insupportables, faits d'humiliation et d'aliénation, qui ne font pas l'objet d'une telle relecture. La caractéristique palestinienne est d'avoir construit, face à cette expérience, une contre-lecture conflictuelle dont le nationalisme scelle la représentation : « Les Palestiniens ont survécu à des échecs écrasants, les ont surmontés, et d'une certaine manière intégrés dans le récit identitaire comme des triomphes (...) ou tout du moins comme une persévérance héroïque contre un sort impossible¹. »

Une fois cette représentation élaborée, elle ne peut qu'être maintenue, quels que soient les démentis qu'apporte le réel. En effet, sa fonction n'est pas seulement une résistance sur le terrain. Elle a aussi un rôle symbolique de construction d'une image positive de soi.

Hisham illustre bien la façon dont la lecture nationaliste et la mise en conflit permettent une reconstruction de soi face à la violence physique et symbolique. Les pressions dont il fait l'objet de la part des services israéliens pour devenir collaborateur détruisent peu à peu son espace privé. Le point essentiel est qu'il habite en zone B de Cisjordanie mais travaille à Jérusalem, il a donc besoin d'un permis spécial pour s'y rendre. « J'avais 15 ans lors de la première Intifada, pas d'école secondaire dans le village. Je devais aller à Jérusalem. Pendant la guerre du Golfe, interdiction pour les Palestiniens de

1. Rashid Khalidi, *Palestinian Identity*, New York, Columbia University Press, 1997, p. 194.

Cisjordanie d'aller à Jérusalem. Je m'y rends par divers moyens. Je suis chassé plusieurs fois. Extrêmes difficultés à aller à l'école, qui de plus est de toute façon fermée 6 mois par an. J'ai été définitivement chassé avant le bac à cause de ma carte orange (*sa carte de Palestinien de Cisjordanie qui lui interdit de se rendre à Jérusalem-est*). Mes frères étaient en prison et mariés. À la maison, je suis obligé de travailler, mes frères entrent et sortent de prison à cause de leurs activités politiques. Je travaille dans la construction ou le nettoyage, mon père est âgé. De dix ans à dix-huit ans, je travaille, le vendredi et le dimanche. J'allais chercher l'aluminium et le cuir dans une décharge. Ensuite, je fais le nettoyage des rues à Tel-Aviv de six à onze heures du soir ; je n'ai eu ni enfance ni adolescence : sortir, me détendre, m'amuser, etc. Les Israéliens, je pourrais travailler avec eux sans fatigue, mais je préfère la poubelle et la dignité. Je me rends à Jérusalem sans papiers : au commissariat de Kishleh ou Maskubiye, ils m'arrêtent, me font des humiliations physiques. Ils me rendent responsable d'un vol ou d'un lancer de pierre : "C'est toi qui l'as fait !" Ensuite ils deviennent gentils : "Tu vas gagner de l'argent et si tu as besoin de quelque chose, on va le faire pour toi. Tu signes un papier." Je refuse de signer. Alors ils m'insultent sur l'honneur, ma mère, ma sœur. Cela s'est passé trois ou quatre fois. Ensuite, ils sont venus à la maison, il y a deux ans : "Il faut qu'il vienne au commissariat !" Je n'y suis pas allé. 15 soldats sont venus pendant la journée et m'ont cherché, les gens vont croire ainsi que j'ai fait quelque chose de mal, soit un vol soit quelque chose de politique. Ils ont dit à mon père : "Ton fils, on veut simplement discuter avec lui, vous avez l'honneur d'avoir un fils comme lui." Mon père : "Ils disent que tu es bien, qu'est-ce que t'as fait ?" Ils ont donné une date précise pour les rencontrer à Jérusalem, j'ai refusé. J'ai de la famille en Jordanie. Je suis allé en Jordanie, ils ont pris mon passeport à la frontière, j'attends trois heures. Un officier vient, il dit "Bonjour Hisham" de façon très sympathique, il m'oblige à lui serrer la main comme si j'étais un frère de lait, pour salir mon image. Ce n'est pas possible de prendre ses distances. Je l'ai suivi, on a discuté : "Ils ont besoin de toi à Maskubiye, pourquoi tu n'y es pas allé ? Tu ne peux pas voyager." J'ai promis que je passerai les voir en revenant et il m'a laissé partir. Au retour, j'ai attendu 5 heures, personne ne m'a parlé, ils ont pris mes papiers et demandé de passer au commissariat Maskubiye. »

Ensuite, son nouveau travail à Jérusalem est menacé : « Ils ont téléphoné sur mon lieu de travail pour me dire de venir, "Viens après ton travail". Je ne savais pas quoi faire, si j'y allais c'était mauvais, si je n'y allais pas, c'était mauvais aussi. Ils ont dit : "Si tu ne

viens pas, nous nous allons venir te chercher.” Ils m’ont donné un rendez-vous à sept heures environ, après le travail, et je suis allé au commissariat. L’interrogatoire a duré de sept à une heure du matin. Cet endroit est connu pour le fait qu’on y entre à pied et que l’on en sort en ambulance. J’ai peur : je refuse ou j’accepte ? “On va t’aider, tu as des dettes, si t’as le moindre problème, tu peux appeler.” J’ai besoin de sortir d’ici, de parler, que l’on m’aide. Mon frère on lui avait enlevé tous ses vêtements, et frappé sur les testicules, j’ai peur. “Tu es fatigué, on est amis, n’aie pas peur, demain à deux heures tu viens chez nous, on parlera ensemble, on fera un travail ensemble.” Depuis cette époque, je suis mal à l’aise. »

De même, sa relation avec sa fiancée en Jordanie devient impossible : « J’ai une femme en Jordanie, mais il est impossible de la faire venir ici, ça serait une pression de plus pour moi, un jour ils l’attraperont... si en plus il y a un bébé. Je veux faire des choses honorables. » Le processus, ici condensé, s’étale en fait sur plusieurs années et la porte de sortie symbolique de Hisham, celle qui lui permet de retrouver sa dignité, c’est l’inscription dans une mise en conflit et la relecture nationaliste : « Ils me disaient “Hisham, aide ton peuple, aide la paix.” Mais j’ai changé, je suis plus fort. Je leur ai dit, si un jour je fais quelque chose, ce sera contre vous. Ici c’est notre terre, vous êtes des voleurs. Ils ont répondu : “On pensait que t’étais plus intelligent.” Chaque fois qu’ils me rencontrent, ils utilisent ce mot, intelligent. Je hais ce mot. Intelligent, pour eux, ça veut dire traître, je commence à me détester. Maintenant je me sens plus fort, rien n’est trop cher pour la Palestine. Plutôt que de vivre comme une souris dans son trou et de ne jamais sortir, sauf pour prendre des notes sur quelqu’un ou pendant les manifestations, plutôt que de vivre comme un traître. Ils m’ont frappé : “Hisham tu avais la chance de te marier, d’avoir une voiture un laissez-passer. Tu reviendras ici et tu embrasseras nos chaussures pour discuter avec nous.” Je ne reviendrai pas ici, et je n’embrasserai ni chaussures ni mains.

Mais sa vie est dévastée : « Je ne veux pas travailler pour vous et même la vie ne m’intéresse pas si vous êtes chez nous. (...) Je ne peux pas dire toutes les sortes de pressions, quelques papiers contrôlent ma vie. (...) Cette histoire a éteint mon amour. Celle que j’ai aimée est sortie de mon cœur, d’un coup, lorsqu’elle m’a dit : “Qu’est-ce que tu en penses ?” quand son frère m’a proposé de faire semblant de travailler pour eux, pour pouvoir faire venir ma femme. “Il y en a qui travaillent pour eux et ne donnent pas d’infos. C’est juste pour le permis.”. J’avais envie de dire “faites l’amour pas la guerre” mais j’ai perdu la chose que je cherchais, j’ai perdu mon

passé en perdant notre terre, et mon passé c'est mon âme. (...) Les Israéliens, ils disent on donne, jamais ils disent on rend. Je ne peux pas raconter mon histoire à n'importe qui, je ne peux pas me dire tu es un jeune homme, vis ta vie, tu ne peux pas faire l'amour et tu as la guerre à l'intérieur. La seule chose qui reste c'est mon travail. J'attends la prochaine fois, comment ils vont me recontacter, les nouvelles pressions. »

À la violence symbolique et physique, la représentation nationale constitue une réponse tout aussi réelle que figurée. Qu'elle échoue sur le terrain ne signifie pas qu'elle ne puisse être entretenue symboliquement, tout au contraire elle y gagnera une importance encore plus grande. Cette vision se maintient d'autant mieux que l'imaginaire de la lutte nationale palestinienne a été particulièrement élaboré. Il inclut tout un appareillage symbolique et mythique, lié à la culture arabe, et qui s'exprime à travers une production culturelle riche, très répandue et bien ancrée dans la population palestinienne. Ainsi il est difficile de trouver un Palestinien qui ne connaisse pas quelques extraits de poèmes de Mahmoud Darwish par cœur.

Toutefois, la désaffection pour la lutte nationale s'est aussi traduite chez les jeunes Palestiniens par un désintérêt relatif pour cette culture nationaliste. À une question sur leurs chansons préférées, les jeunes répondaient en 1998 en général par les derniers tubes arabes à la mode, beaucoup plus rarement par quelques chants nationalistes. L'un d'entre eux pourtant, *Le Rêve arabe*, qui en appelle à l'unité du monde arabe et regroupe la plupart des stars de la chanson arabe, était souvent mentionné. Il apparaît comme une proposition intermédiaire, mettant en avant des questionnements identitaires tout en s'inscrivant dans le répertoire d'interprètes de variétés. Mais si la culture nationaliste ne correspondait plus, à cette période intermédiaire entre la première et la deuxième Intifada, aux préoccupations quotidiennes, elle restait présente comme une toile de fond permettant la transfiguration dans le mythe de l'expérience quotidienne d'humiliation. Le personnage de Y. Arafat, notamment, représentait une figure ambiguë de héros national dont la gestion devenait toutefois controversée.

LE PASSAGE AU BARRAGE MILITAIRE

« Je suis malade des frontières² » dit Bassam. Les expériences quotidiennes d'humiliation renvoient à un lieu privilégié, surtout après la création des zones A³ le *check point*. Nous allons insister sur ce lieu, car il fait partie de l'expérience quotidienne et constitue le principal point d'interaction avec l'armée israélienne. Il se révèle extrêmement important en terme d'expérience pour les Palestiniens, ce qui s'avère perceptible notamment à travers les nombreux récits sur l'impact psychologique de sa traversée : « Je suis arrivé au travail après avoir dû traverser le *check point* que les Israéliens ont de nouveau installé sur la route. Ils faisaient descendre tous les hommes du taxi, nous alignaient au bord de la route et nous inspectaient les uns après les autres. Le soldat se plante en face de nous, il ne faut pas le regarder dans les yeux sinon on se fait frapper, à certains il donne des petites tapes pour s'amuser. Arrivé ici, j'ai mis trois heures à m'en remettre avant de pouvoir de nouveau me concentrer et travailler. C'est pareil pour les étudiants, on voit bien qu'ils ont d'énormes problèmes de concentration⁴. »

On pourrait multiplier les exemples, les problèmes de concentration suite à ce type d'expérience sont récurrents. Ainsi, un jeune sportif a dû quitter l'équipe nationale de volley-ball pour le même type de problèmes. Selon son entraîneur : « Avec la situation, il ne voit plus la balle, il n'arrive pas à se concentrer. » Le jeune lui-même ne tient pas à mentionner des problèmes psychologiques toujours difficiles à évoquer dans le contexte palestinien. Il dit simplement que c'est vraiment dommage car il est en bonne forme physique : « Au début, je me servais du sport pour enlever la pression sur moi. Le sport, c'était un endroit où je pouvais sortir toute mon énergie à cause de tous les problèmes et la pression de la situation⁵. »

L'important ici ne réside pas tant dans les faits eux-mêmes, qui peuvent aller des simples remarques à la plus grande brutalité, laquelle d'ailleurs n'a pas nécessairement l'impact le plus fort. Le caractère central de cette expérience repose sur sa signification.

2. Bassam, 29 ans, travaille dans un centre d'études de la démocratie à Ramallah, avril 2001.

3. La multiplication des réoccupations temporaires ou durables des zones A depuis juin 2002 - avec instauration de zones sous couvre-feux quasi permanents - a désormais remis en cause l'autonomie de ces dernières.

4. Conversation avec un informaticien de l'université de Bir Zeit, 32 ans, Ramallah, mai 2001.

5. Entretiens au centre sportif du camp de réfugiés de Jabalya, août 1999.

Condensant dans une interaction l'ensemble de la situation d'oppression palestinienne, les détails les plus infimes vont y prendre une place considérable, hautement significative. Le passage quotidien au(x) barrage(s) est le moment où les Palestiniens cessent de croire qu'ils peuvent « échapper » d'une manière ou d'une autre à leur situation. C'est l'occasion d'expression d'un rapport de forces toujours à leur désavantage le plus grand. Celui-ci s'incarne à de multiples autres occasions : les couvre-feux, les descentes dans les maisons et leurs destructions, etc. Mais le barrage a ceci de particulier qu'il fonctionne même dans les périodes les plus calmes et qu'il représente une réalité quotidienne. On peut y parler d'« humiliation », au sens où, dans leurs relations avec les soldats israéliens, les Palestiniens se trouvent dépossédés de la disposition d'eux-mêmes et confrontés à une définition qui les nie comme personne. L'interaction s'y fait sous le signe du déni de reconnaissance. Ainsi, ce n'est pas par hasard que le regard devient si important dans la perception palestinienne. Les Palestiniens mentionnent, par exemple, les lunettes de soleil qui masquent les yeux des soldats israéliens et l'enjeu implicite que représente le fait de lever ou baisser le regard. Le déni de reconnaissance s'exprime aussi à travers les différentes gestuelles.

La mise à merci renvoie également à l'imprévisibilité des soldats israéliens⁶. En effet, pour les Palestiniens, la décision des soldats se situe dans une zone d'incertitude totale, du franchissement sans même un contrôle au refus total de passage, accompagné ou non d'un cortège plus ou moins riche de vexations verbales et physiques. À l'amplitude des options s'ajoute l'instabilité des règles, puisque les consignes varient, d'un jour à l'autre, voire d'une heure à l'autre. De nouveaux *check points* sont installés, et les barrages volants se multiplient. De plus, la prise de décision, la plupart du temps, relève du responsable du barrage, ce qui multiplie les variations d'un *check point* à l'autre.

Chaque responsable peut interpréter les consignes dans un sens ou dans un autre. Les règles de passage sont d'autant plus imprévisibles qu'il est impossible pour les Palestiniens d'accéder à leurs logiques de production. En effet, il arrive fréquemment que les bar-

6. « Le pouvoir d'un individu ou d'un groupe, bref d'un acteur social, est bien ainsi fonction de l'ampleur de la *zone d'incertitude* que l'imprévisibilité de son propre comportement lui permet de contrôler face à ses adversaires. » Michel Crozier et Erhard Friedberg, *L'Acteur et le Système*, Paris, Seuil, « Points Politiques », 1981, p. 74.

rages ne semblent pas être posés pour des raisons de sécurité. Par exemple, l'armée israélienne supporte parfois qu'ils soient contournés sous ses yeux par des files de taxi qui font un crochet sur des routes parallèles, avant de rejoindre la route principale, quelques dizaines de mètres seulement après le barrage. Même le critère de sécurité ne saurait donc constituer une base d'évaluation des règles. Mais la zone d'incertitude que représente le *check point* ne renvoie pas simplement aux modalités du passage. Elle tient aussi aux options supplémentaires, plus rarement employées mais également à la disposition des soldats israéliens, que sont l'arrestation et l'emprisonnement, les pressions et menaces pour devenir collaborateur, les brutalités physiques, la mort quelquefois.

Passer au *check point* pour les Palestiniens, c'est entrer dans un espace dont ils ne maîtrisent strictement aucun des paramètres. C'est pénétrer dans une zone d'exposition totale de soi. Les soldats disposent, dans une certaine mesure, du droit de vie ou de mort sur les Palestiniens, qui pourtant mettent en place des stratégies pour essayer de reconquérir un peu d'espace décisionnel dans le rapport de forces, et donc de le contrebalancer. Ces stratégies s'inscrivent dans un jeu dont les critères ne sont pour eux pas fiables et dont la réussite se révèle largement aléatoire. Le succès relatif des Palestiniens à remettre en cause les blocus va donc surtout dépendre de leur rapidité de réaction, de leur adaptabilité permanente. Ils plébiscitent ainsi immédiatement les technologies de communication qui permettent d'éviter les déplacements ou d'augmenter la réactivité et l'adaptation, comme Internet ou les téléphones portables. Du fait de l'incompatibilité des réseaux israéliens et palestiniens et de leur différence de couverture, il n'est pas rare qu'une même personne possède au moins deux téléphones portables (compagnie palestinienne et compagnie israélienne), instruments de travail indispensables, notamment des chauffeurs de taxi collectifs, pour élaborer leurs trajets et leurs multiples détours. Tentant de passer malgré les barrages, ils s'informent régulièrement, auprès de leurs prédécesseurs sur le trajet, du lieu des *check points* et de leurs consignes. Ils se transmettent également les derniers modes de contournement entre champs, lits de ruisseau à sec ou collines rocailleuses. Face à des situations extrêmement fluides, la rapidité et la densité de transmission de l'information constituent un enjeu essentiel pour les Palestiniens. Ils s'appuient autant sur la technologie que sur une socialisation dans des réseaux serrés, où les informations « stratégiques » sur les trajets ne cessent de circuler. Ainsi se crée un réseau d'information permanent dont les chauffeurs de taxi collectif forment

la base et qui permet, dans une certaine mesure, surtout en Cisjordanie dont les différents secteurs ne sont encore que partiellement clôturés⁷, contrairement à Gaza, de contourner le blocus lorsque celui-ci n'est pas trop strict.

D'autres stratégies de contournement jouent avec les critères de passage. Toutefois, leur mise en place est sérieusement handicapée par l'instabilité des règles de contrôle. Lorsqu'il n'est pas systématique et se fait par choix aléatoire des véhicules, des tactiques sont mises en place pour diminuer les chances que le véhicule le subisse. Ainsi comme les femmes sont (étaient) moins contrôlées, elles sont installées aux places les plus visibles pour qu'au rapide coup d'œil du soldat israélien, il soit moins tenté d'inspecter l'ensemble du véhicule. Lorsqu'il n'y a pas de contrôle des piétons, les jeunes hommes - catégorie la plus soupçonnée - et ceux qui n'ont pas les papiers nécessaires pour Jérusalem-est peuvent demander à être lâchés peu avant le barrage qu'ils traversent alors à pied, ils sont ensuite récupérés par le taxi collectif. Lorsqu'un contrôle intempestif surprend des jeunes femmes ou des jeunes hommes sans les papiers nécessaires, des liens familiaux peuvent être mis en scène, telle femme âgée s'attribuant leur maternité, ce qui fonctionne parfois. La présence d'étrangers, de journalistes ou de personnel de santé, disposant normalement d'une liberté de circulation plus importante, est aussi parfois mise en avant pour tenter de faire passer l'ensemble d'un véhicule. Stratégie qui échoue le plus souvent, le statut relativement spécifique qui est attribué à ces personnes est rarement étendu aux véhicules collectifs dans lesquels elles se trouvent, et souvent remis en cause de toute façon. Ces multiples stratégies n'ont d'efficacité, bien relative, que lorsque le blocus n'est pas total et le passage pas complètement empêché.

L'image positive de soi qui pourrait ainsi se dégager du fait du recours à la ruse contre la force, est largement grevée par le peu de cas que l'armée israélienne semble faire de ses propres mesures de sécurité aux périodes de contrôle relâché. Réussir à contourner des barrages qui sont, de fait, dans ces cas-là, sciemment contournables, qui handicapent et ralentissent à l'excès le trafic routier et humain mais ne l'empêchent pas complètement, ne peut apparaître comme une véritable remise en cause du rapport de forces. Aussi, la plupart du temps, les mesures de contournement mises en place

7. La « barrière de séparation » qui devrait être achevée en fin 2004 bouclera la Cisjordanie sur le même modèle que Gaza et créera 81 enclaves fermées, où vivront 263 000 Palestiniens.

par les Palestiniens sont-elles moins vécues comme des signes positifs de capacité à remettre en cause les contrôles imposés, que comme des humiliations supplémentaires imposées : marcher dans la terre des centaines de mètres sous le soleil, descendre une falaise en costume cravate, l'ordinateur portable sous le bras, le long d'une conduite d'eau caoutchoutée, à quelques dizaines de mètres des soldats qui bloquent la route, etc.

Aussi, les représentations positives de soi, les récits d'interactions présentées comme s'étant déroulées à la faveur des Palestiniens, reposent-ils plutôt sur les situations où les soldats sont apparus comme accessibles. Pour « réussir » son interaction, il faut faire sortir les soldats israéliens de leur nonchalance « étudiée », qui semble montrer le peu de cas qu'ils font de Palestiniens parfaitement soumis. Ainsi, pouvoir percevoir de la peur dans le comportement du soldat, même si cela conduit à une interaction encore plus brutale et violente pour le Palestinien, représente une victoire. En effet, si le soldat a peur, cela veut dire que la situation n'est pas si claire et univoque, et que le rapport n'est pas totalement en sa faveur. Un peu de marge semble alors rester aux Palestiniens, puisqu'au moins telle est la perception du soldat israélien. De nombreuses anecdotes circulent qui mettent en scène la disproportion entre la menace et la réaction du soldat : soldat aux aguets sursautant à l'approche d'une petite fille, mouvement d'un Palestinien pour sortir ses papiers et mise en joue nerveuse par le soldat, bond en arrière d'un soldat, M16 en bandoulière, à la descente pénible d'une vieille femme handicapée qui n'avait pas les papiers nécessaires, etc. Ces scènes montrent aussi l'état d'esprit de soldats surarmés pour le contrôle de population civile, mais qui se sentent exposés à la fois par l'effet de nombre (des flux humains extrêmement importants contrôlés par quelques-uns d'entre eux) et par leur isolement.

Il ne faut pas nier l'impact de ces stratégies, mais la remise en cause du rapport de forces qu'elles autorisent demeure marginale. Elles ne peuvent être considérées comme introduisant un véritable renversement dans des interactions où est imposée une image de soi comme totalement à la merci d'un autre. La confrontation répétée à cette image, où la moindre reconnaissance est refusée, explique l'impact profond de cette expérience du *check point*, comme d'ailleurs, dans une autre mesure, de celle de la prison. Dans ces conditions, la perception de soi comme membre d'une communauté engagée dans une lutte nationale, comme membre d'un peuple victime mais qui continue à lutter, devient décisive. Les références à une identité palestinienne constituent ici des ressources symboliques

permettant de donner un sens à l'interaction, de ne plus simplement subir l'imposition de sens du dominant et de ne pas y être confronté seul dans son individualité.

La dimension collective est importante dans ce processus. En effet, l'interaction est basée sur un rapport de forces qui met face à face des personnes singulières ; la clef du processus de réinterprétation repose largement sur la possibilité de dépasser ce niveau pour s'inscrire dans une vision plus large et plus générale. À défaut de pouvoir renverser le rapport de forces, pour dépasser ce que « dit » cette interaction des individus qui la vivent, il faut en faire un épisode d'une autre histoire. Cette narration se trouve alors construite autour d'interpellations axiologiques qui racontent autre chose que ce qu'exprime le dominant⁸.

Dans le cas palestinien également, la réinterprétation a besoin d'une dimension collective pour permettre le dépassement du seuil de l'expérience individuelle. Ainsi les collaborateurs, ces agents d'information recrutés par les services israéliens, soulignent souvent que la partie la plus douloureuse de leur expérience vient justement de ce qu'ils se trouvent brusquement exclus de ce processus de réinterprétation et surtout de son caractère collectif. En trahissant, ils se retrouvent isolés dans leur expérience, sans aucune possibilité de se raccrocher à un destin collectif, ce qui les met d'ailleurs encore plus à la merci des Israéliens⁹. C'est pourquoi les partis, pour combattre les passages à la collaboration, sans faire cas ici des exécutions sommaires auxquelles ont procédé par exemple les Brigades des martyrs d'al-Aqsa, s'efforcent de raccrocher l'individu concerné à une expérience collective, de lui montrer qu'il n'est qu'un cas parmi d'autres, victime de techniques connues : « J'en connais un comme ça, après ils lui ont demandé de faire collaborer sa sœur. À la fin, il a fini par en parler à un ami proche. Il avait peut-être 17 ans. Mais on l'a pris en charge. On lui a dit : c'est normal, t'es pas le premier, c'est comme ça qu'ils s'y prennent¹⁰. » Ainsi réinscrit dans le groupe, il sort d'une épreuve vécue individuellement, face à laquelle il est largement désarmé, pour reprendre appui sur l'expérience collective. Ces méthodes, majoritairement utilisées par les partis de

8. On peut observer un phénomène comparable dans façon dont les Indiens ont cherché à se saisir de l'événement de l'invasion espagnole. Voir Wachtel Nathan, *La Vision des vaincus*, Paris, Gallimard, « Folio/Histoire », 1971, p. 52.

9. Signalons toutefois qu'il existe des passages en groupe à la collaboration : un village par exemple est signalé comme tel, ou une famille. Les informations ici sont toujours à manier avec précaution.

10. Entretien avec un militant du FPLP, Ramallah, mai 2001.

gauche, ne peuvent toutefois s'appliquer que lorsque la personne touchée a parlé de ces pressions, ce qui est rare.

Une vision de l'histoire, une relecture, ne peut que difficilement se construire au niveau de l'individu. Pour être effective, elle doit être partagée par un groupe. À l'inverse, les soldats israéliens cherchent avant tout à refuser toute personnalisation de la relation, qui pourrait faire réapparaître la dimension individuelle des Palestiniens. Leur comportement repose généralement sur une image de « masses dangereuses », des Palestiniens comme violents par nature, et méritant donc le type de traitement qui leur est fait. L'une des stratégies des Palestiniens, au contraire, consiste à tenter une personnalisation de leur situation pour le soldat. Ils expliquent leur cas personnel, leurs motivations, les raisons de leur déplacement (« j'apporte des médicaments à ma mère malade, mon directeur m'attend », etc.). En bref, ils cherchent à faire sortir le soldat du contexte du conflit pour le territoire pour le faire entrer dans un autre contexte qui n'aurait rien à voir avec cette question : un échange privé pour lequel vaudraient d'autres règles que celles de l'affrontement de deux peuples. Type d'échange dans lequel le soldat israélien doit bien évidemment éviter d'entrer pour continuer à jouer correctement son rôle de soldat. Cette stratégie, comme les autres, est le plus souvent vouée à l'échec. Dans ce cas, la mise en avant de ses motivations personnelles ne fait que renforcer l'exposition de soi en permettant au soldat d'en prendre connaissance et d'avoir une prise supplémentaire sur celles-ci, sauf à agir au second degré, dans une présentation rusée de soi.

Une autre ressource peut être utilisée par les Palestiniens : inscrire l'interaction dans le contexte de la lutte nationale. Même si cela n'aide en rien le passage, au contraire, l'interaction se fait alors sous le signe de l'héroïsme. Le soldat israélien est regardé droit dans les yeux, le silence est gardé quoi qu'il se passe, ou quelques slogans nationalistes sont proférés. Certes, l'attitude est difficile à tenir du fait la violence du rapport de force. Mais elle permet de s'inscrire dans la lutte nationale et de rendre ainsi l'interaction à la fois relativement insignifiante sur le plan personnel, ou même valorisante. Elle apporte une preuve de plus de l'endurance du peuple palestinien.

En effet, à défaut de pouvoir renverser le rapport de forces, les « héros » du nationalisme palestinien se rattachent à une identité collective de l'endurance et de la durée sous le signe de « nous survivrons », le fameux *sumud* palestinien¹¹. Le passage à une temporalité

11. Constance, le fait de « tenir bon ».

plus longue permet de sortir du temps de la défaite, ce que montre de façon extrême le cas des « martyrs », comme nous le verrons. Mais sans même participer de cette temporalité religieuse, la valorisation de l'endurance et du stoïcisme dans un processus collectif est déjà une manière d'entrer dans un temps plus long et d'envisager une victoire sur le long terme. Chacune des expériences quotidiennes de domination est alors vécue comme autant d'épreuves du peuple palestinien, dont la fierté réside alors justement dans sa capacité à endurer et, espère-t-il, à finalement « user » son adversaire.

Cette représentation se retrouve dans de nombreuses peintures palestiniennes où une femme avance, portant comme un lourd fardeau les symboles identitaires palestiniens. Elle marque beaucoup de scènes quotidiennes. En voici un exemple. Un chauffeur de taxi fait la liaison entre Jenin et Ramallah. Après de multiples détours, après s'être fait refouler à une dizaine de *check points* et mettre en joue sur l'un d'entre eux, il finit par apercevoir brusquement la voie de passage du jour. Une glissière de la route a été enlevée pour permettre, par un fort dénivelé, de descendre dans un champ en contrebas qui, une fois traversé, permet d'atteindre Ramallah en passant par un camp de réfugiés. Il oblique alors brusquement dans le fossé. Derrière lui, la voiture d'un journaliste, surpris, ne peut l'éviter et crée un accident. Le taxi est enfoncé, les passagers et le chauffeur un peu sonnés. Sans un mot, le chauffeur qui vient de perdre son gagne-pain en plus de sa journée de travail, organise le transvasement des passagers sur le taxi collectif suivant, pense à remettre à son chauffeur les trois cassettes de musique qu'il voulait faire parvenir à Ramallah, et appelle un ami pour venir chercher le véhicule. Les passagers non plus ne font pas une remarque. Face à cette expérience quotidienne dont la gestion repose sur la fierté à savoir s'adapter et endurer, il aurait paru complètement incongru dans le contexte palestinien de s'énerver¹².

Cette vision d'une endurance héroïque partagée comme identité d'un peuple empêche d'autres types d'expression de soi, et notamment la plainte. Les Palestiniens apprécient de pouvoir s'exprimer sur ces questions en présence d'un étranger. « Je suis désolé, mais je voulais te parler de tout ça parce que je ne trouve personne à qui en parler¹³. » La verbalisation appartient à la construction d'une image

12. Trajet Jenin-Ramallah, mai 2001.

13. Kamal, 20 ans, étudiant en anglais. Son père est ouvrier en Israël et sa mère enseignante. Il habite le quartier de nouvelles constructions pour les habitants du camp de réfugiés de Jabalya (ceux qui en ont les moyens), août 1999.

de victime, mais elle souligne aussi l'étroitesse de l'espace de parole dans le contexte palestinien : « Comme chaque personne est confrontée à ses propres problèmes, personne ne m'écoute et je ne peux pas en parler et ensuite on est tourmenté par des conflits internes et peut-être qu'un jour des problèmes arrivent à cause de ça. C'était une bonne occasion pour moi de m'exprimer¹⁴. »

En dehors de cette vision héroïque de l'endurance, l'humour peut aussi permettre l'expression de soi. Le récit humoristique de certains événements permet en effet de les mettre à distance¹⁵.

ISRAËL, L'ENNEMI FASCINANT

La construction de l'image de l'ennemi se fait donc dans les interactions avec celui-ci, comme à l'occasion des barrages militaires. Elle doit beaucoup, comme en miroir, aux représentations que les Israéliens développent à propos des Palestiniens. Le nationalisme palestinien s'est largement élaboré comme un sionisme inversé. D'une certaine façon, les deux sociétés sont en « dialogue », non pas qu'elles élaborent un espace de communication à l'intérieur duquel elles pourraient se comprendre, mais parce que les visions conflictuelles qu'elles construisent – et leurs critères de légitimation – se répondent les uns aux autres.

La différence tient au rapport de forces. Pour les Palestiniens, les représentations israéliennes à leur égard se traduisent par une violence symbolique dont l'imprégnation s'exprime notamment dans des processus d'auto-dépréciation décrits depuis longtemps par Erikson : « Dans tout système basé sur la répression, l'exclusion et l'exploitation, les opprimés, les exclus et les exploités acceptent inconsciemment l'image que les dominateurs leur font représenter¹⁶. » Ainsi il arrive que les Palestiniens reprennent à leur compte des remarques sur l'incapacité congénitale des Arabes, de leurs dirigeants etc. : « Si nous pratiquions notre religion d'une bonne manière, nous serions unis et il n'y aurait pas d'occupation. Nous serions tous

14. Ra'ed, déjà cité.

15. Les blagues palestiniennes, très politiques, prennent souvent comme thème les interactions au *check point* (en plus des histoires innombrables dont le principe humoristique repose par exemple sur la comparaison de Yasser Arafat avec un âne). Un recueil de blagues existe en allemand : Sharif Kanaana et Pierre Heumann, *Wo ist der Frieden ? Wo ist die Demokratie ? Der palästinensische Witz : Kritik, Selbstkritik und Überlebenshilfe*, Zürich, Chronos, 2001.

16. Erik Erikson, *Adolescence et Crise : la quête de l'identité*, Paris, Flammarion, 1972, p. 60.

ensemble comme une seule main et nous vivrions mieux. C'est parce qu'ils sont des chiens, les musulmans. Nous devrions être tous unis sur le même chemin¹⁷. »

De même, leur image d'Israël est loin d'être univoque. En effet, si l'État hébreu apparaît comme un ennemi dans le cadre de la mise en conflit, sa position dominante dans le rapport de forces et la violence symbolique qu'il peut exercer conduisent aussi à lui associer une image positive de « gagnant ». Ainsi, on peut noter une sorte de construction ambivalente de « fascination/haine » à son égard. Israël renvoie certes à l'ennemi qui détruit, tue et prend la terre. Mais il représente aussi la force, la modernité, la technologie, la consommation, un bon niveau de vie, etc.

Israël, poste avancé de la modernité

Sous cette dernière facette, l'image d'Israël se rattache de façon plus générale à la modernité occidentale. Le double rapport à l'Occident, de « fascination et de diabolisation », constitue une caractéristique plus générale des jeunes Arabes, comme le constate par exemple Mounia Bennani-Chraïbi chez les jeunes Marocains¹⁸. Technologie et confort attirent et sont posés comme des valeurs positives, et il se développe un rapport ambivalent entre la volonté d'y accéder et le refus de devoir quoi que ce soit à l'ennemi. Un entretien collectif avec trois jeunes femmes montre cette ambivalence :

Ahlam : « L'Ouest est un monde avancé, spécialement en technologie. (...) Et nous pouvons voir qu'ils ont atteint un niveau que nous n'avons pas atteint et que nous pourrions apprendre quelque chose de ce côté.

Roz : - Non, nous ne voulons pas apprendre d'eux.

Ahlam : - Ce que je dis, c'est de prendre d'eux la connaissance et la technologie.

Roz : - Ils nous l'ont pris !

Ahlam : - C'est pas important qui a commencé, mais maintenant nous sommes intéressés par la connaissance et l'important, c'est qui l'a. La connaissance est pour tous et n'a pas de limites ou devrait être en Europe ou chez les Arabes. (...) Il y a beaucoup de choses que simplement nous ignorons. J'espère que nous atteindrons cette connaissance avec l'aide de l'Occident ou sans son aide.

17. Tala't, 22 ans, étudiant et vendeur dans le magasin de sa famille. Son père fut un homme politique, il est aujourd'hui décédé. Hébron, mai 2001.

18. Mounia Bennani-Chraïbi, *Soumis et rebelles : les jeunes au Maroc*, Paris, CNRS Éditions, 1994, pp. 65-74.

Pourquoi l'objectif national n'est pas abandonné

Roz : - Nous n'avons pas besoin de leur aide.

Ahlam : - Bien sûr que si puisque nous voulons atteindre cette connaissance.

Normine : - J'espère que nous atteindrons leur niveau et que nous n'aurons pas besoin d'aide.

Roz : - Sans leur aide et sans prendre leurs idées.

Ahlam : - Je ne dis pas qu'il faut prendre leurs idées ou leur manière de vivre.

Normine : - Je ne pense pas du tout de la même manière que toi. Ils vivent d'une manière confortable, ce n'est pas comparable. Il y a une différence. Ils ont la technologie et une connaissance avancée, pourquoi ? Parce qu'ils ont une vie confortable, une bonne vie. Ils n'ont pas à réfléchir à comment chasser les occupants. Maintenant nous pensons seulement à comment avoir une bonne vie, comment se sentir en sécurité et avoir une vie sûre, cela nous occupe beaucoup¹⁹. »

Le refus du mode de vie occidental, associé à amoralisme et égoïsme, est net : « La technologie est présente en Occident mais je n'aime pas du tout l'Occident. Surtout à cause d'une chose : la liberté sexuelle, vraiment ce n'est pas bien²⁰. » Il s'agit entre autres, ici, de tenter de faire basculer le rapport de forces sur un autre plan, moral ou spirituel, pour lequel la domination occidentale devient alors infériorité. La construction d'une modernité islamique repose largement sur cette démarche qui associe volonté d'accès à la consommation et à la technologie, et refus d'un mode de vie « libéral » : « Les pays occidentaux sont développés et civilisés. C'est bien d'avoir toutes ces choses, mais c'est mieux de les avoir en conservant la religion et la tradition. Si je vivais en France, je garderais ma religion et ma tradition. Je préfère appartenir à mes traditions et à ma religion²¹. »

Représentant d'une modernité technologique et consummatrice, Israël apparaît comme porteur d'un savoir et d'un bien-être matériel qui attire. Les appels au boycott des produits israéliens sont peu suivis, notamment parce que les consommateurs palestiniens les préfèrent aux produits palestiniens ou arabes. Même plus chers, ils ont

19. Trois étudiantes de 20 ans de l'université de Bir Zeit. Alham et Roz sont de Ramallah, Normine habite le camp de réfugiés de Qalandya. Leurs pères sont respectivement plombier, charpentier et géomètre. Entretien, Ramallah, octobre 2000.

20. Mouna, 23 ans, à la recherche d'un travail après des études d'ingénieur. Son père est commerçant et sa mère dirige un centre social. Naplouse, octobre 2000.

21. Roula, 26 ans, étudiante en commerce et secrétaire à la municipalité de Naplouse. Mariée, une fille. Son père était professeur d'anglais à l'université et sa mère enseignante d'arabe. Entretien à Naplouse, octobre 2000.

une image de qualité et de modernité²². De même, les soldats israéliens, s'ils sont haïs, apparaissent également comme des symboles de force et de puissance. Aussi leur style est-il copié par les jeunes militants, des vêtements militaires aux lunettes de soleil en passant par l'attitude dédagée et supérieure. Sur les marchés, les tee-shirts recouverts d'inscription en hébreu se vendent très bien. Pour emporter la décision de l'acheteur, un commerçant met en avant la « qualité israélienne » du produit, etc.

Pour éviter cette ambiguïté envers un ennemi fascinant, une solution consiste à dissocier l'Occident d'Israël. Dans cette représentation, le premier soutient le second parce qu'il est trompé par sa propagande, et Israël a atteint son niveau de technologie et de consommation, non pas de son propre fait, mais par transferts : « Les Occidentaux disent et écoutent ce que disent les Israéliens. Si les Israéliens ne changeaient pas la vérité pour les médias ! Et dans cette nouvelle Intifada, les médias européens sont contre notre combat et soutiennent ce que les Israéliens font avec nous²³. »

Le rapport ambivalent à l'Occident et à Israël rend les Palestiniens encore plus sensibles aux représentations véhiculées sur eux. Ils vivent d'autant plus mal cette violence symbolique qu'ils se sentent, en même temps, partie prenante de la modernité et rejetés par les images d'eux-mêmes qu'elle diffuse.

Violence symbolique et conflictualité

La violence symbolique touche à l'estime de soi et débouche sur une souffrance. Plus elle est forte, plus le risque de violence politique est important. Le groupe humilié peut osciller entre deux attitudes : apathie ou violence. En ce qui concerne les jeunes Palestiniens, les phénomènes de violence ont longtemps été insérés dans une vision stratégique et dans une visée conflictuelle, où une solution politique apparaissait comme possible. Le conflit avait alors le caractère intégrateur, relevé par Georg Simmel²⁴. Mais cet horizon a disparu, les solutions politiques semblent hors d'atteinte et les phénomènes de violence perdent leur signification stratégique pour devenir affirmation de soi, mise en scène de sa propre situation et tentative de rendre l'autre vulnérable malgré sa puissance. Il s'agit

22. Entretien avec Odeh S. Zaghmouri, président de la Fédération des industries palestiniennes, février 2001.

23. Rula, déjà citée.

24. Georg Simmel, *Le Conflit*, Paris, Circé, 1995, pp. 40. et suiv.

également de tenter un renversement de la violence symbolique et d'affirmer en même temps son désespoir en associant sa propre mort à celle de l'adversaire. Le conflit, même sans horizon de succès, est ainsi maintenu, non pas seulement dans ses dimensions stratégiques mais parce qu'il apporte la possibilité d'une affirmation de soi *a contrario* des représentations destructives précédemment décrites. Lorsque le champ des possibles du comportement devient de toute façon mutilant et qu'aucun espace préservé ne demeure, la violence renvoie autant à la mise en visibilité de soi et de son désespoir qu'à la poursuite d'une mise en conflit structurante, quel qu'en soit le prix.

RAISON MYTHIQUE

Dans le contexte palestinien, la notion de raison mythique peut être utile pour signifier le changement de dimension et de temporalité des schèmes d'explication, par puisement dans les ressources culturelles à disposition et par leur transformation. Lorsque celles-ci ne fournissent pas de charge explicative satisfaisante, de nouvelles références – plus ou moins connues mais n'appartenant pas au répertoire immédiat – peuvent être importées. Le caractère « mythique » du fonctionnement de la raison renvoie ici à une « déhistorisation » des processus explicatifs. Ces derniers sont alors rattachés à un certain nombre de symboles, de figures héroïques, de valeurs : courage, sacrifice, etc., qui permettent de lire et d'interpréter le vécu, et s'avèrent extrêmement mobilisateurs. En effet, ils investissent le quotidien de très fortes charges de sens où la moindre action s'inscrit dans une geste mythique qui transcende son prosaïsme.

Pour Michel Wieviorka, le passage à ce que nous appelons la « raison mythique » est caractéristique des anti-mouvements sociaux : « Le principe d'identité, qui définit l'acteur, la population au nom de laquelle il parle, cesse d'être référence à une identité sociale (...) pour devenir appel à un être, une essence, une figure abstraite ou mythique. Déifiée ou naturalisée, l'identité est alors méta- ou infrasociale ; le protagoniste de la lutte s'exprime au nom de principes – la justice, la morale, la liberté – plus qu'en celui d'une force sociale réelle, il se définit par son appartenance à une communauté et non plus par son insertion dans un rapport social²⁵. » Il faut

25. Michel Wieviorka, *Sociétés et Terrorisme*, *op. cit.*, p. 17.

noter toutefois qu'indépendamment de ces formes extrêmes la mise en mythe est un phénomène général, caractéristique des mobilisations nationales.

Chez les jeunes Palestiniens, on constate une imprégnation poétique et coranique, spontanément mobilisée, pour fournir des analyses de la situation ou pour justifier un comportement. Un nombre non négligeable de proverbes est également attribué à l'*al-badith*²⁶, sans que leur origine soit certaine : « J'apprends l'anglais. Si la personne apprend la langue de son ennemi, elle peut comprendre comment il pense. Le prophète Mohammed a dit : "Qui apprend la langue d'une nation se protège de sa méchanceté"²⁷. »

« Notre droit de recevoir la Palestine, nous ne l'obtiendrons pas par les discours, cela viendra par le *djihad*. Et il y a un poète de la période antéislamique (*Jabilya*) qui dit : "Il n'y a pas d'autre futur que le son des sabres, ainsi ils peuvent répondre pour nous. Dégaine ton sabre de son fourreau, il n'y a aucun futur qui permette qu'il rentre de nouveau dans son fourreau"²⁸. »

La poésie nationaliste palestinienne, de même que les chants, constitue un des supports permettant de donner un sens acceptable au vécu en le faisant passer au statut de mythe.

Samir est serveur dans un restaurant de Ramallah. Son responsable utilise toutes les méthodes, des menaces aux invitations à déjeuner, pour tenter de l'empêcher de se rendre aux manifestations sur les barrages militaires. À l'une d'elles, suite à un mouvement de la foule qui avait entouré les soldats et les empêchait de lancer des gaz lacrymogènes, il avait pu commencer à faire du tambour sur une jeep militaire. Un soldat lui a alors promis de le prendre pour cible aux prochains affrontements. Il continuait à s'y rendre avec d'énormes lunettes de soleil et une casquette : « Quand je vais à une manifestation et que j'entends *Unadikum*, j'entre en transe, j'oublie le danger, j'oublie tout, je vais de l'avant²⁹. »

Écrit par le poète Toufiq Zayyad, longtemps maire de Nazareth et chanté par Ahmed Qa'bur, *Unadikum* (« Je vous appelle ») représente un des chants phares du nationalisme palestinien :

26. *Al-badith* (récit, propos) désigne le corpus d'actes ou de paroles du Prophète, ou de son approbation d'actes ou de paroles effectués en sa présence. Il en existe plusieurs recueils. Le *badith* est considéré comme la deuxième autorité après celle du Coran.

