Zeitschrift: Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft = revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista della Società svizzera d'etnologia

Herausgeber: Schweizerische Ethnologische Gesellschaft

Band: 4 (1999)

Artikel: Le martyr/e dans la société palestinienne

Autor: Kaenel-Mounoud, Christine von

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1007472

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Le martyr/e dans la société palestinienne

Christine von Kaenel-Mounoud

Un demi-siècle après la première guerre israélo-arabe et la création de l'Etat d'Israël, des centaines de milliers de Palestiniens vivent encore en exil dans des camps de réfugiés. Les changements sociaux rapides, induits par les déplacements forcés et les guerres successives ont nécessité une redéfinition identitaire de la part des Palestiniens à travers leurs nouveaux rapports à l'espace et à la société. D'un sentiment d'appartenance lié à une sociabilité immédiate – famille, clan, village –, à un mode de vie et à une terre, non seulement nourricière, mais aussi fondatrice de l'ordre social et détentrice de l'honneur, les Palestiniens ont évolué vers la conscience d'appartenir à un peuple tout entier. Il ne s'agit pas d'une évolution radicale soudaine, mais d'un changement social accéléré par le déplacement, par l'expérience de l'exil, et nourri par des rapports de forces. Pour le groupe de réfugiés, cette situation correspond à une étape de transition dans l'élaboration d'un registre identitaire capable de résoudre l'équation exil-identité-territoire.

Concernant les réfugiés palestiniens, cette équation a été résolue en grande partie par la construction d'une identité nationale et d'un mythe du retour fort, garant de la cohésion historique et sociale de la population palestinienne. Ce processus de redéfinition identitaire s'est élaboré autour de trois axes principaux:

- La dispersion et l'éloignement géographique du territoire qui a affecté le sentiment d'appartenance du réfugié palestinien ayant dû quitter sa terre.
- La redéfinition face à l'environnement arabe.
- La médiation d'un pouvoir politique (l'OLP) et la valorisation de l'action militante.

Avant d'être une tactique ou une stratégie de combat, la lutte armée fut l'instrument privilégié de la mobilisation des réfugiés. Agir, c'était réagir à la dislocation sociale. Dans cette situation de dispersion géographique, d'éclatement social et de faiblesse de conscience politique, elle a refait l'unité des groupes. L'activisme apparaît donc comme l'enjeu

fondateur de la communauté politique palestinienne, comme le vecteur de l'historicité de la communauté.

La transformation de la figure négative du réfugié, dépossédé de tout, en une figure positive de héros combattant est devenue un élément-clé de la symbolique palestinienne. Il a symbolisé non pas la reconquête d'une terre perdue, mais la construction d'une nouvelle identité: l'ancien villageois arraché à sa terre, assure par la lutte l'accès à un temps nouveau de la communauté, à une historicité nouvelle, porteuse d'une utopie politique, sociale et culturelle (Picaudou 1989: 113). Le réfugié combattant, et plus encore le martyr qui témoigne d'un engagement total, apparaît donc comme la figure emblématique de la communauté, aussi bien pour le réfugié de l'extérieur que celui de l'intérieur[1]. La symbolique du martyre a donné un cadre conceptuel, un objectif et les moyens de dépasser la nouvelle réalité de l'exil.

La pratique du martyre a non seulement symbolisé l'accès à une nouvelle identité (nationale), mais a concrètement participé à cet avènement. La prise en charge des familles de martyrs par exemple, par diverses associations de solidarité et d'organisations de résistance, ont ainsi rompu avec le système d'entraide familiale traditionnel et donné accès à de nouveaux types de liens de solidarité. Plus significatif encore fut «l'institutionnalisation» de cette prise en charge par la SAMED (Société pour le travail des martyrs palestiniens, un organe du Fatah) qui a fini par créer une économie d'envergure nationale, créant de nouveaux liens sociaux à travers l'émergence d'une véritable classe ouvrière au service de la révolution.

Si l'image du martyr est devenue centrale dans la symbolique palestinienne, c'est précisément parce qu'elle fonctionne comme un modèle culturel, au sens où l'a défini Geertz (1972). Ce modèle recouvre au moins quatre aspects majeurs.

Le premier aspect est celui de fournir un cadre conceptuel qui permet de donner sens à la réalité économique, politique, sociale et religieuse, ainsi qu'au monde des expériences. Nous verrons que la force de ce système symbolique est de permettre en définitive plusieurs chemins d'interprétation. Cette ambiguïté d'interprétation permet l'ajustement de systèmes conceptuels à des intérêts différents voir opposés à l'intérieur d'une même culture. C'est ainsi que la symbolique du martyre peut être comprise à plusieurs niveaux, à la fois sur un mode nationaliste et laïc, et sur un mode religieux.