27. Tala't, déjà cité.

28. Badria, déjà citée.

29. Mai 2001.

*« Je vous appelle,
Je vous presse les mains et je baise la terre sous vos chaussures
et je vous dis : je me sacrifie.
Je vous donne la lumière de mes yeux et la chaleur de mon cœur.
La tragédie que je vis est ma part de vos tragédies.
Je ne serai pas humilié dans mon propre pays, et je ne baisserai
pas mes épaules,
j'ai senti mon sang sur mes mains mais je n'ai pas abaissé mon
drapeau.
Je me suis levé contre l'opresseur,
orphelin aux pieds nus,
et j'ai laissé l'herbe reverdir sur la tombe de mes prédécesseurs. »*

Très clairement pour Samir, la vraie vie, c'est quand il entre dans cet état second, lors des manifestations où, parfaitement pacifique, sans même lancer une pierre, il se fait tabasser ou échappe à quelques balles. Mais l'important n'est pas là. Il vit dans cet engagement l'identification à l'orphelin aux pieds nus qui n'a rien mais se lève et dit non. Il entre dans cette geste héroïque et tout son vécu en est changé.

Dans ces chants, les schémas utilisés permettent de relire autrement la faiblesse et la défaite. Le faible se lève, infiniment courageux, et paye pour cela le prix fort : le sang, les larmes, les deuils et les morts sont omniprésents. La souffrance n'est pas masquée, tout au contraire, elle est mise en scène, mais transcendée du même mouvement, du fait de son insertion dans un réseau de significations et de symboles. Ainsi, si impuissant et désarmé qu'il soit, le héros vaincra à force d'endurance et de lien avec cette terre. Sa ténacité ne renvoie pas seulement à son temps personnel. Elle s'ajoute à celui de tous les précédents héros anonymes déjà morts et de tous les suivants qui vont mourir. Persévérance et pérennité s'ancrent dans un rapport à une terre mythifiée pour laquelle on se bat, et où reposent les morts, une terre couverte d'oliviers, arbres de la durée et signes de son accord avec ce peuple.

La poésie de Mahmoud Darwish, par exemple, développe ce type de thématique mais comprend également des poèmes, très différents, qui mettent en cause la construction du martyr. De même, la littérature contemporaine effectue un travail très différent sur ces thématiques. Mais la réception de ces autres discours est extrêmement faible et ne concerne qu'un cercle étroit. S'il fait partie du patrimoine culturel de connaître par cœur de nombreuses formules, citations et poèmes, les jeunes mobilisent massivement dans leurs

discours les écrits nationalistes les plus lyriques, et non pas l'ensemble de la production littéraire ou poétique palestinienne. Ce qui est recherché, c'est une relecture héroïque du réel.

Les figures héroïques palestiniennes

On peut distinguer deux sortes de figures héroïques créées et mobilisées par les Palestiniens : impersonnelles, et personnalisées. Les premières sont de loin les plus importantes. Tout au long de son histoire, la lutte nationale palestinienne s'est accompagnée de la production de figures héroïques anonymes opérant comme une entrée dans le mythe des militants. Leur transformation montre autant l'évolution de la lutte que des significations et représentations qui lui sont attachées. Ainsi, le héros anonyme palestinien est passé du *fedaiï*, le combattant de la résistance prêt à se sacrifier, au *shabid*, héros-victime, en passant par les *shabab* de la première Intifada. On passe d'un héros combattant qui s'expose mais ne meurt pas à tout coup³⁰ à des jeunes armés de pierre. L'action est alors importante, moins dans ses résultats effectifs, que dans le geste qui conduit à s'exposer dans l'espace public et exprime la continuation du refus de l'occupation. Pour finir, la dernière figure mise en avant est celle du martyr qui ne se réalise que par la mort, nous y reviendrons.

Les héros impersonnels sont majoritairement mis en scène dans les chants et les poèmes ainsi que dans les nombreuses scènes filmées indéfiniment rediffusées sur les télévisions palestiniennes. C'est tout particulièrement sous cette forme que la figure des *shabab* est présente : lanceurs de pierre, jeunes décrochant un drapeau israélien, enfant avançant face à un tank, etc., ces scènes étant accompagnées de chants nationalistes et d'images de la terre palestinienne.

Les figures impersonnelles sont valorisées, elles favorisent l'identification ; surtout, le processus de mise en mythe de la lutte nationale palestinienne s'appuie avec elles sur la représentation du soulèvement d'un peuple, et non pas de quelques personnages forts. Dans la mesure où la victoire est associée à un horizon qui dépasse la durée d'une vie humaine, il devient nécessaire de s'appuyer sur la temporalité plus longue d'un peuple. Aussi, ce sont des figures anonymes et nombreuses, comme autant de signes de la mobilisation

30. Le rapport à la mort est toutefois déjà extrêmement présent, puisque dans les années 1970 les militants du Fatah fournissaient en s'engageant et en changeant de nom une photo qui devait servir au poster qui serait réalisé s'ils mouraient.

de toute une population, qui sont mises en avant. Quelques personnalités qui se sont particulièrement illustrées comme *fedai*, Abou Djihad³¹ par exemple, ont toutefois leur affiche dans les rues. Par ailleurs, les islamistes, pour mieux ancrer la lutte nationale palestinienne dans un *djihad* millénaire, mettent volontiers en scène Saladin, de même qu'ils défilent à cheval avec des sabres en papier aluminium pour rappeler ce personnage illustre. Mais la figure héroïque proposée à l'identification reste avant tout impersonnelle

Une caractéristique du mouvement palestinien actuel, soulignée par de nombreux jeunes qui parlent notamment de manque de leader, est le déficit de figures prestigieuses internes. Les jeunes cherchent des héros auxquels s'identifier pour redonner sens à leur quotidien. Avec la perte de prestige d'Arafat et sa remise en cause par toute une partie de la population³², disparaît la figure tutélaire du mouvement. Plusieurs processus peuvent expliquer le manque de leader charismatique alternatif. La stratégie d'Arafat, tout d'abord, vise à empêcher l'émergence de concurrent potentiel. De plus, l'organisation locale et la parcellisation du territoire palestinien rendent extrêmement difficile à une personnalité de percer au-delà de son propre territoire. Cheikh Yassin³³, haute référence pour les islamistes palestiniens, ne s'était pas véritablement imposé au-delà. Marwan Barghouti, souvent évoqué, était surtout implanté à Ramallah et ses alentours. Son emprisonnement lui a fait gagner de l'envergure, mais il ne constitue pas une véritable figure charismatique transversale.

Les jeunes Palestiniens vont alors chercher au loin leurs figures. Actuellement, les plus souvent plébiscitées, à en juger notamment par les symboles mis en avant dans les manifestations, sont étrangères et *a priori* très éloignées l'une de l'autre : Nasrallah, le chef du Hezbollah libanais, et Che Guevara. Le succès de Nasrallah n'est pas très difficile à comprendre : un vainqueur face au même ennemi que les Palestiniens. Les jeunes Palestiniens soulignent qu'ils traitent d'égal à égal avec les Israéliens : « Nasrallah, c'est pas comme les autres Arabes, il se laisse pas impressionner par les Israéliens, il leur

31. Abou Djihad est un des fondateurs du Fatah en 1959. Dans les années 1980, il dirige à Amman le bureau des Territoires occupés et coordonne pour l'OLP la première Intifada. Il est assassiné par un commando israélien, le 16 avril 1988, à Tunis.

32. De novembre 1998 à juin 2002, la cote de popularité de Yasser Arafat est passée de 42 à 24 %. Jerusalem Media and Communication Center, www.jmcc.org.

33. Cheikh Ahmed Yassin, un des fondateurs du Hamas, a été assassiné par l'armée israélienne le 22 mars 2004.

parle normalement, il leur dit point 1, point 2, point 3, vous acceptez ou pas, c'est tout³⁴. »

D'autre part, à la différence des autres dirigeants arabes, Nasrallah n'utilise pas le double discours, car il a au moins en partie renversé le rapport de forces. Il peut parler de la même façon à ses troupes et aux Israéliens. Aussi est particulièrement valorisée l'idée qu'il tient ses promesses. Symbole de vainqueur donc, le drapeau jaune du Hezbollah fleurit dans les manifestations et, régulièrement, de nouvelles rumeurs annoncent l'arrivée d'instructeurs du Hezbollah et la formation de cellules de ce mouvement. Pour beaucoup de jeunes Palestiniens, le Hezbollah et son leader Nasrallah³⁵ sont les seuls à même de les libérer.

La figure charismatique de Che Guevara n'est plus celle du vainqueur. D'abord popularisée par les mouvements de gauche, et ensuite adoptée de façon plus générale, elle renvoie à l'image du héros-victime qui meurt dans sa lutte pour une cause légitime. Il meurt mais il avait raison : son nom reste dans les mémoires et le combat continue au-delà de lui. Dans l'antagonisme de Nasrallah et de Che Guevara, le choix entre les deux figures ne s'effectue pas en fonction du projet social qu'ils peuvent incarner, mais par rapport à la charge de sens et de relecture de la situation qu'elles peuvent apporter. L'important réside dans la capacité de la figure héroïque à transfigurer le quotidien et à modifier les représentations associées au rapport de forces.

Dans la même démarche d'identification, les jeunes Palestiniens regardent volontiers les séries américaines qui mettent en scène des militaires au Vietnam, mais ils en renversent le processus attendu par le metteur en scène. Malgré le rôle extrêmement négatif qui leur est attribué, c'est aux Vietnamiens qu'ils s'identifient dans ces séries : « Quand je regarde la télé seul la nuit, alors je regarde ces films américains avec de la violence et des combats. (...) Ces films américains, comme au Vietnam, ils nous montrent leurs mythes patriotiques, comment ils peuvent sauver leurs soldats qui ont été fait prisonniers, mais je vois dans les Vietnamiens les Palestiniens. Comment les soldats américains tuent les gens, comment ils les égorgent. Je compare leurs actions avec les actions des soldats israéliens³⁶. »

34. Ingénieur, 24 ans, Ramallah, juin 2001.

35. Dont le nom signifie la victoire de Dieu.

36. Entretien avec un étudiant de sociologie et animateur dans un centre de jeunes, membre des Jeunesses du Fatah (*Shabiba*), son père tenait un petit restaurant populaire, Gaza, août 1999.

La référence chiite

Le besoin d'importation de figures héroïques et d'idéologies qui permettent de donner sens à la souffrance en l'inscrivant dans le mythe mène au-delà des références historiques plus ou moins contemporaines. On note chez les jeunes Palestiniens une tendance, que l'on peut rapporter au Hezbollah mais qui ne se résume pas à son influence, à la fascination pour le panthéon chiite et les rituels qui permettent aux hommes d'exprimer en public un fort chagrin : « Pendant l'Intifada, je m'étais disputé avec mon professeur de religion. On n'arrête pas de critiquer les Chiites mais, malgré tout ce qu'on raconte sur eux, il y a une chose qui est sûre : c'est Hosseyn qui avait raison et on ne lui fait pas assez de place. Je pensais souvent à Hosseyn pendant la première Intifada. Parfois je me faisais pleurer en pensant à lui³⁷. »

Ainsi, à Berlin, des étudiants palestiniens se montrent particulièrement marqués par une cérémonie chiite organisée à la mort d'un camarade : « Au début, ils nous ont dit que ceux qui voulaient pouvaient rester à part. Je me suis assis dans un coin, tout le monde à l'université sait que je ne suis pas religieux. Mais ça n'allait pas, je les voyais prier, j'ai été pris, je me suis joint à eux, même si je me rappelais plus très bien les prières. Le plus impressionnant, c'est quand le cheikh raconte la mort d'Ali, il pleure en même temps, et les uns après les autres ils se sont mis à pleurer, ils cachent leur visage derrière leurs mains. Au début, je croyais qu'ils faisaient semblant, mais non, ils pleurent vraiment. Et le cheikh raconte, raconte, c'est très émouvant, je me suis mis à penser à la Palestine, à tous ces morts, j'avais les larmes aux yeux, j'étais gêné, j'ai regardé Ahmed (un autre étudiant palestinien), mais lui aussi était ému³⁸. »

Ainsi on constate l'importation de références, lorsque les ressources culturelles à disposition ne sont pas adaptées ou qu'au contraire celles qui proviennent de l'étranger le sont particulièrement. La référence chiite pourrait être perçue avec hostilité par des sunnites, mais elle commence à être adoptée car elle constitue un moyen pour appréhender la situation palestinienne et l'exprimer. Bernard Lahire évoque les décalages cognitifs d'un acteur qui ne dispose pas des schèmes nécessaires pour appréhender une situation particulière³⁹ : une manière d'y répondre est de les importer de

37. Étudiant en informatique à Berlin, originaire de Gaza-ville. Son père est chauffeur de taxi. Berlin, février 2002.

38. Étudiant palestinien de Berlin, 29 ans, mars 2002.

39. Bernard Lahire. *L'Homme pluriel*, op. cit., p. 69.

l'extérieur. Ici, l'importation est toute relative : ces jeunes ne deviennent pas chiïtes. Mais ils restent fascinés par sa charge heuristique.

Dans ces lectures du réel, plus la marge de manœuvre et le champ des possibles de l'acteur sont limités, plus le recours à des interprétations mythiques qui permettent de changer l'espace de jeu se développe. Moins l'acteur a de possibilité d'influer sur son destin, plus il tend à recourir de manière univoque à ce type de références.

Rumeurs et théories du complot

Les théories du complot qui fleurissent dans le monde arabe – complot juif, complot israélien, des services secrets, etc. – sont une des manières de rendre compte, par une explication unique, du sentiment de faiblesse. En même temps, elles effacent le contenu humiliant de la défaite en soulignant la toute-puissance de l'adversaire. On retrouve ici les thématiques générales de l'antisémitisme mais, dans ce contexte, elles renvoient surtout à un mode d'explication de vaincus qui tentent de rendre compte de leur échec sans perdre la représentation positive d'eux-mêmes : l'ennemi était surpuissant, d'ailleurs même les gouvernements occidentaux s'y soumettent. L'interprétation du réel à travers une causalité unique se généralise, et la plupart des événements y sont intégrés. Cette tendance est renforcée par l'opacité des décisions politiques et la nature du conflit, imprégné de collaboration, de services secrets et d'unités camouflées⁴⁰. Le contexte encourage les Palestiniens à généraliser un mode d'explication « de l'ombre », centré sur l'hypothèse de services tout-puissants mystérieusement informés de tout. Ici, comme ailleurs, le phénomène de la rumeur s'appuie sur la thèse du complot⁴¹. Les rumeurs prospèrent sur les inquiétudes d'un groupe et tendent à rendre compte d'une situation où l'individu se sent totalement à merci : « Au-delà de ses aspects irrationnels, la rumeur fait partie d'une logique de survie collective ; elle exprime à sa manière les mille souffrances, frayeurs et espoirs d'un peuple dont le destin reste suspendu à des événements qui le dépassent. Forme vivace du mythe et de la légende, la rumeur rend probablement plus suppor-

40. Les unités *duvdarin* ou « moustaribine », les unités israéliennes, déguisées en Arabes et chargées d'assassiner les personnes recherchées directement dans les territoires palestiniens.

41. Ce qui est une caractéristique classique de la rumeur politique et n'est pas spécifique aux rumeurs palestiniennes. Voir Jean Lambert, « Rumeurs et légendes jordano-palestiniennes » in Riccardo. Bocco, Blandine Destremau, Jean Hannoyer. (dir.), « Palestine, Palestiniens : territoire national, espaces communautaires », *Les Cahiers du CERMOC*, n° 17, 1997, p. 387.

table cette épouvantable incertitude⁴². » Rumeurs et théories du complot constituent des tentatives de fournir des interprétations du réel. Elles rendent compte de l'impuissance de l'acteur, qu'en même temps elles transfigurent en la rapportant à un jeu de forces obscures.

L'objectif national est maintenu indépendamment des perspectives de réalisation car seules les significations qui lui sont attachées autorisent la construction identitaire de l'acteur. Mais ces représentations perdent peu à peu leur ancrage dans une conflictualité sociale, elles cessent de s'inscrire dans un horizon des possibles. Leur construction en mythe atemporel devient de plus en plus univoque en un effort pour pérenniser la relecture nationale malgré la fermeture de la situation. Ce basculement dans le mythe conserve la charge heuristique de la lutte nationale contre les désaveux du réel. L'acteur se reconstruit ainsi, malgré les dénis de reconnaissance de ce qu'il vit au fil des interactions avec l'adversaire. Mais au fur et à mesure que la reconstruction identitaire s'effectue sous des formes mythiques de plus en plus univoques, la mise en conflit, base de la reconstruction, perd sa capacité d'intégration. Les deux adversaires, devenus ennemis, construisent leurs relations à travers des représentations qui se répondent en faisant appel aux mêmes oppositions simples et absolues, caractéristiques de la mise en mythe. D'intégrateur, le conflit devient totale incompatibilité et exclusion. Les représentations se répondent, elles ne reposent plus sur la base sociale commune à l'intérieur de laquelle la conflictualité doit s'exprimer. Il faut souligner qu'il s'agit ici d'un processus en cours et qui n'apparaît pas irréversible. La raison mythique est d'autant plus utilisée que l'horizon d'attente paraît fermé côté palestinien. Mais des discours et des représentations qui renvoient au schéma de la conflictualité intégrative existent encore en nombre et, surtout, reprennent de l'importance dès que peuvent apparaître des modifications positives dans l'horizon d'attente. De ce point de vue, la fascination pour l'Occident et Israël limite le processus de déshumanisation de l'ennemi.

42. Jean Lambert, *Rumeurs et Légendes jordano-palestiniennes*, op. cit., p. 386.

CHAPITRE 4

L'individu et la communauté

La vie des jeunes Palestiniens ne se limite pas à la lutte nationale. L'espace privé constitue même un enjeu spécifique dans leur société, où la logique communautaire demeure extrêmement présente. Les significations associées à cet espace opèrent dans un rapport plus ou moins conflictuel aux références nationales d'une part, communautaires d'autre part. Nous l'avons vu en évoquant la parcellisation de l'expérience ou le rapport à l'honneur dans la lutte nationale : la sphère privée est un enjeu politique. Elle est ce qui doit être préservé dans une situation d'insécurité, ce qui doit rester inaccessible à l'occupant. La situation apparaît comme particulièrement invivable à l'acteur quand elle est mise en cause. La violence subie tient aussi pour les Palestiniens à la disparition d'un secteur privé préservé. Cet espace du privé représente donc un enjeu politique important.

L'espace du privé a ceci de spécifique dans le cas palestinien, mais aussi plus généralement dans les pays arabes, qu'il se situe à l'intersection de plusieurs logiques, ne relève pas seulement d'une opposition binaire public/privé, telle qu'elle est majoritairement thématisée en Occident. En effet, on peut distinguer trois dimensions qui renvoient à des processus différents même si elles se recoupent dans l'expérience de chacun. À l'objectif national correspond l'espace public ; au niveau individuel, l'espace privé, et à la logique communautaire ce qu'on pourrait qualifier d'espace du local dont l'importance pour les Palestiniens est bien mise en lumière par les recherches d'Aude Signoles¹. Les informations concernant les

1. Aude Signoles, « Réfugiés des camps, réfugiés des villes et familles autochtones vers une reconfiguration des pouvoirs locaux en Cisjordanie », in Nadine Picardou, « La Palestine en transition », *Les Annales de l'autre Islam*, n° 8, Paris, ERISM, INALCO, 2001, pp. 315-338.

réseaux communautaires – qui appartient à quelle famille, quelle famille est avec ou contre quelle famille, etc. – sont souvent considérées comme parmi les plus sensibles par les Palestiniens, peut-être plus par exemple que l'engagement dans la lutte armée. Il faut dire que les réseaux politiques recoupent souvent les réseaux communautaires et qu'à ce titre le premier type d'information conduit à l'autre.

Aussi l'analyse de ce pôle du privé oblige-t-elle à considérer le rapport des acteurs à la communauté, rapport qui n'est pas réductible à la simple opposition de l'individu au groupe. C'est ainsi que Farhad Khosrokhavar a introduit la notion de « quasi-individu », pour indiquer que le processus d'individuation est à la fois possible et limité par la référence à une communauté plus ou moins imaginée². La référence à la communauté ne signifie pas nécessairement la disparition de l'individu dans une logique de groupe. Comme le montrent les philosophes communautaristes³, l'insertion dans la communauté peut également constituer un soutien pour la construction de l'individu : le rapport entre individu et communauté ne peut être considéré comme univoque.

La communauté constitue un puissant pôle de référence dans l'expérience des jeunes et pas seulement du point de vue de l'identité nationale, notamment dans la question de l'honneur. Elle appartient pour les jeunes Palestiniens à leur histoire individuelle. En effet, la logique communautaire est une ressource qui permet de découper un espace local, relativement préservé, où l'individu trouve une certaine stabilité, tout particulièrement lorsque disparaissent les autres modes d'action : engagement dans la lutte nationale ou insertion économique, par exemple.

Une évolution mérite d'être signalée. De 1997 à 1999, les réponses aux entretiens que nous avons menés ont connu un net changement. Dans les premiers, apparaissaient une importante remise en cause de la situation, notamment en ce qui concerne la perte de statut des jeunes, ainsi qu'un désir de lutte. Deux ans plus tard, le temps n'était plus à la remise en cause, mais à l'adhésion à la hiérarchie patriarcale. À une question sur leur héros ou leur modèle, la très grande majorité des jeunes répondaient « mon père ». Image de

2. Farhad Khosrokhavar, « Le quasi-individu », in François Dubet et Michel Wieviorka, *Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine*, Paris, Fayard, 1995, pp. 235-255.

3. Voir par exemple Charles Taylor, *Multiculturalism and Politics of recognition*, Princeton, New Jersey, Princeton Press, 1992 et l'analyse d'Ayse Ceyhan, « Le communautarisme et la question de la reconnaissance », *Cultures et conflits*, n° 12, hiver 1993.

pouvoir, forte personnalité, le père était présenté comme un idéal à suivre, aussi bien par les hommes que par les femmes : « Mon père est mon idéal. Je ne sais pas, je l'aime beaucoup. J'ai beaucoup de respect pour sa forte personnalité et je souhaite être aussi forte que lui⁴. » Lorsque la mère était mentionnée, beaucoup plus rarement et toujours en association avec le père en ce qui concerne les jeunes hommes, c'était avec quelques restrictions dues à ses « compromis » avec la société, contrairement au père sachant imposer sa volonté et se faire aimer et respecter : « Mon idéal, c'est ma mère, mais pas pour tout. Elle a tellement de patience pour tant de gens qui n'ont pas été gentils. Ça, par exemple, je ne le supporterai pas, que quelqu'un fasse pression sur moi, alors que ma mère l'accepte⁵. » L'atmosphère n'était plus à l'opposition mais à la restructuration autour de compétences communautaires : « Mon père est mort quand j'avais un an. Je ne l'ai pas connu. Mais de la façon dont tout le monde parle de lui, pas seulement la famille mais aussi l'entourage, je souhaite être comme mon père. C'est lui qui a fondé notre école de conduite. C'était le plus âgé et il avait tout en son pouvoir, il était responsable de tout⁶. »

Lorsque le père correspond trop peu à cette représentation d'une figure sociale qui sait régler les « problèmes », qui comprend le fonctionnement social et sait s'y imposer, d'autres figures masculines familiales sont recherchées : le grand-père, le frère aîné, l'oncle « qui a réussi », etc. « Mon grand-père, parce que c'est un homme parfait, il est très aimé des gens et se comporte bien, peut être aussi mon père mais pas autant. Mon grand-père était le plus vieux de la famille, ses mots étaient écoutés de tous et il était très aimé⁷. »

On pourrait parler pour ces années 1998 et 1999 d'une certaine fin de l'idéologie « jeunes ». Du « nous » des *shabab* fiers de « mener la révolution », ils sont passés à « mon père, ce héros ». À défaut d'obtenir un statut grâce à une identité héroïque révolutionnaire ou dans une intégration économique, les jeunes réinvestissent alors

4. Jeune femme de 21 ans du camp de réfugiés de Jabalya, a arrêté l'école à 17 ans. Elle suit une formation à la céramique dans un centre d'activités pour femmes. Son père dirige un petit magasin. Il est bigame. Entretien Jabalya, juillet 1999. (4 % des mariages sont polygames dans la bande de Gaza en 1997, PASSIA 2002, p. 287.)

5. Hayat, 24 ans, du camp de réfugiés de Shati (Gaza), étudiante en sociologie et assistante sociale dans un centre pour femmes. Son père, longtemps chauffeur de taxi, devenu trop âgé, tient un petit magasin (entretien, Shati, juillet 1999).

6. Ra'ed, 19 ans, étudiant en commerce et plongeur dans un petit restaurant. La famille possède une école de conduite pour laquelle travaillent trois de ses frères (entretien, Gaza, juillet 1999).

7. Mohammed, 22 ans, réparateur de téléphones portables. Son père était ouvrier en Israël (entretien, Gaza, juillet 1999).

leur insertion dans une identité familiale, à travers la référence à la famille et aux compétences sociales du père. Certes, la nouvelle place s'avère inférieure à celle perdue. Mais en mettant en avant une identité non plus de jeunes, mais de membres d'une famille qui tient honorablement sa place dans la communauté, et dont le père est respecté, ils se réinsèrent dans le social. Faute de se mettre directement en avant et de construire une identité spécifique, ils retrouvent une place à travers leur famille.

Néanmoins, la représentation de l'individu que cette évolution véhicule s'oppose au processus d'individuation et au dégagement d'un espace véritablement privé. L'appartenance à la communauté se révèle ambivalente, à la fois accès à des ressources identitaires et à des réseaux de soutien, et obligations comportementales, voire entraves, surtout pour les femmes : « Ce que j'aime dans cette société, c'est cette confiance réciproque, cette aide mutuelle. Mais en même temps, je rêve de marcher dans la rue et de ne dire bonjour à personne, de ne connaître personne. Ici les gens se rendent malades à force de s'informer les uns sur les autres. Ils pensent qu'ils doivent se mêler de tes affaires, t'aider même si tu ne veux pas⁸. »

Le rapport des jeunes Palestiniens à la communauté fonctionne sous tension. La communauté autorise le découpage d'un espace privé, et en même temps, par sa logique de groupe, s'oppose à l'individuation. De plus, la référence à l'individu est fortement marquée axiologiquement car elle est vécue comme une valeur occidentale. Le processus d'individuation ne peut donc être perçu et présenté comme une démarche strictement interne à la société palestinienne.

SPHÈRE PRIVÉE ET COMMUNAUTÉ

Les jeunes doivent respecter nombre de règles de comportements qui marquent leur situation inférieure dans leur famille. Ainsi, certaines attitudes ne sont pas autorisées face au père ou au fils aîné, dont les décisions doivent être respectées. En ce qui concerne les jeunes femmes, cela vaut à l'égard de tous les membres masculins de la famille, ainsi que pour les femmes plus âgées. Il s'agit ici d'une

8. Mahmoud est très engagé comme leader de gauche, et étudiant en psychologie. Blessé gravement à la jambe lors de la première Intifada, il marche avec une béquille. Il dispose d'un visa pour le Canada où il doit se faire opérer de cette blessure et poursuivre ses études avec une bourse, mais du fait de ses activités de militant, le Shin Beth fait des difficultés pour le laisser passer.

règle générale et, d'une famille à l'autre, les interactions changent, respectant plus ou moins bien cette structure, toujours susceptibles de varier selon que la famille se trouve face au reste de la communauté ou dans l'intimité. Dans le premier cas, elle doit montrer que le schéma communautaire est respecté de sorte que le père « garde la face⁹ ». La forte hiérarchisation de l'espace familial conduit les jeunes à distinguer plusieurs espaces du privé selon leur plus ou moins grande liberté : être avec sa bande d'amis, ce n'est pas la même chose que d'être à la maison en présence du père¹⁰. Pour les jeunes femmes, il n'existe pas vraiment d'équivalent à la bande d'amis. Elles peuvent se retrouver entre femmes, mais beaucoup plus rarement entre jeunes femmes. Le temps passé hors de la maison reste limité et n'autorise donc pas le développement d'une telle sociabilité, sauf pour les étudiantes, en particulier celles qui vont vivre en foyer.

Les jeunes hommes adoptent un comportement différent en famille lorsque le père est présent : on ne s'allonge pas sur les canapés, on ne fume pas, on n'évoque pas un certain nombre de sujets, etc. Répondant à d'autres règles, la bande de copains apparaît comme un espace de liberté et est mise en avant comme le lieu où on est le plus « soi-même » : « En général, à la maison, je ne parle pas beaucoup ; au contraire avec mes amis, je ris, je fais des blagues, je parle. Je ne parle pas beaucoup avec mes parents parce qu'ils sont âgés et ils ne peuvent pas me comprendre, ce n'est pas comme mes amis, on est du même âge, de la même génération, on sait comment s'y prendre ensemble, parler ensemble, etc. Il y a peut-être aussi une différence entre les amis masculins et les amis féminins, j'ai des amis et des amies, mais avec mes amis je peux dire ce que je veux, avec les filles il faut faire plus attention, être plus sérieux¹¹. »

9. « Un individu *garde la face* lorsque la ligne d'action qu'il suit manifeste une image de lui-même consistante, c'est-à-dire appuyée par les jugements et les indications venus des autres participants et confirmée par ce que révèlent les éléments impersonnels de la situation. (...) Lors d'un contact particulier, tout interagissant dont les attributs personnels sont connus ou visibles peut trouver normal et moralement justifié qu'on l'aide à se garder une certaine face. (...) Dès qu'elle pénètre dans une situation où elle reçoit une certaine face à garder, une personne prend la responsabilité de surveiller le flux des événements qu'elle croise. Elle doit s'assurer du maintien d'un certain *ordre expressif*. » Erving Goffman, *Les Rites d'interaction*, Paris, Éd. de Minuit, 1974, p. 13.

10. Ces distinctions existent également dans des sociétés où la référence communautaire est extrêmement faible. Disons simplement que plus la hiérarchie est forte, plus la distinction est marquée.

11. Samir, 21 ans, étudiant en architecture et responsable d'une salle d'ordinateurs, originaire de Salfit, village proche de Naplouse. Son père est médecin.

Les problèmes familiaux sont rarement évoqués à l'intérieur du groupe d'amis car ils mettent en jeu les liens communautaires. La complicité du groupe d'amis peut être mise en cause lorsque des différends familiaux et communautaires la traversent : « La différence, c'est dans la manière de parler. Il y a une manière spéciale de parler avec ses amis et il y a certains sujets dont on peut parler, les filles par exemple. Les problèmes familiaux, j'en parle seulement avec ma famille. Il y a une différence avec le frère aîné¹². Des choses dont on ne peut pas parler devant lui¹³. »

Si des normes comportementales doivent être respectées, l'espace familial et même celui de la famille élargie est plus souvent présenté comme un réseau de ressources - mon oncle m'a sorti de prison, tel autre va me trouver un emploi, etc. - que comme une entrave. De fait, les jeunes hommes, quand on parle des limitations qui s'imposent à eux, évoquent la situation, ou l'argent : « J'ai des limites dans ma vie ici seulement à cause de la situation économique¹⁴. » « Il y a des obstacles à ma vie, comme par exemple l'argent et le gouvernement israélien. Les Palestiniens ont toujours peur de faire quoi que ce soit¹⁵. »

Que cela ne soit pas mentionné directement ne signifie pas pour autant qu'en dehors de normes de comportement à respecter en face du père, la famille, éventuellement la famille élargie, ne prend pas part à la prise de décision. Une telle intervention n'est pas nécessairement vécue par l'acteur comme une immixtion malvenue, il peut y avoir adhésion au rôle demandé, et d'autre part, la marge de manœuvre des jeunes hommes reste importante comparée à celle des jeunes femmes. Ces dernières insistent au contraire, en premier lieu, sur les limitations qu'impose le contrôle social : « Dans notre société, c'est très difficile de faire quoi que ce soit. Tout est limité. En plus, comme je suis divorcée, ma liberté de mouvement est encore plus limitée. On observe toujours où je vais¹⁶. »

Un point essentiel reste le mariage. Entre la volonté de voir sa famille chercher sa femme et celle d'en faire une affaire personnelle, la question du mariage constitue certainement un des enjeux actuels

12. Le père est décédé et ses responsabilités ont été reprises par le fils aîné.

13. Tala't, déjà cité.

14. Razmi, 23 ans, ingénieur. Son père dirige un petit supermarché après avoir longtemps travaillé comme chef de chantier en Arabie Saoudite (entretien, Ramallah, octobre 2000).

15. Sahir, 22 ans, étudie le commerce tout en travaillant dans le pressing de son père (entretien, Naplouse, octobre 2000).

16. Leïla, 22 ans, étudiante en journalisme à l'Université islamique de Gaza et secrétaire, habite dans le camp de réfugiés de Bureij à Gaza. Son père est bijoutier.

de tension entre communauté et individu. « Je veux me marier à travers ma famille, bien sûr. À cause de la tradition. De toute façon, ça ne fonctionne pas autrement¹⁷. » « Selon le destin, je la rencontrerai par ma famille ou par mes relations privées, mais ce serait mieux par ma famille¹⁸. » « Certainement pas par ma famille, ça, ça n'existe plus. Laisser sa famille chercher une femme, c'est une pure bêtise. Je la chercherai moi-même et la rencontrerai je ne sais quand¹⁹. »

La recherche par la famille n'est donc pas présentée comme le seul mode de mise en relation possible, même s'il est difficile, en dehors des milieux étudiants, d'entrer autrement en contact avec des jeunes femmes. Diverses stratégies sont utilisées pour contourner ces difficultés et instaurer une relation sans que la communauté soit au courant : s'asseoir l'un à côté de l'autre dans le même café Internet et dialoguer par écran interposé pour que personne ne puisse soupçonner la conversation, par exemple. Un jeune homme d'un camp de réfugiés se fait livreur de journaux et correspond avec sa voisine à travers des messages glissés dans le journal qu'elle prend soin d'être toujours la première à aller chercher²⁰. Dans tous les cas, le consentement des deux familles reste indispensable : « Nous nous sommes fiancés sur notre choix, comme dans un rêve. Mais ensuite il y a eu un désaccord entre nos deux familles et nous avons dû nous séparer²¹. »

Les relations entre les deux familles et entre la belle-fille et sa belle-famille (où elle ira le plus souvent habiter) constituent une question essentielle, souvent mentionnée dans nos entretiens. Les jeunes hommes souhaitent une jeune femme « qui ne fasse pas de problèmes » : « Je veux une femme obéissante, d'une haute moralité et qui accepte ma situation telle qu'elle est, sans faire de remarques²². » « Je veux une femme morale et bien éduquée. Qu'elle trouve tout suffisant. Si nous habitons ensemble avec ma famille, qu'elle ne fasse pas

17. Khalaf, 22 ans, titulaire d'une licence de littérature et géographie, peintre en bâtiment, comme son père. Gaza, août 1999.

18. Mahmoud, 23 ans, étudiant en psychologie, habite le camp de réfugiés d'al-Maghazi (Gaza). Son père est ouvrier en Israël. Entretien, août 1999.

19. Ashraf, déjà cité.

20. Mahmoud, 19 ans habite le camp de réfugiés de Jalazun (Ramallah) et sert le café dans une entreprise de Ramallah. Son histoire s'est toutefois mal terminée. Après un long échange de correspondance, elle et lui se sont vus une fois dans un café de Ramallah, ce que le père de la jeune femme a appris. Depuis celle-ci n'a plus le droit de sortir de chez elle et c'est par téléphone qu'ils communiquent parfois.

21. Jeune femme de 23 ans. Entretien, Gaza-ville, août 1999.

22. Jamal, déjà cité.

de remarques, qu'elle ne dise pas, je ne veux pas d'une telle vie, je ne veux pas habiter avec ta famille, qu'elle ne me mette pas sous pression²³. »

Pour les jeunes femmes, la situation se révèle différente. L'immixtion de la famille et de la famille élargie dans les prises de décision est centrale. Aussi, lorsqu'on leur demande quelles entraves elles subissent, elles mentionnent avant tout la famille élargie et le regard social : « Il y a beaucoup de problèmes à la maison avec mes belles-sœurs. Au début, ce sont des problèmes entre ces femmes et moi, mais ensuite, par exemple, ces femmes parlent de moi, elles disent que je fais ceci ou cela et ensuite tout le monde me regarde. »

Ces entraves s'expriment à propos de la réputation et donc de l'attention qu'elles sont obligées de porter aux on-dit si elles veulent pouvoir continuer à vivre dans de bonnes conditions. D'ailleurs, parallèlement, toute femme qui souhaite entreprendre quelque chose souligne qu'il lui faut commencer par se libérer de cette préoccupation et prendre des distances avec les remarques de sa famille. Les stratégies des jeunes femmes pour combattre la coercition communautaire et la crainte du qu'en-dira-t-on vont entre autres s'appuyer sur l'existence de cellules affectives où la confiance instaurée peut permettre de desserrer les entraves au mouvement. Ainsi, les jeunes femmes cherchent-elles dans un premier temps à jouer la cellule nucléaire familiale contre la communauté ou la *hamula*²⁴ : « Quand il n'y a personne à la maison et que personne ne se mêle de notre vie, je suis très heureuse. Mais je suis malheureuse seulement quand les gens veulent s'occuper de notre vie privée. Ils veulent toujours poser des questions et ils m'offensent : qu'est-ce que tu fais ? Et maintenant ils disent par exemple : elle a fini l'université, que fait-elle, où va-t-elle ? Mon cousin qui est chauffeur de taxi, dès qu'il me voit dehors, il me dit : qu'est-ce que tu fais là ? Rentre ! Je lui dis : ma famille est au courant et me fait confiance, toi, ça te regarde pas²⁵ ! »

23. Mahmoud, 21 ans, étudiant à l'Université d'al Hazar, Gaza, juillet 1999.

24. La *hamula* est généralement définie par les Palestiniens eux-mêmes comme la parentèle de même descendance patrilinéaire et se caractérise par le rattachement à un même patronyme. En fait, la constitution de la *hamula* repose également sur d'autres liens : matrimoniaux, matrilineaires, de voisinage, politiques, économiques, etc. Aussi la définition de la *hamula* comme une « association patronymique » est-elle plus exacte. Dale F. Eickelman, *The Middle East and Central Asia. An Anthropological Approach*, Upper Saddle River, New Jersey, Prentice Hall, 2002, pp. 144-145.

25. Aïsha, déjà citée.

En s'appuyant sur les liens affectifs, les femmes se dotent d'un espace de négociation par rapport aux contraintes communautaires. Aussi investissent-elles un temps considérable pour tenter d'enlever des décisions à ce niveau : retarder d'une année le port du voile, aller à l'université, ne pas se marier avec telle ou telle personne, etc. Obtenir le soutien de leur famille peut alors leur permettre de se dégager d'un certain nombre de contraintes. C'est pourquoi il est important pour elles de ne pas entrer dans des oppositions frontales et au contraire de rester dans le caractère affectif et la confiance pour développer un argumentaire. « Je fais de mon mieux pour trouver mon propre chemin dans la société mais, comme femme, j'ai beaucoup d'obstacles. La plupart des filles ont le problème d'une société patriarcale. Je suis une fille qui vit loin de ma famille. Je vis à deux heures de trajet, seule avec une colocataire. Je travaille. Ils ne veulent pas l'accepter. C'est difficile pour eux de l'accepter, mais c'est mon droit de vivre seule. Ils font pression en permanence pour que je revienne. Même s'ils acceptent que j'habite au-dehors, la grande famille, les gens autour, ils ne l'acceptent pas. C'est plus facile de le faire accepter à ma famille qui me connaît qu'à la *hamula*. Mais je pense que je n'ai pas à vivre avec la *hamula*²⁶. »

De même, ne pouvant que très difficilement se mettre en avant elles-mêmes, elles vont par la suite vigoureusement insister sur la notion de couple indépendant et sur la constitution de leur propre cellule familiale pour contrer l'influence de la famille élargie et surtout de la belle-famille : « Mon mari me soutient si, par exemple, je dois rentrer tard du travail ou je dois me rendre quelque part. Avant, j'avais cinq frères et c'était difficile pour moi parce qu'il fallait que je demande leur accord à cinq personnes. Alors que maintenant il y a seulement une personne à qui demander, et mon mari me comprend, je peux lui demander, nous discutons librement²⁷. »

Comme elles ne peuvent agir directement, la possibilité pour elles de constituer une telle cellule repose sur la capacité de leur mari à s'opposer aux instructions de la belle-famille et de la famille élargie. C'est pourquoi elles mettent en avant, dans le choix de leur époux, leur désir d'une forte personnalité qui prenne ses décisions de façon indépendante : « Je veux me marier avec un homme qui ait

26. Ubur, 26 ans, graphiste. Originaire de Jenin, elle travaille à Ramallah. Son père dirige un garage et sa mère est enseignante. Entretien, octobre 2000.

27. Salma, 24 ans, coordinatrice dans un centre de femmes et étudiante en sociologie. Son mari est technicien. Ils habitent le camp de réfugiés de Bureij. Entretien, juillet 1999.

une forte personnalité, par rapport à son entourage. Il y a toujours des histoires avec les autres femmes, comme par exemple que sa mère lui dise tu dois faire comme ci ou comme ça. Il doit faire ce qu'il veut et pas ce qu'elle dit²⁸. »

Le couple est ainsi construit par les jeunes femmes comme la possibilité d'une sortie de la coercition. Une telle construction n'est possible qu'avec la « compréhension » du mari, une qualité extrêmement importante pour les jeunes femmes. De celle-ci va dépendre leur marge de manœuvre : « Il n'y a pas grand espoir d'amélioration de ma vie. Je désire apprendre et m'éduquer mais je ne peux pas, pour des raisons personnelles et économiques. Mon mari n'est pas d'accord avec le fait que je continue à m'éduquer et il ne peut pas me financer. Il ne veut pas non plus que je travaille, mais ce n'est pas encore complètement décidé²⁹. »

Or pour les jeunes hommes, la vie en couple relève plus de la tradition, l'espace de liberté restant plutôt le groupe d'amis. Le couple assure leur positionnement dans la communauté. Du comportement irréprochable de leur femme dépend le maintien de leur honneur et de leur statut. Aussi se souhaitent-ils une femme « religieuse, morale et obéissante » qui garantisse leur inscription dans les meilleures conditions. Voici la réaction d'un étudiant interrogé à propos des attentes des jeunes femmes qui souhaitent un mari « ayant une forte personnalité, responsable et compréhensif³⁰ ». « Les deux qualités sont en moi : je suis indépendant et responsable, je financerai ma famille. En ce qui concerne le troisième adjectif, ce qui est signifié avec ça, c'est une modernité stupide : qu'on laisse beaucoup sortir sa femme sans demander, etc. Ça, je ne l'accepte pas. Ce sont mes principes, non pas que je sois sous-développé, mais ma femme est sous mon autorité et elle doit me prendre en compte et respecter mes décisions³¹. »

Si d'autres jeunes ont trouvé l'adjectif « compréhensif » acceptable, ce type de réaction montre le conflit d'intérêt entre un homme qui tient à son honneur et à son autorité et une femme qui cherche à travers le couple une plus grande liberté. Ce décalage net

28. Afife, 22 ans. Elle est sortie de l'école à 15 ans. Son père est mort et son frère aîné travaille comme ouvrier en Israël, le second comme tailleur. Entretien à Gaza, juillet 1999.

29. Lamis, 21 ans, son mari est tailleur. Entretien à Gaza, juillet 1999.

30. Ces adjectifs ont été tirés de l'enquête menée à Gaza auprès de 50 jeunes en juillet et août 1999. Les réponses à la question : « Pourrais-tu donner trois adjectifs pour définir les qualités que tu attends de ton mari (ou de ta femme) ? » se sont avérées uniformes d'un entretien à l'autre.

31. Udey, déjà cité.

explique en partie le phénomène récent de célibat non souhaité de jeunes femmes qui sont allées à l'université et dont le travail est en rapport avec leur qualification. Issues de milieux conservateurs qui acceptent de les envoyer à l'université mais se trouvent dépassés par leur réussite, ces jeunes femmes ne veulent pas retourner dans leur village et sacrifier leur carrière. Et comme il n'est pas acceptable qu'elles vivent « seules » en colocation avec d'autres jeunes femmes, elles habitent dans des foyers de jeunes filles avec couvre-feux et contrôles.

Jeunes femmes en camp de réfugiés

La construction d'une sphère du privé contre la communauté n'est pas généralisée et présuppose une certaine marge de manœuvres. Ainsi, à l'occasion d'une enquête dans un camp de réfugiés, nous notons une totale disparition de cette dimension dans le discours des jeunes femmes qui ne fait plus apparaître qu'un *'adi* (normal, habituel) comme réponse aux questions que nous leur posons³². Le sens de l'entretien n'est alors plus perçu, tant il est incongru d'interroger sur un destin parfaitement fixé et inséré, et par rapport auquel il n'y a pas conflit ou distance. Ici, aspirations de l'acteur et rôle social sont collés. La représentation d'un individu qui aurait pu prendre d'autres décisions perd en grande partie sa signification. « Je vois ma vie dans le futur comme une vie normale. J'aimerais aussi avoir une maison pour nous si la situation économique est meilleure. Je ne désire pas plus que ça, tant qu'on a pas plus d'argent, mon père n'a pas gagné un shekel depuis trois mois³³. »

Au-delà, ce destin est également banalisé et apparaît comme la réponse aux aspirations normales de toute femme : « Que veux-tu faire dans le futur ? - Normal, rien de particulier. Comme tout le monde. Tout vient de la religion, c'est normal. Il n'y a pas autre chose. Il n'y a pas une femme qui n'aimerait pas se marier, avoir une famille, des enfants. Qui ne voudrait pas faire cela³⁴? »

L'identité de genre elle-même n'est pas vue comme une entrave. Au contraire, le respect des interdictions montre que la famille fonctionne bien dans la communauté : « Je ne veux pas travailler en

32. Il s'agit ici d'une enquête réalisée dans le camp de Jalazun, à côté de Ramallah, auprès de neuf jeunes femmes, de janvier à avril 2001.

33. Ilham, 23 ans, a arrêté le lycée pour se marier. Deux enfants. Son père et son mari travaillent occasionnellement comme ouvriers en Israël.

34. 'Abla, 25 ans, a arrêté l'école à 13 ans. Son père est électricien dans une colonie. Entretien au camp de réfugiés de Jalazun, avril 2001.

dehors de la maison. C'est normal. Mon père est très gentil. Il nous donne tout. Il ne nous laisse jamais manquer de rien. Ma mère ne travaillait pas. C'est normal pour moi³⁵. »

Les aspirations renvoient donc ici non pas à la construction d'un couple comme espace de liberté mais à la parfaite adéquation au schéma communautaire. De cette adéquation dépend le positionnement des jeunes femmes dans la communauté. Dans ce contexte, puisqu'il s'agit de milieux pauvres, il va être surtout attendu du futur mari qu'il soit de bonne moralité et puisse assurer un niveau de vie correct. Ces jeunes femmes ont arrêté l'école jeune, entre 13 et 16 ans, parce qu'elles étaient en échec scolaire ou parce que continuer aurait signifié sortir du camp, les infrastructures scolaires nécessaires ne s'y trouvant pas. Elles ne semblent pas développer le discours de remise en cause des entraves au mouvement que l'on a pu noter ailleurs. Il semblait presque impossible de réaliser avec elles un entretien qui perdait tout sens, sauf dans le fait d'expliquer à une étrangère les coutumes locales. Et même cette dimension disparaissait dans la mesure où l'identité de genre supplantait la nationalité : comme femme, l'étrangère aussi devait connaître les mêmes aspirations. Toutefois, une manière de faire redémarrer les entretiens a consisté à parler de la télévision. Quasiment leur seul loisir, avec les visites, du fait du confinement dans le camp, la télévision et ses programmes assez variés leur donnent à voir un monde différent. Ainsi une série télévisée mexicaine avait beaucoup de succès. La liberté dont les femmes disposent dans cette série est unanimement et sévèrement critiquée comme amoral et antireligieuse. Mais les orages amoureux mis en scène les passionnent même si elles nient toute possibilité de lien avec leur propre vie : « J'aime bien regarder une série télévisée mexicaine. Les acteurs sont étrangers mais ils parlent en arabe, c'est sympa. On regarde aussi des films arabes ou étrangers. Ils montrent les problèmes de la société. Les problèmes entre les personnes, c'est toujours les mêmes. Les problèmes de mariage, d'argent, toujours les mêmes. Mais dans la vie, il n'y a pas d'histoires d'amour comme dans les films³⁶. »

D'autres s'appuient sur la famille ou sur les liens affectifs pour tenter d'ouvrir un espace de négociation. Celles-ci n'ont pas même cette possibilité et ne l'envisagent pas ; mais elles se créent, à travers les séries, un espace de rêve. « J'aime les séries télévisées sur

35. Inas, 23 ans, son père est aide-soignant. Jalazun, avril 2001.

36. Inas.

l'amour. Il y a une différence : il y a une plus grande liberté entre les hommes et les femmes. Ça, ce n'est pas bien. Mais la vie présentée y est beaucoup mieux. Il n'y a pas l'occupation. Tout est possible. Il y a tous les droits là-bas³⁷. »

Ces entretiens ont été effectués dans un camp de réfugiés où le travail en Israël et dans la colonie voisine de Psagot évitait la misère. Même divisé entre haut et bas Jalazun, entre plus riches et plus pauvres, bonnes ou mauvaises familles, ce camp n'est (était) pas dans la précarité économique totale. Mais il est des cas où les conditions de vie sont nettement plus dégradées, par exemple, dans le camp de réfugiés de Shati, à Gaza³⁸. Chez les jeunes femmes que nous avons rencontrées, les représentations de ce qui constitue une vie normale n'y changent pas. Mais leur discours n'a pas cette sérénité d'un habitus totalement adéquat. Les jeunes filles de Shati sont les premières victimes de la misère noire qui y règne et qui remet en cause la possibilité de réalisation d'un destin communautaire, même extrêmement limité. Dans ce contexte, les questions sur les projets ou le futur ont provoqué à plusieurs reprises l'effondrement de l'interviewée, tant la représentation d'un avenir, quel qu'il soit, paraît impossible. Ayant en général à peine fréquenté l'école, très tôt affectées aux tâches ménagères et à la garde des frères et sœurs, ces jeunes femmes ne voient s'ouvrir aucune perspective devant elles. Elles souffrent également de conditions sanitaires extrêmement difficiles. Elles apparaissent avant tout comme des fardeaux pour des familles extrêmement pauvres, où elles n'apportent pas d'argent, contrairement aux hommes ou même aux femmes plus âgées et aux jeunes garçons, qui parviennent souvent à entrer dans l'économie informelle pour, par des petites ventes, essayer d'améliorer le quotidien. De plus, de nombreux hommes n'arrivent pas à réunir le minimum d'argent nécessaire pour un mariage³⁹, ce qui supprime une possibilité de sortie de cet espace. Le champ des possibles est fermé. Situées tout en bas de l'échelle hiérarchique communautaire, et totalement dépendantes de ressources rares qui ne proviennent pas d'elles, ces jeunes femmes sont celles qui pâtissent le plus de la situation économique. Tant que cette dernière assure le bon

37. Ilham, 23 ans, son père est ouvrier du bâtiment. Jalazun, avril 2001.

38. Entretiens auprès de cinq jeunes filles de ce camp en août 1999 et observation participante dans le centre pour femmes.

39. Soulignons ici que la situation de deuil collectif auquel correspond l'Intifada *al-Aqsa* du fait des nombreux morts interdit les fêtes ostensibles. Certains couples ont alors pu se marier en profitant du fait que la cérémonie était beaucoup moins coûteuse.

fonctionnement communautaire, elles ont un statut de dominées, mais avec des droits et des obligations. En revanche, lorsque la situation se détériore au point que le fonctionnement communautaire ne peut plus être entièrement assuré, alors elles apparaissent comme une charge pour l'ensemble de la communauté. Si une femme mariée et âgée peut, à la rigueur, malgré le déshonneur qui en découle, chercher à travailler, cela devient complètement impensable pour une jeune femme. Soulignons toutefois qu'un certain nombre d'initiatives leur sont destinées à Shati, comme dans ces centres où on leur fournit une formation manuelle à la broderie ou l'artisanat par exemple, et où l'on cherche à vendre leur production pour leur procurer un revenu et changer leur image de fardeau.

L'espace privé se dessine donc ici de manière composite entre famille, groupes d'amis et couple, signifiant aussi bien le rattachement à la communauté (à travers la hiérarchie familiale et la transmission des attentes communautaire), que la protection contre ses attentes. Cet espace protégé, où l'individu peut développer ses propres logiques, sa préservation, ou au contraire son assimilation, constitue un enjeu politique. Dans ce contexte, la mise en avant d'une certaine individuation qui pourrait s'épanouir dans cet espace est loin d'être neutre. « Je suis le fils aîné mais je ne veux pas être responsable de ma sœur et de mes frères. Quand je rentre à la maison, mon père me regarde en coin et dit "bienvenue" d'un air désespéré. Un jour, j'ai dit que je voulais aller au Canada. Il m'a dit : "Pourquoi au Canada ? Tu peux aller à Chicago, par exemple, où on a de la famille. - Non, je veux aller dans un endroit où personne ne me connaît." Il m'a regardé en soupirant⁴⁰. »

L'individuation entre en tension avec la représentation communautaire de soi dans une hiérarchisation et une infériorisation légitimées. Lorsque l'acteur, pour se construire, doit intégrer de manière si marquée son insertion communautaire, cela influe sur l'image qu'il a de lui-même comme individu. Mais le rattachement de l'individualisme à l'idéologie et aux valeurs occidentales joue également dans le sens d'un empêchement.

40. Hisham, ingénieur à Ramallah, septembre 2001.

RÉALISATION OU TRAHISON ?

Les jeunes Palestiniens utilisent souvent le vocabulaire de la construction de soi et du sujet : « Je veux être le maître de moi-même, le propriétaire de moi-même⁴¹. » « Je m'accrocherai à mon droit de me définir moi-même⁴². » Cependant, ce type de références ne peut être considéré comme neutre, il est marqué comme renvoyant à l'Occident. L'usage palestinien tente de dissocier épanouissement personnel et individualisme, et d'associer construction de soi et refus de l'individualisme. Mais la promotion de l'espace privé, surtout si c'est au détriment de la lutte nationale, n'est pas neutre pour un jeune Palestinien, car il doit gérer en même temps la référence à l'Occident que cette mise en avant signifie. Le monde arabe est à la recherche d'une modernité synonyme de bien-être, de consommation et de technologie. Dans le même temps, le rapport à la domination occidentale est compensé par un déplacement symbolique au profit de valeurs spirituelles. Ce changement de niveau s'effectue selon un principe que nous avons déjà rencontré à propos du nationalisme palestinien et de sa construction de l'honneur contre Israël. L'individualisme est associé à un matérialisme et à un hédonisme qui sont opposés à une spiritualité et une religiosité musulmanes, de même qu'à la solidarité des sociétés arabes. Cette construction vaut tout particulièrement pour la mise en avant d'une modernité islamique. Mais il faut noter que sa cohérence idéologique, et surtout le fait qu'elle propose une identité fière face à l'Occident, lui ont permis de s'imposer pour entrer dans la modernité tout en préservant certaines valeurs, et en évitant l'aliénation.

Dans ce contexte, la référence à une individualité ou à des projets personnels est possible à condition de ne pas apparaître comme la mise en avant d'un individualisme. Elle renvoie sinon, non seulement au soutien à des valeurs qui mettent en cause celles de la communauté ou de solidarité avec le destin national, mais aussi à un Occident perçu comme un adversaire pour autant qu'il domine, et surtout qu'il soutient Israël. Le soutien à l'individualisme devient alors une double trahison. D'une part, il apparaît comme le cheval de Troie de la « perversion » occidentale, et d'autre part, en prônant la mise en

41. Souha, 22 ans, étudiante en pharmacie et volontaire dans une équipe de premiers secours. Entretien à Ramallah, octobre 2000.

42. Étudiante de 22 ans qui fait de études de commerce à Bir Zeit, originaire de Gaza. Réponse à un questionnaire anonyme, décembre 1997.

avant d'un destin individuel plus important que le destin national ou collectif, il pourrait signifier l'affaiblissement du peuple palestinien en lutte.

Aussi les projets personnels ne sont-ils pas inscrits dans l'individualisme mais présentés comme source d'un épanouissement personnel permettant de mieux s'investir dans la société et de la faire avancer : « Bien sûr, chacun de nous doit travailler et faire quelque chose, mais à la fin, cela doit servir les gens. Moi, j'étudie la pharmacie. Mon ambition est de travailler dans la recherche scientifique et nous devons, comme Palestiniens, avoir l'ambition d'obtenir quelque chose de grand. Étudier n'est pas séparable de la société. Il faut que nous travaillions pour développer la société et les gens. Maintenant je travaille dans cette organisation⁴³ pour ça. Une de mes ambitions est de sentir que j'apporte des bénéfices à des jeunes de la société⁴⁴. »

Cette dimension est, comme on peut l'imaginer, tout particulièrement marquée chez les jeunes femmes qui insistent toujours sur les dimensions sociales de leurs projets et sur leur volonté d'aider les autres : « Après mes études, je voudrais voyager et fonder un orphelinat⁴⁵. » « Je voudrais travailler pour aider les enfants handicapés et abandonnés⁴⁶. »

En souhaitant tout faire tenir ensemble - enfants, travail, soutien social -, ces jeunes femmes répondent à une identité de genre qui leur interdit, encore plus qu'aux hommes, la mise en avant d'une ambition personnelle. Les hommes insistent plus sur une volonté de réussite dans le travail.

Cependant, la mise en avant d'un engagement social, si elle neutralise les accusations d'individualisme, transforme de fait la signification de la solidarité ainsi montrée : de solidarité mécanique, elle devient organique. Le soutien n'est plus fourni en fonction de liens familiaux communautaires mais d'un statut impersonnel de personne dans le besoin. Les projets de solidarité ne relèvent pas d'une opposition frontale, ils ne peuvent être perçus comme l'imposition de valeurs occidentales. Mais, de fait, ces projets transforment quand même la signification de l'individu. D'ailleurs, l'islamisme se signale

43. Équipe de premiers soins.

44. Souha, déjà citée.

45. Étudiante de 18 ans en sciences humaines à l'université de Bir Zeit, originaire de Gaza. Réponse à un questionnaire anonyme, décembre 1997.

46. Étudiante de 20 ans en pédagogie à Bir Zeit, originaire du camp de réfugiés de Khan Younis à Gaza. Réponse à un questionnaire anonyme, décembre 1997.

par le même processus : ses réseaux caritatifs, extrêmement présents, redistribuent également en fonction de critères sociaux et mettent donc en place un système de solidarité qui n'a rien à voir avec la solidarité communautaire et qui, de fait, change lui aussi la signification de l'individu dans la société palestinienne.

L'expérience du « privé » des jeunes Palestiniens se construit en relation à la lutte nationale, à la communauté et à la promotion ambivalente d'une individuation qui ne peut que difficilement être détachée de sa référence occidentale. La communauté donne un statut et des ressources sociales, mais constitue aussi un réseau hiérarchisé auxquels les jeunes, et surtout les jeunes femmes, doivent souvent s'opposer pour élaborer des projets individuels.

DOMINATION ET FRAGMENTATION DE L'EXPÉRIENCE

Les jeunes Palestiniens circulent dans un champ d'expériences clivé. Ils ne correspondent pas au modèle de Bernard Lahire pour qui l'acteur pluriel peut ne pas nécessairement vivre comme contradictoire des schèmes comportementaux différents, pour autant qu'ils relèvent de champs d'expérience distincts⁴⁷. En effet, les acteurs se retrouvent ici pris dans des oppositions centrales – vie ou mort – qui ne peuvent constituer des domaines séparés. Toutefois, si ces oppositions concernent fondamentalement le même champ d'expérience, une des manières pour les acteurs de « gérer » cette contradiction est de ne pas la thématiser en tant que telle. Ils tiennent alors en même temps et à la fois le discours de la mort et le discours des projets de vie comme deux temporalités différentes. Ainsi, à quelques minutes d'intervalle, le même jeune explique de façon argumentée qu'il veut mourir, qu'il va faire le coup de feu tous les soirs, etc., et nous entraîne ensuite dans une visite détaillée de son jardin où il vient de planter des arbres dont il espère voir la maturité dans 25 ans : « Je veux mourir. Cette nuit, je suis allé tirer, je n'ai pas ouvert de livres⁴⁸. C'est une bonne nouvelle qu'il n'y ait pas de test⁴⁹. »

De même, un activiste, persuadé qu'il risque chaque jour de mourir et qui a d'ailleurs échappé de peu plusieurs fois à la mort, refuse

47. Bernard Lahire, *op. cit.*, p. 47.

48. Étudiant à l'université de Hébron et activiste Fatah. Il s'agit de ses livres d'anglais. Mai 2001.

49. Le test a été annulé car, du fait du blocus de la ville, le professeur n'a pas pu se déplacer.

de se marier parce qu'il considère qu'il n'a pas d'avenir. Mais il veut construire une maison, alors même qu'il vient juste d'échapper à un bombardement⁵⁰. Le refus de la prise en compte de l'apparente contradiction s'exprime également, mais de manière moins extrême, dans d'autres domaines. À propos des préceptes religieux, un jeune explique longuement pourquoi il faut les respecter, profondément convaincu, puis décrit ensuite avec soin, et sans se critiquer, comment il ne les respecte pas dans son propre comportement. Il reconnaît qu'il y a contradiction dans son discours, mais refuse en même temps de considérer qu'elle pose problème, ce qui n'est effectivement le cas que si on pose *a priori* la recherche de cohérence de l'acteur. Or, dans le cas d'expériences ainsi clivées, le fait de refuser la recherche de cohérence peut aussi être un moyen de gérer la contradiction, que l'acteur accepte parce qu'il n'a plus d'autre choix. Il a renoncé à tenter la réunification de son expérience. S'il parle de lutte nationale, il parlera de mort, s'il parle de ses projets individuels, il parlera de vie. Mais il ne peut plus lier les deux. Accepter la contradiction devient alors une façon de vivre quand même dans un champ d'expérience contradictoire. La circulation dans le clivage, sans tentative d'unification de l'expérience, apparaît donc paradoxalement comme un mode de mise en relation.

On retrouve sur d'autres registres ce type de gestion qui passe par le refus de la mise en contradiction et la séparation des champs d'expérience. Ainsi, tout comme chez les colonisés qu'analysent Abdelmalek Sayad et Pierre Bourdieu⁵¹, le double discours est une stratégie de réponse à la domination, présent chez les Palestiniens. De façon significative, celui de Y. Arafat, qui lui est abondamment reproché par les Israéliens, est vécu par les Palestiniens comme indispensable dans le rapport de forces qui s'applique à lui dans le cadre du conflit israélo-palestinien et sur la scène diplomatique internationale. Pour les Palestiniens, il n'a pas le pouvoir de tenir le même discours sur les deux scènes - israélienne et palestinienne. En situation de dominé sur la scène israélienne, il est obligé d'y faire ce qu'on attend de lui. Mais cela ne signifie pas que, sur la scène interne, où le rapport de forces est différent, il ne puisse pas développer d'autres propos qui correspondent aux attentes de la population et non plus à celles de la scène internationale ou des Israéliens.

50. Activiste Tanzim Fatah, Ramallah, mars 2001.

51. Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad. *Le Déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Éd. de Minuit, 1964.

Ce qui est dénoncé comme de l'hypocrisie par les Israéliens est compris, côté palestinien, comme un mode de gestion des pressions. Aussi ne prennent-ils souvent pas en compte les allocutions internationales d'Arafat et se contentent-ils de ce qu'il dit en interne. Les limites de ce mode de gestion sont atteintes lorsque Y. Arafat est sommé de prendre des décisions en application de ses discours. Alors il perd en légitimité interne puisque ses actions contredisent les attentes de la population. De plus, il devient alors impossible aux Palestiniens de maintenir la théorie du double discours : il n'y a plus de scène interne, la domination s'étend.

La question de la domination est donc ici centrale. Être dominé, c'est voir son expérience parcellisée, éclatée, et ne plus avoir les moyens de se doter d'une cohérence à partir de soi : « les individus et les groupes dominés sont dépossédés de la capacité d'unifier leur expérience et de lui donner un sens autonome⁵² ». Dans la domination, l'injonction à la mise en cohérence vient de l'extérieur et s'attaque en fait à tout ce qui lui échappe. Il n'y a plus d'espaces protégés. Pour les plus jeunes des Palestiniens, la perception d'une telle vulnérabilité est devenue extrême lorsqu'une des dernières figures protectrices, la figure du père, a été atteinte.

Comme le montre Sylvie Mansour, les images de Mohammed el-Dourra, où le père s'avère incapable de défendre son enfant, ont très fortement atteint les enfants palestiniens dans la mesure où elles s'attaquaient à une figure forte, détruisant un des espaces préservés⁵³.

Est-il possible pour l'individu de trouver son unité dans de telles situations⁵⁴? Pour Alain Touraine, « on ne peut pas parler d'une société dépendante et y chercher des acteurs sociaux "positifs". Le propre d'un tel mode de développement est que tout y apparaît à l'envers. L'exploitation devient exclusion, le travail devient privation de travail, mais aussi la classe devient communauté, et l'action politique devient à la fois soumission aux manipulations démagogiques et violence soudaine⁵⁵. »

52. François Dubet, *op. cit.*, p. 256.

53. Sylvie Mansour, « Les enfants dont on ne parle pas », *Ici & là*, Jérusalem, Centre culturel français, mars 2001.

54. « La transformation d'un monde déchiré et désorienté (...) ne peut s'opérer qu'à partir d'une exigence de l'individu qui ne supporte pas d'être divisé avec lui-même ou d'être soumis à une double dépendance. Ce n'est pas l'individu comme tel qui cherche à se reconstituer, à retrouver son unité et la conscience de celle-ci ; sa reconstruction ne peut s'opérer que s'il se reconnaît et s'affirme comme Sujet, comme créateur de sens et de changement, et tout autant de rapports sociaux et d'institutions politiques. » Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble ?*, Paris, Fayard, LGF, 1997, p. 105.

55. Alain Touraine, *Les Sociétés dépendantes*, Duculot, 1976, p. 154, cité dans Michel Seurat, *L'Etat de barbarie*, Paris, Seuil, 1989, p. 127.

Effectivement, dans les cas d'une domination extrême et d'une expérience totalement parcellisée, l'appel à la mise en cohérence peut apparaître comme une domination supplémentaire. La mise en conflit autour de la représentation de la lutte nationale rendait possible, pour les Palestiniens, une structuration cohérente de l'expérience qui remette en cause l'aliénation. Mais avec l'intensification de la domination et l'impossibilité d'associer la victoire à la mise en conflit, le caractère structurant du celui-ci se défait, il devient mortifère.

Dans ce contexte, la stratégie de l'acteur peut consister à tenter de séparer les champs d'expérience, même s'ils semblent de fait reliés. La dissociation signifie ici la préservation de certains espaces en application de la logique suivante : « Mieux vaut parfois perdre une partie du territoire et s'assurer de son indépendance que de se battre sur tous les terrains et risquer de tout perdre⁵⁶. » Toutefois, la domination atteint ici le rapport à la vie même et la totalité de l'image de soi. Elle interdit la préservation d'espaces qui y échapperaient totalement. Dans ce contexte, la seule manière de les créer quand même consiste à nier la contradiction, et à circuler à l'intérieur d'une expérience à la parcellisation reconstruite et acceptée. L'acteur nie la réduction aux questions fondamentales de vie ou de mort qui fusionnent les champs d'expérience. Toutefois, ce refus d'une cohérence simple ne signifie pas qu'il n'y a pas de mise en cohérence du tout ; celle-ci devient en fait complexe, comme le montre Carmel Camilleri⁵⁷ à propos des Maghrébins en France qui développent des stratégies d'évitement du conflit lorsqu'ils sont confrontés à différents systèmes identitaires dont les relations sont asymétriques. En effet, « l'effet de cette asymétrie sur l'opération identitaire paraît constant : l'attribution par le dominant d'un groupe de caractères au dominé est induite par la valeur le plus souvent négative qu'il lui associe. (...) C'est la valeur de l'individu, donc son image de soi, qui est plus ou moins sévèrement mis en question dans le cadre de cette identité prescrite⁵⁸. » Aussi, pour limiter les effets de l'injonction à cette identité négative, les jeunes Palestiniens utilisent-ils des processus comme la diachronie – séparation temporelle – et la différenciation des objets concernés : c'est ainsi qu'ils peuvent circuler en mobilisant des logiques contradictoires.

56. Bernard Lahire, *op. cit.*, p. 88.

57. Carmel Camilleri, « Identité et gestion de la disparité culturelle : essai d'une typologie », in Carmel Camilleri, *et al.*, *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, 1990, p. 101.

58. Carmel Camilleri, *op. cit.*, p. 89.

CHAPITRE 5

La place du religieux

La religion imprègne l'expérience des jeunes Palestiniens, référence obligée que peu d'acteurs refusent. Même ceux, très rares, qui se disent athées, soulignent leur imprégnation culturelle de l'islam. Cependant, cette omniprésence du religieux ne signifie pas une relation univoque, loin de là. Sa place change d'un jeune à l'autre ou d'une situation à une autre. Dans ces variations, les diverses significations qui lui sont attribuées représentent comme autant de réponses aux tensions spécifiques de l'expérience juvénile palestinienne. On peut distinguer quatre modes relationnels principaux : l'islam traditionnel, l'islam comme culture, l'islam comme éthique, l'islam politique.

La circulation est possible entre ces différents modes qui vont du simple contexte culturel à la mise en avant d'une spiritualité, pour finir, pour la forme la plus totale (en général chez les islamistes mais pas toujours), en un principe de vie qui oriente de façon aussi complète que possible l'ensemble de l'expérience et se présente comme un projet socio-politique. Comme l'a montré Mounia Bennani-Chraïbi, à propos des jeunes Marocains, se manifeste ici la possibilité d'une « cohabitation entre plusieurs programmes de vérités, enserrant chacun sa logique spécifique¹ » dans une même mise en cohérence complexe.

1. Mounia Bennani-Chraïbi, *Soumis et rebelles : les jeunes au Maroc*, op. cit., p. 92.

L'ISLAM TRADITIONNEL

L'islam peut renvoyer à une religiosité traditionnelle reposant sur un ensemble de préceptes vécus comme des coutumes qui marquent la spécificité de la communauté et constituent son identité. Ce type de religiosité se caractérise par un discours qui s'exprime par un « nous » et non par un « je » : « Le Coran est notre chemin et notre façon de penser. C'est très important pour nous. Nous sommes des musulmans². »

Ici, règles religieuses et règles communautaires ne font qu'un. Les premières ne peuvent en aucun cas être utilisées pour remettre en cause les secondes. Respecter la religion renvoie tout autant à l'observation des devoirs religieux, comme la prière et le jeûne, qu'à celui d'autres coutumes : « Chez nous, une femme enceinte doit aller chez ses beaux-parents si son mari n'est pas là.³ »

Une étude menée auprès de jeunes étudiantes permet de préciser ce type de rapport au religieux. Il concerne essentiellement celles qui sont issues de villages et imprégnées de cet islam traditionnel, tout particulièrement l'année de leur arrivée à l'université. Confrontées à une forte stigmatisation, considérées comme « arriérées » par les autres étudiantes, elles adoptent une position de défense en tentant de recréer, entre jeunes filles issues du même village, des rituels, notamment alimentaires, identiques à ceux qu'elles y avaient connus. Le rapport au religieux constitue alors le fondement de légitimation des pratiques communautaires. Dans le contenu même du religieux, le respect des coutumes ainsi légitimées est largement plus important que celui des rites purement religieux, tout particulièrement en ce qui concerne les pratiques personnelles, comme la prière. Les rituels collectifs, comme celui du Ramadan, occupent déjà une place nettement plus grande. Du même mouvement, une jeune femme peut donc affirmer le caractère central de la religion et le peu d'importance de sa pratique personnelle : « Tout vient de la religion, c'est normal. Il n'y a pas autre chose. Je ne prie pas, je n'ai pas le temps. Je fais comme je le sens, j'oublie⁴. »

Les cérémonies collectives autour desquelles se ressoude la communauté trouvent toute leur place dans les périodes de troubles

1. Mounia Bennani-Chraïbi, *Soumis et rebelles : les jeunes au Maroc*, op. cit., p. 92.

2. Alya, 21 ans, étudiante en quatrième année de génie électrique à Naplouse. Son père est commerçant. Entretien, octobre 2000.

3. Entretien avec une ouvrière de 27 ans à l'association Inash al Usra à Ramallah, novembre 1997.

4. 'Abla, déjà citée.

et de soulèvement, où il s'agit également de réaffirmer l'unité et l'identité de la société face aux menaces de destruction. Le caractère festif de la période du Ramadan a quasiment disparu durant l'Intifada, du fait à la fois du deuil dû aux victimes, de l'appauvrissement qui limite les traditionnels achats et des difficultés de déplacement qui empêchent les visites⁵. En revanche, de nombreux jeunes, qui ne pratiquaient pas le Ramadan en temps normal, s'associent au jeûne, essentiellement pour marquer leur appartenance et leur solidarité, dans un processus qui doit également à l'accentuation de la pression sociale en de telles périodes. Dans ce contexte, en effet, ne pas pratiquer n'est plus seulement se distancier d'une pratique religieuse, c'est mettre en cause l'unité d'une société affaiblie, c'est « trahir » : « Cela ne joue aucun rôle dans ma vie. Je n'aime pas beaucoup la religion. OK, je crois en Allah, mais je ne fais pas attention aux détails, aux prescriptions, les prières cinq fois par jour, etc. En général, je ne fais pas le Ramadan, mais cette année, je pense que je vais le faire parce que j'habite avec des jeunes qui vont le faire et à l'université tout le monde dit qu'il faut le faire⁶. »

Pour les étudiants palestiniens à l'étranger, la pratique du Ramadan peut également les rattacher à une société dont ils se sentent coupables de ne pas partager les difficultés, bien qu'ils envoient le maximum d'argent possible : « Cette année, j'ai décidé de faire le Ramadan pour me sentir comme à Gaza. Quand j'étais là-bas, je ne l'ai jamais respecté, je mangeais en cachette et, à Berlin, bien sûr, jamais non plus. Mais cette année, je voudrais avoir l'impression d'être là-bas. J'ai envie de rentrer, de me battre et de mourir avec eux. Qu'est-ce que ça a comme sens, tout ce que je fais ici, mes études et tout ça, dans cette situation⁷? »

Ainsi, l'islam traditionnel qui constitue avant tout une légitimation religieuse des coutumes communautaires peut se révéler également porteur d'une signification politique. Les pratiques cimentent la communauté mise en danger et la sortent du temps historique pour la faire entrer dans le temps long d'un peuple, avec ses gestes et ses usages « immémoriaux » semblant arrêter le temps dans leur circularité répétitive, ils deviennent un enjeu politique. L'identité

5. Pour une étude du mois de Ramadan 2001, voir Stéphanie David, « Un Ramadan sous Intifada », in Bernard Botiveau et Aude Signoles (dir.), « D'une Intifada l'autre : la Palestine au quotidien », *Égypte/Monde arabe*, n° 6, 2003, pp. 111-123.

6. Samir, déjà cité.

7. Mounir, 28 ans, originaire de Gaza, depuis huit ans à Berlin. Il termine ses études tout en travaillant dans sa branche. Il a milité au Fatah lors de la première Intifada et est actuellement bénévole dans une ONG.

ainsi constituée et sacralisée dans l'islam est également partie prenante du nationalisme.

L'ISLAM CULTUREL

Le rattachement de l'islam à un fonds culturel se situe dans la lignée de l'islam traditionnel : le fait religieux s'y définit avant tout comme une référence identitaire qui marque la spécificité de la société. Toutefois, différence majeure, l'islam comme référence culturelle perd tout caractère transcendant et sacré ainsi que toute fonction de légitimation. Le caractère religieux musulman devient un des éléments d'une culture arabe. Les interdits ne sont respectés que dans l'espace public, pour s'éviter la réprobation et ne pas choquer les pratiquants. Mais ils n'ont plus de valeurs en eux-mêmes, ils sont plutôt associés à des coutumes surannées, caractéristiques de la société, et qui, pour certains, en font le charme. Ce type de rapport au religieux se trouve tout particulièrement dans les milieux les plus fortunés mais surtout les plus « détachés » de la société palestinienne. Ainsi, les jeunes ingénieurs, issus de familles aisées, et dont une partie des études se déroule à l'étranger, se sentent tout autant en phase avec un mode de vie « occidentalisé » qu'avec la société palestinienne. Ils n'utilisent pas le rapport au religieux comme repère pour leur propre vie ou pour la société, mais ils en apprécient néanmoins les modalités d'expression sociale, comme autant de marqueurs identitaires et d'ancrage dans une culture.

Le discours exprime ici d'autant moins d'opposition qu'il est possible à l'acteur de se détacher des interdits. Ainsi, les jeunes femmes « modernes » de Ramallah sont souvent très critiques sur ces prohibitions, car elles pèsent sur leur vie. Elles ont à affronter de fortes difficultés pour pouvoir les contourner et la réprobation et le contrôle qui pèsent sur elles à ces occasions sont considérables. En revanche, les jeunes hommes qui, au prix de quelques compromis de façades dans certains espaces et certains lieux, peuvent avoir à peu près le comportement qu'ils souhaitent, tant qu'ils restent dans leur milieu de jeunes ingénieurs, par exemple, développent un autre regard sur ces coutumes et interdits. Ils échangent volontiers des anecdotes sur les faits et gestes de leurs grands-parents, considérés, et appréciés, comme les archétypes de cette identité arabe et musulmane. Ainsi, l'islam, de façon explicite, même chez des jeunes qui se disent athées, apparaît comme une référence incontournable qui appartient à l'identité culturelle.

L'ISLAM COMME ÉTHIQUE

Le rapport majoritaire au religieux est à l'intermédiaire entre spiritualité et orientation sociale : « La religion est pour moi personnelle, la ligne sur laquelle je marche, elle décide de mon destin de vie. Ça signifie qu'elle est ma balance, ce qui me permet de peser les choses ; si elles sont mauvaises, alors je ne les fais pas⁸. » Cette mise en avant d'un islam qui est avant tout une éthique de vie⁹ scelle en même temps un accord avec les principes qui doivent réguler la société : « Je suis en harmonie avec la religion. Il y a des choses, par exemple, des limites dans notre religion, et nous nous comportons seulement en fonction de notre religion, nous connaissons ce que nous devons faire et nous arrêter, et cela ne fait aucun problème dans notre vie. Il n'y a aucune chose dont j'ai l'impression que c'est interdit à cause de la religion. Je peux faire ce que je veux, tout ce que j'aime. Au contraire, la vraie religion m'aide à trouver des solutions pour les problèmes auxquels je suis confrontée¹⁰. »

À travers la notion de « chemin de vie », très souvent mise en avant dans cette forme de religiosité, les acteurs soulignent une idée à mi-chemin entre un rapport purement privé au religieux et une orientation sociale. Cependant, la maîtrise des « principes » du religieux de manière individuelle directe est valorisée. On assiste donc ici à une individualisation du religieux. Cela se traduit notamment par un refus de porter un jugement sur la pratique des autres. La démarche vise à souligner le détachement de l'usage communautaire du religieux et à insister sur son caractère individuel : « Musulmane, c'est entre Dieu et moi, cela n'affecte pas la façon dont je traite les autres, ou alors d'une façon positive, mais cela ne veut pas dire que je ne veux pas rencontrer des gens d'autres religions. Je ne prie pas. Lorsque j'avais 14 ans, je portais le voile. C'était mon choix, et je priais tout le temps, jusqu'à 20 ans je priais, et puis j'ai arrêté. J'ai arrêté parce qu'à l'université j'avais une longue journée, et pas à pas je ne pouvais plus, et maintenant je ne prie plus. Quelquefois, quand je me sens trop mal, je prie¹¹. »

8. Elyas, 23 ans, habite dans le camp de réfugiés de al-Maghazi (Gaza). Son père, désormais trop âgé, tenait un petit restaurant populaire. Elyas poursuit des études de psychologie et de sociologie et travaille en même temps comme animateur dans un centre pour jeunes. Entretien, juillet 1999.

9. Mounia Bennani-Chraïbi note, chez les jeunes Marocains, la même centralité de l'islam comme éthique de vie. Mounia Bennani-Chraïbi, *op. cit.*, pp. 90-91.

10. Alham, déjà citée.

11. 'Ubur, déjà citée.

Si la religion est conservée comme un référent ultime qui dit le bien et le mal et apporte orientation et cohérence dans la vie, les acteurs veulent que ce soit de manière individuelle, notamment s'il s'agit de la lecture du Coran. Ils refusent les intermédiaires. Ainsi une jeune fille qui refuse le voile en dehors de son village répond à sa famille qui la presse de le porter également à l'université : « C'est moi qui irais en enfer¹². »

Certains avouent des incompréhensions et des refus par rapport à l'islam et, sans le mettre en cause, revendiquent la possibilité de s'interroger : « Je suis musulmane, il y a beaucoup de choses dans la religion musulmane dont je suis convaincue à 100 %, mais il y a des choses dont je ne suis pas vraiment convaincue, d'autres que je ne comprends pas. Il y a beaucoup de choses qui limitent ta pensée. Beaucoup de choses et de systèmes vont réduire ta pensée. Je n'aime pas ces choses, je veux avoir un esprit libre, m'exprimer. Maintenant, il y a plusieurs choses qui ne me convainquent pas, peut-être plus tard, mais pas maintenant¹³. »

La démarche d'individualisation du religieux est ici poussée à son terme. Elle permet de produire sa propre interprétation et ainsi de s'opposer aux traditions au nom d'un usage plus « pur » de l'islam, appuyé sur les principes plutôt que sur les traditions. Ainsi, les jeunes femmes, particulièrement concernées par les restrictions de comportement, peuvent-elles les mettre en cause au nom d'un rapport direct et individuel au religieux : « Il y a des gens qui disent que, pour une femme, il y a des choses que notre religion nous interdit mais au contraire cela nous rend plus libres, nous pouvons étudier, nous pouvons aller et venir¹⁴. »

Le rapport individuel au religieux autorise parfois une argumentation qui pourrait s'opposer à certaines traditions. Il est à noter cependant que la tension ainsi introduite ne se résout pas toujours au profit de l'argumentation religieuse : « J'accomplis tous les devoirs religieux. Je prie cinq fois par jour et je jeûne pendant le Ramadan. Je voulais porter un voile complet¹⁵ (qui couvre également le

12. Islah, 28 ans, chargée de clientèle dans une compagnie d'assurances. Originnaire d'un village à côté de Qalqilya, elle a étudié à Bir Zeit et désormais travaille à Ramallah. Malgré les pressions de sa famille pour qu'elle rentre s'occuper de ses parents âgés depuis que sa dernière sœur s'est mariée et a quitté la maison (elle est la dernière de la famille), elle reste à Ramallah dans un foyer de jeunes filles.

13. Raja, 22 ans, étudiante en pharmacie et volontaire dans une équipe de premiers soins. Entretien à Ramallah, octobre 2000.

14. Normine, déjà citée.

15. Les différentes manières de porter le voile sont loin d'être neutres. Ainsi le port du voile complet, par choix ou plus généralement sur la volonté du mari, tranche nettement avec le voile habituel palestinien et peut être perçu comme choquant : « Quand je croise ma belle-

visage) mais mon père ne voulait pas. Ce n'est pas qu'il ne soit pas religieux mais il m'a dit que, si je le faisais et qu'ensuite je me marie, alors si mon mari ne veut pas que je porte ce voile et me le retire, c'est sur lui que repose la faute vis-à-vis de Dieu. Il m'a donc dit d'attendre de m'être mariée pour savoir si mon mari l'accepte ou non¹⁶. »

Ainsi, une tension peut surgir entre un islam traditionnel lié aux règles communautaires et une religiosité dont les formes le dépassent. Dans cet exemple, les règles du patriarcat prennent le dessus. La revendication de la jeune femme, « porter un voile complet », ne renvoyait toutefois pas à une demande de plus grande liberté de mouvement, bien que la tenue islamique soit aussi souvent adoptée lors de l'accès à de nouveaux lieux, de travail ou d'études par exemple. Ce type de mise en cause est à la base du développement d'un certain « féminisme islamique », très présent chez les militantes ou les sympathisantes islamistes dont nous verrons un peu plus loin le mode de fonctionnement et les limites.

Chez les jeunes, islamistes ou pas, le discours massif de l'intériorisation et de l'individualisation du religieux renvoie à une imprégnation individuelle des textes ou à une conception spirituelle de la prière. Apparemment commun, il peut recouvrir de fait des représentations diversifiées de l'inscription du phénomène religieux dans le politique et le social ou de l'introduction de ses principes de légitimation et de ses règles de vie. Pour les jeunes qui développent l'idée d'un rapport individuel au religieux à travers la thématique du retour aux principes purs de l'islam, la vraie valeur religieuse se situe au niveau de la « conviction » intérieure. Avec ce critère, ils peuvent refuser de juger les comportements dans l'espace public. Le religieux est ainsi privatisé puisqu'il ne peut servir d'instance de jugement que dans une relation de soi à soi, dans une morale. Ce serait une erreur de voir dans ce processus une désocialisation où l'acteur développerait une religiosité intime et ineffable. Les règles de comportement et d'orientation de la vie, affirmées dans cette individualisation du rapport au religieux, renvoient en effet à certaines représentations du social. Mais en faisant sortir la question

sœur avec son voile sur le visage dans la rue, j'ai l'impression de croiser une extra-terrestre », s'exclame ainsi une femme lors d'une réunion de famille à Gaza. À l'opposé, le voile « sexy », ajusté très serré autour de la tête, porté plutôt dans les milieux plus libres des étudiantes de Bir Zeit ou des jeunes femmes qui travaillent à Ramallah, est parfois dénoncé : les femmes ne seraient dans ce cas pas véritablement voilées.

16. Moufida, 21 ans. Elle a étudié jusqu'au bac en Égypte. Sa famille fait partie des « *returnees* » - mais certainement pas des plus fortunés. Son père, cadre intermédiaire de l'OLP, est rentré avec l'instauration de l'Autorité palestinienne. À présent, Moufida donne des cours particuliers d'anglais.

religieuse du domaine public au nom d'une religiosité plus « pure », c'est-à-dire située dans des principes moraux plutôt que dans des coutumes, ces représentations conduisent à séparer le politique et le religieux et donc à rechercher pour le politique d'autres bases de légitimation, de fondement et d'organisation. Le fondement transcendant au bien et au mal qu'apporte la religion ne se situe plus au niveau de la communauté, mais au niveau de l'individu, et le politique s'en trouve ainsi dissocié. Toutefois, l'option d'un retour au texte, à un islam « pur » et à ses principes, qui de fait fournit les bases d'une individualisation du rapport au religieux, ne se traduit pas nécessairement par une volonté de privatisation du phénomène religieux. Il peut, au contraire, servir de base à la promotion d'une nouvelle organisation sociale : l'islam devient alors politique.

L'ISLAM POLITIQUE

La question d'un islam politique, c'est-à-dire de la volonté d'inscrire dans le politique des principes et des règles d'action présentés comme issus d'une légitimité religieuse, renvoie à l'existence de mouvements islamistes qui s'en considèrent l'expression, essentiellement le Hamas et le Djihad islamique pour les Palestiniens¹⁷. La position de l'islam politique en Palestine repose sur deux principes. Le premier renvoie à une moralisation de la politique à travers l'application de préceptes religieux, le second à la sacralisation du nationalisme. Ainsi l'État islamique est-il présenté comme un État parfait, où règnent égalité et justice, un État idéal, du fait de l'adéquation entre les règles de vie propres à chaque croyant et celles de la vie publique : « Dans l'État islamique, le peuple entier est égal et a les mêmes droits et l'État protège ces droits¹⁸. »

17. En ce qui concerne l'islam politique en général, voir notamment François Burgat, *L'Islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1996 ; Gilles Kepel, *Djihad, expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000, et Olivier Roy, *L'Échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992. Pour une analyse plus spécifique de l'islam politique palestinien : Pénélope Larzillière, « L'islam politique et le nationalisme palestinien » in Michel Wieviorka, (dir.), « L'avenir de l'islam en France et en Europe », Paris, Balland, 2003, pp. 155-165, l'ensemble des travaux de Jean-François Legrain et notamment « La Palestine : de la terre perdue à la reconquête du territoire », *Cultures et Conflits*, n° 21-22, printemps-été 1996, Bernard Rougier, « Dynamiques religieuses et identité nationale dans les camps de réfugiés palestiniens du Liban », in Jean-François Legrain (dir.), « En attendant la Palestine », *Maghreb-Machreq*, n° 176, été 2003, pp. 35-59.