Le deuxième aspect, probablement le plus évident à démontrer, est celui d'agir en tant que modèle de comportement et d'identification. Les martyrs palestiniens sont les héros de la société palestinienne, qu'elle soit civile ou militaire, dans sa tendance laïque ou religieuse. Ils représentent non seulement tous les espoirs des Palestiniens, mais aussi toutes les qualités humaines. Un certain nombre de pratiques sociales favorisent d'ailleurs cette identification: rites funéraires spécifiques, rites de commémoration, discours politiques, graffiti et affiches les placent au devant de la scène, leur offrant la mémoire et la gloire. Les héros martyrs ne sont cependant pas que les combattants morts le fusil à la main dans une opération militaire. Dans les camps, ce sont également ceux qui se sont, d'une manière ou d'une autre, investis pour le mieux-être des réfugiés, pour la défense de leurs droits, etc. L'image du martyr est véritablement une source d'inspiration pour l'ensemble de la population palestinienne.

Le troisième aspect du modèle culturel est d'être modelable par la réalité sociale. Sa structure circule à travers les époques qui l'habillent de leur langage propre. Dans le Coran, le martyr est celui qui est mort sur le chemin de Dieu. «En échange», le martyr accède à la vie éternelle, une vie faite de jouissances aux côtés du trône de Dieu. Dans la société palestinienne des années soixante et septante par exemple, il a fait place au mythe de la résurrection au sein de la mort. Le martyr devient celui qui s'est sacrifié pour la cause palestinienne, celui qui a été prêt à donner sa vie, pour que vive la Palestine. Dans les années quatre-vingts, sous

[1] Terminologie habituellement employée dans le cas palestinien. Le réfugié de l'extérieur désigne les Palestiniens ayant franchis physiquement une frontière et actuellement en exil dans les différents pays d'accueil (principalement la Jordanie, la Syrie et le Liban). Par réfugiés de l'intérieur, on entend les personnes déplacées dans les régions du territoire de la Palestine mandataire qui ont, consécutivement aux guerres israélo-arabes, changé de statuts politiques à l'exception du territoire israélien.

l'influence de la révolution islamique iranienne, une partie de l'opinion publique et de nouvelles organisations de résistance redonneront un contenu religieux à cette symbolique. Le combat nationaliste sera remplacé par l'idée de la guerre sainte, redonnant au *fida'ï*[2] le rôle du *mujahid*[3]. Les perspectives changent, évoluent, mais la structure fondamentale du modèle culturel demeure: il s'agit toujours de «la vie à travers la mort», «du don de soi pour la vie». Une interprétation n'efface pas l'autre, au contraire, puisque la symbolique du *shahîd* (martyr) permet non seulement aux différentes franges de la population de s'unir autour de ce même symbole, mais également de superposer les différents chemins d'interprétation.

Le dernier aspect enfin est celui d'être un moule pour certains processus sociaux. Le modèle culturel du martyr a impliqué une certaine attitude envers les événements, un certain état d'esprit et un ensemble permanent de motivations. Il a donné une forme et une couleur au mouvement de la résistance palestinienne tout comme à l'insurrection populaire des Territoires occupés. Ils ont été façonnés, rythmés par les enterrements, les prières et les commémorations aux martyrs. Tout comme la Révolution iranienne, le soulèvement des masses populaires palestiniennes a été modelé d'une certaine manière par la symbolique du martyre.

Un emblème religieux

La notion de martyre est présente dans les traditions monothéistes. L'islam et le christianisme prévoient en effet de nombreux privilèges et récompenses aux fidèles ayant subi (sous certaines conditions) un martyre. Le martyre est donc un symbole religieux auquel sont associés des rites et des règles de comportement précis.

Dans le Coran, *shahîd* (pluriel: *shuhadâ*) a essentiellement la signification de témoin, comme *shâhid* (pluriel: *shuhûd*), dont il ne se distingue guère. *Shahîd* est également un épithète de Dieu et fait partie des «plus beaux noms d'Allah». Dans la littérature des *hadiths*[4], le *shahîd* renvoie plus particulièrement à celui qui témoigne de sa foi par son sacrifice dans la lutte contre les infidèles. Il jouit d'un rang et d'un statut spécial. Selon ces mêmes traditions, le martyr, par son sacrifice, échappe à l'examen des anges Munkar et Nakir au Jour du Jugement et n'a pas besoin de passer par le purgatoire islamique. Le martyr voit ses fautes s'effacer et reçoit le plus haut rang du Paradis, au plus près du trône de Dieu. Il n'a pas besoin de l'intercession du Prophète (puisqu'il est libéré par sa mort de la culpabilité de ses péchés) et, selon des traditions ultérieures, il peut même intercéder pour les autres. Comme il est déjà pur, il est le seul parmi les hommes à ne pas être lavé avant d'être enseveli. Une autre tradition dit encore que les blessures du martyr reçues lors du *jihad*[5] redeviendront rouges et brillantes, comme le sang au Jour du Jugement, et auront un doux parfum de musc.