18. Étudiante de 18 ans en première année de sciences à l'université de Bir Zeit, originaire de Hébron. Réponse à un questionnaire anonyme distribué en décembre 1997, réponse à la question : « Que signifie pour toi un État islamique ? »

L'islam politique ainsi mis en avant diffère de l'islam communautaire, dont il peut mettre les règles en cause. Dans la perception qu'en ont les jeunes, cet islam se veut une moralisation de la politique, comme de la société. Il repose sur un double idéal d'égalité et de justice, qui fonde un projet politique d'institution d'un État islamique et un projet social de moralisation par le bas. Associé à un important réseau caritatif, cette « moralisation » doit s'effectuer notamment par une application de la *charia*, conçue comme un code fermé dont il détiendrait la définition et sur lequel les possibilités d'interprétation jurisprudentielle (*ijtihad*) sont extrêmement limitées¹⁹.

Un important débat a été lancé dans la société palestinienne en 1998 par des associations de femmes désireuses d'obtenir une réforme du statut personnel et une unification du droit palestinien²⁰. En effet, le droit palestinien reflète les divisions territoriales et les différentes administrations qui se sont succédé et est loin d'être univoque²¹. En 1997, les députés palestiniens font de la *charia* une source principale de la législation (et non *la* source principale²²). Bien que les réformes proposées dans le cadre du débat ne s'écartent pas réellement de la loi islamique, les islamistes et les oulémas sont extrêmement critiques. Comme le souligne Bernard Botiveau, « l'islam intervient certes comme référent, car il peut produire sinon de l'unité, du moins du consensus : chacun peut y conforter les certitudes auxquelles il a besoin de croire et vérifier par exemple que le respect d'exigences de justice sociale est fort utile en période de pénurie. En même temps, aucun acteur ne parvient à définir ce que pourrait être un apport de la loi islamique à la réforme, autrement que sur le mode négatif, celui de l'interdit et des restrictions interprétatives propres eux aussi aux moments de crise. (...) Il est difficile

19. Cette position n'est pas celle de la majorité des oulémas. Les modifications et interprétations en fonction des circonstances historiques et sociales sont un processus continu dans l'histoire de l'islam juridique.

20. Pour une analyse complète de ce débat et de ses enjeux, voir Bernard Botiveau, « L'islam dans la construction nationale palestinienne. Le débat sur le droit de la famille » in Nadine Picaudou (dir.), « La Palestine en transition », *Les Annales de l'autre islam*, n° 8, Paris, ERISM, INALCO, 2001, pp. 135-154.

21. « S'agissant du statut personnel, les musulmans palestiniens sont soumis à au moins quatre régimes différents : un code "égyptien" vétuste datant de 1954 survit à Gaza sans avoir jamais été amendé ; en Cisjordanie le code appliqué est le code jordanien de 1967, qui a connu toutes les améliorations apportées en Jordanie ; à Jérusalem, c'est le même système, mais tenant compte dans une certaine mesure de la loi israélienne. Enfin, en Israël, c'est le droit israélien de la famille qui s'applique dans sa variante islamique. » Bernard Botiveau, *L'Islam dans la construction nationale palestinienne. Le débat sur le droit de la famille*, op. cit., p. 144.

22. Botiveau, *L'Islam dans la construction nationale palestinienne*, op. cit., p. 146.

de ne pas voir dans les revendications non abouties concernant l'égalité, les chances sociales ou le pluralisme, un type de légitimité concurrente, mais qui n'a pas réussi, pour le moment, à conquérir ses lettres de noblesse²³. » En effet, la façon dont les jeunes sympathisants islamistes mobilisent l'islam politique et la *charia* repose avant tout sur une référence à des principes de justice et d'égalité. Ces principes faisant consensus, le débat repose alors sur la question de savoir si la stricte application d'une loi islamique, dont la référence juridique reste peu claire sur les Territoires palestiniens, constitue la meilleure méthode pour obtenir leur réalisation.

Tout au contraire de ce que nous avons pu observer du processus de privatisation de la religion, la « moralisation » vise le comportement public, et ne renvoie pas seulement à une question de conscience. Auréolé de sa légitimité religieuse, ce projet serait nécessairement ce qu'il y a de mieux pour l'homme, il donnerait la voie juste. Pour ceux qui le portent et sont censés détenir la vérité, la moralisation du comportement relève également d'une mission publique d'élévation du peuple. Elle peut donc être imposée pour qu'au moins, à défaut d'un changement profond, les croyants ne soient pas salis et choqués dans leur quotidien. Ainsi fondée sur la légitimité religieuse, l'imposition de normes de comportement dans l'espace public permet de contrecarrer certaines évolutions sociales palestiniennes. Le profil sociologique des islamistes est loin d'être clair et univoque, proche souvent de celui des militants locaux du Fatah : on trouve parfois les uns et les autres au sein d'une même famille. À défaut d'identifier dans une classe unique les partisans du projet islamiste, on peut distinguer clairement ses ennemis : les gagnants de l'instauration de l'Autorité palestinienne, *retournees* ou « Tunisiens ». Le projet islamiste est une mise en cause directe de leur mode de vie, ainsi que du rôle des notables sur lesquels s'est appuyé Y. Arafat à son retour. Aux jeunes diplômés qui ne trouvent pas leur place dans l'économie palestinienne, notamment parce qu'ils n'ont pas les appuis nécessaires sur un marché extrêmement réduit, l'islamisme ainsi présenté permet de contester les élites et leur « dépravation » tout en s'associant à une certaine modernité de technologie et de confort matériel dont ils portent les valeurs. Les mouvements islamistes comportent un aspect de lutte des classes.

Le projet social est plus essentiel dans la stratégie des islamistes

23. Botiveau, *L'Islam dans la construction nationale palestinienne*, op. cit., pp. 153-154.

que le projet politique²⁴ et ils ont tôt fait de se concentrer à nouveau sur un islam quietiste lorsque les aléas de la scène politique les soumettent à une répression trop forte, qui pourrait les mettre en danger. À travers leur réseau caritatif et l'aide qu'ils apportent à la population, ils développent une image sociale qui explique en grande partie le soutien qu'ils obtiennent et le respect qu'ils peuvent susciter, même chez leurs adversaires politiques, comme hommes de principes et de convictions. Toutefois, la mise en avant d'un islam moral peut les « rattraper ». Leur projet social et politique repose sur des principes moraux, sa réalisation peut être critiquée au nom de ces mêmes principes dont l'acteur possède la maîtrise, indépendamment des instances représentatives. Il n'est pas rare de trouver, chez les mêmes jeunes qui soutiennent le projet d'instauration d'un État et d'une organisation sociale islamiques, une sévère critique de toutes les formes d'institution. Aussi l'État islamique est-il présenté comme un idéal quasiment inaccessible et en tout cas jamais réalisé, l'État iranien ne représentant pas un exemple pour eux : « L'État islamique est un rêve qui ne peut pas, je pense, se réaliser. Mais il a une grande signification pour moi, par exemple, la sécurité, la paix, la paix intérieure. Mais je pense que son existence est très difficile dans la situation que nous vivons maintenant²⁵. » Les islamistes eux-mêmes peuvent être critiqués comme trahissant le projet même dont ils sont porteurs.

Chez les Palestiniens, le projet social et politique « interne » de l'islamisme se double d'un nationalisme qui constitue un point central dans leur force de conviction : « Le jour où les ennemis usurpent une terre qui appartient aux musulmans, le combat devient une obligation religieuse individuelle qui incombe à chaque musulman, Face à l'usurpation de la Palestine par les Juifs, il faut brandir l'étendard du *djihad*²⁶. » Dans sa Charte²⁷, le Hamas fait de la terre palestinienne

24. Jean-François Legrain, « Le fantôme d'Arafat », *Critique internationale*, n° 16, juillet 2002, p. 46.

25. Étudiante de 20 ans en troisième année d'anglais à l'université de Bir Zeit, originaire de Hébron. Elle appartient à une organisation religieuse. Questionnaire anonyme distribué en décembre 1997, réponse à la question : « Que signifie pour toi un État islamique ? »

Pour d'autres exemples de ce type de réponse, qui insiste sur les notions de justice, d'égalité et de sécurité, voir Agnès Pavlowsky, *Hamas ou le miroir des frustrations palestiniennes*, Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 121-143.

26. Charte du Hamas, article 15, 18 août 1988. Une version anglaise de la charte est disponible dans Khaled Hroub, *Political Thought and Practice*, Washington, Institute for Palestine Studies, 2000, pp. 267-291. Pour une traduction en français, Jean-François Legrain, *Les Voix du soulèvement palestinien*, Le Caire, CEDEJ, 1991, pp. 152-166.

27. *Idem*, article 11.

un *waqf*. Comme le montre Jean-François Legrain²⁸, cette attribution n'est pas rigoureuse en terme de jurisprudence islamique : « L'auteur de la Charte fait ainsi une confusion totale entre la notion de *Dâr el-Islam* qui implique, en effet, qu'une terre conquise par les musulmans doit demeurer pour toujours « terre d'islam » et la notion de *waqf*, acte juridique obéissant à une loi très précise et applicable à une propriété définie. »

Mais quelle que soit la validité islamique de ces fondements, le nationalisme constitue en fait un point nodal de son idéologie pour beaucoup de jeunes Palestiniens, plus fréquemment que le projet de société. « La religion a beaucoup de connexion avec la politique, beaucoup plus que dans d'autres pays. La religion pour nous signifie : nos lieux sacrés, notre pays, parce que nous avons des lieux sacrés sur ce pays. C'est pourquoi il y a beaucoup de connexion entre la religion et la politique. Nous n'avons pas de racisme ici dans notre pays. Nous ne faisons pas de différence entre chrétiens et musulmans. Bien sûr, il y a des mouvements comme le Hamas, le Hamas qui poursuit l'objectif d'avoir un État islamique, mais cela ne signifie rien quand la Palestine est occupée²⁹. »

Dans le rapport au religieux, nationalisme sacralisé et projet social peuvent être envisagés de manière séparée. En effet, la légitimation religieuse du nationalisme, qui s'ancre sur une terre sacrée, peut être dissociée du soutien au projet social et politique des mouvements islamistes. Le rapport à l'islam se traduit alors par une vision eschatologique, à laquelle est associée la lutte nationale palestinienne, qui sort ainsi du temps de l'histoire pour entrer dans une temporalité religieuse. Le religieux fournit à la lutte nationale une assise de légitimation transcendante et irrécusable, et l'image d'un avenir victorieux. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette question.

Soulignons toutefois, ce qui pourrait paraître paradoxal, que l'adhésion à un mouvement islamiste ne signifie pas nécessairement l'association de la lutte nationale à un *djihad*. Ainsi, certains militants islamistes tiennent à maintenir séparée la religion de la lutte nationale et de ses méthodes : « Les opérations martyres, ça n'a rien

28. Jean-François Legrain, « La Palestine : de la terre perdue à la reconquête du territoire », *Cultures et Conflits*, n° 21-22, printemps-été 1996, p. 192. Jean-François Legrain développe dans cet article une analyse de la façon dont le Hamas mobilise la question de la terre et l'associe à une thématique eschatologique (pp. 189-196).

29. Raja, déjà citée.

à voir avec la religion. La religion ne l'interdit pas, mais c'est une arme, ce n'est pas religieux³⁰. »

Une telle affirmation, à première vue surprenante de la part d'un militant islamiste, souligne en fait deux processus. Le premier renvoie au caractère nettement plus nationaliste que religieux des mouvements islamistes : nombre d'adhésions se sont opérées pour des raisons nationalistes, lorsqu'ils sont apparus comme les seuls à continuer la lutte. Le deuxième processus, dans la lignée de ce que nous savons de l'individualisation du rapport au religieux, tend à le « spiritualiser » et à l'intérioriser pour préserver la transcendance symbolique³¹ et lui conserver un espace à l'abri des aléas de la lutte nationale.

Les deux faces de l'islam politique palestinien, tel qu'il est perçu par les jeunes, nationaliste et social, ne sont pas nécessairement liées et la seconde fait du genre un enjeu central. La réforme de la société, en effet, se focalise surtout sur le contrôle du comportement des femmes. Il y a là, comme le montre Joan Scott³², un enjeu de pouvoir, et le contrôle des femmes est aussi un moyen pour les islamistes de rendre visible leur emprise sur la société. Or, de nombreuses femmes sont sympathisantes ou adhérentes des différentes associations de femmes islamistes. Comment expliquer cet engagement ? En fait, leur réception de l'islamisme diffère en bien des aspects de la réception masculine. Dans bien des cas, elles y trouvent une légitimation pour mener des activités qui sans cela leur seraient interdites. Comme le montre Olfa Lamloun, « leur investissement qui ne peut être appréhendé exclusivement sous l'angle de la démarche fondamentaliste religieuse, favorise l'émergence de leur nouvelle identité. Celle-ci se construit souvent à la fois contre la famille traditionnelle, le pouvoir et l'Occident³³. »

30. Kifah, étudiant, militant du Hamas à Hébron.

31. Comme le montre Farhad Khosrokhavar dans le cas de l'Iran, la révolution islamique qui identifie religieux et politique a fini par faire perdre au religieux sa transcendance symbolique. Farhad Khosrokhavar, « Le nouvel individu en Iran », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* (CEMOTI), n° 26, 1998, p. 146.

32. Joan Scott, « Genre, une catégorie utile de l'analyse historique », *Les Cahiers du GRIF*, n° 37-38, printemps 1988, pp. 125-153.

33. Olfa Lamloun, « Les femmes dans le discours islamiste » in Olfa Lamloun et Bernard Ravenel (dir.), « Femmes et islamisme », *Confluences Méditerranée*, n° 27, automne 1998, p. 9.

UN « FÉMINISME » ISLAMIQUE ?

Les jeunes femmes islamistes se distinguent en ce qu'elles font du religieux un principe unificateur qui oriente l'ensemble de leur expérience, un principe total qui se traduit par un idéal de vie morale valable autant pour le privé que pour le politique. Les droits, la justice et le respect sont au cœur de leur adhésion à l'islamisme. Comme le souligne Fariba Abdelkhah, « ne voir dans l'appareil islamique qu'un appareil de domination des femmes, c'est confondre une fois de plus les références idéologiques ou théologiques (...) d'une part, et de l'autre le mouvement social qui par définition ne peut se limiter à l'expression qu'en donnent ses dirigeants³⁴ ». Ces femmes, en effet, conçoivent leur islamisme moins comme un ensemble d'interdictions que comme un système de références autorisant l'affirmation de droits. Ainsi, la notion d'État islamique renvoie-t-elle, comme nous l'avons vu, à l'idéal d'un État égalitaire, juste, sûr et en paix, et qui en même temps garantit les droits des femmes : « L'État islamique est la clé de la sécurité. Il signifie un rêve à réaliser. Il signifie la paix politique, sociale et économique. Il signifie que les femmes reçoivent leurs droits complets et l'arrêt des souffrances des gens, plus de possibilités d'études et l'égalité des chances au travail. Cela signifie une société solidaire sans criminalité et restriction de la liberté et des droits de l'homme. Cela signifie une société qui garantit les droits civiques, politiques, sociaux et religieux de la minorité. Chaque personne prend part à la décision politique³⁵. »

Au-delà de la question générale de l'égalité, les jeunes femmes islamistes voient dans la référence à la *charia* islamique la possibilité de recevoir des droits plus importants que le fonctionnement de la communauté ne leur en laisse. Ainsi, par exemple, il arrive que des femmes soient entièrement dépossédées de leur héritage lorsque le Coran leur accorde une demi-part (ou plus selon les circonstances). Ces jeunes femmes vont donc fonder les droits des femmes sur le Coran, grâce auquel elles disposent d'un texte reconnu comme légitime par l'ensemble de la société. D'autre part, la démarche du « retour » au texte permet d'orienter les interprétations dans une direction plus favorable. Aussi les jeunes femmes islamistes vont-

34. Fariba Adelkhah, « Femmes islamiques, femmes modernes », *Pouvoirs*, n° 62, Paris, PUF, p. 94.

35. Étudiante de 22 ans, en quatrième année d'anglais à l'université de Naplouse, appartenant à une organisation religieuse. Réponse au même questionnaire que précédemment.

elles, du même mouvement, fonder leurs droits sur la *charia* et se servir de cette légitimité pour contester certaines limitations sociales et familiales : « Il y a des entraves de la société et de la famille mais elles ne m'intéressent pas car ma religion m'a permis de faire ce que je fais et personne ne prendra un droit que Dieu m'a donné³⁶. »

Les droits sur lesquels ces jeunes femmes insistent ne se comprennent pas comme des mises en cause directes de l'identité de genre dans la communauté. Tout au contraire, la légitimation religieuse représente une manière de rendre compatible une plus grande liberté de mouvement avec cette identité. Toutefois, de fait, l'insistance sur les droits au travail, aux études, etc., s'oppose au genre, tel qu'il est développé dans le cadre communautaire et pervertit de l'intérieur sa représentation. Les jeunes femmes islamistes, ou bien disent ne pas avoir à prendre en compte les représentations communautaires, du fait de la légitimité religieuse plus haute à laquelle elles se réfèrent, comme dans l'exemple cité plus haut, ou bien nient la mise en cause que cela représente. Elles soulignent alors la compatibilité entre l'affirmation de leurs droits et le cadre social où elles vivent, et développent la notion de « liberté limitée » : « Y a-t-il des droits des femmes ? Oui. Premièrement, son droit à vivre une liberté limitée, avec la condition que sa liberté ne s'oppose pas à la représentation de l'islam, aux traditions et à la culture. Son droit à la liberté d'expression. Son droit à être respectée et son droit à recevoir les droits que la religion a fixés. Son droit à étudier et à recevoir une pension en cas de séparation. Et le droit de choisir son mari elle-même et que l'on se comporte bien avec elle. L'islam définit ces droits et la femme doit aider pour les recevoir³⁷. »

Pour ces femmes, l'adhésion islamiste autorise donc, à la fois une affirmation politique et la conduite d'un parcours personnel qui vise à poursuivre des études puis à trouver un emploi. S'affirmer comme islamiste et marquer ainsi, par son appartenance et son comportement, une accentuation de la séparation hommes/femmes, présente également l'avantage de limiter les risques de déshonneur qui peuvent provenir des lieux de relative mixité que constituent les universités. Le port du voile et du manteau islamique permet ainsi de se soustraire à certaines formes de harcèlement sexuel, sachant que la

36. Étudiante de 22 ans en 4^e année d'anglais à l'Université de Bir Zeit, originaire de Qatqilya et appartenant à une organisation religieuse. Questionnaire anonyme, décembre 1997.

37. Étudiante de 19 ans, en deuxième année d'informatique, de retour après plusieurs années à Abou Dhabi.

moindre ambiguïté peut mettre en danger la réputation d'une femme et lui fermer tout avenir. À l'université de Bir Zeit, lors d'une conférence à l'assistance très nombreuse³⁸, l'assistante sociale signale de nombreux cas d'étudiantes ayant quitté l'université pour cause de harcèlement sexuel. Voici un extrait du débat suscité par cette conférence :

Le professeur : « Le problème du harcèlement, c'est le problème de l'homme parce qu'il pense : il ne se passera rien pour moi ; alors que la femme va tout supporter : les ragots, personne ne voudra se marier avec elle, etc. Quelques femmes ont même quitté l'université à cause de ce harcèlement sexuel, cela leur rendait la vie difficile. Les remarques sur l'habillement d'une fille qu'on ne connaît pas, c'est aussi une manière de harcèlement sexuel. Qu'une femme porte un voile ou non, il est interdit de faire du harcèlement sexuel et les lois seront appliquées de la même manière. »

Une femme : « Le Hamas a dit il y a deux jours qu'il fallait arrêter de parler de ces sujets parce que cela n'appartient pas à notre religion. »

Un homme (islamiste) : « Le problème, c'est que les femmes portent des jeans, ne portent pas le voile, etc. »

Le professeur : « Dans tous les États du Golfe, les femmes portent la robe totale et il y a plus de harcèlement sexuel qu'ici. On peut parler de la promiscuité dans les taxis : la femme se colle à la fenêtre, l'homme au milieu écarte les jambes. »

Les jeunes femmes islamistes forment des groupes marqués par leur habillement et leur comportement distant, et se créent ainsi un espace réservé. Les hommes feront en sorte de ne pas s'asseoir à côté d'elles dans les taxis collectifs, ils éviteront - au besoin par l'échange de places - qu'elles se retrouvent au milieu de la banquette entre deux hommes, ils ne s'assiéront pas aux mêmes tables à la cafétéria, etc.

D'autre part, l'engagement dans les organisations de femmes des mouvements islamistes, auxquelles sont généralement attribuées la gestion des activités caritatives en direction des femmes, permet, de fait, une certaine introduction dans l'espace public dans la mesure même où la différence de genre y est transportée. Ce qui est strictement le mode d'action du « féminisme » islamiste, et par là son autolimitation, mais qui ne peut être considéré comme dénué de tout résultat à court terme pour une femme. En découpant dans l'espace

38. Le 6 novembre 1997.

public, par une stricte séparation des sexes, un espace strictement féminin, les mouvements islamistes élargissent le champ des possibles de femmes qui peuvent y circuler de façon légitime et protégée. Cependant, cette mobilité a un prix : les femmes y sont essentialisées et réduites à l'image d'une complémentarité avec les hommes³⁹. La promotion d'une organisation sociale islamique, si elle peut porter une certaine remise en cause du genre dans la société palestinienne tel qu'il se définit actuellement, augmente de façon considérable la pression qui s'exerce sur les femmes désireuses de promouvoir une représentation fondée sur l'égalité. « Pour qui veut libérer les femmes et les rendre actives dans la société, il faut leur permettre d'être actives dans tous les domaines de la société, à tous les niveaux économiques. Les associations islamistes limitent à un seul niveau le travail des femmes. Elles ne peuvent jamais représenter ce mouvement à la télévision. Ce qu'on leur apprend, c'est à rester dans leurs tâches de femmes, à amener plus d'enfants à la croyance en l'islam, à faire pression sur les autres femmes pour qu'elles appliquent les consignes islamistes. Lorsque je rencontre des femmes islamistes, leur première question porte sur mes raisons pour ne pas porter le voile, sur le fait de savoir si je prie. On me dit que je ne suis pas une vraie musulmane⁴⁰. »

Le religieux n'étant pas univoque et constituant pourtant une référence centrale de l'expérience palestinienne, l'enjeu du pouvoir, pour les islamistes, tient dans leur capacité à se définir et à s'imposer comme détenteurs du monopole de l'interprétation religieuse. Contrairement aux acteurs qui s'appuient sur une privatisation du rapport au religieux, pour se découper un espace propre, et tenir à distance les contrôles externes moraux, les islamistes tentent d'imposer leur interprétation collective et, par leur propre comportement moral, d'acquiescer un statut social fondé sur la détention des critères de moralité. En même temps, avec cette orientation, ils réarticulent leur expérience, autour de l'application stricte d'une discipline de vie et offrent une solution à la dissociation des champs dans laquelle se trouvent les jeunes Palestiniens. Sur ce point, *mutatis mutandis*, la référence à la religion comme discipline de vie permettant de se restructurer les rapproche de certains jeunes des banlieues françaises⁴¹.

39. Type de courant féministe que l'on trouve ailleurs que chez les islamistes.

40. Entretien avec Shadia Sarraj, directrice d'un centre pour femmes à Gaza, mars 1997. Voir également sur ce sujet, Islah Jad, « Les Palestiniennes face aux mouvements islamistes », *mujeres in red*, 1998. http://www.nodo50.org/mujeresred/palestinas-islam_jad.html.

41. Farhad Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 1997.

Pour les jeunes Palestiniens et Palestiniennes, la religion renvoie, selon les configurations, à une morale privée, à un modèle d'organisation sociale, à l'utilisation d'un mode de légitimation reconnue pour élargir les possibles, etc. Selon les cas, elle concerne un champ d'expérience plutôt qu'un autre, ou, au contraire elle constitue un principe d'action qui les unifie tous. Peut-elle véritablement permettre la réarticulation du champ d'expérience des jeunes Palestiniens, réduire la tension entre leurs projets privés et la lutte nationale ? Il est vrai que la religion peut autoriser l'unification par l'autodiscipline et l'adhésion à des règles externes qui fournissent une sorte de pré-résolution des vicissitudes de l'acteur. La représentation de soi qui en découle introduit alors un autre type d'expérience de soi, marquée par la plus ou moins grande « volonté » d'adhérer aux règles et de résister aux tentations. L'acteur, dans ce cas, intériorise et moralise les dilemmes de l'expérience. Mais il reste que le rapport au religieux ne résout la tension entre lutte nationale et projets privés qu'au prix de l'entrée de la lutte nationale dans une autre temporalité et une autre symbolique, celles du *djihad*. L'acteur peut alors redonner une perspective victorieuse à la lutte nationale mais le changement signifie aussi la négation, ou tout du moins la perte d'importance, de la temporalité qui est celle de son histoire individuelle. Le passage à l'islam politique provoque la fusion des deux pôles plutôt que leur articulation.

L'expérience juvénile palestinienne ne se laisse pas réduire aux deux pôles de la lutte nationale et des projets privés. Avec l'évolution de la signification de la lutte nationale de la première à la seconde Intifada, l'existence d'un espace « privé » devient l'enjeu de tensions entre les appartenances communautaires des individus et l'assimilation de l'individualisation à une occidentalisation. La logique communautaire propose une définition précise de l'individu, comme titulaire d'un rôle spécifique dans un réseau hiérarchisé. En reconnaître l'importance, c'est introduire une dimension qui ne se confond ni avec la question nationale, ni avec celle de la vie privée. Référence centrale pour les jeunes Palestiniens, la communauté balise l'espace dans lequel l'acteur circule⁴². Dans le cas des jeunes

42. Michel Wieviorka développe dans *La Démocratie à l'épreuve* une construction à trois termes qu'il appelle « triangle de l'ethnicité » : les trois pôles renvoient à la référence nationale, la référence communautaire et le sujet circulant entre ces deux références et cherchant à bâtir la sienne propre. Cette construction a été élaborée pour rendre compte des constructions identitaires des minorités. Par rapport au cas palestinien, la notion de communauté prend un autre sens dans la mesure où il ne s'agit pas ici d'un groupe particulier. Michel Wieviorka, *La Démocratie à l'épreuve*, Paris, La Découverte, 1993, p. 125.

Palestiniens, la dramatisation spécifique de la lutte nationale, qui devient une question de « vie ou de mort », confère un sens singulier à la logique communautaire qui ne peut y échapper. La domination vécue n'est pas seulement interne à la société palestinienne. Elle s'inscrit dans le conflit régional avec Israël mais aussi, plus généralement, dans la confrontation avec le monde occidental non pas comme civilisation, comme le voudrait Samuel Huntington⁴³, mais comme figure dominante dans un rapport de forces dont Israël est la réalisation concrète aux yeux des Palestiniens. Les valeurs occidentales sont perçues à l'intérieur de ce rapport de force.

Pour cette raison, leur introduction dans la société palestinienne constitue aussi un enjeu. Cette situation entraîne une fragmentation du champ d'expérience que l'acteur n'a plus la possibilité d'organiser autour d'une logique personnelle, tant il en est dépossédé par l'ampleur de la domination. Mais en même temps, ce qui pourrait paraître paradoxal, une sorte de réunification s'impose à partir de la domination, faisant de l'acteur, dans une violence réelle et symbolique, ce que la vision du dominant « dit » de lui. L'enjeu de la relation est alors pour lui de reconstruire une image de soi, en entrant dans un conflit structurant qui assurerait la réévaluation du rapport de forces et satisferait des demandes de reconnaissance. D'où l'effort pour inventer une grille de lecture qui s'appuie, comme souvent dans la « vision des vaincus », sur la production d'une raison mythique, an-historique et transcendante, présentant l'avantage de dégager symboliquement l'acteur d'un processus historique qui a signé son échec.

Au fur et à mesure que le constat d'échec s'accroît pour aboutir au désespoir, la référence à la raison mythique devient de plus en plus univoque, jusqu'à ce que la lecture nationale sacralisée s'impose. Toutefois, si la référence religieuse devient ainsi centrale pour les jeunes Palestiniens, l'usage du religieux est loin de se résumer à ses dimensions patriotiques. Il recouvre des sens différents selon qu'il est « tiré » vers le nationalisme, la sphère du privé ou la communauté.

43. Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations et l'ordre mondial*, Paris, Odile Jacob, 1997.

Deuxième partie

COMMENT ÊTRE ACTEUR ?

FUSION, RÉARTICULATION OU DISSOCIATION

Dans l'expérience juvénile palestinienne, la fragmentation est si grande que non seulement l'intégration des registres par l'acteur, mais même leur simple juxtaposition, semblent de plus en plus difficiles. Il y a là un fort clivage de l'acteur en tension entre des logiques contradictoires et pourtant simultanées. Ainsi, le pôle national et la sphère privée relèvent-ils de deux logiques différentes mais qui se réunissent de fait sous le signe de la mort pour devenir contradictoires. Il existe plusieurs façons pour les jeunes Palestiniens et Palestiniennes de « répondre » à ces tensions et de circuler entre des pôles contradictoires. Nous avons examiné les processus majoritaires de mises en cohérence complexes. Mais d'autres modes de circulation, et par conséquent d'autres formes de mise en cohérence, se rencontrent. Au-delà de l'infinie diversité des cas individuels, nous pouvons en mettre au jour trois principales qui vont maintenant être présentées sous la forme d'idéaux-types qui correspondent également à des groupes sociaux identifiables, même s'il n'est pas toujours possible de les ramener à des catégories socio-économiques précises.

Particulièrement identifiables socialement, « unités de génération », les « réponses » qu'apportent ces idéaux-types ne constituent pas pour autant le tout des modes de circulations des jeunes Palestiniens. Un acteur peut passer de l'un à l'autre, par exemple du militantisme Fatah à la figure du « martyr ». De plus, tous les jeunes Palestiniens ne peuvent pas, loin de là, être rattachés à une unité de génération.

Nous avons montré le rôle du pôle communautaire et des logiques qui lui sont attachées. Mais il est clair que la tension la plus

cruciale, dans l'expérience des jeunes Palestiniens, se joue entre le pôle national et celui de la sphère privé. À défaut de pouvoir en produire une articulation, un mode extrême de résolution de la contradiction est leur fusion, qui renvoie à la figure des « martyrs » que nous analyserons dans le prochain chapitre.

Un autre mode consiste à tenter de les réarticuler, comme au temps de la première Intifada, mais d'une autre façon puisque celle-ci reposait sur la croyance à la possibilité de réaliser les objectifs nationaux dans un futur relativement proche, croyance aujourd'hui disparue : nous l'associons à la figure des militants Fatah.

Enfin, un troisième mode de résolution de la tension consiste à dissocier les deux pôles, ce qui ne peut s'effectuer qu'au prix d'un éloignement réel du territoire.

CHAPITRE 6

*Les « martyrs »*¹

« Les acclamations et les manifestations de colère retentissaient aux obsèques des martyrs *al-Aqsa*. Un groupe en colère demandait que le sang soit vengé et que soit lavé l'affront du front de la communauté. Je criais des acclamations avec ce groupe ; mais je n'annonçai pas que j'amènerai l'honneur de la vengeance². »

L'Intifada *al-Aqsa*, et tout particulièrement sa deuxième année, s'est traduite par une augmentation du phénomène des attentats-suicides et son élargissement à de nouvelles catégories de « martyrs », non plus seulement des jeunes hommes, mais aussi des femmes ou des pères de famille d'une quarantaine d'années. Dans le discours des Palestiniens, le « martyr » constitue un « héros national », figure sacralisée d'une exemplarité mortifère au succès désormais certain auprès de jeunes à qui elle permet de résoudre la dissociation actuelle entre un objectif national et des projets de vie personnels. Ces jeunes, d'une part, soutiennent la constitution d'un État palestinien viable et indépendant, qui leur apparaît comme leur unique porte de sortie, et leur seule chance d'accéder à des conditions de vie correctes. Mais d'autre part, ils ne croient plus à la possibilité d'atteindre cet objectif dans le temps de leur propre vie. Il ne leur

1. Une partie de ce chapitre a déjà été publié dans Pénélope Larzillière, « Le "martyr" palestinien, nouvelle figure d'un nationalisme en échec », in Alain Dieckhoff, et Rémy Leveau (dir.), *Israéliens et Palestiniens : la guerre en partage*, Paris, Balland, 2003, pp. 80-109.

2. Testament de Hamad Abou Hajla ; étudiant de Naplouse, membre du Hamas, auteur d'un attentat-suicide le 1^{er} janvier 2001 à Netanya qui a fait 55 blessés.

est plus possible de l'articuler avec leurs attentes personnelles. La figure du martyr, en permettant une fusion des deux registres, national et individuel, apparaît comme un mode de résolution de cette dissociation.

Le vocable *shahid* (martyr) est utilisé par les Palestiniens pour désigner indistinctement tous les morts du conflit qui les oppose à Israël : famille tombée sous les bombardements israéliens tout aussi bien qu'auteur d'attentat-suicide. Une forme pronominale de cette racine (*istishhad*) signifiant initialement « mourir en martyr », est de plus en plus souvent utilisée pour désigner spécifiquement les opérations-suicides où l'auteur « se fait lui-même martyr », restant désigné comme *shahid* après l'opération. Dans ce chapitre, nous nous intéresserons exclusivement à cette catégorie.

La qualification de « martyr » pour les auteurs d'attentat-suicide a fait débat dans le monde arabe, où des condamnations religieuses ont pu apparaître³. Elles émanent majoritairement de religieux proches de leur gouvernement. Dans l'espace public palestinien, elle a suscité plusieurs discussions sur la question de la légitimité religieuse d'un tel acte et sur la signification du martyr. Les auteurs d'attentat-suicide contre des civils israéliens peuvent-ils être considérés comme des martyrs ? Et de quelle façon interpréter la question des récompenses *post-mortem* promises au martyr ? Indépendamment des condamnations religieuses, le débat a également porté sur l'opportunité stratégique des attentats-suicides. Ainsi, en juin 2002, des intellectuels et des politiques palestiniens lancent une pétition contre les attentats-suicides : « Nous soutenons que ces opérations ne font aucunement progresser notre projet national qui appelle à la liberté et l'indépendance. Au contraire : elles renforcent l'unité des ennemis de la paix côté israélien et fournissent des excuses au gouvernement agressif de Sharon pour poursuivre sa dure guerre contre notre peuple. Cette guerre vise nos enfants, nos personnes âgées, nos villages, nos villes et nos espoirs et succès nationaux. (...) Les opérations militaires ne peuvent être jugées comme positives ou négatives exclusivement, en dehors du contexte général et de la situation. Elles doivent être évaluées en se basant sur la question de savoir si elles permettent de réaliser nos buts poli-

3. Voir à ce sujet : Dyalah Hamzah, *Intifāda's Fidā': Suicide or Martyrdom? (Trans)-Nationalist Icons, Islamic Consultation and Some Notions of Modern Polity*, in Armando Salvatore and Mark LeVine (dir.), *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*, New York : Palgrave MacMillan (à paraître).

tiques. C'est pourquoi ces actes doivent être réévalués, en considérant que pousser vers une guerre existentielle entre les deux peuples vivant sur la Terre sainte va conduire à la destruction de toute la région. »

Les auteurs de la pétition ont été l'objet de vives critiques côté palestinien, où il leur était reproché de désapprouver les attentats-suicides sans mettre en avant la situation d'occupation qui y conduit et sans condamnation équivalente des opérations militaires israéliennes contre des civils palestiniens. Cependant, la réception palestinienne de ces débats est restée limitée.

Les héros nationaux des uns sont les terroristes des autres : la référence au martyr se fait dans le cadre d'un combat pour la légitimité dont cette mention constitue une des modalités. Mais face à un phénomène aussi extrême, l'analyse sociologique, surtout dans le cadre d'une sociologie compréhensive, doit continuer à envisager le sens de l'action du point de vue de l'acteur. Pour cette raison, on ne trouvera pas ici d'utilisation du mot « terrorisme ». Il est vrai que, comme l'a montré Michel Wieviorka⁴, l'emploi de ce terme peut être utile pour analyser des conduites comme celles de l'attentat-suicide. Selon ses catégories, les méthodes palestiniennes de l'attentat-suicide sont terroristes, même si la logique d'action ne l'est pas, tout du moins pour les attentats de l'Intifada *al-Aqsa* (contrairement à ceux de 1996) : « Aussi longtemps qu'elle est le fait d'acteurs pouvant s'adosser sur une communauté réelle, reconnus par elle comme une expression plus ou moins légitime de ses actions, aussi longtemps qu'elle est la traduction d'une rupture vécue ou voulue par une collectivité, elle n'est pas de l'ordre de la logique d'action terroriste⁵. » Toutefois, le terme de terrorisme pose problème dans la mesure où il mêle à la description le jugement sur la légitimité de l'action. Il préjuge en général du sens et des buts de l'action, et dans bon nombre de présentations développant une approche sécuritaire, il présuppose de la part de l'acteur une volonté d'utiliser une stratégie d'ordre psychologique visant à distiller la terreur dans le camp de l'ennemi. Or cet aspect représente souvent une conséquence de l'action, il n'en constitue pas toujours le but, des différences existent sur ce point d'un groupe à l'autre. De plus, la

4. Pour une discussion de cette question, voir Michel Wieviorka, « Terrorismes, une rupture historique ? » in Thierry de Montbrial et Philippe Moreau Defarges, « Les grandes tendances du monde », *Ramsès*, 2003, p. 31.

5. Michel Wieviorka, *Sociétés et terrorisme*, op. cit., p. 20.

diffusion de la terreur n'implique pas nécessairement l'emploi d'attaques suicides. C'est pourquoi, la notion de violence sacrificielle, utilisée par Hamit Bozarslan, nous semble plus adaptée, notamment parce qu'elle permet également de mieux interroger les constructions de sens des acteurs qui utilisent le mot de « martyr ».

Quand nous employons ici les termes de *shahid* et de *djihad*, il ne s'agit pas d'entrer dans une perspective théologique qui imposerait d'examiner la signification de ces termes, notamment par rapport à des définitions religieuses musulmanes. Ce qui nous importe, c'est la façon dont ils sont utilisés et construits par les acteurs, et les significations qu'eux-mêmes leur donnent.

Il s'agit donc de rendre compte de la généralisation d'un mode d'action singulier. Pourquoi la figure du martyr construite par les islamistes est-elle devenue la référence centrale des jeunes Palestiniens dans leur représentation du conflit avec les Israéliens ? Comment expliquer que ce mode d'action ait été repris par certains groupes Fatah qui s'y étaient originellement déclarés opposés ? Comment rendre compte également du fait que des individus prennent l'initiative de telles actions indépendamment de toute organisation ?

UN HÉROS NATIONAL SACRALISÉ

Dans le contexte palestinien, la figure du martyr correspond à la sacralisation d'un type de héros national. Elle répond à l'association de la cause nationale palestinienne, et d'un système de croyances⁶. Le martyr palestinien est un héros national car sa fonction renvoie essentiellement à la lutte contre Israël, sa figure se sacralise car elle est intégrée à un système de croyance religieux. Le héros-martyr est rattaché au *djihad* conçu comme un devoir religieux de lutte contre les ennemis qui s'approprient la terre des musulmans. Mais la dimension de témoin religieux à laquelle renvoie la racine du mot *shahid* passe très nettement à l'arrière-plan au profit de celle d'instrument stratégique dans la lutte nationale.

Le *shahid*: instrument de la cause nationale

Le martyre est toujours présenté, avant tout, comme l'arme des faibles : la capacité au sacrifice transformée en arme par elle-même. Les Palestiniens tiennent le « martyr » pour la « bombe atomique du

6. François Géré, *Les Volontaires de la mort : l'arme du suicide*, Paris, Bayard, 2003.

pauvre », seule à même de faire basculer la lutte en leur faveur. Le retrait du Liban d'Israël les a renforcés dans leur idée que seul ce type de langage est compris par Israël. « Nous n'avons que cette option. Nous n'avons pas de bombes, de chars, de missiles, d'avions, d'hélicoptères. Nous n'avons que des armes légères et nos kamikazes, et nous continuerons à les utiliser parce que c'est la seule alternative qui nous reste. C'est prouvé par l'échec de dix ans de négociations. Nous résisterons par tous les moyens⁷. »

« Les Américains sont des hypocrites quand ils critiquent notre usage du suicide comme arme. Nous sommes en guerre et nous n'avons pas le choix. Si nous avions des armes comme les Israéliens, nous les tuerions d'une manière qui serait acceptable pour les Américains⁸. »

De la même façon, l'iconographie du Hamas insiste sur une mise en scène militarisée où les « martyrs » posent avec des armes à feu, ou entièrement habillés et masqués de blanc (en rapport avec la « pureté » du martyr que nous évoquerons plus loin) et ceinturés d'explosifs, parfois même mêlés à des images des résultats des attentats.

Il s'agit donc ici d'un mode tactique d'attaque, parfois de défense. Lorsque, le 14 août 2001, les chars israéliens sont entrés dans Jenin et, qu'après quelques combats et bombardements, ils se sont dirigés vers le camp de réfugiés, une dizaine de personnalités politiques du camp (et pas seulement des islamistes) se sont postées à sa porte, des explosifs autour de la taille, et ont attendu les chars. Là, également, le discours est militaire : « Je n'avais qu'une seule idée en tête : il ne faut pas que les chars entrent dans le camp⁹. »

Toutefois, cela ne signifie pas pour autant que l'attentat-suicide s'insère dans une vision stratégique générale comme un moyen pour obtenir à plus ou moins court terme la libération des territoires occupés. Si l'attentat-suicide permet de renverser le rapport de forces pour un court moment et d'infliger quand même des pertes à

7. Cheikh Abdallah Shami, un des dirigeants du Djihad islamique dans la bande de Gaza, entretien publié dans *ABC*, le 21 août 2001. Ce journal espagnol ne donne pas la version originale. Il est peu probable que le cheikh ait employé le terme de « kamikaze ».

8. Dr. Nizar Rayan, un dirigeant Hamas à Gaza. James Bennet, "The New Suicide Bombers : Larger and More Varied Pool", *New York Times*, 21 juin 2002.

9. Entretien avec un dirigeant du Djihad islamique à Jenin, septembre 2001. En avril 2002, le camp est de nouveau menacé d'incursion israélienne, les militants - toutes tendances politiques confondues - font à la mosquée le serment de combattre jusqu'au martyr. Toutefois, après une semaine de résistance, 35 survivants se rendent, à court de munitions et d'explosifs.

l'ennemi, sa fonction à très court terme est davantage de rendre possible des représailles après telle ou telle attaque israélienne et de frapper à l'intérieur d'Israël. Plus globalement, il est construit comme un nouveau répertoire d'action permettant d'une part de poursuivre la lutte et d'échapper à l'image d'une victime passive. D'autre part, le changement de temporalité et de références normatives par le rattachement des « opérations martyr » au *djihad* sert à réinscrire la lutte dans un horizon de victoire. Son avenir, en effet, ne se juge plus à l'aune de résultats à court terme ou de projections à moyen terme, il est relié à un horizon d'attente eschatologique, qui n'a désormais plus rien à voir avec le temps d'une vie.

Sacralisation

Héros national, le *shahid* a remplacé les *fedayin*. La figure des *fedayin*, les résistants palestiniens, a triomphé dans les années 1970. Elle incluait également la notion de sacrifice de soi : les *fedayin* luttent pour leur patrie et sont prêts à lui donner leur vie. Cependant, cette figure est passée complètement à l'arrière-plan, au profit non pas tant de celle du *moudjahid*, que de celle du *shahid*. Le *moudjahid*, combattant d'une guerre qui se comprend alors comme une guerre religieuse (*djihad*), relève du vocabulaire des partis islamistes et n'a pas connu la généralisation d'emploi du *shahid*. Il est vrai qu'une fois morts, *moudjahidin* et même *fedayin* deviennent des martyrs. Le martyr a toujours eu une place parmi les figures de la lutte nationale. Mais parmi elles, c'est actuellement celle du *shahid* qui occupe le devant de la scène. Deux dimensions la caractérisent, liées l'une à l'autre : inscription religieuse et morbidité.

Fedaï, le héros prend le risque de mourir, *shahid*, il meurt à tout coup, et c'est seulement à travers sa mort qu'il peut espérer une victoire, à la fois contre l'ennemi et dans sa vie personnelle, en accédant au paradis. Cette deuxième figure de héros renvoie à toutes les récompenses *post-mortem*, ce qui constitue un avantage essentiel dans le contexte palestinien où la victoire militaire n'est absolument pas envisageable dans l'immédiat¹⁰. Sa sacralisation et son inscription dans une référence religieuse font intervenir un au-delà qui autorise, à la fois, la mise en avant de la mort et son dépassement.

10. Jean-François Legrain, *Palestine : les bantoustans d'Allah*, in Riccardo Bocco, Blandine Destremau, Jean Hannoyer (dir.), « Palestine, Palestiniens : territoire national, espaces communautaires », *Les Cahiers du CERMOG*; n° 17, 1997, p. 93.

Les Palestiniens développent le sentiment d'être, de toute façon, les perdants ; dans ce contexte, l'engagement dans la lutte nationale ne peut que se traduire par la mort, et le héros de cette lutte ne peut qu'être un héros qui meurt. La sacralisation de la mort et son intégration dans un contexte religieux de significations permettent de ne pas s'y arrêter et, tout au contraire, d'en faire l'instrument d'une victoire et d'un avenir meilleur ; pour le destin personnel du *shabid* promis aux récompenses de l'au-delà, et pour la lutte nationale, chaque *shabid* rattache un peu plus au *djihad*, c'est-à-dire à une lutte sacrée dont la victoire est certaine à long terme. Avec le martyr, et donc le rattachement au religieux de la lutte nationale, un double dépassement est rendu possible : celui de la mort des combattants et celui de l'échec de la lutte nationale. L'atemporalité religieuse et la temporalité eschatologique du *djihad*, font de l'échec actuel une simple péripétie historique par rapport à une victoire certaine. « La destruction d'Israël : une inéluctabilité coranique¹¹. »

L'impact de cette relecture ne se limite pas à la mise en avant de la figure du martyr, mais s'observe aussi dans le vocabulaire politique - notamment dans les tracts - qui fait de plus en plus souvent référence à des notions religieuses. Des organisations tout d'abord opposées à ce type d'action, comme les Brigades des martyrs d'al-Aqsa, les reprennent désormais à leur compte et pratiquent le même type de préparation, insistant à la fois sur la dimension religieuse de l'acte et son utilité pour la lutte nationale : « Une période intense de vingt jours d'études religieuses et de discussion s'ensuit entre le commandant et chaque candidat. Des versets du Coran sur l'accession du martyr au paradis sont récités constamment. On rappelle au candidat le bonheur qui l'attend en présence des prophètes et des saints, de l'inimaginable beauté de la *bouri*, ou belle jeune femme, qui l'accueillera, et de la chance qu'il aura d'intercéder pour soixante-dix personnes aimées au jour du Jugement Dernier. Il ne lui est pas moins parlé du service qu'il va rendre par son sacrifice à ses compatriotes¹². »

On peut noter également l'influence du Hezbollah et des représentations chiïtes telles qu'il les mobilise. Celle-ci est notamment

11. Expression utilisée par un des guides spirituels de la mouvance du Jihad islamique, Cheikh Ascad al-Tamimi à Beyrouth, cité dans Jean-François Legrain, « La Palestine : de la terre perdue à la reconquête du territoire », *Cultures et Conflits*, n° 21-22, printemps-été 1996, p. 190.

12. Entretien avec Abou Fatah, leader d'un groupe des Brigades des martyrs d'al-Aqsa à Gaza. Hanna Jaber, "Inside the World of the Palestinian Suicide Bomber", Londres, *Sunday Times*, 24 mars 2002.

visible à travers l'évolution du matériel de propagande du Hamas et du Djihad islamique. Ainsi les affiches changent. D'une mise en scène simple et militaire (le « martyr » en tenue de combattant et armé d'une kalachnikov ou d'un M16), elles deviennent de plus en plus symboliques et se rapprochent des affiches du Hezbollah. De même, la forme des derniers testaments change et tend à prendre celle du Hezbollah, très stéréotypée, qui fonctionne par rubriques à remplir : mon peuple, mon pays, les martyrs qui m'ont précédé, ma famille, etc. L'ensemble de ces éléments marque en les accentuant la mise en mythe et la sacralisation de la lutte nationale.

Sacrifice et concurrences des systèmes de valeurs

La sacralisation de la lutte nationale autorise donc sa relecture et la transcendance de son échec. Elle fonde également une légitimation de cette lutte, et des valeurs qu'elle véhicule, en concurrence avec celles d'Israël. D'une part, le rattachement, à travers les martyrs, du conflit national à un conflit religieux apporte une réponse en miroir à l'argumentation religieuse israélienne, et renvoie à une légitimité plus haute, car sacrée, que celle d'une simple question de territoire. D'autre part, la mise en avant des candidats au martyre, et donc à la mort pour la cause, démontrerait une supériorité morale face à l'adversaire : « Nous, nous sommes capables de nous sacrifier pour notre lutte parce que c'est notre terre. Les Juifs, ils tiennent trop à leur vie. Ils ne savent pas au nom de quoi ils se battent¹³. »

Cette fonction de légitimation supérieure est aussi valable en interne. À ceux qui douteraient de la nécessité d'un engagement pour la lutte nationale est renvoyée la figure de ces martyrs qui se sacrifient et dont les vivants doivent se sentir redevables. Dans leurs testaments, les « martyrs » indiquent la lignée de leurs prédécesseurs et appellent à la lutte en dénonçant les traîtres à la cause. « Nous avons assez des tourments de nos plaies. (...) Nous avons assez de regarder ce que nous subissons, pendant que nous restons silencieux. Les frontières sont dépassées (...). Le temps est venu de se venger pour la ville de Naplouse, pour ses commandants et combattants. Il ne faut pas arrêter les tirs, il ne faut pas arrêter les opérations des martyrs, quelles qu'en soient les conséquences. Celui qui est frappé et frappe vaut mieux que celui qui est frappé sans rien faire. Il n'y a pas de solution en dehors du *djihad* et celui qui croit que le

13. Naplouse, entretien avec une étudiante de 19 ans en première année d'études de commerce à l'université ouverte al-Qods, décembre 2000.

sang du dirigeant Jamal Mansour, de Jamal Salim¹⁴, Ahmed Marshud¹⁵ et de l'ingénieur Ayman Halawa¹⁶ et de tous nos martyrs a été versé pour rien, celui-là est dans l'erreur, l'erreur, l'erreur¹⁷... »

Le martyr palestinien présente une double figure. La mise en avant d'un héros qui meurt correspond aux figures de l'exemplarité négative que l'on trouve typiquement dans les dramaturgies développées par la « vision des vaincus¹⁸ ». Les héros des populations vaincues sont des « héros-victimes » qui meurent¹⁹. Mais la spécificité palestinienne est d'ajouter intrinsèquement dans la mort même une victoire sur l'ennemi. Non plus seulement parce que le héros a prouvé par son sacrifice sa plus haute valeur morale, mais aussi parce que, par sa mort, il arrive à tuer un ennemi alors que le rapport de forces lui était pourtant totalement défavorable. La mort, impossible à empêcher du fait du rapport de forces, est transformée en une victoire ambivalente parce qu'elle se fait au prix de l'histoire de vie du « héros ».

L'IMPACT DE LA FIGURE DU MARTYR

Les auteurs d'attentats-suicides

Pourquoi cette figure de l'exemplarité obtient-elle un tel retentissement chez les Palestiniens et jusqu'où va l'adhésion ? Peut-on définir un profil sociologique des « martyrs » palestiniens ? Le Shin Beth a cru pouvoir en dresser un portrait-type en 2002 : un jeune âgé de

14. Jamal Mansour et Jamal Salim étaient deux responsables politiques du Hamas à Naplouse. Respectivement âgés de 47 et de 40 ans, et originaires des camps de réfugiés de Balata et de 'Ein Beit El-Ma' (Naplouse), ils ont tous les deux fait l'objet d'une « exécution extrajudiciaire » revendiquée par l'armée israélienne : un missile a été tiré d'hélicoptère sur leur bureau, le 31 juillet 2001. Cinq autres personnes ont été tuées par l'explosion : deux militants, un journaliste et deux enfants.

15. Activiste du Hamas, 29 ans, camp de réfugiés de Balata. Il a été tué ainsi qu'un autre militant par l'explosion de sa voiture, le 15 octobre 2001. Les sources palestiniennes affirment que c'est une exécution israélienne mais cela est nié par l'armée israélienne.

16. Activiste du Hamas, 26 ans, originaire de Naplouse, tué par un missile tiré d'hélicoptère sur sa voiture le 22 octobre 2001, l'exécution a été reconnue par l'armée israélienne.

17. Testament de Maher Habicha, militant Hamas, 21 ans, plombier à Naplouse, auteur d'un attentat-suicide dans un bus à Haïfa, le 2 décembre 2001. L'attentat a fait 15 victimes.

18. Wachtel Nathan., *La Vision des vaincus*, Paris, Gallimard, 1997.

19. Christian Giordano, « Gérer l'exemplarité : les saints, les héros et les victimes », in Pierre Centlivres (dir.), *Saints, sainteté et martyre : la fabrication de l'exemplarité*, Neuchâtel, Recherches et travaux de l'Institut d'ethnologie n° 15, 2001, p. 129. L'auteur développe ces catégories autour des figures de héros-victime balkaniques.

18 à 22 ans, issu d'un milieu pauvre, en général d'un camp de réfugiés, célibataire sans perspectives et qui n'est pas l'aîné de la famille²⁰. Force est de constater cependant qu'une grande partie de la population palestinienne se retrouve dans ces catégories puisque 60 %²¹ sont en dessous du seuil de pauvreté, que 16 % vivent en camp de réfugiés, et que 21 % ont entre 15 et 25 ans. D'autre part, bon nombre de « martyrs » ne correspondent pas à ces critères. Ainsi, ils ne se recrutent pas toujours parmi les plus défavorisés, ceux qui ont le moins de perspective. Un des auteurs de l'attentat de Beit Lid, en 1995, venait de décrocher un emploi fixe de kinésithérapeute²². Un autre (à Gaza, en octobre 1994) avait refusé une proposition de son frère de payer ses études en Allemagne et laissa derrière lui une femme et deux enfants²³. On pourrait multiplier les exemples parmi les kamikazes de l'Intifada *al-Aqsa*. Celle-ci a vu l'engagement dans ce type d'opérations de catégories nouvelles. Un père de famille âgé, originaire de Gaza et chauffeur en Israël, lance son bus contre les passants sur la route entre Gaza et Tel-Aviv²⁴. Un Palestinien israélien, originaire de Haïfa, se fait kamikaze après une formation à Jenin. Des jeunes femmes, étudiantes parfois, sont envoyées par les Brigades des martyrs d'al-Aqsa (Fatah) ou plus rarement les Brigades Izziddin el-Qassam (Hamas). Il n'est en fait pas possible de dresser de configuration sociale précise, comme le reconnaissent les services israéliens²⁵.

Non seulement le phénomène du martyr ne se réduit pas à une catégorie sociale déterminée, mais le spectre des catégories concernées ne cesse de s'élargir. Une certitude se dégage toutefois : l'appartenance à un camp de réfugiés peut être considérée comme un critère important, mais pas nécessaire. Cette condition semble cepen-

20. Selon le porte-parole du ministère de la Défense Yarden Vatikai, *Khaleej and Times*, 30 janvier 2002.

21. UNSCO, *The impact of Closure and Other Mobility Restrictions on Palestinian Productive Activities Ajanuary 2002-30 June 2002*, octobre 2002, <http://www.un.org/News/dh/mideast/econ-report-final.pdf>

22. Philippe Lemarchand, et Lamia Radi, *Israël/Palestine demain*, op. cit., p. 47.

23. Entretien avec un de ses frères, Berlin, octobre 1999.

24. 14 février 2001, le conducteur (35 ans) travaillait depuis 1996 pour la compagnie israélienne Egged et convoyait les travailleurs palestiniens lorsqu'il n'y avait pas de blocus.

25. « En effet, une étude des services de la Sécurité nationale a préoccupé les responsables israéliens précisément parce qu'aucune configuration particulière n'était identifiée. Tous les auteurs d'attentats-suicides, ou de tentatives d'attentats-suicides, étaient musulmans, la plupart étaient célibataires, mais leur âge et leur niveau d'éducation varient. » James Bennet, "The New Suicide Bombers : Larger and More Varied Pool", *New York Times*, 21 juin 2002.

dant davantage renvoyer à un environnement idéologique et matériel qu'à la condition spécifique du kamikaze qui peut très bien appartenir, à l'intérieur du camp, à la catégorie de « ceux qui s'en sortent » et ont obtenu un emploi. Les camps de réfugiés sont aussi les « lieux de mémoire » de l'histoire palestinienne, et tout particulièrement des exils de 1948 et 1967. Leurs conditions de vie, les plus difficiles de l'ensemble de la population palestinienne, sont un rappel quotidien de cette histoire. Du camp de réfugiés de Jenin, on peut voir les villages, situés en Israël, dont sont issus ses habitants. Nous avons eu l'occasion d'évoquer comment leur inscription dans cette histoire d'exil leur assure également un statut identitaire vis-à-vis du reste de la population palestinienne.

Ahmed, étudiant de 27 ans, vit dans un camp de réfugiés de la bande de Gaza. Il appartient à la catégorie des « martyrs vivants », ceux qui se préparent à commettre un attentat-suicide. Lors de son acte, il veut porter sur lui les clefs de la maison de sa grand-mère, à Jaffa, exilée en 1948 : « Ma grand-mère représente l'histoire du peuple palestinien. Elle nous a parlé de Jaffa, de ses raisins et de son bord de mer. À travers ses larmes, elle nous a raconté les histoires de la vie en Palestine autrefois. J'ai toujours espéré pouvoir rendre visite un jour à ce lieu. Mais j'ai laissé partir mes rêves de Jaffa et je n'ai jamais réclamé la maison de ma grand-mère. Je n'ai jamais songé à anéantir Israël. Je leur ai donné la terre qui m'appartenait originellement, mais au lieu de reconnaître cela, ils ont continué à me priver de mon droit à vivre librement et en paix dans mes quelques mètres carrés²⁶. »

Les auteurs d'attentat-suicide n'appartiennent pas aux plus pauvres parmi la population des camps de réfugiés. Au contraire, nos entretiens avec les familles donnent à penser que l'attentat peut advenir au moment où ils venaient juste de réaliser leurs projets. Des assertions du type : « il avait trouvé un travail il y a deux mois », « il venait de réussir à réunir l'argent pour pouvoir se marier », « on avait enfin pu lui construire une pièce pour lui et sa future femme », etc., y sont récurrentes²⁷. Ici, deux éléments d'explication peuvent être fournis qui posent la question de la possibilité d'articulation des registres politique et privé dans le contexte palestinien. Les jeunes des camps de réfugiés soulignent les deux sentiments qui apparaissent une fois atteint l'objectif : travail, mariage, sur lequel leurs forces

26. Hanna Jaber, *Inside the World of the Palestinian Suicide Bomber*, op. cit.

27. Entretiens avec des familles d'auteurs d'attentats-suicides. Camp de réfugiés de Jenin, Balata et Jabalya, avril et septembre 2001.

étaient concentrées. Le premier renvoie à la forte déception par rapport au contexte palestinien : « Je voulais un travail, je ne pensais qu'à ça, ma vie c'était ça, notre vie, c'était le quotidien, j'y pensais plus. Mais maintenant, j'ai mon boulot et finalement à quoi bon s'être donné tant de mal. L'occupation de toute façon est toujours là, la situation pour nous n'a pas changé, nous n'avons pas d'avenir²⁸. »

Le second sentiment renvoie à la culpabilité qui naît de la désolidarisation d'un destin collectif par la réussite. « Échapper au camp », si c'est le désir d'une partie de ses habitants, peut apparaître comme l'abandon d'une identité de groupe par rapport à laquelle ils se sont construits. La participation à un attentat devient alors un moyen de proclamer de nouveau son appartenance.

Toutefois, l'élargissement des catégories concernées par le martyre montre combien ce dernier a à voir avec le contexte général de la société palestinienne. Ainsi, de façon frappante, de mauvaises expériences aux passages des barrages militaires sont souvent considérées comme des facteurs déclencheurs par les « martyrs » eux-mêmes, ou leur entourage. Cette constatation confirme le caractère central de cette expérience du quotidien palestinien. Ainsi une jeune femme d'une trentaine d'années, candidate à un attentat-suicide et recrutée par les Brigades des martyrs d'al-Aqsa, insiste-t-elle sur un incident lors d'un passage à un barrage militaire, un parmi beaucoup d'autres souligne-t-elle²⁹ : « Un soldat israélien m'a forcée, moi et un homme, à m'asseoir dans la saleté à un barrage militaire pendant une heure. Il ne m'a donné aucune raison pour ce retard. Il a commencé à m'insulter. La façon dont il regardait ma carte d'identité était humiliante, sans mentionner les avances qu'ils nous font, à nous les femmes. La vie ne vaut rien quand notre peuple est humilié sur une base quotidienne. »

Le père de Darin Abou Aisheh, jeune femme de 21 ans qui a commis un attentat-suicide le 27 février 2002³⁰, parle lui aussi d'un incident sur un barrage militaire : « Je crois que ce qui l'a fait basculer, c'est lorsqu'elle a vu une femme enceinte se faire blesser sur un

28. Entretien avec un jeune de 24 ans ayant été embauché 2 mois plus tôt dans une ONG. Gaza, octobre 2000.

29. Interview réalisée par un journaliste dans le camp de réfugiés de Tulkarem. Gregg Zoroya, "Her Decision To Be a Suicide Bomber", *USA Today*, 22 avril 2002.

30. Alors qu'elle se trouvait dans une voiture avec deux membres des Brigades des martyrs d'al-Aqsa, ils ont été arrêtés sur un barrage à côté de Maccabim en Israël. La jeune fille s'est faite exploser, blessant trois policiers. Les deux autres ont été tués par les tirs des policiers. Son frère avait été tué un mois plus tôt par des tirs israéliens. Elle était fiancée depuis une semaine. *Associated Press*, 28 février 2002.

check point à côté de Naplouse, le 25 février. Ça a été le point de rupture, sans aucun doute. Elle en parlait tout le temps³¹. »

Femmes kamikazes : une spécificité ?

Dernière évolution des attentats-suicides de la seconde Intifada, des jeunes femmes, étudiantes parfois, sont envoyées par les Brigades des martyrs d'Al Aqsa (Fatah), et tout dernièrement par le Djihad islamique³² et le Hamas³³. Le parcours et les motivations de ces jeunes femmes peuvent-ils être considérés comme spécifiques par rapport à leurs homologues masculins ?

Darin Abou Eishah habitait le camp de réfugiés de Balata et étudiait l'anglais. Elle appartenait au conseil des étudiants et militait auprès du Hamas. Le Hamas et le Djihad islamique auraient refusé de l'envoyer commettre un attentat-suicide, c'est pourquoi elle se serait tournée vers les Brigades des martyrs d'al-Aqsa. Le Hamas et le Djihad islamique n'envoyaient pas dans un premier temps de femmes commettre des attentats-suicides, même s'ils n'avaient pas exprimé publiquement d'opposition sur ce point et changeront leur stratégie par la suite : « C'est le droit des femmes musulmanes de combattre contre l'occupation et aucune *fatwa* ne leur interdit de se joindre au combat³⁴. »

Leurs motivations, telles qu'elles les expriment, ne montrent pas de variation par rapport aux hommes. En revanche, il faut souligner qu'en ce qui concerne la préparation de la candidate, il semble que les militants masculins des Brigades des martyrs d'al-Aqsa aient du mal à adapter leur « formation », ce que l'on peut mettre en rapport avec nos analyses précédentes sur le rapport entre engagement et genre. Deux candidates à des attentats-suicides qui ont renoncé à l'opération soulignent comme facteurs d'abandon la façon dont elles ont été « formées » par les Brigades. Arin Ahmed, 20 ans, étudiante en commerce des environs de Bethléem, a renoncé une première fois. Elle a été renvoyée une deuxième fois accompagnée d'un deuxième volontaire : un adolescent de 16 ans qui s'est fait exploser,

31. Daniel Williams, "Young Bombers Nurtured by Despair", *Washington Post*, 23 mars 2002.

32. Premier attentat commis par une étudiante en anglais de 19 ans, Hiba Daraghme, le 19 mai 2003, dans un centre commercial à Afula, tuant trois Israéliens et en blessant 90 autres.

33. Dans un attentat revendiqué conjointement par les Brigades des martyrs d'al-Aqsa et le Hamas, le 14 janvier 2004, une étudiante et mère de famille de 21 ans, Rim Salih al-Rayasha se fait exploser au *check-point* d'Erez (Gaza), tuant quatre soldats israéliens.

34. Cheikh Hassan Youssef, Hamas, *Khaleef and Times*, 30 janvier 2002.

après avoir hésité, selon Arin Ahmed³⁵. Elle-même a de nouveau reculé, avant d'être arrêtée par les Israéliens, le 29 mai 2002. Elle était la fiancée d'un chef du Tanzim Fatah du camp de réfugiés de Dheisheh (Bethléem), Jaad Salem, 26 ans, tué par l'armée israélienne le 8 mars 2002 selon Arin Ahmed, qui aurait voulu le venger. Pour les Israéliens, une bombe qu'il était en train de fabriquer aurait accidentellement explosé dans sa voiture. « Je m'attendais à un entraînement et à des questions sur pourquoi je voulais tuer et mourir. Au lieu de cela, ils m'ont dit que j'allais rejoindre mon fiancé au paradis. Une idée que, même sur le moment, j'ai trouvée complètement stupide³⁶. »

Thauriya Hamamra, 25 ans, couturière et fleuriste, habite un village des environs de Jenin. Elle se porte volontaire auprès des Brigades des martyrs d'al-Aqsa. On lui recommande de réfléchir. Comme motivation, elle invoque des raisons personnelles qu'elle ne veut pas détailler et « les épreuves quotidiennes imposées à mon peuple ». Elle confirme ses intentions quelques jours plus tard. Suite au manque d'explosifs dans la région de Jenin, elle est mise en contact quatre mois plus tard avec un groupe de Naplouse. Après un « entraînement » d'une heure, elle est envoyée avec une ceinture d'explosifs vers Jérusalem. Elle change d'avis en cours de route et se rend chez sa tante à Bethléem, où elle est arrêtée quelques heures plus tard. « Après l'entraînement, mon cœur a changé et j'ai décidé de ne pas accomplir le plan. Je n'ai pas eu peur. Je n'ai pas peur de mourir. Je suis partie pour des raisons personnelles. J'avais peur de la façon dont Dieu me regarderait si j'arrivais pour des raisons impures. Mais la raison principale de mon changement, ça a été lorsque, à l'entraînement, ils m'ont dit de me faire sauter, même s'il n'y avait personne, si j'étais repérée. Se faire exploser pour rien ? Qu'est-ce que c'est que ça ! J'ai eu l'impression qu'ils faisaient du commerce avec le sang des martyrs. Marcher dans le sang des martyrs, rien que pour que mes chefs puissent dire qu'ils avaient exécuté l'opération³⁷ ! »

Il semble, en fait, que si les candidatures féminines sont stratégiquement utiles, dans la mesure où leur liberté de circulation est

35. Issa Bdeir, attentat de Rishon Letzion le 22 mai 2002, deux morts. Sur sa vidéo d'adieu, ces mots : « Je m'appête à commettre mon opération pour prendre une revanche sur les continues agressions israéliennes encore commises contre notre peuple. Adieu mère, adieu père et adieu à ma famille. »

36. James Bennet, *The New Suicide Bombers*, op. cit. et Associated Press, 31 mai 2002.

37. Associated Press, 31 mai 2002.

(était) plus grande, les « formateurs » masculins des Brigades ont du mal à considérer les volontaires féminines avec autant d'attention que leurs homologues masculins. L'engagement féminin apparaît comme de seconde main par rapport à l'engagement masculin, supplétif et quelque peu inefficace du fait de son inadéquation avec le rôle social des femmes. Cette représentation d'un décalage entre rôle social et engagement s'exprime également à travers les discours de « honte » sur les hommes qui ne s'engagent pas, alors que « même les femmes », dont ce n'est pas la fonction, le font. Dans le contexte de concurrence entre les groupes armés, il a ainsi été reproché aux hommes des Brigades d'envoyer des femmes parce qu'ils n'avaient pas le courage d'y aller eux-mêmes. De façon paradoxale, l'attentat-suicide est un type d'action qui se révèle plus facile pour les femmes : du fait de son caractère unique, il ne demande pas en préalable un militantisme qui pourrait remettre en cause les normes du comportement féminin.

Il est toujours difficile de rendre compte en termes sociologiques des conditions circonstanciées et des motivations personnelles qui ont poussé telle personne plutôt que telle autre à passer à l'acte. Mais le caractère massif du phénomène des attentats-suicides justifie une analyse qui restitue la logique sociale de la figure du martyr et son inscription générale dans le champ identitaire palestinien. Cette configuration spécifique explique l'impact général de la figure de « se faire martyr » initialement élaborée par les islamistes.

La fusion contre l'impasse politique

Parmi les jeunes Palestiniens, les « martyrs » choisissent de sortir de l'impasse que nous avons notée entre soutien aux principes nationalistes et scepticisme sur la possibilité de leur réalisation, en transcendant cette lutte et en l'inscrivant dans un espace et une temporalité religieux. L'entrée dans cette nouvelle temporalité inscrit la lutte palestinienne dans la perspective victorieuse et millénaire du *djihad*, permet de nier la défaite et de faire passer le jeune « martyr » du statut de victime à celui de héros. En deuxième lieu, elle résout la contradiction entre adhésion à l'objectif de constitution d'un État comme objectif premier et scepticisme sur les possibilités de réalisation de cet objectif à court terme, scepticisme qui rend impossible l'association de son histoire personnelle à cet objectif. Le jeune qui accepte la perspective du sacrifice peut supprimer cette opposition entre adhésion au nationalisme et réalisation de soi puisqu'il

transcende sa propre histoire en l'associant à celle de la figure du *shahid* victorieux. L'argumentation pourrait se mettre en forme de cette façon : « Mon accomplissement s'effectuera par l'intermédiaire de ma lutte nationale qui certes n'aboutira pas maintenant mais ce n'est pas important puisque je suis prêt à me sacrifier pour cet objectif qui me dépasse. » À la désarticulation entre les différents registres personnel et politique, caractéristique de la situation identitaire palestinienne, le *shahid* répond par la fusion des registres. Sur ce point, la comparaison semble nette avec les processus de fusion analysés par Michel Wieviorka dans les « anti-mouvements sociaux » : « souvent, cette transformation du principe de totalité est donnée par la construction d'utopies communautaires ou de mythes qui intègrent sur un mode imaginaire ce qui n'est pas conciliable dans la réalité³⁸. » Cependant, le cas palestinien représente une étape supplémentaire dans le processus de fusion. En effet, le caractère extrême de la situation palestinienne a rendu contradictoire, non pas simplement telle ou telle signification politique ou sociale mais tout ce qui touche au projet d'une histoire de vie individuelle d'un côté et l'objectif national d'un autre. Aussi, le processus de fusion dans le mythe qui vise à dépasser ces contradictions devenues pour les jeunes Palestiniens existentielles, au sens où elles clivent l'ensemble de l'expérience, doit-il inclure également le niveau de l'histoire de vie. Ainsi le passage à la violence, comprend-il également une dimension suicidaire.

Forcer l'unanimité

Cette fusion que le « martyr » palestinien effectue à son propre niveau se veut aussi sociale, destinée à faire disparaître les oppositions de la société palestinienne dans une nouvelle unanimité autour de la lutte nationale. Nous avons eu l'occasion de montrer comment la période d'instauration de l'Autorité palestinienne a été vécue par les jeunes comme le « retour » de la division dans la population palestinienne, divisions politiques (opposition Autorité-islamistes), sociales (*returnees* contre Palestiniens de l'intérieur) et générationnelles (jeunes contre autorités communautaires).

La volonté d'instaurer une unanimité sociale (ou plutôt de la réinstaurer selon la vision de ces acteurs en relation avec l'« âge d'or » de la lutte nationale qu'aurait été la première Intifada) et le

38. Michel Wieviorka, *Sociétés et terrorisme*, op. cit., p. 18.

refus des divisions internes de la société palestinienne s'expriment fortement dans le discours des « martyrs » et tout particulièrement dans leurs testaments. Des critiques répétées s'en prennent aux « traîtres », aux « faux dévots », etc., c'est-à-dire à cet ennemi intérieur qui refuse de combattre, quand il ne poursuit pas les combattants, ou qui trafique et oublie la cause nationale. « Mon âme se brise lorsque je vois la négligence des musulmans vis-à-vis du *djihad* sur la voie de Dieu, le Très-Haut. (...) Ils se frottent les mains de loin, réfléchissent sans faire un pas en avant pour libérer les opprimés de l'oppression³⁹. »

Il y a donc volonté chez les « martyrs » de transcender les différences sociales par l'appel à la réunification de la société palestinienne autour de la lutte nationale. Mais leur geste est aussi un moyen symbolique d'effectuer une reconquête sociale, interne et externe, et d'accéder à la reconnaissance. Certes, cette reconquête qui n'est possible qu'à travers sa propre mort ne pourra jamais se concrétiser, mais cela n'empêche pas une affirmation identitaire de s'y exprimer. Elle renvoie aussi à une affirmation de soi comme individu indépendant face à la communauté palestinienne⁴⁰. Le « martyr » ne se rattache plus à telle ou telle famille palestinienne, et de là à telle ou telle appartenance ethno-localiste. Le « martyr » n'est plus le fils de son père, soumis à son autorité, mais « fils d'Izziddin el-Qassam⁴¹ ». Il s'inscrit dans la lignée des « martyrs » précédents.

La figure du martyr est toujours associée à un processus de légitimation d'une cause, le fait de pouvoir mettre en avant des candidats au martyre apparaissant comme une preuve de la valeur supérieure de cette cause. Cette caractéristique lui confère une importance

39. Testament d'Ismail al-Ma'souabi, membre du Hamas, auteur d'un attentat qui a tué 2 soldats le 22 juin 2001 au *check point* d'Eretz (Gaza).

40. Comme le souligne également Farhad Khrosrokhavar pour les martyrs iraniens, il y a une dimension d'affirmation de souveraineté de l'ego dans la mort dans le martyr. Farhad Khrosrokhavar, *L'Islamisme et la Mort*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 112. Pour une analyse comparative entre les martyrs palestiniens et les martyrs iraniens, voir également Farhad Khrosrokhavar, *Les Nouveaux Martyrs d'Allah*, Paris, Flammarion, 2002, et Pénélope Larzillière, « Le "martyre" des jeunes Palestiniens pendant l'Intifada al-Aqsa : analyse et comparaison », *Politique étrangère*, n° 4, octobre-décembre 2001, pp. 937-951.

41. Le cheikh Izziddin el-Qassam prêche aux débuts des années 1930 la guerre sainte contre un pouvoir britannique considéré comme l'unique responsable de l'agression sioniste en Palestine. Il fonde une organisation militaire secrète qui compte environ 200 membres en 1935. Sa mort la même année lors d'un accrochage avec la police britannique le fait passer au statut de martyr pour la cause nationale. Nadine Picaudou, *Les Palestiniens : un siècle d'histoire*, op. cit., p. 88.

particulière dans le cadre des luttes nationales où le nationalisme se construit par rapport à un nationalisme adverse, et où il y a donc conflit et concurrence directe entre les valeurs. Cet aspect avait fait flores en Europe lors de la Première Guerre mondiale⁴². Le refus des grandes idéologies totalisantes et la mise en avant de l'indépendance de l'individu disqualifient aujourd'hui en Europe les processus qui conduisent à « mourir (et à tuer) pour des idées⁴³ ». Mais le contexte israélo-palestinien où deux nationalismes sacralisés s'affrontent demeure particulièrement favorable à ce genre de construction. Dans ce contexte, et de façon comparable à d'autres expériences, la mise en avant du martyr comme héros national, héros qui meurt, apparaît comme typique de la vision des vaincus. Selon Elias Khoury, il n'a été possible de déconstruire la figure du martyr au Liban qu'à partir du moment où un horizon d'attente positif s'est de nouveau ouvert⁴⁴. Le « martyr » palestinien reste une figure du désespoir dans la mesure où il ne porte pas la vision ou l'espoir d'un renversement de la situation, sinon à très long terme, dans une temporalité religieuse eschatologique qui ne rend que plus insignifiante la temporalité humaine.

La fusion des deux registres, national et individuel, et la référence à cette temporalité eschatologique constituent un mode extrême de gestion du sens. Une autre façon de faire consiste à s'appuyer sur une tentative de réarticulation de l'objectif national et de la sphère privée, tentative qui va construire un tout autre rapport à la temporalité. De l'eschatologie, les militants vont passer à la plus extrême immédiateté, caractéristique des constructions des militants Fatah.

42. Annette Becker, *La Guerre et la Foi*, Paris, Armand Colin, 1994.

43. Nadine Picardou, « Mourir pour des idées », *Libération*, 23 octobre 2000.

44. Elias Khoury, *Terminology and Change*, communication pour *Martyrdom and/in Modernity*, colloque sous la direction de Friederike Pannewick, Wissenschaftskolleg zu Berlin, 6-8 juin 2002.

CHAPITRE 7

Les militants armés

« La clandestinité, l'utilisation des armes impliquent des habitudes, façonnent des manières d'être et de penser et, à la limite, produisent une culture spécifique et des attitudes particulières, bien plus qu'elles ne sont déterminées par elles¹. »

Les militants armés sont les nouveaux acteurs de la deuxième Intifada. Avec eux, les lignes de partage entre les groupes doivent moins à des critères idéologiques (groupes issus de tel ou tel parti) qu'à des distinctions locales et familiales². On peut en effet retrouver dans les mêmes groupes des militants de partis différents ou d'appareils différents. L'appartenance à un parti peut procéder elle aussi d'une logique familiale, telle famille étant Djihad islamique, l'autre Fatah, etc. Dans le discours tenu par ces militants sur leurs méthodes d'action, il n'y a pas d'opposition de fond et cela se lit dans le glissement des modes opératoires d'un groupe à l'autre. Entre autres exemples, les attentats-suicides, initialement réservés au Hamas et au Djihad islamique, ont été repris par les Brigades des martyrs d'al-Aqsa (Fatah)³, et les phénomènes de « martyr » séculaire se multiplient. Symétriquement, les islamistes ont attaqué des camps militaires et des colonies sur le modèle du FPLP : infiltration puis tirs

1. Michel Wieviorka, *Sociétés et terrorisme*, *op. cit.*, p. 486.

2. Voir sur ce point tout particulièrement Jean-François Legrain, « Les phalanges des martyrs d'al-Aqsa en mal de *leadership* national », in Jean-François Legrain (dir.), « En attendant la Palestine », *Magbreb-Machreq*, n° 176, été 2003, pp. 11-34.

3. Qui effectuent leur premier attentat-suicide le 21 mars 2002, après 18 mois d'Intifada.

plus ou moins aveugles jusqu'à prendre la fuite ou à être abattu. Il faut d'autre part souligner que si ces militants se distinguent par le fait qu'ils portent une arme ou y ont accès, on ne peut véritablement en parler comme des professionnels de la lutte armée. En tout premier lieu, les services de sécurité palestiniens ne sont pas passés de façon massive à l'activisme. Sur un territoire extrêmement réduit, avec des ressources faibles, il n'y a ni véritable entraînement ni véritable matériel. La plupart du temps, leurs activités sont mêlées à celle du militantisme classique, distribution de tracts, affichage, organisation de manifestations et de réunions, supervision des distributions d'aides à la population, etc. Ensuite, les responsables de groupes occupent une grande partie de leur temps à l'intendance. En dernier lieu, l'essentiel de leur énergie n'est pas tourné vers le conflit avec Israël mais vers la gestion des conflits locaux. Les groupes issus de partis comme le Fatah n'ont pas la même culture de la clandestinité que les groupes islamistes, ils n'ont pas subi la même répression, d'où ces caractéristiques mixtes et non professionnelles qui renvoient également à l'absence de stratégie dans la deuxième Intifada.

On ne peut parler d'un passage massif et réfléchi des partis palestiniens à la lutte armée. La logique est bien plus celle d'une résistance désorganisée où de petits groupes agissent, rattachés plus ou moins formellement à tel ou tel parti, dans des initiatives désordonnées, renvoyant parfois à la lutte armée, parfois non. Les objectifs fixés sont avant tout de donner une visibilité à une sorte de résistance palestinienne. Souvent, des groupes décident « d'aller faire le coup de feu » après une journée où un nombre important de morts côté palestinien a été annoncé, surtout lorsque ces morts les concernent particulièrement c'est-à-dire quand ils sont de leur localité. Avant les réoccupations de zone A⁴ par Israël, faire le coup de feu signifiait le plus souvent « rafaler » des colonies avec des anciens M16, à partir des zones A, c'est-à-dire à une distance telle qu'elles ne pouvaient être touchées. Les mêmes colonies répliquaient avec des tirs de tank sur les quartiers, ce qui a conduit à leur abandon par les Palestiniens y résidant. Un autre mode d'action consiste à essayer d'atteindre des colons circulant en voiture sur les routes de contournement de Cisjordanie ou des soldats sur les barrages. Avec la riposte de l'armée israélienne qui réoccupe les zones A, une autre

4. Selon les accords d'Oslo II, les zones A comprenaient les grandes villes palestiniennes de Cisjordanie et étaient sous contrôle total palestinien.

forme d'action consiste à résister en tirant sur les tanks ou en tentant de les faire sauter.

LA RECONVERSION DES *SHAHAB*

À quelles catégories sociales correspondent ces militants de la lutte armée ? On y retrouve en fait les mêmes que lors de la première Intifada. Les observations de Laetitia Bucaille sur Naplouse, à travers l'analyse de l'itinéraire de *shabab* de la première à la deuxième Intifada du camp de réfugiés de Balata (Naplouse), peuvent être généralisées⁵. Les militants armés appartiennent dans leur très grande majorité aux couches populaires des camps de réfugiés. Ils ont en général suivi le parcours des jeunes militants et lanceurs de pierre de la première Intifada : des difficiles adaptations à l'instauration de l'Autorité palestinienne à la reprise de la lutte lors de la seconde Intifada. Mais cela ne signifie pas, loin de là, qu'on y retrouve toutes les catégories de militants de la première. Au contraire, les militants des couches moyennes de la première Intifada participent extrêmement peu à la seconde : « Le seul jour où j'ai manifesté, c'était le jour de la manifestation de Bir Zeit. C'était de toute façon une manifestation très spéciale⁶. Mais je suis descendu parce que, par la fenêtre de mon bureau, j'ai vu les femmes, les enfants, porter des rouleaux de couverture, des lourdes charges et traverser les champs comme cela, chargés et à pied⁷. Alors j'ai eu le sentiment de me retrouver en 1948, de voir les réfugiés de 1948, comme si brusquement on était reparti en arrière avec exactement la même situation. J'étais vraiment énervé et je suis descendu lancer des pierres, comme je le faisais lors de la première Intifada. Nous sommes la génération qui a fait la première Intifada mais aucun de nous ne s'engage⁸. »

5. Laetitia Bucaille, *Génération Intifada*, Paris, Hachette, 2002.

6. Allusion à une manifestation le 12 mars 2001, organisée sur la route coupée entre Ramallah et l'université de Bir Zeit. La manifestation, pacifique, visait à combler les tranchées creusées au bulldozer par l'armée israélienne. Elle était essentiellement composée d'étudiants, de professeurs, syndicalistes, etc. Elle est qualifiée de spéciale parce qu'elle a marqué un tournant dans l'Intifada *al-Aqsa* : une des rares fois où un autre type de mobilisation a pu se mettre en place à la fois en terme de mode d'action et de population concernée. Toutefois, après avoir réussi à combler une des tranchées, les manifestants ont dû se disperser sous les gaz lacrymogènes, les tirs à balles en caoutchouc et balles réelles. Un membre du Fatah a été tué à cette occasion et une dizaine de personnes blessées.

7. La route coupée, les Palestiniens passaient à pied par les champs en contrebas.

8. Hilal, 27 ans, ingénieur à Ramallah, petit-fils de réfugiés de 1948, mai 2001. Il est intéressant de voir la façon dont la mémoire de 1948 et 1967 est transmise : Hilal parle de 1948 comme s'il avait lui-même vécu l'exil.

Les militants armés se signalent donc à la fois par leur appartenance sociale et leur parcours : ils étaient en général déjà parmi les plus engagés de la première Intifada et avaient suivi son évolution lorsque le mouvement social se dissolvait et que la mobilisation se restreignait lentement à des groupes de plus en plus réduits et de plus en plus violents. La difficile adaptation des militants les plus engagés de la première Intifada, qui appartenaient ou menaient des petits groupes, au retour à la vie « civile » que signifiait l'instauration de l'Autorité palestinienne a été montrée de manière précise par Laetitia Bucaille⁹. Il faut leur ajouter une autre catégorie, les *mutaradin*, les « recherchés ». Ceux qui, ayant échappé à l'arrestation et s'étant exilés, n'avaient pas été autorisés à rentrer par les accords d'Oslo. Certains d'entre eux, à l'occasion de cet exil, ont reçu une formation militaire. Beaucoup sont ensuite revenus secrètement, notamment à travers les tunnels entre l'Égypte et Gaza¹⁰.

Les lanceurs de pierre, les « petits frères » comme les nomme L. Bucaille, ne constituent plus le moteur central de la seconde Intifada, alors que les militants armés appartiennent à la *même génération* que ceux de la première, voire se constituent également de cadres plus âgés. Les « petits frères » sont beaucoup plus jeunes et majoritairement issus des camps de réfugiés et des couches les plus pauvres. On retrouve chez eux une aspiration aux représentations héroïques de soi. Cela les conduit à en rajouter dans l'exposition pour s'affirmer par rapport aux autres, mais aussi aux Israéliens. Ainsi, certains s'avancent, seuls, pour lancer des pierres, alors même que tous les autres jeunes se sont retirés, enlevant leur tee-shirt dans un geste dramatique. Ce geste tient également du rituel adolescent d'affirmation de soi et permet de reconstruire une image positive de soi. À l'intérieur de la société palestinienne d'enfants de réfugiés, sans travail et sans argent, le jeune devient symbole de courage. Et face aux soldats israéliens, il nie ostensiblement leur avantage militaire à travers le refus de la prise en compte de celui-ci dans sa propre action.

Toutefois, ces jeunes lanceurs de pierre sont conscients de ne plus être les figures centrales du soulèvement, contrairement à ceux de la première Intifada. Ils sont désormais lanceurs de pierre en attendant d'avoir une arme, et il n'est pas rare de les voir passer à la

9. Laetitia Bucaille, *Génération Intifada*, *op. cit.*, pp. 163-172.

10. Toufiq Haddad, « The Mutaradeen », Jérusalem, *Between The Lines*, juillet 2001, p. 13.

Kalachnikov quand ils peuvent en disposer. Les militants actuels ne se retrouvent plus dans la figure héroïque des *shabab* largement déconstruite avec l'évolution de la perception du conflit avec Israël. Le passage à un engagement armé qui reste plus ou moins mêlé aux autres formes de militantisme constitue donc la tentative de réintroduction d'une figure d'engagement. Cependant, celle-ci ne renvoie pas à l'arrière-plan d'espoir de la première Intifada. Cette absence d'inscription dans un horizon d'attente défini explique les formes extrêmement désordonnées que prend la lutte armée. Les groupes fonctionnent dans une très grande initiative individuelle, sur la base de leur structuration locale.

Le but aussi a changé : il ne s'agit plus de harceler les soldats mais si possible de les tuer, eux ou les colons et, peu à peu, les Israéliens en général. L'absence d'horizon stratégique et les nombreuses pertes civiles palestiniennes, également l'œuvre de milices de colons armés, font peu à peu disparaître les distinctions entre civils et militaires. Il s'agit de montrer qu'il est plus ou moins possible d'opposer une résistance à l'armée israélienne. En fait, les Palestiniens ne croient pas à la possibilité de remettre en cause de manière réelle l'occupation à moyen terme. À défaut de pouvoir se représenter une stratégie gagnante, ils agissent dans une sorte de règne du « comme si », ce qu'illustrent les manifestations de célébration de la résistance palestinienne au retrait des incursions israéliennes.

Avant les réelles réoccupations des zones A avec couvre-feu permanent, l'armée israélienne procédait à des incursions : c'est-à-dire l'entrée avec des chars, précédée de bombardements, dans ces zones d'habitation pour « nettoyer l'infrastructure terroriste ». Les incursions duraient d'une dizaine d'heures à quelques jours. Dans tous les cas, le retrait - planifié - était célébré, côté palestinien, comme une victoire de la résistance, c'est-à-dire des quelques groupes à l'armement hétéroclite et mêlés à des lanceurs de pierre qui avaient tenté de s'opposer aux Israéliens. La disproportion du rapport de forces est telle qu'on ne peut pas dire que les Palestiniens ont la capacité de présenter un véritable danger pour l'armée israélienne. De la même façon, les jeunes qui vont tirer des rafales sur des colonies hors de portée font « comme si » ils menaient des actions armées de résistance.

Il faut souligner ici que la référence à la lutte armée s'est toujours effectuée chez les Palestiniens, mais comme pour bien de ses théoriciens dans le monde, dans une double référence à une pratique et à un mythe : « La lutte armée désigne une approche globale face à un régime d'occupation ou d'oppression, visant à s'en débarrasser. (...) »

Et elle s'incarne depuis le xx^e siècle dans son propre mythe. Peu importe ici que le mythe corresponde ou non à la réalité sur le terrain¹¹. » Le rattachement au mythe permet ici, comme dans d'autres contextes, de faire oublier le manque d'assises stratégiques et pratiques de la pratique. Il y a ici de la « guerre impossible » évoquée par Michel Wieviorka¹² : à défaut de la faire, on en porte les attributs.

En réalité, pour ces acteurs, les enjeux ne se situent pas vraiment là. Pour eux, comme pour la plupart des Palestiniens, le moyen terme, le temps de la planification, a plus ou moins disparu. Aussi sont-ils plongés dans une temporalité de l'immédiateté où les véritables enjeux renvoient moins à cette lutte perdue qu'aux positionnements internes palestiniens que leur permet l'entrée dans ce type d'engagement. La fermeture des horizons d'attente palestiniens, tout autant que la parcellisation extrême du territoire, diminue fortement les dimensions temporelles et spatiales dans lesquelles les acteurs circulent : leur espace est surtout local, la rue même, et leur temps celui de l'instant présent. Au-delà, ils passent directement au temps eschatologique, avec lequel les martyrs fusionnent. Au milieu, il n'y a quasiment plus rien, surtout chez les plus jeunes.

Certains des militants plus âgés, se projettent cependant dans le temps non de leur propre vie mais de celle de leurs enfants : « Tu crois que ça me fait plaisir que ma fille en rentrant me demande : c'est quoi, ça, Papa, en parlant de mon M16 ? Je préférerais qu'elle me pose des questions sur les ordinateurs ou Internet, comme les enfants en France. Maintenant, pour moi, mon avenir, c'est fini. Je me bats pour l'avenir de mes enfants. Nous avons beaucoup de choses horribles dans la tête. S'ils [la communauté internationale] avaient une véritable solution, comme au Kosovo, nous déposerions les armes immédiatement. Tout ce pourquoi nous prenons les armes, c'est pour offrir un meilleur avenir à nos enfants, qu'ils vivent en sécurité, qu'ils aient une éducation, qu'ils pensent à s'amuser¹³. » Le militant qui parle ainsi a 38 ans, et fait justement partie de ces cadres intermédiaires qui planifient et se projettent davantage que les plus jeunes.

11. Roger Heacock, *Système international et création de l'État*, in Nadine Picaudou (dir), « La Palestine en transition », *Les annales de l'autre Islam* n° 8, Paris, ERISM, INALCO, 2001, p. 24.

12. Michel Wieviorka, *Sociétés et Terrorisme*, *op. cit.*, p. 406.

13. Chef Tanzim Fatah, camp de réfugiés de Balata (Naplouse), janvier 2001.

LA CONQUÊTE D'UNE POSITION SOCIALE

Un des facteurs de déclenchement de la seconde Intifada fut la volonté d'une partie de la « nouvelle garde » Fatah d'utiliser une reconfiguration du champ politique pour, à la fois, tenter de reconquérir un statut à l'intérieur du Fatah et pour remédier à leur perte de légitimité dans la population. En même temps, le rapport au leader charismatique Arafat est maintenu et ce sont plutôt ceux qui l'entourent qui sont remis en cause. Faut-il se contenter d'y voir le schéma classique des sous-élites révolutionnaires, laissées de côté par la révolution, qui tentent de revenir sur le devant de la scène, tout en maintenant la confiance dans le leader charismatique pour refuser le constat d'échec ? Ce type d'analyse est fortement contesté par Jean-François Legrain¹⁴ qui lui reproche de privilégier un aspect générationnel absent et de nier la structuration locale palestinienne : « Si les seigneurs de guerre locaux, ces cadres dont on n'entend en général parler qu'à l'occasion de leur assassinat¹⁵, sont bien emblématiques du jeune leadership de l'Intifada, leur identité en revanche ne relève pas de l'appartenance à un groupe structuré dans son antagonisme vis-à-vis d'une "vieille garde" elle-même socialement et politiquement cohérente. Les approches de la réalité ne sont pas foncièrement différentes, et les éventuelles lignes de fracture n'ont rien à voir avec les appartenances générationnelles et sociologiques. Les leaders émergents comme leurs aînés ne sont que l'expression des rapports de forces qui s'exercent au sein de chaque espace de solidarité dans son rapport au pouvoir central. »

Il est certain que les groupes palestiniens se structurent de façon locale, à la fois dans leur mode de recrutement et dans leur positionnement. En ce sens, une identité locale supplante largement ce qu'on pourrait appeler une conscience générationnelle. Mais le fait que celle-ci soit peu présente ne signifie pas pour autant qu'il n'y ait pas de phénomène générationnel. Effectivement, la « nouvelle garde » se conçoit avant tout de façon locale, mais on peut noter d'une ville à l'autre une communauté de discours de la part de ces militants contre les *returnees* et les caciques de l'Autorité palestinienne. Cette convergence se traduit également par une mise en

14. Jean-François Legrain, *Le Fantôme d'Arafat*, *op. cit.*, p. 47.

15. Notons quand même que cela dépend des milieux, la plupart des « seigneurs de guerre », comme les appelle Jean-François Legrain, sont bien connus de la population des camps à l'échelle locale et par leurs « pairs » de façon transversale.

réseau de groupes organisés qui s'effectuaient en Cisjordanie, notamment autour de Marwan Barghouti¹⁶. « Marwan, je suis en contact avec lui tous les jours, comme avec Djihad d'ailleurs¹⁷. On se tient informé. » Cette relation ne signifiait pas un rapport hiérarchique, mais bien une communication transversale. « Marwan est peut-être le numéro 30, nous avons une organisation hiérarchisée, et celui qui prend les décisions, c'est Arafat. La différence avec les autres, c'est que Marwan est un leader populaire. Ici, c'est comme partout dans le monde, il y a des conflits de personnalités mais la cause nationale nous dépasse et ce conflit est un processus civil qui conduit à un progrès dans les décisions¹⁸. »

L'entrée dans la lutte armée représente la possibilité pour certaines jeunes des camps de réfugiés, sans diplômes et sans « vitamine *waou*¹⁹ », de conquérir ou de maintenir un statut social. Les militants y vivent une expérience quotidienne qui s'articule autour du groupe de pairs avec un mode d'existence spécifique et l'acquisition d'un pouvoir : « On vient me voir quand il y a un problème à régler, on s'adresse à moi pour savoir ce qui se passe²⁰. »

Le pouvoir acquis ne dépend pas seulement du port d'armes : ce qu'il faut, avant tout, c'est avoir derrière soi un groupe de jeunes, le plus important possible. Or cela n'est possible que pour le chef du groupe qui peut s'assurer des ressources à distribuer : finances, armes, etc. Sinon, il risque fortement de voir ses jeunes chercher ailleurs. Mais les ressources palestiniennes sont rares en dehors du Fatah et de l'Autorité. Par exemple, un activiste raconte comment, avec son coéquipier, ils sont tombés en panne d'essence en cours d'opération et n'avaient les moyens ni l'un ni l'autre de refaire un plein. Aussi les petits chefs passent-ils une grande partie de leur temps à cultiver leurs relations avec telle ou telle personne de l'ap-

16. Marwan Barghouti, 44 ans, député palestinien, a été arrêté par l'armée israélienne en avril 2002 et condamné à la prison à perpétuité. Il avait déjà passé six ans dans les prisons israéliennes, avant d'être exilé en 1987. Lors de la première Intifada, il était officier de liaison de l'OLP à Amman et Tunis. Il est revenu en 1994 lors des accords d'Oslo. C'est une figure centrale du Fatah sur la Cisjordanie, dont la popularité dépasse les fonctions réelles.

17. Chef de la *shabiba* (jeunesse Fatah) puis des Brigades des martyrs d'al-Aqsa, camp de réfugiés de Jenin, septembre 2001. Il a été emprisonné lors de la dernière incursion de l'armée israélienne dans le camp (avril 2002). L'autre personne qu'il cite, Djihad, est un colonel de la sécurité palestinienne et un chef du Fatah à Naplouse (46 ans). Il a échappé à une tentative d'exécution extrajudiciaire de l'armée israélienne le 23 août 2001 lorsqu'un missile a été tiré sur sa voiture.

18. Responsable du Comité populaire de l'OLP, camp de réfugiés de Balata (Naplouse), janvier 2001.

19. Waou pour la première lettre de *wissâta*, piston.

20. Militant Tanzim Fatah, camp de réfugiés de Balata, avril 2001.

pareil politique du Fatah et de l'Autorité palestinienne susceptible de leur procurer des ressources. Un chef qui s'est montré incapable de trouver de l'argent pour financer certains membres de son groupe, recherchés et cachés dans les collines, voit son autorité remise en cause. Ils doivent également prouver leur capacité à asseoir leur autorité et notamment à s'imposer dans les conflits entre leur groupe et les autres. Mais, le responsable est loin de suivre ses jeunes dans toutes leurs opérations. Il fait ses preuves à l'occasion d'une opération de temps à autre. Comme le souligne Erving Goffman, « une fois que la force de caractère a été prouvée, il n'est pas nécessaire de la prouver de nouveau ; l'acteur peut se reposer un temps sur ses lauriers. Il peut compter sur les autres pour supposer que, en cas de besoin, il ne manquerait pas de tirer les conséquences de son personnage.²¹ »

Le même type de relations se joue à l'échelon supérieur. Si les leaders sollicités se révèlent incapables d'assurer la moindre logistique, ils verront les chefs de groupe frapper à d'autres portes. Devant la rareté des ressources, la plupart multiplie les relations et les allégeances en cherchant à tenir les différents leaders dans l'ignorance de cette multiplicité : « Si Marwan Barghouti savait que je vais voir aussi Hassan al-Cheikh²² ! » Le pouvoir se mesure ici en ressources financières, logistiques et humaines. Un petit chef cherchant à se vendre auprès d'un leader mettra en avant le nombre de jeunes qu'il est capable de rassembler. Les chefs de groupe amènent le nombre, les leaders, les moyens financiers et logistiques. Et puisque, sur cette scène politique, la quasi-totalité des ressources passent par Yasser Arafat, leur capacité à obtenir des financements de sa part va très fortement influencer sur leur position. À cette période, lorsque Yasser Arafat trouve que Marwan Barghouti prend trop d'importance, il ne signe quasiment plus aucune des multiples demandes que ce dernier lui fait remonter (comme payer les frais d'hôpitaux de tel militant, etc.) et répond en revanche à toutes celles de Hassan al-Cheikh. Rapidement, à la base, les transferts d'allégeance vont s'effectuer. Cependant les chefs de groupe vont également chercher à s'approcher eux-mêmes directement le plus près possible de Yasser Arafat en contournant le niveau intermédiaire des leaders. Pour cela, ils peuvent également activer les liens de la *hamula*. Un chef de

21. Erving Goffman, *Les rites d'interaction*, op. cit., p. 194.

22. Marwan Barghouti et Hassan al-Cheikh étaient alors en concurrence pour la direction du Fatah sur la Cisjordanie. Barghouti était nettement plus populaire, mais Hassan al-Cheikh disposait d'un soutien plus important d'Arafat.

groupe se rappelle ainsi très régulièrement au bon souvenir du secrétaire de cabinet d'Arafat, membre de sa *bamula* : « Pour le moment, je ne lui demande rien, mais c'est bon pour moi, ça servira²³. »

Les manœuvres sont rendues plus complexes par la coopération des services de sécurité palestiniens avec Israël. En effet, il s'agit pour les activistes de se procurer des ressources et de mettre en avant leur capacité de mobilisation, mais il s'agit en même temps de ne pas être livré à Israël dans le cadre de la coopération sécuritaire : « Quitte la zone immédiatement où je serai obligé de t'inscrire sur le registre²⁴ ! » hurle ainsi dans le portable d'un de ses protégés un responsable de l'Autorité palestinienne. Selon le militant concerné, les indications ainsi notées peuvent servir de moyen de pression sur les activistes. Comme on le voit, on ne peut parler de ligne hiérarchique directe mais d'un jeu subtil de pouvoirs et de contre-pouvoirs. Ainsi, le petit chef qui fait la courroie de transmission doit-il aussi tenir compte de « l'humeur » de ses *shabab*. L'engagement dans la lutte armée est aussi un moyen de sortir de l'image de soi comme une pure victime et de reconquérir une dignité. Aussi est-il important pour les *shabab*, en accord avec cette représentation, de réagir en cas de sérieuses attaques israéliennes. Si au même moment, parce que Yasser Arafat a décrété un cessez-le-feu, l'Autorité veut le minimum d'incidents, le jeu va être particulièrement délicat pour le chef de groupe qui doit tout faire tenir ensemble. Aussi la ligne décisionnelle entre Arafat et ses groupes est-elle loin d'être directe. Pour résumer, Arafat peut les pousser à agir et c'est par exemple ce qu'il a fait juste après l'élection de Sharon (février 2001). En revanche, il lui est beaucoup plus délicat de les contrôler dans le sens inverse. Les consignes seront relayées à Ramallah et Gaza-ville, mais beaucoup plus difficilement dans les autres régions.

Militants et pouvoirs traditionnels

Les groupes de jeunes armés se constituent en un pouvoir parallèle relatif qui leur permet de s'introduire en force dans les conflits locaux et leurs modes de traitement. La résolution juridique des conflits est délicate sur les Territoires palestiniens. Indépendamment des tribunaux religieux qui régissent le droit relatif au statut personnel, il existe des juridictions ordinaires pour les affaires civiles,

23. Militant Tanzim Fatah, Ramallah, février 2001.

24. Militant Tanzim Fatah, Ramallah, mars 2001.

pénales, administratives ou commerciales. Cependant, en plus du manque de moyens, de formation et des problèmes posés par la multiplicité des références juridiques qui se superposent, les cours de justice palestinienne ont du mal à se constituer en pouvoir judiciaire indépendant du fait des multiples intrusions du pouvoir exécutif qui casse parfois les décisions²⁵. De plus, l'Autorité palestinienne a mis en place des cours militaires et des cours de sécurité de l'État, dont le champ de compétence ne cesse de s'élargir. En dernier lieu, le fonctionnement des tribunaux est encore handicapé par les entraves israéliennes que rencontrent les juges et les avocats pour se déplacer²⁶. Aussi, « avant que n'éclate la deuxième Intifada, les Palestiniens avaient déjà recours assez volontiers à des formes de justice de substitution, telles que le bureau du gouverneur du district, en charge de la sécurité, ou encore les forces de sécurité elles-mêmes²⁷ ». Entre l'Autorité palestinienne, mode de résolution traditionnel avec la *soulba*²⁸, et les groupes armés, les Palestiniens voient ainsi se multiplier pouvoirs et contre pouvoirs à l'échelle locale : « Ils avaient organisé une *soulba* pour régler une querelle d'argent entre mon frère et une autre famille. J'ai déboulé dans la *soulba*, j'ai tout mis en l'air avec mes *shabab* et on s'est battu avec l'autre famille Mon père était furieux. Pareil quand il m'a vu dans la rue avec les armes et tout : mais qu'est-ce que tu fabriques²⁹? »

Cette multiplication de petits pouvoirs locaux de groupes armés qui s'immiscent dans des conflits, appuyés sur une organisation en clan familial, conduit à une situation de plus en plus chaotique pour la population palestinienne. L'élimination systématique par Israël de tous les cadres intermédiaires des organisations militantes conduit également à la disparition des personnes ayant l'autorité suffisante et l'expérience nécessaire pour limiter les initiatives désordonnées de ces groupes, qui se radicalisent. Et plus la situation est ainsi rendue chaotique, plus le pouvoir de ces petits groupes augmente. Ainsi peut-on assister à la démultiplication d'événements, qui rappellent

25. Un cas exemplaire est celui du refus de libération d'étudiants emprisonnés sans charges en 1997. Stéphanie David, « La construction d'une justice palestinienne », in Nadine Picardou (dir), « La Palestine en transition », *Les Annales de l'autre islam*, n° 8, Paris, ERISM, INALCO, 2001, p. 89 et Rema Hammami, Jamil Hilal et Salim Tamari, *Civil Society and Governance*, in Nadine Picardou (dir), « La Palestine en transition », *art. cit.*, p. 207.

26. Stéphanie David, « La construction d'une justice palestinienne », *art. cit.*, pp. 87-88.

27. Stéphanie David, « La construction d'une justice palestinienne », *art. cit.*, p. 88.

28. Réunion de conciliation entre deux familles faisant appel à des personnalités locales reconnues.

29. Militant Tanzim Fatah, Ramallah, juin 2001.

d'ailleurs la fin de la première Intifada, et montrent la liberté croissante de ces groupes au fur et à mesure de la dégradation de la situation et de la déliquescence de l'Autorité palestinienne. Des collaborateurs présumés, soupçonnés d'avoir fourni les indications ayant servi à l'assassinat de tel ou tel activiste par Israël sont sommairement abattus. Le 7 octobre 2002, Rajeh Abou Leahia, colonel responsable de la police anti-émeute palestinienne, est tué à Gaza par un groupe d'hommes masqués appartenant probablement aux Brigades Izziddin el-Qassam. L'action a été organisée pour venger la mort, un an plus tôt, du frère d'un des membres du groupe, tué dans une manifestation alors que la police anti-émeutes avait reçu l'ordre de tirer sur la foule³⁰. La multiplication de ce type d'événements montre combien, avec l'augmentation de la situation de chaos, le pouvoir de ces groupes augmente mais aussi le danger qu'ils représentent les uns pour les autres.

En effet, la confiance est loin de régner entre les uns et les autres. Les groupes concurrents peuvent ainsi se voler mutuellement leurs faibles ressources en armes ou voitures : « On mange ensemble, on dort ensemble, on va tirer ensemble. On est comme une famille. Mais tu sais que tu ne peux faire confiance à personne. Qu'il y en a toujours un qui peut te faire un coup dans le dos pour prendre ta place. Il faut tout le temps être sur ses gardes. C'est difficile, vraiment difficile. Le seul endroit où je suis en sécurité, c'est dans ce quartier, ici le Tanzim qui tient la rue, c'est notre famille, je suis chez moi³¹. » Comme le montre ce militant, le noyau dur d'affiliation n'est pas la référence au parti, ni même au groupe d'opérations, mais le rapport au local : « J'ai quitté le FPLP parce que tous ceux de ma rue étaient au Fatah³². » Dans le cas précédemment cité, le territoire recoupe sa *hamula*, mais il faut souligner que ce n'est pas toujours le cas. L'espace du « local » ne se réfère pas nécessairement entièrement aux réseaux communautaires. La « rue » peut être à l'origine d'un espace commun autour duquel vont s'organiser les petits groupes de jeunes, sans que nécessairement ces voisins soient de même *hamula*. Souvent ce niveau du « local » est un mixte entre *hamula* et territoire. Selon les militants, les lieux et les circonstances, telle ou telle configuration l'emporte sur l'autre.

30. Il s'agit de Youssef 'Aqel. Deux autres personnes ont été tuées et 90 blessées lors de la dispersion de cette manifestation le 8 octobre 2001. Sa famille avait refusé de recevoir les condoléances jusqu'à l'assassinat d'Abu Leahia, indiquant ainsi sa volonté de vengeance. Palestinian Center for Human Rights, *Press Release*, Gaza, 7 octobre 2002.

31. Militant Tanzim Fatah, Ramallah, juin 2001.

32. Ancien militant Fatah, 30 ans, Berlin, avril 2002.

L'IMPORTANCE DU « LOCAL »

Le localisme est central à plusieurs titres. Il fonctionne, on vient de le voir, comme un « sanctuaire », le seul lieu sûr. Mais son importance se marque plus encore à travers un phénomène spécifique : plus le rapport au territoire est structuré et indépendant de l'Autorité palestinienne, plus les groupes armés vont se révéler eux-mêmes organisés et moins parcellisés. Ainsi, le système de fonctionnement clientéliste autour du Fatah et de l'Autorité palestinienne imprègne de manière particulièrement importante les zones où le pouvoir de l'Autorité et d'Arafat est le plus fort : Gaza-ville et Ramallah. Le fonctionnement des groupes dans les autres zones s'avère nettement moins lié à cette pyramide. Les relais locaux de l'Autorité palestinienne, moins proches d'Arafat, existent comme acteurs mais ont moins de pouvoir et moins à redistribuer. Eux-mêmes appuient leur propre position dans l'Autorité palestinienne sur cet ancrage local. Ce phénomène s'est accentué au fur et à mesure de la parcellisation de la Cisjordanie et de Gaza et de l'intensification du blocus israélien. Il se traduit également dans les représentations géographiques : quelle que soit la distance en kilomètre, ce qui est en dehors de la zone appartient désormais au « lointain ». Les zones frontalières comme Gaza-sud où Jenin facilitent l'indépendance financière du fait d'un accès plus facile à l'extérieur. À Naplouse, le pouvoir des grandes familles constitue un autre type de réseau clientéliste car leurs ressources commerciales se sont maintenues³³. La situation est assez semblable à Hébron.

Surtout, plus le local s'avère indépendant et structuré, plus il en est de même pour les groupes. Ainsi, le camp de réfugiés, qui représente un espace délimité homogène, constitue la base d'une organisation qui transcende plus ou moins les clivages politiques et le jeu des allégeances. C'est à ce niveau que vont être organisés la plupart des « Comités populaires de résistance », regroupant l'ensemble des factions, plus ou moins opérationnels et titulaires d'un pouvoir non négligeable, variable toutefois selon les zones. Ainsi, dans le camp

33. « Dans l'ensemble, les entrepreneurs (de Naplouse) ont pu poursuivre leurs affaires et se préserver de l'interventionnisme économique des membres de l'Autorité qui n'ont pas fait preuve de la même retenue à l'égard des hommes d'affaires de Gaza. (...) Entre 1996 et 2000, les *shabab* de l'Intifada s'insèrent dans un ordre politique et social dominé par les grandes familles. Par les œuvres de charité qu'elles contrôlent, elles tentent d'endiguer l'insatisfaction des couches défavorisées. Le maire de la ville est parvenu à faire coexister le système de l'Autorité palestinienne et celui de la bourgeoisie locale. » Laetitia Bucaille, *Génération Intifada*, op. cit., p. 77.

de réfugiés de Jenin, avant l'incursion d'avril 2002, les activistes étaient organisés et structurés et on n'observait pas ce phénomène de petits groupes, tellement typiques de Ramallah par exemple. Le discours qui y est tenu est beaucoup moins opportuniste qu'ailleurs et beaucoup plus idéologique, avec une mise en lien directe entre le niveau du camp lui-même et le nationalisme, sans intermédiaire : « Il faut qu'on s'organise nous-mêmes. Personne ne nous viendra en aide. Nous, les habitants du camp, nous sommes soudés, tous ensemble. On se connaît tous. On se soutient les uns les autres, on travaille ensemble. Tu vois le Cheikh, il est du Djihad, je suis Fatah, c'est mon meilleur ami. Quand ils ont voulu entrer dans le camp, on y est tous allés. De toute façon, on ne peut compter sur personne d'autre que nous. La libération, c'est sur nous que ça repose. Les gens de la ville, ils sont dans leur confort, ça n'a pas d'importance pour eux³⁴.

« Le reste de la population palestinienne ne nous soutient pas, ils ne peuvent pas ressentir la même chose : celui qui a son doigt dans le feu ne ressent pas la même chose que celui qui l'a au-dehors. Mais nous, les réfugiés, c'est nous qui menons la lutte contre l'occupation, c'est nous. Et on n'abandonnera pas, on ira jusqu'au bout. On n'a rien ici, de toute façon³⁵. »

Toufiq Haddad analyse le même phénomène à Gaza-sud (Khan Younis et Rafah) : « Ici le "local" implique assez simplement les environs et communautés immédiates dans lesquels les Palestiniens sont nés et ont grandi. Au sud de Gaza, les traditions claniques des villages d'origine, qui ont été maintenues dans les camps de réfugiés, sont maintenant mêlées à une conscience collective urbaine de réfugiés, conscience imprégnée de l'échec colossal des accords d'Oslo. La fermeture hermétique de Gaza, les dix dernières années, ainsi que la politique de siège interne appliquée lors de cette seconde Intifada ont grandement contribué à l'importance de la scène locale. (...) C'est là que la marginalisation continue de certaines localités fait sens : assez simplement, des choses impossibles au sommet, deviennent possibles à la base³⁶. »

34. Chef des Brigades des martyrs d'al-Aqsa du camp de réfugiés de Jenin, déjà cité, septembre 2001.

35. Membre de la *Shabiba*, 26 ans, serveur dans un petit restaurant, camp de réfugiés de Balata, janvier 2001.

36. Toufiq Haddad, *The Mutaradeen*, *op. cit.*, p. 12.

Cette organisation de groupes autour d'un territoire qui devient une référence plus importante que les clivages politiques avait déjà été observée par Michel Seurat à Tripoli, où il souligne le lien entre le quartier et les *shabab*³⁷: « Par-delà, les aléas du politique, le quartier (...) demeure le "saint des saints", le symbole de la "pureté" et de "l'authenticité". Si tout est finalement négociable, et fonction de l'équation politique de l'heure et de la "ligne" qu'elle impose, il n'est pas permis en revanche de transiger sur cette fonction de "sanctuaire", sur l'inviolabilité du territoire. Et les *shabab* le savent bien qui veulent – comme nous l'explique l'un d'entre eux – "pouvoir marcher dans les rues du quartier en gardant la tête haute". »

Par rapport au cas analysé par Seurat, il faut souligner une sorte d'échelle de modifications des quartiers les plus intégrés à l'intérieur de la zone de pouvoir de l'Autorité palestinienne aux zones les plus périphériques : plus les groupes sont proches des centres du pouvoir de l'Autorité, plus on voit se multiplier de petits groupes armés, circulant d'une allégeance à une autre, fortement investis sur la scène locale. Le discours des acteurs est alors souvent tourné vers leur positionnement interne. Ils sont avant tout à la recherche de bénéfices immédiats, tout en mettant en avant leur mode de vie en marge, avec ses dangers et ses contraintes, ses règles du jeu mais aussi ses expériences fortes. Plus on s'éloigne de ces centres du pouvoir, plus les groupes, en parallèle à une organisation assez fortement structurée autour de comités locaux de résistance, qui traversent les clivages politiques, mettent en avant la question nationale, qui supplante le positionnement local et les bénéfices immédiats de l'action. En fait, pour les acteurs investis dans un local fortement structuré, la volonté d'indépendance par rapport au pouvoir de l'Autorité va de soi et ils l'expriment directement. On constate alors des logiques de passage individuel de l'appareil de l'Autorité aux Comités populaires de résistance³⁸: « Comment l'Autorité palestinienne a-t-elle réagi à votre formation ? – À ce moment-là, ils ne pouvaient pas faire grand-chose parce qu'il y avait des morts (palestiniens) chaque jour et en grand nombre. Nous sommes conscients qu'il y a des limites à ce que l'Autorité peut faire et nous ne nous attendons pas nécessairement à ce qu'eux-mêmes se conduisent avec un militantisme total. En même temps, nous voulons avoir notre propre liberté et remplir

37. Michel Seurat, « Le Quartier de Bâb Tebbâné à Tripoli », in *L'État de barbarie*, Paris, Seuil, 1989, pp. 117-118.

38. *Lijân al muqâwama al-sba'biya*. Ces comités regroupent l'ensemble des partis, y compris les islamistes.

nos responsabilités dans la défense de nos maisons et de nos enfants, et dans la résistance à l'occupation³⁹. »

« Les comités de résistance sont maintenant au-delà du stade où ils auraient pu être liquidés ou même influencés, bien qu'il y ait eu des tentatives de certains responsables de l'Autorité palestinienne à un moment, mais elles échouèrent. Leur travail n'a pas plus de valeur que le sang de nos martyrs⁴⁰. »

Cette indépendance étouffe, dans une certaine mesure, les phénomènes clientélistes et l'extrême concurrence qui en résulte entre les groupes dans un contexte de ressources rares. D'autre part, elle neutralise les capacités répressives de l'Autorité lorsque celle-ci, en négociations, cherche à faire respecter les cessez-le-feu annoncés. L'intégration communautaire autour d'un lieu dont le camp de réfugiés est l'archétype, se transmet à l'organisation des groupes armés.

Les zones les plus centrales par rapport au pouvoir de l'Autorité palestinienne sont évidemment celles où sa présence est la plus sensible en termes d'infrastructures et de réalisations. Le discours des militants tend à y maintenir fortement le « vieux » (Yasser Arafat), comme un leader qui mène la danse complexe avec Israël et qu'il s'agit également de ne pas gêner. Dans les zones périphériques, cet aspect est nettement moins présent. « Abandonnés », les militants n'ont plus d'autres acteurs qu'eux-mêmes à identifier à la lutte nationale. Ils demandent alors avant tout à l'Autorité de ne pas entraver leur action, de ne pas s'immiscer et, pour les membres de l'appareil qui veulent se « racheter », de leur fournir un soutien : « Beaucoup de nos membres travaillent aussi dans l'Autorité palestinienne et sont restés honnêtes tout au long de ces années. Ces personnes soit rejoignent nos forces soit restent dans leurs uniformes et nous assurent une assistance de l'intérieur, sans bien sûr en faire la publicité⁴¹. »

Les militants de la deuxième Intifada se construisent donc dans la double référence à la lutte de libération de la Palestine et au quartier. Celui-ci est le lieu d'identification mais aussi de concrétisation des bénéfices apportés, non pas par la réussite de la lutte nationale, mais

39. Interview avec un responsable des Comités populaires de résistance à Khan Younis. Toufiq Haddad, *The Mutaradeen*, *op. cit.*, p. 14.

40. Interview de Awni Za'noun, responsable des Comités populaires de résistance à Rafah. Salah al-Masri, « Politics is Shaped Through The Barrels of Guns », Jérusalem, *Between The Lines*, juillet 2001, p. 17.

41. Interview avec un responsable des Comités populaires de résistance à Khan Younis, Toufiq Haddad, *The Mutaradeen*, *op. cit.*, p. 14.

par tout ce qui entoure l'action et par ce que procure le fait d'appartenir à ces cercles.

UNE CULTURE DE GROUPE

Le changement de position sociale que signifie l'entrée dans ces groupes renvoie également à l'adoption d'un mode de vie collectif, avec ses règles spécifiques. En marge de la société palestinienne s'y développe une culture propre, qui présente des attraits, malgré ou à cause du risque, aspect souvent souligné par les plus jeunes militants. Le passage à la lutte armée demande d'affronter la peur et d'accepter la mise en danger de mort, mais il signifie en même temps l'accès à des expériences fortes. Le mode de vie, essentiellement nocturne, est basé sur la mise en péril de soi et une culture du corps. Au-delà de ses dimensions opérationnelles, l'exagération de cette vie nocturne et l'insistance sur le fait de n'être jamais chez soi visent à mettre en scène une marginalisation volontaire par rapport au mode de vie normal, pour souligner le statut spécial acquis. Une fois entré dans ces groupes, il est extrêmement difficile d'en sortir. À sa fiancée qui le presse de quitter le Tanzim, le chef sur le camp de Deisheh répond : « C'est trop tard. » « Ils le prendraient pour un collaborateur », explique-t-elle⁴².

Ne pas dormir, se mettre en danger, etc., est épuisant mais génère un quotidien excitant⁴³. D'autre part, les jeunes acquièrent ainsi le sentiment d'avoir repris l'initiative face à Israël. Parallèlement, les images de force associées à l'armée israélienne sont reprises à leur compte à travers l'imitation du *look* des soldats israéliens (lunettes de soleil, morceaux d'uniforme, etc.), de leurs postures et leur démarche. Au sein de ces groupes, les remarques et les comparaisons sur la musculature des uns et des autres sont courantes. Contre l'image de faible et de victime sont soigneusement cultivés tous les aspects de la « face⁴⁴ » qui renvoient à des signes de force et

42. James Bennet, *The New Suicide Bombers*, op. cit.

43. On peut retrouver ici dans une certaine mesure les analyses de Farhad Khosrokhavar sur les « martyrs ludiques » : « La dimension ludique de la guerre est intensément présente. Celle-ci manque cruellement dans la vie quotidienne et ils s'accrochent à la guerre pour se divertir et avoir des sensations fortes. On devient libre, ludiquement libre, par inversion de la hiérarchie sociale. » Farhad Khosrokhavar, *L'Islamisme et la mort*, op. cit., pp. 61-62.

44. « On peut définir le terme de face comme étant la valeur sociale positive qu'une personne revendique effectivement à travers la ligne d'action que les autres supposent qu'elle a adoptée au cours d'un contact particulier. (...) Ce sont les règles du groupe et la définition de la situation qui déterminent le degré de sentiment attaché à chaque face et la répartition de ce sentiment entre toutes. » Erving Goffman, *Les Rites d'interaction*, op. cit., p. 9.

d'imposition de soi en référence à un usage potentiel de la violence. Cette mise en scène de soi est clairement perçue par les militants eux-mêmes. Ainsi ce chef qu'on est venu chercher pour régler un différend qu'avait son groupe avec un autre : « J'étais épuisé, je n'arrivais pas à me mobiliser⁴⁵ » et la signification de « se mobiliser », c'est avec son corps qu'il la donne, en soulignant le terme d'un mouvement des épaules vers l'avant. Il s'agit aussi de dissimuler les signes de faiblesse, de savoir gérer sa peur et de ne pas montrer de défaillance face à l'usage de la violence. Un militant évoque la nausée suscitée en lui du fait du tabassage par quelques membres de son groupe d'un jeune qu'ils avaient arrêté pour vol (un exemple de plus de l'importance interne du rôle de ces groupes) : il a pris de nombreuses précautions pour s'éclipser sans que cela puisse être remarqué et interprété⁴⁶.

Si certains groupes sont plus professionnalisés que d'autres, les activités armées sont loin d'être strictement séparées des autres activités militantes, contrairement à ce qui peut se faire au Hamas, largement plus « professionnel ». Il fait partie des bénéfices symboliques de l'entrée dans la lutte armée qu'elles soient connues et reconnues et il n'est pas rare que des activistes clament au matin leurs « hauts faits » de la nuit. Cependant, au fur et à mesure de l'intensification de la répression israélienne, les distinctions se sont faites plus nettes. Surtout, le passage à la lutte armée a radicalement modifié la signification du militantisme traditionnel.

Nous avons eu l'occasion d'évoquer l'échec du répertoire d'action de mobilisation de masse pacifique de la première Intifada : il se traduit également dans la pratique militante. Tous ne sont pas passés à la lutte armée, mais ceux qui restent dans le militantisme traditionnel ne le proposent pas comme une solution alternative. D'une part, beaucoup d'entre eux, tout particulièrement les plus jeunes, sont fascinés par la culture des armes, même s'ils ne se sentent pas nécessairement concernés de façon personnelle par la lutte armée. D'autre part, les activités de ces militants - distribuer des tracts, de la nourriture, etc. - sont vécues par eux comme une participation marginale à l'effort de résistance. Les groupes armés recouvrent alors une réalité ambivalente, entre l'investissement des uns dans une recherche de bénéfices et de pouvoir locaux pouvant ressem-

45. Chef des Brigades des martyrs d'al-Aqsa, Beit Jala (Bethléem), avril 2001.

46. Ramallah, juin 2001.

bler à des phénomènes de type mafieux, et l'affrontement des autres avec Israël dans une exposition extrême de soi qui se rapproche des phénomènes de « martyr ».

Mais les groupes du premier type ont besoin d'un minimum d'engagement dans la lutte nationale pour conserver une certaine légitimité, vis-à-vis de la population, comme à leurs propres yeux.

« JE VIS DU MANQUE DE MORT⁴⁷ » : LE GLISSEMENT VERS LE MARTYRE

Cette expression d'un militant armé de Hébron indique que les militants les plus engagés dans une lutte armée contre Israël se rapprochent de la configuration identitaire des « martyrs ». La mort reste l'horizon. Ils ne croient pas que la relative réarticulation, permise par l'investissement dans la lutte armée, amène un véritable espoir pour la lutte nationale. Mais elle « relève l'honneur », tout en permettant un changement de statut social qui se fait au prix d'une extrême exposition de soi. Elle n'efface pas l'horizon de mort et, tout au contraire, l'accentue dès que le militant quitte cette temporalité de l'immédiateté au niveau de laquelle la réarticulation est permise. Plus le discours national prend de l'importance par rapport à l'idée de bénéfices immédiats, plus l'imprégnation de l'horizon de mort est grande. Les références à la mort, au refus d'en avoir peur, sont constamment mobilisées. La logique de fusion du martyr apparaît nettement. Ainsi, certains militants augmentent-ils consciemment leur exposition, abandonnant également la plupart des mesures de prudence et de dissimulation. La quasi absence de ces mesures constitue une des caractéristiques, en évolution, des Brigades des martyrs d'al-Aqsa. Elle traduit, à la fois, le manque de formation à la clandestinité, une culture de groupe où il faut ainsi prouver son courage, et le désir de s'inscrire dans l'espace public. En effet, si devenir militant armé sert aussi à acquérir un statut, il faut alors que le nouveau rôle soit connu. Cela renvoie également à la conscience du caractère dérisoire de ces mesures face à l'armée israélienne, perçue comme surpuissante. Lorsque l'abandon des - très relatives - mesures de protection constitue une démarche systématique, parallèle à l'augmentation de la dangerosité des opérations, on peut voir la proximité avec le martyr.

47. « *À'ish min qilat al mût.* » Cette expression, difficile à rendre en français, signifie à peu près : je devrais être mort, mais je suis en sursis.

L'exemple le plus frappant de ce glissement est celui des opérations d'infiltration, notamment dans les colonies. Elles ne sont pas conçues comme des opérations suicidaires, les activistes ne font pas de testaments avant d'y aller et leur perception est différente : « Il y a une grosse différence entre faire une opération militaire où tu as une chance sur un million de survivre et aller se faire exploser où tu as 100 % de chance de mourir. Moi, par exemple, je suis prêt à mener une opération militaire où j'ai très peu de chances de survivre mais pas à aller me faire exploser où je suis sûr de mourir. Pour faire cela, il faut avoir des problèmes psychologiques et des problèmes dans sa vie. Prends par exemple l'étudiant de Bir Zeit⁴⁸, c'était quelqu'un de simple, qui faisait l'appel à la prière, qui ne s'exprimait pas. Sa famille avait beaucoup de problèmes parce qu'ils sont pauvres. Il avait plus besoin d'aller voir un psychologue qu'autre chose⁴⁹. »

Toutefois, le plan succinct de ces attaques – s'introduire et tirer en rafales – ne prévoit pas vraiment de possibilité de repli. Si certains acteurs entrent donc dans une fuite en avant vers une mort de plus en plus certaine, on peut constater aussi des oscillations dans l'autre sens. Après s'être beaucoup exposés dans des opérations extrêmement dangereuses, certains se « mettent au vert », abandonnent les opérations et se reconcentrent sur les positionnements locaux. Ils peuvent ainsi capitaliser la réputation acquise à travers ces opérations en autorité et pouvoir sur des jeunes, renforcer leur groupe tout en ne participant plus directement à ses faits d'armes.

L'équilibre ainsi construit est extrêmement précaire parce qu'il se fait au prix d'une exposition extrême de soi, et quasiment sans représentation stratégique qui pourrait permettre de reconstruire une visée sur le moyen terme dans le temps de l'histoire de vie du militant, peut-être à la rigueur pour la génération suivante. Aussi, plus la référence à la lutte nationale est-elle importante, et plus la référence au positionnement local s'estompe, plus s'observent des logiques de passage à la configuration du martyr qui fusionne sphère privée et lutte nationale. Les modalités d'articulation des deux semblent toujours grevées par l'impossibilité d'inscrire le nationalisme dans un horizon d'attente positif. En même temps, l'objectif national demeure, sous forme de représentation mythique, indispensable à la relecture « digne » des expériences quotidiennes. L'éloignement du territoire palestinien devient la condition nécessaire à la dissociation des deux pôles que constituent pour l'individu la lutte nationale et la sphère privée.

48. Dia Tawil, 19 ans, militant du Hamas et étudiant en génie électrique, auteur d'un attentat-suicide le 27 mars 2001 à Jérusalem qui a fait 30 blessés.

49. Militant Tanzim Ramallah, juin 2001.

CHAPITRE 8

L'exil

Returnees, ingénieurs expatriés et étudiants à l'étranger : tous se distinguent par une expérience prolongée d'éloignement du territoire palestinien, condition *sine qua non* pour détacher la référence nationale de l'histoire de vie. En effet, seul l'éloignement permet d'échapper aux expériences d'humiliations et à leurs indispensables relectures à l'aide d'une référence, plus ou moins mythique, à la lutte nationale. Un phénomène particulièrement parlant est le parcours identitaire suivi par les jeunes *returnees*. À leur arrivée, ils ont d'abord fortement rejeté la société palestinienne « conservatrice ». Ce refus leur était bien rendu par les Palestiniens de l'intérieur, qui critiquaient cette jeunesse « riche et débauchée ». Cependant, au fur et à mesure du temps passé sur les Territoires et de l'évolution de la situation, notamment avec l'Intifada *al-Aqsa*, on peut constater un réinvestissement des thèmes nationalistes par les *returnees*.

Un parcours inverse est effectué par les « ingénieurs », ces diplômés qui disposent d'un travail à la hauteur de leurs qualifications et qui, par rapport au reste de la population, pourraient être, très relativement, qualifiés de « jeunesse dorée », tout comme les *returnees*. Ils ne peuvent vivre leur refus de la lutte nationale telle qu'elle est menée, mortifère et sans stratégie, qu'au prix de l'éloignement du territoire. Cependant, cet éloignement qui permet à l'individu de séparer l'objectif national de la vie privée laisse ouvert la question de la désolidarisation du destin collectif. Ici, les ingénieurs qui s'expatrient retrouvent les interrogations des étudiants palestiniens à l'étranger, telles que nous avons pu les mettre au jour en Allemagne.

LES JEUNES *RETURNEES*

Les jeunes Palestiniens du retour, les *returnees*, ont grandi pour la plupart dans des pays arabes, essentiellement la Tunisie. Pour leur grande majorité, ils sont rentrés, souvent contre leur gré, lorsque leurs pères, cadres de l'OLP, ont suivi Arafat et contribué à la constitution de l'Autorité palestinienne en 1994. Les estimations de la population totale des *returnees* varient entre 50 000 et 60 000 depuis la signature des accords d'Oslo¹. Le personnel de l'OLP en constitue la première catégorie, avec 38 000 personnes. Cette catégorie inclut les cadres de l'OLP (18 000), les policiers recrutés parmi les Palestiniens disposant d'un document de voyage égyptien ou d'un passeport jordanien (12 000), et les membres de leurs familles (8 000). La faiblesse de ce dernier chiffre s'explique par le fait qu'un grand nombre des cadres, notamment ceux qui appartiennent aux services de sécurité, sont rentrés sans leurs familles. Il faut ajouter les catégories beaucoup moins nombreuses des bénéficiaires du programme de regroupement familial autorisé par Israël (6 000²) et les prisonniers politiques libérés par Israël (6 000) après la signature des accords d'Oslo.

En dernier lieu, il faut ajouter les « Américano-palestiniens ». Cette population n'a pas été chiffrée, elle se compose des familles des Palestiniens émigrés aux États-Unis après l'exil de 1967. Une partie d'entre elles a profité de la création des zones A pour rentrer, le père restant en général aux États-Unis pour des raisons professionnelles. S'il n'est pas possible d'estimer leur nombre, qui reste largement inférieur aux catégories précédentes, ils constituent un phénomène marquant car concentré sur Ramallah et les villages environnants. Titulaires d'un passeport américain, contrairement aux catégories précédentes, ils ne disposent pas de réels permis de séjour délivrés par Israël et entrent avec un visa de tourisme qu'ils doivent renouveler tous les trois mois, sauf à rester illégalement. La population des *returnees*, toutes catégories confondues, est jeune (47 % ont entre 15 et 39 ans) et de niveau scolaire plus élevé que la moyenne palestinienne : 14 % ont un BA ou plus (pour 4 % pour la population palestinienne)³.

1. Nicholas Van Hear, « Reintegrating Returnees : Opportunities and Constraints » in Nicholas Van Hear et alii, *Reintegration of Palestinian Returnees*, Ramallah, Shaml-Palestinian Diaspora and Refugee Center, Publication n° 6, 1997, p. 35. Même source pour tous les chiffres qui vont suivre.

2. Le quota fixé était de 6 000 par an. Le programme n'a pas véritablement continué.

3. Majdi el-Malki, *Social Monitor, Special Issue 1995-1999, op. cit.*, p. 14.

Le choc culturel

La venue sur les Territoires relevait, pour ces jeunes, d'une démarche ambivalente. Elle représentait d'abord l'arrachement à des pays dans lesquels ils se sentaient bien et qu'ils ne voulaient pas quitter. La nostalgie de la Tunisie ou de la Jordanie est récurrente dans leurs discours en 1997. Pour certaines familles américano-palestiniennes, les jeunes n'ont pas été prévenus que le retour était définitif pour éviter tout refus⁴. D'autre part, cette transplantation signifie également la confrontation entre la mémoire telle qu'elle leur a été transmise, et la réalité des Territoires Palestiniens. Dans cette mémoire, la Palestine est glorifiée comme une terre idyllique et paradisiaque, dont ils ont été expulsés. La transmission de cette mémoire a bien été effectuée, de même qu'un attachement produit par les liens transnationaux que les technologies de communication, et notamment Internet, ont intensifié. Toutefois, au contraire de ce qui se passe pour leurs parents, elle ne s'est pas traduite par la nostalgie pour la vie en Palestine⁵. Aussi, entre une mémoire idéalisée et le bien-être dans les sociétés où ils ont grandi, le choc à l'arrivée a-t-il été particulièrement rude. Ils se sont retrouvés dans une situation ambivalente, entre l'obligation de vivre dans une société qui s'opposait brusquement à tout ce qui constituait leur mode de vie antérieur, et l'attrance pour le mode de vie israélien, qui correspondait davantage à leur vécu.

Le contraste est particulièrement fort pour les jeunes femmes. En effet, leurs pères veulent prouver à la société palestinienne qu'ils sont restés intégrés et qu'ils ont conservé leur identité. Cela passe notamment par un mode de vie « honorable » qui se mesure avant tout au comportement des jeunes femmes. C'est pourquoi les critiques de ces dernières de la société palestinienne portent sur les problèmes de réputation, là où les jeunes hommes insistent plutôt sur le manque d'infrastructures, d'associations, d'activités, etc.

On pouvait assister, avant la deuxième Intifada, à des phénomènes de rapatriement des jeunes « à problèmes » par leurs familles. Elles pensaient pouvoir mieux les gérer dans un environnement nettement plus strict. Dans la diaspora palestinienne aux États-Unis par

4. Tamara Tamimi, « Al Awda: The Negotiation of Identity among Palestinian-American Returnees », communication pour *Palestinian Return Migration: Socio-economic and Cultural Approaches*, colloque sous la direction de Sari Hanafi, *Meawards (Population Council) et Shaml*, Ramallah, 13-14 juin 2002, p. 7. http://www.shaml.org/agenda/2001/workshop_1206/tentative/tamimi.htm

5. Tamara Tamimi, *Al Awda*, *op. cit.*, p. 5.

exemple, ils pouvaient arriver qu'une famille décide de rentrer à Ramallah si les enfants, à l'adolescence, commençaient à devenir consommateurs de drogues. De façon paradoxale, comme le montre Tamara Tamimi⁶, certaines jeunes femmes soulignent que leur liberté de mouvement devient plus importante en Palestine, parce que, rassurés par la cohérence entre l'environnement et les attentes comportementales qu'ils développent pour leurs filles, leurs parents vont y mettre moins de restrictions que dans la « dangereuse » société américaine.

Diverses stratégies sont alors employées par les jeunes pour préserver ou retrouver leur mode de vie antérieur. Cela passe d'abord par la constitution de milieux homogènes de *returnees* qui se marquent dans l'espace, notamment à l'université, et par des loisirs en commun reproduisant leurs anciennes activités : cafés, soirées, etc. Par ailleurs, ils profitent de leurs passeports étrangers pour se rendre régulièrement en Israël où ils trouvent une plus grande liberté et un plus grand choix de distractions : achats, cafés, discothèques, etc., à l'abri du regard social : « Il y a rien ici, qu'est-ce qu'on s'ennuie ! La seule chose qui m'intéresse, c'est d'aller faire des virées en voiture à Tel-Aviv⁷. » En dehors de ces échappées, l'ennui de cette société où on ne peut rien faire est un thème récurrent : « La vie ici, je deviens folle, l'université - le foyer, le foyer - l'université. Je me suis fait quelques amis, mais c'est pas la même chose, je suis habituée au mode de vie américain, à l'état d'esprit américain, par exemple les vêtements : si je mets un pantalon vert et un pull rouge, je fais pas attention ; ici, tout le monde va faire des remarques, ici, c'est complètement superficiel⁸. »

Parallèlement est donc développé un fort rejet de la société palestinienne, critiquée pour son sous-développement, son conservatisme, et pour le contrôle social qu'elle exerce. Cette différence sociale est fortement marquée et ressentie : « Dans nos familles, on a deux enfants maximum, c'est pas comme les gens d'ici. Tu sais, ils sont fous, ici⁹. »

L'opposition sociale entre les *returnees* et les Palestiniens de l'intérieur est réciproque. Si cette jeunesse du retour a l'impression de voir son mode de vie restreint, pour la plus grande partie de la

6. Tamimi, *Al Awda*, *op. cit.*, p. 8.

7. Étudiant de 21 ans. Il est né et a grandi à Tunis, et est venu sur les Territoires au retour de son père, en 1994.

8. Sana, originaire de Amman. Elle revendique un style de vie qu'elle appelle américain qui est en fait celui qu'elle a connu à l'université à Amman.

9. Étudiante à l'université de Bir Zeit, ayant grandi à Tunis.

population palestinienne, celui-ci est ressenti comme un étalage impudent de richesse et de débauche. Il lui est reproché de ne pas avoir vécu les difficultés de l'Intifada et de profiter de l'instauration de l'Autorité palestinienne en accaparant tous les postes et en menant la belle vie. Cet antagonisme a pu conduire à des affrontements violents.

Au départ, ces oppositions étaient telles qu'il n'était pas possible d'inclure ces jeunes *retournees* dans l'ensemble générationnel des jeunes Palestiniens. Ils s'avéraient nettement différents, en termes de ressources financières mais aussi de possibilités de déplacements - un élément essentiel en Palestine - ainsi qu'en ce qui concerne leurs représentations et leur identité. Leur rapport à l'objectif national s'élaborait autrement. Si leurs pères revenaient pour « construire » le pays, la plupart d'entre eux se montraient extrêmement détachés de cette vision et se distinguaient plutôt par un fort apolitisme. Tous voulaient repartir, et ils n'envisageaient absolument pas la possibilité d'une vie dans les Territoires. Cependant, de manière imprévisible, leur évolution n'est pas allée vers un renforcement des antagonismes. Tout au contraire, on constate d'une part une plus grande « compréhension » des jeunes *retournees* pour la société palestinienne, et d'autre part une inscription dans l'espace public palestinien de leurs propres références.

Du rejet à l'adaptation

En effet, même si ces jeunes disposent de ressources pour circuler avec une plus grande liberté et accéder à la consommation et aux loisirs, leur retour signifie la confrontation à la réalité du quotidien palestinien. Leur rejet de la société palestinienne se nuance peu à peu, au fur et à mesure que leur rapport à l'identité nationale se modifie et qu'ils inscrivent leurs « marques » sur le territoire. « Maintenant, les gens ne se comportent pas comme avant avec nous. Ils ne nous disent plus : qu'est-ce que tu viens faire ici ? Je ne reste pas dans un pays où les gens me disent : qu'est-ce que tu viens faire ici ? C'est mon pays, je fais ce que je veux. Mais maintenant, ils ont changé parce qu'ils se sont rendus compte qu'on est mieux qu'eux. C'est nous qui avons tout fait ici. C'était le bazar, les gens venaient vendre les légumes n'importe où sur la route. On a construit un marché. Avant, par exemple, cette rue avec les cafés et les restaurants, elle n'existait pas¹⁰. On a tout fait ici, on a changé aussi les mentalités¹¹. »

10. Le « on » désigne l'Autorité palestinienne dont son père est un des cadres.

11. L'étudiant de 21 ans déjà cité.

Comme on le voit, ces jeunes se réapproprient les objectifs paternels et tirent orgueil des réalisations de l'Autorité palestinienne. Cette fierté ne supprime pas le sentiment d'appartenir à un groupe social différent et supérieur. Mais à travers ces réalisations auxquelles ils s'associent, se développe un attachement à cette terre qui devient peu à peu la leur au sens propre. Pour les Américano-palestiniens, l'inscription dans l'espace social palestinien s'effectue d'une autre manière. Ramallah, par exemple, a été littéralement transformée par la présence des *returnees* qui s'est traduite par le développement de multiples lieux de restauration, de cafés, de cafés Internet et d'enseignes américaines où ces jeunes se socialisent. À côté des slogans de l'Intifada, on peut observer des tags à l'américaine.

Aussi leur relation à la mémoire palestinienne s'est-elle trouvée modifiée par le rapport à un espace qu'ils ont changé et auxquels ils se sont plus ou moins attachés. Malgré leur plus grande liberté de circulation, ils ont peu à peu été confrontés à la réalité de l'occupation. Cela est tout particulièrement vrai depuis la seconde Intifada où ils ont vécu avec le reste de la population palestinienne couverts, bombardements, multiplication des *check points*, etc.

En ce qui concerne les Américano-palestiniens, les allers et retours avec les États-Unis se sont avérés nettement plus difficiles : les blocages à l'aéroport par les Israéliens se sont faits de plus en plus courants. Ces changements les ont conduits à modifier leurs constructions identitaires, en y intégrant de manière de plus en plus marquée l'objectif national palestinien. Cas rare mais significatif, le jeune qui ne parlait que des « virées » en voiture à Tel-Aviv s'est retrouvé parmi les lanceurs de pierre de l'Intifada : « Je vais aux affrontements mais maintenant le directeur de l'université me l'a interdit. Pourtant, je n'empêchais pas les gens d'aller étudier. Je disais, je vais aux affrontements, mais s'ils voulaient étudier, je les laissais. »

Pour la plupart, toutefois, cette plus grande imprégnation de l'objectif national palestinien ne se traduit pas par ce type d'engagement. Lorsqu'ils s'engagent, c'est plutôt sur le mode civil et pacifique : « Il nous faut de nouvelles idées. On ne peut pas continuer ces manifestations où on ne fait que des discours. Je viens parce que je soutiens l'idée qu'il faut se rassembler mais pas comme ça. Par exemple, tous ceux qui sont là, qui ne travaillent plus en Israël, ils devraient aller planter des arbres pour remplacer ceux qu'Israël arrache. J'ai un projet avec des amis pour le semestre prochain, c'est de créer un club où on organiserait des choses comme ça, la plantation d'arbres, des séminaires de deux-trois jours sur la Palestine pour

les étudiants. Parce que la plupart des gens, ils ne connaissent pas l'histoire de la Palestine parce que c'était interdit de l'enseigner à l'école¹². » Plus sensibles au contexte international, ils se sentent concernés par la présentation qui est faite du conflit israélo-palestinien dans les médias étrangers et surtout américains. S'ils essaient d'agir, ce sera souvent à ce niveau, *via* Internet notamment.

En ce qui concerne les mœurs, on peut noter également une évolution. D'un rejet total de cette société « folle » qui leur impose un contrôle social extrêmement fort, le discours évolue vers une plus grande « compréhension » qui ne signifie pas une acceptation et relève plus du « faire avec », malgré tout. Attitude qui renvoie d'ailleurs à une certaine résignation de la part de jeunes femmes qui, contrairement à leurs frères, ne seront généralement pas autorisées à repartir pour poursuivre leurs études à l'étranger. En 1997, Assala insistait sur le fait qu'elle ne voulait en aucun cas vivre sur les Territoires palestiniens et qu'elle repartirait, dès ses études terminées, à Tunis ou Amman. En 2001, elle tient un autre discours, où il faut souligner également l'impact d'une rencontre amoureuse. « J'ai un ami, on se voit, je suis allée dans sa famille. Mes parents sont au courant. Mais mon père, il ne sait pas tout, il ne sait pas que je vais dans sa famille. Il m'a dit tout de suite : surtout, tu ne vas pas dans sa famille. Parce que, pour lui, son honneur, c'est ce qu'il y a de plus important, alors s'il arrive qu'on n'était pas fait l'un pour l'autre, alors les gens vont dire : elle allait dans sa famille, etc., mais je n'y suis allée que quand il y avait sa mère. On se comprend bien. Cette relation, elle m'aide beaucoup à supporter la vie ici. J'aime ce pays, mais je ne suis pas encore habituée aux mentalités. Mais ce qui est bien, c'est que les gens ne me connaissent pas. Ils ne parlent pas de moi : dans ma ville, je suis une étrangère et à Ramallah aussi. Mais je fais attention, je sais que je ne fais rien de mal. Après si on commence à faire attention à ce que les gens veulent, on ne fait plus rien. Mais je pense qu'un étranger doit s'adapter aux habitudes du pays. Je ne sais pas comment je vais faire quand j'aurai fini mes études et que je devrai rentrer. J'aime bien ma ville parce que c'est vert, c'est beau. Mais je n'aime pas la vie ici, je ne connais personne, il n'y a rien à faire. L'été dernier, je suis restée deux mois, à la fin, je n'en pouvais plus, j'ai demandé à aller en Jordanie une semaine pour souffler, mais mes

12. « Tunisien », étudiant de l'université de Bir Zeit et en stage de génie civil à la municipalité d'Al Bireh, sur un projet d'assainissement de l'eau. Entretien lors de la manifestation de nuit qui suit la liquidation par l'armée israélienne d'Abou Ali Mustafa, secrétaire général du FPLP, le 27 août 2002.

parents n'avaient pas d'argent. Je suis partie quand même, j'avais seulement 250 shekels en poche.

- Tu ne peux pas rester à Ramallah ?

- Ce sera difficile. Je n'en ai pas encore discuté avec mon père, je n'ai pas encore abordé le sujet. En fait, la seule possibilité que je reste à Ramallah, c'est que je trouve un travail ou que je me marie. Mais je travaille la question. On est en train de réfléchir avec mon ami, on veut se fiancer et se marier, mais pas maintenant, quand j'aurai fini mes études. »

Il faut souligner dans cet entretien le caractère spécifique de la ville de Ramallah dans l'espace palestinien. Largement modifiée par la présence des *returnees*, elle apparaît comme une ville de plus grande liberté de comportement, où un certain anonymat est possible. On y trouve également des infrastructures sportives et culturelles qui augmentent les possibilités d'activités. La vie culturelle qui s'y développe, plus riche à leurs yeux que celle de Jérusalem-est, conduit même un certain nombre de jeunes artistes ou ingénieurs palestiniens de Jérusalem à s'y installer.

Une identité transnationale

La mémoire palestinienne est transmise dans la diaspora. Ainsi, la base de l'identité palestinienne, cette histoire d'exil, est toute aussi présente chez les *returnees* et renforcée par une géographie sociale transnationale. Mais cette identité ne va être associée aux objectifs de construction nationale qu'au fur et à mesure de l'attachement au territoire palestinien lui-même, et de l'inscription dans le quotidien palestinien d'occupation. Cependant, les jeunes *returnees* restent fortement attachés aux pays dans lesquels ils ont grandi, où beaucoup envisagent de retourner, surtout les jeunes hommes, qui ont une plus grande liberté à cet égard que les jeunes femmes. Le maintien de la référence extérieure apparaît comme une ressource cruciale pour ces jeunes, tout particulièrement lorsque la situation devient plus difficile sur les Territoires. Il leur permet d'envisager une histoire de vie personnelle, quels que soient les aléas de la situation palestinienne. Leurs représentations d'eux-mêmes se situent alors dans un va-et-vient entre les Territoires palestiniens et leur pays d'attache. Cette circulation entre les identités les amène à se concevoir comme une double élite : diasporique et nationale. Ajoutée aux ressources qui vont avec (passeports, moyens financiers, diplômes, etc.), elle leur évite l'enfermement typique des constructions des jeunes Palestiniens des Territoires. Aussi, leur rapport à l'objectif

national, s'il est renforcé, ne s'associe-t-il pas nécessairement à un horizon désespéré. Parmi eux, les Américano-palestiniens, plus nuancés vis-à-vis d'un Occident qu'ils connaissent mieux, croient aux possibilités d'influer sur l'opinion occidentale et peuvent orienter leurs actions dans ce sens. En revanche, les jeunes qui ont grandi dans des pays arabes et s'étaient investis dans les efforts d'instauration de l'Autorité palestinienne se trouvent pris bien plus fortement dans la faillite de ce projet. Leurs représentations les rapprochent des Palestiniens de l'intérieur, même si leurs ressources pour échapper à la situation demeurent supérieures.

LES INGÉNIEURS

Il n'existe pas de statistiques précises à ce sujet mais le phénomène est perceptible : les jeunes Palestiniens de l'intérieur qui en ont la possibilité, et dont les ingénieurs constituent l'archétype, quittent les Territoires, en direction des États-Unis et du Canada essentiellement. Soulignons tout d'abord qu'il s'agit avant tout de jeunes hommes, plus nombreux à accéder à ce type de formation, et surtout à un travail en rapport avec leurs compétences, alors qu'il est extrêmement difficile pour une jeune femme, pour des raisons de représentation sociale, de partir seule travailler à l'étranger.

Leur volonté de départ comporte deux dimensions. En premier lieu, elle exprime tout simplement la volonté d'échapper à une situation fermée et d'utiliser pour cela leur capital de compétence et, le cas échéant, le capital financier qu'ils ont pu accumuler lors de leur première expérience professionnelle, ou dont disposent leurs familles. Ces ingénieurs peuvent s'appuyer sur la diaspora palestinienne pour organiser leur départ, mais suivent également des filières universitaires et professionnelles qui mènent certains d'entre eux dans une université américaine pour y effectuer une spécialisation, ou d'autres sur le marché du travail canadien. Leur volonté de départ ne signifie pas pour eux un exil définitif, mais plutôt un éloignement temporaire pour une réalisation de soi dans le travail. Cependant, s'ils veulent rentrer, ils sont dépendants de la situation économique et politique palestinienne qui leur permettra ou non de revenir dans de bonnes conditions.

La deuxième dimension de leur volonté de départ renvoie à la lutte nationale. Ces ingénieurs soutiennent massivement l'objectif national palestinien et s'y sentent investis. Ils ont souvent été des lanceurs de pierres lors de la première Intifada. Mais leur perception

de la lutte telle qu'elle est menée est fréquemment très critique. D'une part, ils connaissent mieux et prennent davantage en compte l'impact international des méthodes utilisées par les Palestiniens. D'autre part, le fait de pouvoir envisager leur propre avenir en dehors du sol palestinien les rend moins sensibles aux logiques mortifères développées. « Notre problème, c'est que c'est un conflit entre une nation avec une armée, et des individus. Personne ne veut faire l'Intifada, tout le monde veut que l'Intifada s'arrête. Les Israéliens disent, et sur ce point c'est la vérité, que c'est l'Autorité qui fait l'Intifada. Les gens, ils veulent boire leur bière en paix, avoir leur petite copine, aller au travail, etc., vivre une vie normale. Ils ne veulent pas continuer l'Intifada. Nous aurions dû comprendre, avant même 1948, que la solution c'était la coexistence, et ensuite nous aurions changé la société de l'intérieur, cela se serait fait de lui-même avec le taux de natalité. Si nous voulons mener le combat, il faut nous débarrasser de cette Autorité et repartir de la base, ainsi nous aurons un soutien international, plutôt que d'entendre dire que l'Autorité est de toute façon corrompue et dictatoriale. Et il faut que les Palestiniens se réunissent et tous ensemble définissent ce qu'ils veulent¹³. »

On peut de nouveau constater ici l'aspect de classe de cette Intifada : cet ingénieur hydraulique palestinien, qui gagne bien sa vie, formé et socialisé en partie en Israël, ne perçoit pas les revendications spécifiques des camps de réfugiés. Il est critique vis-à-vis d'Israël : par son métier, il est sans cesse confronté aux limitations imposées aux Palestiniens en ce qui concerne les ressources en eau. Mais, connaissant mieux la société israélienne, il thématise une réforme de l'intérieur plutôt que l'affrontement. Cette position de remise en cause de l'Intifada telle qu'elle est menée ne l'empêche pas d'avoir comme meilleur ami un étudiant responsable du Tanzim de Bir Zeit. Son idée d'une approche de réforme intérieure de la société israélienne, qui permettrait la cohabitation, s'appuie également sur la mise en avant d'une riche identité culturelle qui ne fait pas craindre l'assimilation, mais constitue au contraire la base d'un dialogue. Poète reconnu, il a fait le choix de s'installer à Ramallah pour y bénéficier de l'environnement culturel. Dans le même temps, il a participé à plusieurs concours et présentations de poésie dans des universités israéliennes. Il est très fier du succès qu'y ont connus ses poèmes, malgré l'obstacle de la langue.

13. Mai 2001.

On peut noter chez ces ingénieurs, au niveau personnel, un certain détachement vis-à-vis de la lutte nationale. Il faut souligner qu'ils ne sont pas tous si critiques. Un certain nombre soutient la lutte armée, voire le Hamas, comme mouvement nationaliste. Mais dans tous les cas, même lorsqu'il y a soutien, ils ne se sentent pas concernés comme individus par l'engagement dans des groupes.

Sur le même modèle donc que les *returnees*, la dissociation entre objectif national et sphère privée tient chez eux à la possibilité d'un éloignement du territoire palestinien, qui apparaît comme la seule ressource susceptible de rouvrir un avenir individuel. En même temps, l'inscription dans un espace international associée à des représentations positives de leur avenir leur permet également d'envisager d'autres méthodes possibles pour la réalisation de l'objectif national. Ce qui s'inscrit dans un phénomène plus général : s'il n'est pas ingénieur mais membre de la municipalité de Hébron, Kamal, ce jeune en fauteuil roulant, professionnel de tennis de table, a modifié son approche du conflit israélo-palestinien après plusieurs séjours à l'étranger, et centre toute son énergie sur la question de l'information et de la communication : « Les personnes à l'Ouest, elles ne savent pas ce qui se passe ici parce que les infos israéliennes ont plus d'influence à l'Ouest. Ils ont une toute petite idée de ce qui se passe ici en Palestine. Il y a des gens qui ne connaissent pas la Palestine, ils connaissent simplement Israël. Ils doivent mieux connaître la situation, ou venir et voir ce qui se passe. Les informations occidentales disent que ce sont les Palestiniens qui font les problèmes, qui sont les terroristes. Mais j'essaie de faire changer ces idées dans mes relations avec les volontaires¹⁴. Nous ne sommes pas des terroristes, nous avons nos droits. J'essaie de convaincre les jeunes que les magazines et les livres ne sont pas les seules manières de s'informer. Ils doivent venir et voir qui est responsable. Par exemple, ils ne savent rien de 1948. Ils savent des choses sur Israël mais pas sur la Palestine, comme s'il n'y avait rien ici avant 1948. Les Européens, ils ne savent pas quoi répondre. C'est pas important si t'es juif ou pas. Si t'es un homme bien, on peut parler. En ce qui concerne le peuple palestinien, si tu crois que nous n'avons pas d'identité et pas de droit sur cette terre, alors tue-nous, parce qu'on ne veut pas vivre sur une terre qui n'est pas la nôtre. C'est notre droit d'être ici. Les Palestiniens aiment la paix mais la paix ne signifie pas la défaite, de se rendre et de renoncer à tout. Nous avons besoin

14. Les volontaires internationaux avec lesquels il est en contact à travers son association.

d'une paix juste. Les gens en Europe sont bien, nous pouvons changer leur point de vue en leur donnant plus d'infos. Nous pouvons être comme les juifs et donner plus d'infos et essayer de changer leur point de vue de la même façon que font les Israéliens. Nous sommes une nation comme une autre. Nous sommes normaux. Nous ne sommes pas des terroristes. (...) J'espère devenir un porte-parole des Palestiniens et apprendre des Israéliens comment ils parlent de leurs problèmes, comment ils réussissent à transformer le meurtre de Palestiniens en réaction de défense et à faire des Palestiniens des terroristes. Il faut donc apprendre de l'expérience israélienne, de leur mode de communication pour les infos. D'être un porte-parole qui parle bien et de convaincre la communauté européenne de ce qui se passe vraiment. »

Le rapport à l'étranger apparaît ici comme une ressource essentielle qui modifie fondamentalement les représentations de soi. Que se passe-t-il lorsque le départ est réalisé, lorsqu'un jeune Palestinien s'installe véritablement pour une période longue à l'étranger ? Comment s'opère pour lui la question de la circulation entre sphère privée et objectif national ? Pour étudier cette question, nous nous sommes intéressés au cas des jeunes Palestiniens venus étudier en Allemagne, leur première destination européenne en termes statistiques.

LES ÉTUDIANTS PALESTINIENS EN ALLEMAGNE

L'Allemagne abrite une importante communauté palestinienne. Celle-ci s'est constituée en trois vagues¹⁵. La première renvoie aux *Gastarbeiter* des années 1960. La deuxième, de loin la plus importante, se compose de réfugiés des années 1970 et 1980. Elle est éva-

15. Il est difficile de mesurer exactement la population concernée. Les Palestiniens sont souvent titulaires de passeports jordaniens, syriens, parfois israéliens ou de « documents de voyage » égyptiens, libanais ou palestiniens. Les administrations locales et les universités européennes ne disposent pas de code d'inscription de la nationalité palestinienne. Aussi, nous nous contenterons ici de reprendre les chiffres approximatifs fournis par la *Palästinentische Gemeinde Berlin-Brandenburg E.V* Après les accords d'Oslo et l'instauration de l'Autorité palestinienne (1994), les documents de voyage israéliens des Palestiniens de Gaza et la Cisjordanie ont été remplacés par des « passeports » palestiniens (en arabe il est écrit *jawaz al safar*, en anglais *Passport/Travel Document*). Toutefois, comme le statut final des territoires autonomes n'avait pas été fixé lors de ces accords, ces passeports ne doivent pas indiquer de nationalité palestinienne. Pour un point complet sur la question juridiquement complexe de la nationalité palestinienne, voir Mu'taz Qaficha, « La nationalité palestinienne selon les principes du droit international » in Nadine Picaudou (dir.), « La Palestine en transition », *Les Annales de l'autre islam*, n° 8, Paris, ERISM, INALCO, 2001, pp. 39-77.

luée à 30 000 ou 35 000 personnes. La plupart (25 000) vient du Liban d'où, une première fois réfugiés après 1948 et 1967, ils sont de nouveau chassés par la guerre civile. La dernière vague, la moins nombreuse (environ 5 000) est faite d'étudiants issus de Cisjordanie et de Gaza, qui sont à distinguer des enfants d'immigrés de la deuxième génération (estimée de 15 000 à 20 000) dont extrêmement peu accèdent à l'université. Un réseau efficace d'entraide sur place lié à une communauté installée et à la possibilité de financer ses études en travaillant, facilitée par l'organisation allemande des études, a permis à de nombreuses familles de classes moyennes, voire pauvres (notamment dans les camps de réfugiés), d'envoyer certains de leurs fils étudier en Allemagne. Ces jeunes s'orientent essentiellement vers des formations d'ingénieurs dans tous les domaines : informatique, électrotechnique, construction, etc., ainsi que la médecine et la pharmacie.

Cette population est essentiellement masculine. Dans la dernière vague, les seules femmes palestiniennes, sauf exception, sont celles qui sont venues rejoindre leur mari étudiant. Certaines étudient, mais elles constituent une très petite minorité.

Partir pour, partir pour ne pas

Dans quelle démarche s'inscrit le départ pour l'Allemagne ? Une évolution est sensible entre 1990 et 2000. En effet, être parti à la fin de la première Intifada ou avoir vécu plusieurs années sous l'Autorité palestinienne induit des différences significatives de projet en Allemagne. Chez certains des derniers arrivants, le départ à l'étranger correspond à la volonté nouvelle non plus d'y acquérir des compétences mais de fuir une situation invivable : « Je veux rester à Berlin parce qu'on ne peut pas vivre à Gaza. Il n'y a rien. Et tous les gens t'observent, tous tes mouvements. Tu ne peux rien faire. Tu ne peux pas sortir. Ça m'est égal d'étudier, de travailler. Je veux être ailleurs¹⁶. » Il ne s'agit plus de mener des études pour acquérir un meilleur statut en Palestine ou pour contribuer à préparer l'avenir de la société palestinienne. Il s'agit maintenant de chercher par tous les moyens une échappatoire à une situation : « Je veux aller aux États-Unis faire un MA. Mon oncle vit là-bas et ensuite je reviendrai vivre ma vie. (...) Je ne veux pas faire mon futur ici. Nous vivons les difficultés, les problèmes. Je ne rêve pas de quoi que ce soit ici, car il

16. Moussa, 24 ans, Berlin, juillet 1998.

n'y a pas de rêve ici à cause des problèmes avec Israël. Mon rêve est d'aller dans n'importe quel autre pays parce qu'il n'y a pas de rêve ici¹⁷. »

Les interactions entre ces derniers arrivants et les étudiants présents depuis plusieurs années en Allemagne, qui relèvent, eux, d'une logique de retour dans les Territoires et de réalisation de projets, mettent en valeur une grande incompréhension. Ceux qui sont restés dans « l'esprit » de la première Intifada parlent d'un peuple uni qui combat et va de l'avant. Les nouveaux arrivants évoquent l'échec d'Oslo et donc de l'Autorité, l'effondrement économique, l'impasse et le renoncement. Cela ne signifie pas que les derniers arrivés ne vont pas développer de projets dans la société allemande. Mais par rapport aux autres étudiants, ils vont mettre beaucoup plus de temps. Partis avant tout pour « échapper » à la situation, ils y sont en fait entièrement plongés, suivant heure par heure les nouvelles et l'évolution sur le terrain, et rencontrent d'importantes difficultés à se concentrer sur leurs études et à se projeter dans le futur. Il leur faut souvent plusieurs mois, voire un an, avant de commencer à élaborer des projets auxquels ils croient. Le temps en fait que la distance géographique à la situation palestinienne conduise également à la reconstitution d'une sphère privée qui soit moins imprégnée de son impasse.

Les étudiants venus dans les toutes premières années de l'instauration de l'Autorité palestinienne ont inscrit leur démarche dans le contexte identitaire de la première Intifada : un départ pour mieux revenir, lestés de compétences. Bien qu'au courant de l'évolution de la situation, leur analyse n'a pas fondamentalement changé. La mettre en cause bouleverserait également toutes leurs représentations de leur rôle et de leur situation à l'étranger. Or ces représentations sont aussi un moyen de « neutraliser » la question de la désolidarisation du destin collectif palestinien. Au fur et à mesure de l'aggravation de la situation sur les Territoires pendant l'Intifada *al-Aqsa*, un changement se fait toutefois jour. Mais cette fois-ci, il ne conduit pas à une remise en cause de leur présence à l'étranger, et l'attitude de leurs familles vis-à-vis de ces séjours qu'elles voulaient auparavant écarter a également changé. Il s'agit moins maintenant de rentrer avec des compétences que de constituer une ressource externe pour la famille. La priorité n'est plus de terminer les études

17. Kamal, 20 ans, étudiant en anglais. Son père est ouvrier en Israël et sa mère enseignante. Il habite le quartier de nouvelles constructions pour les habitants du camp de réfugiés de Jabalya (ceux qui en ont les moyens), août 1999.

mais d'opérer des transferts financiers, si minimes soient-ils, ce qui se traduit aussi par des pressions accrues sur les étudiants. Il fait partie des stratégies des Palestiniens de prendre ou garder un pied à l'étranger pour disposer de ressources moins aléatoires que les seuls investissements dans l'économie locale palestinienne¹⁸. Comme le montre Majdi el-Malki¹⁹, la dégradation de la situation économique sur les Territoires et la destruction des infrastructures de l'Autorité palestinienne, poussent les Palestiniens à se tourner vers des formes de solidarité et de réorganisation qui suivent des lignes familiales. Celles-ci ne fonctionnent pas selon la fragmentation territoriale : la *hamula* dessine ici une géographie sociale loin de la géographie physique fragmentée des Territoires palestiniens et de la diaspora. Elle se constitue en réseaux de soutien qui peuvent être plus ou moins « dormants » mais qui sont réactivés pendant les périodes de difficulté, par exemple l'Intifada *al-Aqsa*.

Qu'est-ce qu'une société occidentale ?

Pour les étudiants palestiniens, les valeurs véhiculées par la société allemande, et de façon plus générale par l'Occident, sont l'individualisme, le matérialisme, le modernisme technologique et l'amoralisme. Ils se positionnent eux-mêmes dans un rejet plus ou moins nuancé de ces valeurs. La seule qui, dans tous les cas, échappe à ce rejet est celle du progrès technologique, qui constitue de toute façon la motivation principale du départ vers l'Allemagne. En fait, ils naviguent entre volonté d'individualisme et de liberté et refus du chacun pour soi occidental. De même, s'ils disent refuser une société matérialiste, ils cherchent également à participer à la consommation, et sont sensibles aux marques. En ce sens, de la même manière que les jeunes de Gaza, mais avec plus de possibilités d'accès et une meilleure connaissance des dernières modes, ils se rattachent également à une culture juvénile internationale.

18. La contribution totale de la diaspora palestinienne à l'économie palestinienne était estimée à 410 millions de dollars en 1997, 76 % sous forme d'investissements et 24 % sous forme de dons (même si les transferts de fonds à l'intérieur des familles restent très difficiles à évaluer). Elle est presque égale (95 %) à l'aide internationale de la même année (432 millions de dollars). Sari Hanafi, « Contribution de la diaspora palestinienne à l'économie palestinienne » in Bernard Botiveau (dir.), « La Palestine d'Oslo : les avatars d'une construction nationale », *Monde Arabe Magreb-Machrek*, n° 161, juillet-septembre 1998, pp. 64-65.

19. Majdi el-Malki, « Soutien social informel et néo-patrimonialisme » in Nadine Picaudou, « La Palestine en transition », *op. cit.*, pp. 176-179 et « La sociologie en Palestine. De la sociologie des politiques sociales à la sociologie du *tenir bon* », communication pour *Palestine : sociétés, normes et institution*, journées d'études sous la direction de Bernard Botiveau et Édouard Conte, Programme PICS, Aix-en-Provence, 18-19 octobre 2002.

Le refus du matérialisme et de l'individualisme exacerbé s'exprime aussi dans leur jugement sur la destruction de la famille qui s'opère, selon eux, en Occident. C'est l'exemple le plus fréquemment mis en avant pour souligner la dérive et le non-sens des sociétés occidentales. Ainsi, les étudiants cherchent-ils à faire tenir ensemble des références contradictoires, qu'ils bricolent pour produire diverses constructions d'identité pouvant conjuguer religiosité, dans un sens spirituel plus que coutumier, processus d'individualisation, refus des valeurs de l'Occident synonymes d'anomie sociale et de perversion morale, consumérisme, communauté comme réseau de solidarité et modèle de société, enfin référence culturelle arabe et modernité technologique.

Parmi les configurations identitaires possibles, le modèle islamiste se distingue pour deux raisons. Il constitue un modèle général véhiculé par tout un groupe d'étudiants, et pas seulement par des individus. Et ce modèle bénéficie d'une grande légitimité pour l'ensemble de la population, même s'il n'est pas adopté ou véhiculé par tous. La référence religieuse renvoie à la représentation d'un islam total, au sens où il apporte une ligne directrice pour l'ensemble des aspects de la vie, y compris politique. Elle débouche sur la notion de modernité islamique, qui s'appuie sur une représentation de l'Occident, à partir de laquelle sont sélectionnés les aspects considérés comme positifs, pendant que les aspects négatifs sont contrebalancés par un islam réinventé, éloigné de l'islam traditionnel. Fascinant par sa technologie et ses offres de consommation, l'Occident est rejeté pour son matérialisme et sa dépravation morale.

La représentation de cette perversion se cristallise autour de la question des rapports de genre, dont les étudiants palestiniens stigmatisent le caractère ludique et passager. Ils y opposent l'idée d'une tradition arabe fondée sur la communauté, l'entraide et la solidarité, ainsi que sur une élévation morale et spirituelle. La notion de modernité islamique consiste donc en une tentative de mélange de ces deux dimensions : « La technologie et l'amélioration des conditions matérielles, c'est un processus de modernisation que nous soutenons et que nous cherchons à importer dans nos propres sociétés. Ici, cela s'accompagne d'un accroissement très important des libertés individuelles sans aucune limitation morale. Cela, je ne veux pas l'intégrer dans ma vie et j'opère un filtrage en fonction de mes valeurs. Par exemple, en Islam, la pudeur est importante, et il est certain que je n'apprécie pas toutes ces affiches publicitaires où le corps féminin est exhibé²⁰. »

20. Qandil, 28 ans, étudiant et intellectuel islamique, marié à une Française convertie, Berlin, janvier 2002.

Mais cette notion doit se comprendre dans ce qu'elle apporte à la constitution d'une identité fière, qui est également une manière d'accéder à la reconnaissance. Les médias occidentaux et surtout les chaînes de télévision jouent ici un rôle essentiel. En effet, les jeunes musulmans ne cessent de relever dans les films ou les feuilletons, surtout américains, les exemples où l'Arabe joue le rôle du méchant, du ridicule ou du stupide, avec les stéréotypes associés comme les nombreuses femmes et les chameaux. « Ici, c'est la société Big Brother²¹. La télévision ne te présente qu'une petite partie de la réalité qu'elle a choisie. Sur deux semaines, il y aura forcément des moments où tu seras stupide, d'autres drôle, d'autres intéressant, sympathique ou énervé. Si, systématiquement, on ne montre que les moments idiots, tout le monde pensera que tu es quelqu'un de stupide. Pour les Arabes, c'est exactement ce qui se passe. Tu prends n'importe quel film américain, l'Arabe est toujours quelqu'un de bête, violent, méchant, avec des chameaux et des femmes. Pire, les informations sur la Palestine : les Israéliens nous occupent et nous tuent, et c'est nous qui nous faisons traiter de terroristes²²! »

Le principe d'identification sur lequel sont, entre autres, basées les productions audiovisuelles, fonctionne ici à l'envers. Ces images leur apparaissent comme une injonction à s'identifier à des caricatures humiliantes. Le discours virulent contre les médias montre ainsi combien ces jeunes les perçoivent comme des fondements essentiels de l'*Offentlichkeit*. « La guerre des civilisations, ça ne veut rien dire. De toute façon, il y a une globalisation de la culture américaine. Moi, je ne suis pas même surpris quand j'arrive ici. C'est les mêmes marques, les mêmes films, les mêmes Mac Do. Mais ce qui vous prend aux tripes, c'est la désinformation continue sur le Moyen-Orient²³. » De ce fait, une discrimination à ce niveau, même compensée par des mesures publiques comme l'accès au système social, apparaît comme une atteinte essentielle à leur dignité et provoque beaucoup d'amertume. « Ils parlent de démocratie et, dans les lois, elle existe. Mais dans la réalité, l'égalité, on ne la voit jamais. Comme Arabe, je ne suis jamais respecté comme un Allemand²⁴. »

L'idéologie islamique joue sur ce double registre en associant maîtrise technique de la modernité et rejet de ses valeurs « corrompues »

21. En référence à une émission qui représente l'équivalent allemand de *Loft Story*.

22. Étudiant en architecture, 27 ans, Berlin, janvier 2002.

23. Mahmoud, 26 ans, titulaire d'un master en mathématiques appliquées et arrivé depuis 6 mois en Allemagne. Berlin, janvier 2002.

24. Jamal, 26 ans, étudiant en pharmacie. Berlin, janvier 2002.

- un rejet qui résulte en grande partie du refus de la domination effective de ceux qui les promeuvent. Cette vision s'étend plus largement au monde arabe par rapport au monde occidental, et dépasse la question du conflit israélo-palestinien, même si celui-ci en constitue une cristallisation. Les étudiants palestiniens en Occident s'inscrivent dans une revendication de reconnaissance qui renvoie à leur statut particulier et aux expériences quotidiennes de domination qu'ils peuvent vivre, mais qui doit surtout se comprendre de manière générale. La question de la reconnaissance, ordinairement réservée aux minorités à l'intérieur d'un pays, est posée pour eux en même temps à l'échelle mondiale. Israël peut leur apparaître ainsi, plus généralement, comme l'avant-poste de la domination occidentale. La question de la reconnaissance dépasse alors le cadre du conflit israélo-palestinien pour s'inscrire plus largement dans un rapport à l'Occident.

Ce phénomène s'est accentué après les attentats du 11 septembre 2001, qui ont eu comme effet secondaire de rendre tout musulman *a priori* plus ou moins suspect. Certains étudiants ont alors cessé un temps de sortir de chez eux, craignant les réactions d'hostilité à leur égard, selon une rumeur qui circulait dans les milieux musulmans. Tous ressentent une augmentation des regards hostiles. « Comment veux-tu que je me sente maintenant dans l'entreprise ? Le jour du 11 septembre, lorsque les tours ont commencé à s'écrouler, ils se sont tous précipités, très émus, dans mon bureau : viens voir, les Palestiniens ont bombardé New York ! Je ne comprenais rien. Après, j'ai été très soulagé quand j'ai su qu'il n'y avait pas de Palestiniens dans le commando. Mais, maintenant, c'est fini, je sais que je n'aurai jamais le même statut que les autres ingénieurs²⁵. »

Les liens entre la communauté palestinienne et la société allemande sont donc largement marqués par le comportement de quelques-uns et des exigences de sécurité qui rendent suspects toute une population et renforcent par là même les dénis de reconnaissance, une des bases des adhésions islamistes.

Dans l'expérience de l'exil, la distance ainsi induite se traduit par une réévaluation de l'objectif national. Les Palestiniens reconsidèrent alors les options à leur disposition du fait d'une meilleure connaissance des sociétés occidentales et du système international.

25. Ingénieur informaticien, originaire de Gaza, en Allemagne depuis dix ans.

Mais celle-ci, fortement variable d'un individu à l'autre, ne conduit pas à un seul type de réponses ou d'attitudes. On constate qu'elle accompagne le développement d'élites transnationales, relativement à l'aise dans les sociétés occidentales et les médias internationaux, et qui surtout croient à la possibilité de lutter à partir des propres principes de références de ces sociétés : droits de l'homme, démocratie, etc. Ces élites ne conçoivent pas les sociétés occidentales et leurs dirigeants comme univoques et inamovibles ; elles rejoignent en cela les analyses et les attitudes de ce qu'on pourrait qualifier de courant pacifiste chez les Palestiniens, avec son insistance sur les modes de résistance civique et sur la communication internationale. On voit aussi cette meilleure connaissance alimenter des attitudes de confrontation à la domination et aux représentations négatives véhiculées sur les musulmans. La volonté de reconstituer une identité fière s'appuie alors sur la constitution d'une modernité islamique qui prône le refus d'un certain nombre des valeurs occidentales au nom d'une supériorité spirituelle. Ce refus s'exprime de diverses manières et atteint des intensités diverses, de la préservation d'un quant-à-soi à l'abri des valeurs susmentionnées, jusqu'à l'adhésion à des partis islamistes ou à l'opposition frontale. Le passage d'un niveau à l'autre est loin d'être automatique. Ainsi, certains se revendiquent d'associations islamiques dont ils soutiennent le projet social tout en étant très critiques par rapport à la violence : « Ces mouvements²⁶ sont devenus un problème pour leurs propres sociétés. Ils pensaient apporter des solutions et c'est pour cela qu'ils ont été suivis. Mais par la création de groupes qui se réfèrent à l'islam tout en étant potentiellement violents, ils ne font que créer de nouveaux problèmes. »

L'idéologie des islamistes palestiniens, très orientée vers le nationalisme palestinien et la cause palestinienne, limite fortement la probabilité de leur adhésion aux réseaux d'Al-Qaïda : il est souvent reproché à Ben Laden de n'avoir découvert que tardivement la cause palestinienne et de l'utiliser comme justification plutôt que de lui apporter son soutien : « Les États-Unis devraient se demander pourquoi toute cette haine contre eux. Les milliers de morts en Irak et aussi en Palestine, ce sont eux les responsables, et nous, on n'oublie pas. Malheureusement, il est très facile pour des groupes extrémistes d'utiliser cette haine. Pour moi, il faut faire une différence entre une lutte de libération nationale comme la lutte palestinienne

26. Les mouvements islamistes armés. Qandil, déjà cité.

et ce genre d'actions. Ben Laden n'a jamais rien fait pour la cause palestinienne et il ne fait qu'utiliser cette référence pour justifier ses actes²⁷. »

Le séjour plus ou moins long à l'étranger signifie dans la grande majorité des cas l'augmentation du capital symbolique et financier, lorsqu'il n'y a pas d'échec ou lorsque le retour ne se fait pas sitôt le diplôme obtenu, et alors sans accumulation de capital, avec les risques de chômage sur les Territoires que cela comporte. Tous ces jeunes ne vont pas s'inscrire dans l'élite, cela dépend en fait de leur position de départ. Mais dans tous les cas, ils vont s'élever dans l'échelle sociale. Une partie constitue la base des élites transnationales déjà évoquée, des élites qui se caractérisent moins par le capital financier que par une certaine « connaissance²⁸ ». Visant un objectif national caractérisé par l'indépendance et le développement, elles insistent surtout sur le deuxième point. En termes de lutte pour le pouvoir, elles vont certainement se trouver sinon confrontées, du moins avoir affaire aux élites locales de la lutte armée, qui ont un autre horizon social et une toute autre expérience : les affrontements et la prison israélienne. Les perceptions de l'inscription internationale du conflit israélo-palestinien sont extrêmement différentes. Les rapports entre ces deux groupes et leur poids respectif constituent un des enjeux de la recomposition des pouvoirs en Palestine.

27. Ahmed, étudiant en architecture et sympathisant islamiste. Berlin, janvier 2002.

28. « La façon dont l'environnement est vécu, interprété, dont la personne y réagit, va varier d'un individu à l'autre en fonction du contenu exact de la connaissance individuelle. La connaissance est la clef parce qu'elle définit notre perception du monde à la lumière de notre éducation spécifique et de nos expériences de vie. Il est plausible de conclure que cette connaissance semble être un des critères les plus significatifs pour différencier les deux groupes de notre échantillon d'élites palestiniennes pertinentes politiquement. »

Il s'agit d'un échantillon de 9 personnes, dans le premier groupe : Mustafa Barghouti, Hanan Ashrawi, Salam Fayad, Ghassan Khatib et Ziad Abou Amr ; et dans le second : Yasser Arafat, Marwan Barghouti, Ahmed Sa'adat, Sheikh Yassin. Ahmed Badawi, « Determinant of Change in Elite Behaviour and Relative Influence in Palestine », *draft paper* pour le programme de recherche *Elite Change in the Arab World* sous la direction de Volker Perthes, Stiftung Wissenschaft und Politik, Berlin, août 2002, p. 14.

CONCLUSION

Un avenir sans horizon d'attente ?

« Le mot avenir n'existe pas ici. Tout est noir, indéfini. Où ça va aller tout ça ? Je souhaite une amélioration de la vie ici, mais je n'y crois pas¹. »

Du temps haché et rapide de l'actualité quotidienne au temps symbolique d'une identité-mémoire², l'horizon à moyen terme, celui des projets, semble avoir disparu de l'expérience des jeunes Palestiniens. Leur perception de l'espace retrouve cette dichotomie. L'échelle la plus locale renvoie à l'enfermement et aux tentatives de contournement des barrages israéliens. Mais elle signifie aussi le quartier, le territoire des repères, du statut et du pouvoir. À l'autre extrême se trouve une Palestine rêvée et paradisiaque, issue d'une mémoire aménagée pour faire le pendant du quotidien des camps de réfugiés. Pour Reinhart Koselleck, « l'expérience primaire des vaincus consiste tout d'abord en ceci que tout est arrivé autrement qu'ils ne l'avaient prévu ou espéré. (...) Ce qui peut les conduire à rechercher les causes à long et moyen terme qui pourraient inclure et peut-être expliquer le hasard de leur surprise singulière³. » Mais ici, la recherche d'une force explicative suffisante n'a pas tant

1. Étudiant de Gaza de 19 ans, en deuxième année de kinésithérapie, également musicien pour les fêtes. Son père a une petite fabrique d'acier. Entretien, août 1999.

2. Expression de Nadine Picaudou. Nadine Picaudou, *Identité-mémoire et construction nationale*, op. cit.

3. Reinhart Koselleck, « Mutation de l'expérience et changement de méthode » in *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1997, p. 239.

conduit à un gain historiographique qu'à un passage au mythe. Celui-ci répond également à la tentation des vainqueurs de développer une « téléologie *ex post*⁴ » et de voir dans leur succès une légitimation de leur cause par l'histoire.

Prises entre deux espaces et deux temporalités, les perspectives des jeunes Palestiniens sont extrêmement contradictoires. De plus, leur situation se définit toujours doublement, en fonction du rapport à l'occupant d'une part, et de la configuration interne de la société palestinienne d'autre part. Car l'occupation israélienne vise le contrôle des mouvements et du territoire, mais pas la gestion de la population. Aussi existe-t-il une place pour des enjeux internes, propres aux Palestiniens, bien que le contexte lui-même soit marqué par la domination israélienne. Ainsi, l'Intifada *al-Aqsa* comporte-t-elle un aspect de lutte sociale interne. Les cadres locaux issus des camps, ces jeunes leaders de l'Intifada, qui ont également connu les prisons israéliennes, s'opposent, dans une certaine mesure, aux Palestiniens du retour, catégorie elle-même non homogène. D'un côté, les cadres de l'OLP, la « vieille garde » qui a vécu dans les pays arabes avoisinants, se sont vu réserver une part importante des postes de direction de l'Autorité palestinienne⁵ et a l'expérience de la coopération avec les Israéliens ; de l'autre, une diaspora qualifiée, porteuse d'une expérience internationale, et qui se vit comme une élite transnationale. Ces divisions fonctionnent dans des espaces locaux, dont l'importance est renforcée par la division du territoire palestinien. L'Autorité palestinienne est quasi détruite, mais les administrations locales continuent en partie à fonctionner. Par ailleurs, ces groupes ne sont pas soudés, et on y retrouve les divisions par quartier et *hamula*. La vie locale est ainsi largement définie par les réseaux claniques. Ces derniers sont actuellement réactivés pour fournir des ressources alternatives qui augmentent les capacités d'adaptation ; ils représentent pour leurs membres une base de stabilité dans un environnement incertain. Par la diaspora, ils deviennent transnationaux et contribuent fortement à la recomposition actuelle de la société palestinienne.

Les positions et les interprétations de la situation varient avec les groupes. La « jeune garde » cherche à obtenir un meilleur statut sur la scène politique palestinienne. La situation lui paraît fermée et la

4. Reinhart Koselleck, *ibid.*

5. Moins hégémonique cependant qu'il n'est dit habituellement, selon une enquête en cours de Jean-François Legrain.

violence, plus ou moins sacrificielle, constitue pour elle un « joker » qui relève l'honneur mais ne change pas fondamentalement le rapport de forces. Ses références sont de plus en mythiques. Et plus ces acteurs sont jeunes, plus cette dimension l'emporte. Pour sa part, « l'élite transnationale » possède des ressources (possibilités de déplacements, qualifications et connaissance internationale) qui l'autorisent à se projeter plus facilement à moyen terme et souvent à développer une vision moins pessimiste et plus nuancée des éventuels soutiens étrangers et des relations avec Israël. Elle dispose d'une visibilité importante, car elle est en contact avec la communauté internationale dont elle maîtrise les codes, alors que la « jeune garde » obtient, elle, sa visibilité par la violence. Mais elle est largement déconnectée des représentations de la plus grande partie des jeunes Palestiniens.

Quant à la « vieille garde », elle maîtrise l'appareil de l'Autorité palestinienne mais souffre d'une forte délégitimation. Les réseaux familiaux traversent cependant ces catégories, les font discuter et introduisent des oppositions verticales.

Dans la société palestinienne, la situation, dont on a vu toute la complexité, devient de surcroît chaotique sur les marges, où pouvoirs et contre-pouvoirs sont démultipliés à l'échelle la plus locale entre hommes politiques, notables, chefs de services de sécurité, activistes, etc. – une même personne pouvant renvoyer à plusieurs de ces étiquettes. Ce type de « conjoncture politique fluide⁶ » tend à « l'inhibition de l'activité tactique⁷ » des acteurs. Aussi, comme cela a pu être observé ailleurs, « les stratégies d'action visent le court terme tandis que tout horizon à moyen ou long terme semble s'effacer. L'espace semble lui aussi se rétracter à un niveau avant tout local⁸ ». Mais s'ajoute ici une incertitude structurelle, qui tient à la position de faiblesse des Palestiniens face à Israël – État qui dispose d'une large gamme d'options alors qu'ils n'en ont que très peu. L'horizon du moyen terme semble ainsi toujours masqué par l'actualité. Lorsque la volonté de faire des projets réapparaît en pointillé, elle

6. Michel Dobry, *Sociologie des crises politiques*, Paris, Presses de Sciences-Po, 1992, p. 140. L'application de cette définition à la situation palestinienne est tirée de Aude Signoles, « Qu'en est-il du pouvoir local en "conjoncture politique fluide" ? », *Égypte Monde arabe*, n° 6, 2003, pp. 37-54.

7. Michel Dobry, *Sociologie des crises*, *op. cit.*, p. 150.

8. Gilles Bataillon, « Analyser le chaos », in Gilles Bataillon (dir.), « Survivre. Réflexions sur l'action en situation de chaos », *Cultures & Conflits*, n° 24-25, printemps 1997, p. 4.

est toujours accompagnée d'une négation immédiate qui réaffirme l'incertitude : « Je veux travailler comme ingénieur. Et je veux faire beaucoup de choses pour mon peuple dans mon travail. Mais ça dépend des conditions. Tout dépend des conditions. C'est une difficulté que les conditions changent tout le temps⁹. » Chez les plus âgés, la lecture de la situation reste moins noire, mais les dernières enquêtes d'opinion notent une évolution qui les rapproche des jeunes¹⁰.

Cependant, l'opposition à un adversaire clairement dessiné limite la fragmentation et la déstructuration. Elle évite la désintégration totale de la société en contenant la multiplication des pouvoirs concurrentiels, malgré tous les facteurs qui pousseraient au chaos : économie effondrée, circulation des armes, etc. Autour d'une mise en conflit de la domination se structure une identité nationale qui constitue une base d'unité supérieure pour la population, mais aussi un point d'accroche pour les acteurs : « C'est le risque de la mobilisation identitaire et sa force en même temps que de compenser la perte du lieu (village ou territoire) par une politique du lien (familial, communautaire, religieux) exclusif comme condition de survie¹¹. » Associée à une identité-mémoire qui repose surtout sur 1948 et 1967 (la mémoire de l'exil), cette mise en conflit national constitue une des bases de leurs stratégies identitaires. Elle leur procure une lecture des interactions de domination qui leur évite d'être réduits à la violence réelle et symbolique qui leur est faite. Cependant, le conflit ne peut avoir le caractère intégrateur relevé par Georg Simmel que s'il n'est pas criminalisé en tant que tel. Pour qu'il fonctionne, il faut la reconnaissance mutuelle d'une certaine légitimité. Or cette base est en cours de disparition dans le conflit israélo-palestinien, où les récits nationaux se développent l'un et l'autre, en miroir, comme des monologues exclusifs.

Dans une situation incertaine et de domination extrême, les Palestiniens étaient parvenus à développer une mise en conflit qui

9. Alya, 21 ans, étudiante en ingénierie électrique à Naplouse. Son père est commercial. Entretien, octobre 2000.

10. Riccardo Bocco, Matthias Brunner, Jamil Rabah, « International and Local Aid During the Second Intifada. An Analysis of Palestinian Public Opinion in the West Bank and the Gaza Strip », *Report II*, IUED-Graduate Institute of Development Studies, Université de Genève, juillet 2001, p. 5.

11. Riccardo Bocco, Blandine Destremeau, Jean Hannover, « Les mouvements palestiniens : territoire national et espaces communautaires. » in Riccardo Bocco, Blandine Destremeau, et Jean Hannover (dir.), « Palestine, Palestiniens : territoire national, espaces communautaires », *Les Cahiers du CERMOC*, n° 17, Beyrouth, CERMOC, 1997, p. 14.

devait permettre d'envisager une solution négociée, tout en rendant possible une relecture de l'expérience quotidienne. L'échec du processus d'Oslo a emporté avec lui cet horizon du moyen terme et réduit les possibilités d'action stratégique. Mais il n'a pas rendu inutile la fonction de relecture, tout au contraire. Pour la maintenir, les Palestiniens basculent dans une mise en conflit mythique, ce qui n'exclut toutefois pas un usage stratégique de la violence sacrificielle par des organisations qui tentent d'instaurer une nouvelle relation de pouvoir. Cette nouvelle narration se caractérise par la référence à un âge d'or, la projection dans un futur glorieux, et le culte du martyr¹².

Ce dernier élément apparaît comme indispensable, car il légitime et en même temps incarne le mythe. La figure du « martyr », de « héros-victime », remporte l'adhésion palestinienne parce qu'elle semble exprimer l'état du rapport de forces, tout en le transcendant. La mise en avant du religieux, à travers un nationalisme sacralisé, a donc largement à voir avec une « syntaxe de la domination¹³ » dont il permet la relecture.

Prise dans cette double incertitude quotidienne et divisée entre immédiateté et eschatologie, espace du local et espace symbolique, l'expérience des acteurs apparaît comme profondément clivée. Sa fragmentation correspond également à une stratégie identitaire de résistance à la domination. L'acteur circule alors dans des temps et des espaces différents, qui relèvent de logiques contradictoires aux yeux de l'observateur, les uns de vie et les autres de mort. Cette circulation amène à pouvoir dire en même temps : « Je veux mourir. Cette nuit, je suis allé tirer. (...) Tu as vu cet arbuste que j'ai planté ? C'est un *askubiyye*. Dans dix ans, il donnera des fruits. » En fait, les jeunes Palestiniens répartissent les différentes logiques sur des temps et des objets différents, et évitent ainsi les contradictions qui découleraient inmanquablement d'une volonté d'unification de leur identité.

L'incertitude et la domination rendent aléatoires et coûteuses ces compositions identitaires complexes qui visent à réinstaurer la possibilité - toute relative - de projets à moyen terme. Aussi la violence sacrificielle, qui signifie la fusion avec un temps mythique et un

12. Hamit Bozarslan, *Violence in the Middle-East : From Political Struggle to Self-Sacrifice*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 2004.

13. Michael Billig, *Banal Nationalism*, Londres, Sage Publication, 1995. Cité dans Hamit Bozarslan, *From Political Struggle to Self-Sacrifice*, op. cit., p. 9.

espace symbolique, exerce-t-elle une attraction de plus en plus grande. Mais pour la plupart, c'est surtout l'éloignement du territoire palestinien, quand il est possible, qui s'impose comme une solution. Le choix d'une option plutôt qu'une autre renvoie fortement à un critère de classe. Il repose également sur la comparaison du statut social entre la société palestinienne et la société d'accueil, ainsi que sur une éventuelle identification avec le destin collectif qui peut rendre dérisoire la réussite personnelle : des jeunes de camps de réfugiés, qui avaient matériellement la possibilité de partir à l'étranger du fait d'un soutien familial, ne l'ont pas fait. Certains ont préféré conserver leur statut de chef de groupe armé, malgré ses risques, d'autres, complètement investis dans un engagement sacrificiel, n'y ont pas vu une véritable alternative parce qu'elle n'avait qu'une signification personnelle.

La surdétermination par la lutte nationale découle largement d'un quotidien imprégné par l'occupation qui laisse peu de place à des préoccupations autres. Elle apparaît comme une constante de l'espace public palestinien. Lors de la première Intifada, la scène publique était monopolisée par les enjeux de la lutte nationale. L'espoir créé par l'instauration de l'Autorité palestinienne a ensuite introduit en force la question de la construction étatique et de ce fait des interrogations différentes, sur la société palestinienne et les agendas politiques et sociaux à mettre en place. Les réflexions sur la législation et la Constitution ont ainsi mobilisé partis et associations. L'échec des accords d'Oslo et l'aggravation de la situation sur les Territoires ont emporté avec eux ces débats, remettant au centre la question de la lutte nationale. Tout autre type de discussion semble largement vain aux yeux des jeunes Palestiniens car déconnecté de leur réalité. Cette préoccupation unique ne conduit cependant pas à des réflexions sur une stratégie palestinienne : l'horizon du moyen terme que présupposent de tels débats n'existe pas pour la plupart des Palestiniens. D'autre part, les morts, les exécutions extrajudiciaires, les maisons détruites, les expropriations, les couvre-feux, les blocus, etc., produisent une situation où chaque journée comprend des événements qui leur semblent rendre dérisoires stratégies pacifiques ou négociations. Au vu des méthodes israéliennes, beaucoup de militants accusent de trahison les Palestiniens qui remettent en cause les attentats-suicides, neutralisant ainsi toute réflexion stratégique.

Peut-on envisager une voie de sortie ? En ce qui concerne les Palestiniens, un élément essentiel renvoie à la reconstitution de

niveaux intermédiaires dans tous les domaines. En tout premier lieu, il faudrait que puisse se rouvrir un horizon d'attente à moyen terme pour les jeunes Palestiniens. Sans cette base, la violence sacrificielle ne sera jamais délégitimée par la population. Une telle reconstitution est une condition *sine qua non* pour obtenir, non pas la disparition totale des « martyrs », mais leur marginalisation ; ce qui représente un élément essentiel pour une répression efficace. Comme le souligne Hamit Bozarslan, plus le groupe dominant semble rejeter les compromis, plus il est difficile de faire entrer le groupe dominé dans une logique pragmatique. Reconstituer un horizon d'attente à moyen terme signifie diminuer les incertitudes structurelles du contexte palestinien. Cela suppose d'agir sur l'incertitude qui résulte de l'importance de la domination d'une part, et sur celle qui résulte de la démultiplication des pouvoirs locaux de l'autre.

Parallèlement, il faudrait aboutir à la décriminalisation de la mise en conflit. La reconnaissance symbolique, par Israël, de la mémoire d'exil palestinienne semble sur ce point importante. Côté palestinien, la mise en place d'institutions reconnues comme légitimes pourrait servir de base à la création d'un nouveau système de médiations, à la fois à l'intérieur de la société palestinienne mais aussi dans les rapports avec Israël.

De telles institutions ne pourront conserver aucune légitimité si elles ne disposent pas d'un minimum de marge de manœuvre. Les processus de déshumanisation induits par la sacralisation téléologique de la mise en conflit sont limités par la fascination qu'exerce Israël. Cet État incarne aux yeux des jeunes Palestiniens la force, mais aussi la modernité à l'occidentale. S'ils refusent de souscrire à un mode de vie qu'ils jugent égoïste et amoral, ils plébiscitent la consommation et le progrès technologique, ce qui représente une base commune sur laquelle des liens, surtout économiques, peuvent facilement se reformer. Toutefois, il faut que l'espace politique s'y prête et ne représente pas simplement une reconfiguration des modes de contrôle israéliens, sous une forme qui peut d'ailleurs également être celle d'une sorte d'État palestinien.

Il faudrait bien sûr mettre ces orientations en perspective à partir d'une analyse précise de la société israélienne pour être complet. Mais vouloir les ignorer dans une solution entièrement répressive ne paraît pas non plus vraiment efficace. Ici, les analyses des sciences sociales mettent au jour des enjeux qui ne sont pas ceux que soulignent les médias. Savoir si Arafat est un interlocuteur valable, c'est-à-dire s'il a le pouvoir et surtout la volonté de réprimer les groupes armés, qu'ils soient islamistes ou issus du FPLP ou du Fatah, ne devient

un enjeu central que si on oublie que ces groupes sont largement soutenus, malgré leurs méthodes, par une population dont l'horizon d'attente s'est comme dissous.

Les jeunes Palestiniens qui restent sur les Territoires sont de plus en plus enfermés dans une lecture purement mythique du conflit : c'est cette logique qu'il faudrait pouvoir inverser. L'évolution actuelle des opérations israéliennes sur les Territoires ne va pas dans ce sens.

ANNEXE

Les jeunes Palestiniens, un « terrain » comme un autre ?

L'enquête de terrain

L'objectif de l'enquête était de faire émerger à la fois le champ de références dans lequel ces jeunes circulaient, en lien avec leur champ des possibles, et les configurations singulières développées à l'intérieur de ce champ. Les entretiens réalisés dans ce but ne peuvent être appréhendés comme le résultat d'une chambre d'enregistrement d'un discours produit *ex nihilo*. Ils sont le produit d'une interaction entre une étrangère présentée comme chercheuse avec un certain nombre de questions et un(e) jeune Palestinien (ne). Très certainement, ces conditions influaient sur le type de discours élaboré. Loin de vouloir réifier de quelconques représentations, il s'agissait de noter les logiques de circulation entre les identités, les dynamiques à l'œuvre. Il fallait donc multiplier les contextes d'interaction pour obtenir un panel le plus large possible des discours que l'acteur produit sur lui-même.

Cette enquête se base donc sur un grand nombre d'entretiens, dans l'ensemble de la distribution sociale à l'intérieur de la tranche d'âge jeunes. Mais étant donné les conditions spécifiques de l'entretien, elle s'est doublée d'une multiplication des méthodes d'approche, visant à élargir le spectre des conditions de production de ce discours. Ainsi, les entretiens individuels mais aussi les entretiens collectifs, les entretiens longitudinaux et l'observation participante dans les familles, les centres de jeunes, les universités, les espaces publics, etc., ont-ils été utilisés. Les lieux ont été multipliés également : villes,

villages et camps de réfugiés, Cisjordanie, Gaza et Jérusalem-est : les jeunes de Gaza et de Hébron se posent le même type de questions mais, si la place de leur identité locale est la même, son contenu est différent. Ici, on retrouve un type de comparaison qui s'appuie sur l'équivalence de fonction et pas nécessairement sur le contenu.

De 1998 à 2002, cent neuf¹ entretiens ont été réalisés et un suivi longitudinal a été effectué avec dix jeunes. La très grande majorité de ces entretiens a été organisée sur un modèle semi directif. Vingt-six questionnaires ont également été distribués dans un foyer d'étudiantes à Ramallah en 1997, et quinze entretiens effectués auprès de jeunes femmes. Des observations participantes ont été organisées dans trois clubs de sport (Gaza), trois centres de jeunes (Ramallah, Jenin et Hébron), deux associations d'étudiants (France et Allemagne), une association de femmes (Qalqilya) et deux groupes de travail psychologique organisés par des ONG (Naplouse et Jérusalem-est). L'enquête de terrain s'est donc déroulée de 1997 à 2002, dans une succession de six séjours dont la durée totale s'élève à vingt mois. Deux enquêtes de terrain complémentaires ont été effectuées auprès des jeunes Palestiniens venus étudier en France et surtout en Allemagne. En ce qui concerne l'Allemagne, l'enquête de terrain a été réalisée au cours de plusieurs courts séjours à Berlin, de 1999 à 2000, et tout particulièrement lors de l'année 2001-2002 sur un programme de recherche du Centre Marc-Bloch. Ces terrains avaient pour but de suivre l'évolution identitaire qui se produisait pour ces jeunes partis temporairement en Occident (il ne s'agit donc pas des Palestiniens de la deuxième génération dont les constructions identitaires relèvent largement d'autres problématiques). Cela se révélait particulièrement pertinent en Allemagne qui constitue la première destination pour les étudiants palestiniens en Europe.

Un terrain miné ?

Le « terrain » palestinien, loin d'être neutre, comporte des particularités qui ne facilitent pas la tâche du chercheur qui voudrait bien avant tout faire de la sociologie, plutôt que de polémiquer. Tout d'abord, il est extrêmement chargé idéologiquement². À « Palestiniens » est associée cause palestinienne et à faire apparaître les dis-

1. 56 à Gaza, 42 en Cisjordanie, 3 en France et 8 en Allemagne.

2. François Burgat montre de façon générale, au sujet de l'étude des mouvements islamistes, combien l'arrière-plan idéologique introduit de biais dans l'analyse. François Burgat, *L'Islamisme en face*, Paris, La Découverte, 2002.

cours des acteurs ne chercherait-on pas avant tout à produire des arguments pour cette cause ? Comment conserver une démarche scientifique quand chaque affirmation peut être utilisée par l'un ou l'autre des partis et servir de légitimation ? Certes, les analyses scientifiques ne se situent pas au même niveau que les affirmations idéologiques. Elles obéissent à d'autres règles : souci de cohérence, volonté d'associer toutes les représentations dans une vision intégrée, ouverture à la discussion argumentationnelle, mise à l'épreuve devant les pairs, volonté de rendre compte de ses outils cognitifs et de sa position sur le terrain, etc. Il reste toutefois qu'ici moins qu'ailleurs le chercheur ne peut faire l'impasse sur sa propre position comme scientifique sur un terrain tellement chargé d'émotions. Il ne peut ignorer que, quelle que soit la volonté de production scientifique, des porosités existent entre le discours scientifique et le discours des acteurs. Expliquer sociologiquement les constructions identitaires développées par un auteur d'attentat-suicide, ce n'est certes pas - et surtout pas - le légitimer. Toutefois, dans un tel contexte, la volonté même de comprendre est souvent soupçonnée de cacher une position axiologique et certaines explications peuvent être reprises idéologiquement par les acteurs. Autant que possible, toute question d'engagement ou de prise de position a été repoussée. Bien sûr, il ne s'agit pas de prétendre ici à une équidistance entre les protagonistes. Tout au contraire, comme cela a été signalé, la recherche se veut seulement et uniquement concentrée sur la société palestinienne. Aussi il serait vain d'y chercher ce qu'elle n'est pas : une analyse des représentations israélo-palestiniennes sur le conflit. Les acteurs israéliens apparaîtront uniquement dans le contexte spécifique de leurs interactions avec les Palestiniens et de leur perception. L'objectivité ici ne signifie donc pas une tentative de rendre compte de façon équilibrée des deux partis.

Dans cette étude qui cherche volontairement à fournir une analyse de la société palestinienne en tant que telle, et pas seulement à travers le conflit, l'objectivité renvoie non pas à l'équidistance mais à une volonté d'« honnêteté » intellectuelle³, reliée aux conditions de la démarche scientifique précédemment décrites. Il ne s'agit pas d'exclure les prises de positions tirées de recherches scientifiques mais autant que possible et dans l'intérêt même de la recherche, de

3. « Le chercheur redéfinit constamment sa neutralité en essayant de la reconstruire sur la base de l'honnêteté et non de l'équidistance, parce que le travail de l'anthropologue est toujours, selon l'expression consacrée, une "observation participante". » Abderrahmane Moussaoui, « Du danger et du terrain en Algérie », *Ethnologie française*, XXXI, janvier-mars 2001, p. 54.

séparer les moments. Autant que possible toutefois parce qu'aucun chercheur ne travaille sans utiliser un certain nombre de valeurs. Il ne s'agit plus alors de normes ou de prises de position sur tels ou tels points, mais de valeurs fondamentales. Prendre en compte le discours de sens produit par les acteurs constitue déjà une prise de position.

Au-delà de ces questions, le terrain palestinien représente aussi un « terrain miné⁴ » parce que c'est un terrain violent où le chercheur lui-même se trouve « exposé », dans tous les sens du terme : pris dans certaines interactions, mis en danger, touché psychologiquement ou sommé d'intervenir. Des interrogations humaines et déontologiques se posent à lui, proches de celle du journaliste habitué des zones de conflit. Un contexte violent ne constitue pas un contexte comme un autre, et apprendre à y évoluer ne fait certainement pas partie de la formation universitaire.

Le protocole d'enquête ne peut s'effectuer dans les conditions idéales préconisées. Couvre-feux et barrages handicapent les déplacements, l'enquêté peut refuser l'enregistrement par peur que ses propos ne le mettent en danger, les exemples sont multiples. L'émotion est omniprésente et renvoie aux peurs de chacun, constituant comme une assignation à juger, à s'indigner, que le chercheur doit dépasser pour continuer à tenter de comprendre. À travers les entretiens, où oreille de passage à l'écoute, il ouvre souvent un espace idéal de confiance, à la fois suffisamment informé pour comprendre et sans conséquence car non intégré, le chercheur se trouve chargé d'histoires lourdes aux violences multiples. Qu'en faire au-delà de la recherche ? Leur caractère marquant et difficile semble toujours appeler autre chose, une réparation psychologique ou sociale par exemple, et interpelle le chercheur sur le statut de son travail mais aussi sur sa position comme citoyen.

Le temps non plus n'est plus celui, lent et progressif, de l'enquête idéale. Le chercheur est happé dans un événementiel quotidien, le temps se compose de brusques à-coups et de retombées. De plus, la construction de ce qui fait événement n'est pas identique de la société palestinienne aux médias occidentaux, un tiraillement se produit entre ces différentes temporalités. Il semble qu'être informé, ce serait à la fois connaître toutes les subtilités des dernières propositions diplomatiques, les aléas de la politique intérieure israélienne

4. Expression reprise à Dionigi Albera (dir.), « Terrains minés en ethnologie », *Ethnologie française*, XXXI, PUF, janvier-mars 2001.

et palestinienne et le détail des dernières actions violentes. Où prend place ici le temps long de la recherche ? Le terrain paraît non seulement défini par une succession d'événements, mais de plus dans un mouvement perpétuel dont il semble toujours qu'on rate la dernière péripétie. Tout comme ailleurs, il faut refuser les questionnements et les lectures préétablies de l'enquête sociale⁵, mais beaucoup moins qu'ailleurs, puisqu'il s'agit de « vie et de mort », cette distance apparaît comme légitime et acceptable et n'est facile à mettre en place.

Une fois pris en compte et travaillés tous ces obstacles, les caractéristiques du « terrain miné » ne sont pas toutes des handicaps. Vivre avec une population lors de sa mise en danger donne à l'étranger une position spéciale puisqu'il « paye de sa personne ». On lui est reconnaissant d'être là, malgré la situation, et cela lui permet un accès privilégié, différent qu'à d'autres périodes. Ce fut particulièrement sensible dans l'évolution de notre terrain de 1997 à 2002. Certes, on voit également en lui un témoin et on voudrait bien en faire un porte-parole de l'injustice des conditions de vie faites aux Palestiniens. Il a fallu mettre en place dans les entretiens des protocoles spécifiques pour « neutraliser », autant que possible, la production d'un discours impersonnel destiné à souligner pour l'Occident le caractère de victime historique des Palestiniens. Une bonne méthode consistait à montrer une connaissance suffisamment précise de la situation interne palestinienne pour que ce niveau de discours ne paraisse plus utile car connu et donc présumé reconnu.

Contrepartie de cette proximité, l'enquêté est souvent anxieux de connaître les analyses du chercheur. Les restituer en fin d'entretien et profiter des réactions des enquêtés, selon les méthodes développées par l'intervention sociologique, s'est avéré très riche. Encore faut-il accepter et rendre acceptable de n'être pas porteur de solution miracle. « Dire le réel semble supposer la capacité à le modifier », comme le souligne Abderahmane Moussaoui⁶.

L'ensemble de ces circonstances, moins spécifiques du terrain palestinien que de tout terrain en zone de conflit, se résume de fait à une interpellation plus grande du chercheur comme personne. Elles sont loin d'être insurmontables mais elles créent un contexte particulier qui demande une véritable réflexion sur les conditions de l'enquête, et des protocoles qui s'adaptent à une situation tendue et mouvante.

5. Louis Quéré, *Pour un calme examen des faits* de société, in Bernard Lahire (dir.), *À quoi sert la sociologie*, Paris, La Découverte, 2002, p. 82.

6. Abderahmane Moussaoui, *Du danger et du terrain en Algérie*, op. cit., p. 55.

Index

- Abou Nijalan, M. S., 46
Adelkhah, Fariba, 114
Albakri, Nifuz, 23
Albera, Dionigi, 194
Aubin-Boltanski, Emma, 42
Badawi, Ahmed, 182
Barber, Brian K., 47
Bataillon, Gilles, 185
Becker, Annette, 142
Bennani-Chraïbi, Mounia, 68, 101, 102, 105
Bennet, James, 129, 134, 138, 159
Billig, Michael, 187
Bocco, Riccardo, 78, 130, 186
Botiveau, Bernard, 103, 109, 110, 177, 199
Bourdieu, Pierre, 98
Bozarслан, Hamit, 128, 187, 189, 199
Brunner, Matthias, 186
Bucaille, Laetitia, 22, 145, 146, 155
Burgat, François, 108, 192
Camilleri, Carmel, 100
Ceyhan, Ayse, 82
Cordesman, Anthony, 21
Crozier, Michel, 60
Darwish, Mahmoud, 39, 58, 73
David, Stéphanie, 13, 33, 103, 153
Destremeau, Blandine, 186
Dobry, Michel, 185
Dubet, François, 82, 99
Durkheim, Emile, 23
Eickelman, Dale, 88
Embalo, Birgit, 39, 40
Erikson, Erik, 67
Fargues, Paul, 18
Friedberg, Erhard, 60
Gadant, Monique, 38
Géré, François, 128
Giordono, Christian, 133
Goffman, Erving, 44, 85, 151, 159
Göle, Nilufer, 42
Grünert, Angela, 20
Haddad, Toufiq, 146, 156, 158
Hammami, Rema, 46, 153
Hamzah, Dyala, 126
Hanafi, Sari, 165, 177
Hannoyer, Jean, 78, 130, 186
Heacock, Roger, 148
Heumann, Pierre, 67
Hilal, Jamil, 145, 153
Hirschman, Albert O., 11
Hroub, Khaled, 111
Huntington, Samuel, 119

- Jaber, Hanna, 131, 135
Jad, Islah, 117
Kanaana, Sharif, 67
Kepel, Gilles, 108
Khalidi, Rashid, 55
Khalifa, Sahar, 43
Khosrokhavar, Farhad, 82, 113, 117,
141, 159, 199
Khoury, Elias, 142
Koselleck, Reinhart, 183, 184
Kuttab, Daoud, 19
Lahire, Bernard, 11, 77, 97, 100, 195
Lambert, Jean, 78, 79
Lamloun, Olfa, 113
Legrain, Jean-François, 33, 108, 111,
112, 130, 131, 143, 149, 184, 199
Lemarchand, Philippe, 12, 18, 134
Malki, Majdi, 32
Mannheim, Karl, 9
Mansour, Sylvie, 99, 133
Masri, Salah (al-), 158
Moghadam, Véronique, 38
Moussaoui, Abderrahmane, 193, 195
Muel-Dreyfus, Francine, 38
Nahoum-Grappe, Véronique, 44
Nathan, Wachtel, 9, 11, 64, 133
Nawab, Muzawaf (al-), 40
Neuwirth, Angelika, 39, 40
Pannewick, Friederike, 39, 10, 142
Pavlovsky, Agnès, 111
Picaudou, Nadine, 17, 21, 41, 42, 43,
81, 109, 141, 142, 148, 153, 174,
177, 183
Qa'bur, Ahmed, 72
Qaficha, Mu'taz, 74
Quéré, Louis, 195
Rabah, Jamil, 186
Radi, Lamia, 12, 18, 28, 134
Rougier, Bernard, 108
Roy, Olivier, 108
Sarraj, Shadia, 50, 117
Sayad, Abdelmalek, 98
Seurat, Michel, 99, 157
Shikaki, Khalil, 33
Signoles, Aude, 81, 103, 185, 199
Simmel, Georg, 70, 186
Siniora, Hanna, 18
Tamari, Salim, 153
Tamimi, Tamara, 165, 166
Taylor, Charles, 82
Touraine, Alain, 82, 99
Usher, Graham, 42
Van Hear, Nicholas, 164
Wieviorka, Michel, 35, 71, 82, 108,
118, 127, 140, 143, 148, 199
Zayyad, Toufiq, 72
Zoroya, Gregg, 136

Remerciements

Je commencerai par remercier chaleureusement tous mes lecteurs, relecteurs et autres critiques attentifs dont les idées et suggestions m'ont toutes fait avancer, tout au long des différentes étapes de cette recherche. Farhad Khosrokhavar a dirigé mon travail de thèse, Rémy Leveau a suivi très attentivement toute la progression de cette enquête et Michel Wieviorka m'a particulièrement aidé à finaliser ce livre. Mes conversations avec Hamit Bozarslan et Bernard Botiveau m'ont ouvert de nouvelles pistes de réflexions. Avec Aude Signoles et Vincent Romani, j'ai discuté mes expériences de terrain palestinien. Je suis redevable également à Jean-François Legrain et Muriel Asseburg pour leur lecture précise du chapitre sur les attentats-suicides. Bien entendu, les erreurs ou omissions qui pourraient rester sont de ma seule responsabilité.

Surtout, je tiens à exprimer ma gratitude à tous ces jeunes Palestiniens et Palestiniennes qui ont accepté de répondre à mes questions incongrues ou de me voir partager un peu de leur quotidien. Parmi eux, je remercie tout particulièrement ceux qui m'ont accompagnée sur le terrain pendant ces cinq années. Leur quotidien est devenu extrêmement difficile, je leur souhaite beaucoup de courage et j'espère qu'ils traverseront saufs les événements actuels.

Table des matières

<i>Introduction</i>	7
---------------------------	---

PREMIÈRE PARTIE

La jeunesse palestinienne

CHAPITRE 1 : Lutte nationale et individu	17
<i>La première Intifada (1987-1993)</i>	17
<i>Face à l'Autorité palestinienne</i>	20
Un triple échec	21
Deux solutions militantes	24
Le recentrage sur des projets privés	26
<i>L'Intifada al-Aqsa</i>	30
L'Autorité palestinienne, facteur de paralysie	33
Les formes de la mobilisation	34
CHAPITRE 2 : Les jeunes Palestiniennes et le nationalisme	37
<i>Première injonction : assurer la « permanence identitaire »</i>	37
La femme symbole de la terre	39
La femme porteuse de l'identité culturelle	41
L'inaccessibilité des femmes garante de l'honneur	43
<i>Deuxième injonction : militer</i>	45
Lutte nationale et libération des femmes	45
Un engagement limité lors de la première Intifada	46
Genre et répertoires d'action	47
S'engager quand même	49

CHAPITRE 3 : Pourquoi l'objectif national n'est pas abandonné ...	55
<i>Le passage au barrage militaire</i>	59
<i>Israël : l'ennemi fascinant</i>	67
Israël, poste avancé de la modernité occidentale	68
Violence symbolique et conflictualité	70
<i>Raison mythique</i>	71
Les figures héroïques palestiniennes	74
La référence chiite	77
Rumeurs et théories du complot	78
CHAPITRE 4 : L'individu et la communauté	81
<i>Sphère privée et communauté</i>	84
Jeunes femmes en camp de réfugiés	91
<i>Réalisation de soi ou trahison ?</i>	95
<i>Domination et fragmentation de l'expérience</i>	97
CHAPITRE 5 : La place du religieux	101
<i>L'islam traditionnel</i>	102
<i>L'islam culturel</i>	104
<i>L'islam comme éthique</i>	105
<i>L'islam politique</i>	108
<i>Un « féminisme » islamique ?</i>	114

DEUXIÈME PARTIE

Comment être acteur ?

Fusion, réarticulation ou dissociation

CHAPITRE 6 : Les « martyrs »	125
<i>Un héros national sacralisé</i>	128
Le <i>shahid</i> : instrument de la cause nationale	128
Sacralisation	130
Sacrifice et concurrence des systèmes de valeurs	132
<i>L'impact de la figure du martyr</i>	133
Les auteurs d'attentats-suicides	133
Femmes kamikazes : une spécificité ?	137
La fusion contre l'impasse politique	139
Forcer l'unanimité sociale	140
CHAPITRE 7 : Les militants armés	143
<i>La reconversion des shabab</i>	145

<i>La conquête d'une position sociale</i>	149
Militants et pouvoirs traditionnels	152
<i>L'importance du « local »</i>	155
<i>Une culture de groupe</i>	159
<i>« Je vis du manque de mort » : le glissement vers le martyr</i>	161
CHAPITRE 8 : L'exil	163
<i>Les jeunes « returnees »</i>	164
Le choc culturel	165
Du rejet à l'adaptation	167
Une identité transnationale	170
<i>Les ingénieurs</i>	171
<i>Les étudiants palestiniens en Allemagne</i>	174
Partir pour ; partir pour ne pas	175
Qu'est-ce qu'une société occidentale ?	177
<i>Conclusion : Un avenir sans horizon d'attente ?</i>	183
<i>Annexe</i>	191
Les jeunes Palestiniens, un « terrain » comme un autre ?	191
L'enquête de terrain	191
Un terrain miné ?	192
<i>Index</i>	197
<i>Remerciements</i>	199

VOIX ET REGARDS

Collection dirigée par Michel Wieviorka

Le premier âge des sciences sociales est derrière nous. Après l'apogée des années 40 ou 50 sont venus le doute, le scepticisme, le sentiment d'une crise. Les courants les plus significatifs ont cessé de dialoguer, les projets d'unifier la pensée sociale ont tourné court, et les grands systèmes théoriques ont été rejetés.

La fin du xx^e siècle a été dominée par la crise des paradigmes classiques, par l'éclatement des approches. Mais sous les ruines, des idées neuves cheminaient, des orientations nouvelles, ou renouvelées, sont montées en puissance, y compris aux marges des sciences sociales, par exemple dans le domaine des sciences cognitives et dans l'espace de la philosophie politique.

Certes, deux obstacles majeurs guettent, aujourd'hui comme hier, la production de connaissances. Le premier est celui des postures hyper-critiques, qui se complaisent dans le refus et le soupçon, érigeant la dénonciation en mode d'analyse. Le second est celui de l'expertise, qui remplace la production et la diffusion du savoir par la mise de savoir-faire au service d'un pouvoir, ou d'un contre-pouvoir. Pour circuler entre de tels écueils, il existe bien des voies, que pourra emprunter la collection « Voix et regards ».

Les sciences sociales ont beaucoup à apporter à la vie de la Cité, pour peu qu'elles s'intéressent aux formidables transformations dans lesquelles nos sociétés sont engagées – sociales, économiques, culturelles, politiques, scientifiques ou morales. En publiant des ouvrages choisis sans sectarisme ni éclectisme, la collection « Voix et regards » entend participer à la réflexivité de notre vie collective, et élever par la connaissance la capacité des acteurs. Elle apportera ainsi sa contribution au réenchâtement de la pensée sociale, qui n'est pas toujours bien remise de sa difficile sortie de l'ère classique du fonctionnalisme, du structuralisme et des modes d'approche qui ont prospéré dans le giron des États et des nations triomphants.

Déjà parus

Michel Wieviorka, *La Différence*.

Daniilo Martuccelli, *Dominations ordinaires. Explorations de la condition moderne*.

Angelina Peralva, *Violence et démocratie. Le paradoxe brésilien*, préface d'Alain Touraine.

Eliezer Ben Rafael, *Qu'est-ce qu'être Juif* (essai) suivi de *50 sages répondent à Ben Gourion* (document).

Sous la direction de Michel Wieviorka et Jocelyne Ohana, *La Différence culturelle. Une reformulation des débats*. Colloque de Cerisy.

Sous la direction de Jean-Pierre Dozon et Didier Fassin, *Critique de la santé publique*.

Suzanne de Cheveigné, Daniel Boy, Jean-Christophe Galloux, *Les Biotechnologies en débat. Pour une démocratie scientifique*.

Franco La Cecla, *Le Malentendu*, préface de Marc Augé.

Janine Barbot, *Les Malades en mouvement. La médecine et la science à l'épreuve du sida*.

Alain Tarrius, *La Mondialisation par le bas*.

Philippe Bataille, *Un Cancer et la vie*.

Laurence Louër, *Les Citoyens arabes d'Israël*.

Sous la direction de Alain Dieckhoff et Rémy Leveau, *Israéliens et Palestiniens : la guerre en partage*.

Ahmed Boubeker, *Les Mondes de l'ethnicité*.

Sous la direction de Michel Wieviorka, *Un Autre monde... Contestations, dérives et surprises dans l'antimondialisation*.

Michel Wieviorka, *La Violence*.

Fahad Khosrokhavar, *L'Islam dans les prisons*.

*Mis en pages par DV Arts Graphiques à Chartres,
cet ouvrage a été achevé d'imprimer en octobre 2004
sur système Variquik
par l'Imprimerie Sagim-Canale à Courtry (77)
pour les Éditions Balland*

Imprimé en France

ISBN : 2.7158.1520.4
937.286.1

Dépôt légal : septembre 2004
N° d'impression : 7656



V O I X E T
R E G A R D S

Être jeune en Palestine

Qu'est-ce qu'être jeune, aujourd'hui, lorsqu'on vit dans les territoires qui relèvent de l'Autorité palestinienne ?

En 1987, la première Intifada mobilisait massivement les jeunes Palestiniens, convaincus que leur lutte conduirait à l'instauration d'un État palestinien. En 1993, les accords d'Oslo semblaient s'approcher de cet objectif. Depuis, l'espoir a cédé la place au désespoir, et celui-ci est au cœur de la seconde Intifada, lancée en 2000. Si la plupart d'entre eux maintiennent cet objectif politique national, tous développent un pessimisme absolu quant aux chances de sa réalisation.

La vie quotidienne de ces jeunes est extrêmement dégradée, et comporte bien d'autres préoccupations que celles directement politiques et géopolitiques : études, travail, religion, relations familiales, amoureuses, etc. Lors de la première Intifada, vie privée et vie publique centrée sur l'objectif national se combinaient aisément, et le militantisme apparaissait comme un moyen d'améliorer la situation dans tous les domaines de l'existence. Désormais cette articulation n'est plus possible. L'engagement est devenu, tout à la fois, nécessaire et sans espoir.

Pénélope Larzillière mène depuis de nombreuses années des enquêtes de terrain dans les territoires palestiniens. Elle brosse ici le portrait étonnant d'une jeunesse dont l'expérience quotidienne est surdéterminée par l'évolution de la scène politique, mais ne s'y réduit pas. Pour la première fois, le regard porté sur l'Intifada mène bien au-delà de ses seules dimensions politiques ou diplomatiques. Il en dévoile les limites, les tensions internes, mais aussi les ressorts les plus cachés.

Spécialiste reconnue de la question palestinienne, à laquelle elle a consacré son doctorat de sociologie à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Pénélope Larzillière est chargée de recherches à l'Institut de recherche pour le développement.



9 782715 815209

✎ 937 286.1

ISBN : 2.7158.1520.4

23 €

Couverture Atelier Didier Thimonier