Sans approfondir l'investigation théologique, nous pouvons d'ores et déjà dire que la symbolique islamique du martyr fournit un cadre conceptuel spécifique à partir duquel la réalité est filtrée et interprétée. Ceci dans la mesure où les concepts religieux débordent de la sphère strictement spirituelle et fournissent un cadre conceptuel de réflexions générales qui permettent à l'individu de donner sens à certaines expériences et situations auxquelles il est confronté (Geertz 1972). L'image du martyr dans la société palestinienne est un système symbolique dont les significations font régulièrement référence à tel ou tel aspect du concept religieux, et dont la sacralisation est assurée par des rituels, qui souligneront par ailleurs quelques-unes des traditions et croyances islamiques citées plus haut. Mais tout en étant une référence, le concept religieux du martyr a sans cesse été remanié et modelé par les processus sociaux qui l'ont habillé et l'habillent encore de différents langages (nationaliste, socialiste, islamiste, ...).

[4] Actes ou paroles du prophète Muhammad.

[2] *Fida'ï, feddayin*: celui qui sacrifie sa vie pour une cause. Terme attribué aux combattants de la résistance palestinienne.

[3] Combattant d'une guerre sainte.

[5] Guerre sainte.

La rhétorique du sacrifice dans la résistance palestinienne: entre *fida'ï* et *shahîd*

L'imaginaire politique d'un groupe est riche en renseignements, notamment sur le réseau des représentations et des valeurs qui sous-tendent son discours et fondent ses pratiques. C'est une démarche qui déborde et englobe l'ordre du discours idéologique explicite pour nous rapprocher d'une représentation du soi et du monde. Dans le cas palestinien, cette approche permet de mettre en évidence la récurrence d'un discours construit autour de symboles-clés, le *fida'ï* et le *shahîd*, également fondateurs de la communauté politique palestinienne. En parcourant l'historique de la résistance, nous soulignerons la constance et la puissance de la symbolique du sacrifice dans la mobilisation de la population et des groupes armés palestiniens.

Des premiers combattants palestiniens aux organisations actuelles de résistance, on peut dégager des étapes clés dans l'évolution du processus révolutionnaire palestinien, étapes qui ont été conditionnées par le degré de conscience politique des Palestiniens et par leur perméabilité à certains courants idéologiques. Schématiquement, on retiendra que la conscience politique des Palestiniens est passée d'un ensemble défini par l'expérience collective de l'exode et par la volonté d'un retour physique de chacun sur sa terre dans une Palestine conçue géographiquement, à un ensemble défini par l'expérience collective de l'exil et par la volonté du retour d'un peuple vers une Palestine conçue de manière plus symbolique que physique (Bisharat 1994: 166). Ces revendications nationalistes se sont tout d'abord inscrites dans la mouvance du nationalisme arabe, puis au lendemain de la défaite arabe de 1967, dans une résistance qui se «palestinise». Dans les années quatre-vingts enfin, elle s'imprègne du radicalisme religieux ambiant et s'habille du langage islamique.

Jusqu'en 1967, la question arabe était une question de terre perdue dont la conséquence était la création du problème des réfugiés. Mais, bien au-delà d'une terre perdue, objet de tous les désirs et de toutes les nostalgies, la terre était avant tout un territoire généalogique. Elle était celle des ancêtres, fondatrice du groupe et support de sa continuité. Ainsi, la terre était garante de l'ordre social, elle apparaissait comme la figure même des relations interpersonnelles. Dire la terre, c'était dire les relations familiales, les allégeances claniques et l'économie de la culture villageoise (Picaudou 1989: 108-109). Dans cette culture paysanne, la terre représentait aussi l'honneur, elle conférait la dignité au paysan. L'aliénation du réfugié procède ainsi d'une véritable dépossession de soi et de son honneur.

Le terme de *fida'ï* apparaît pour la première fois dans l'histoire politique palestinienne dans les années vingt et trente. Il désigne les bandes de guérilla rurales et politico-religieuses. Dérivé de la racine arabe FDY, il signifie rançonner, rembourser ou sacrifier quelque chose. Dans son utilisation patriotique, il désigne donc celui qui sert de rançon pour «racheter» la terre usurpée. Il désignera dès lors le combattant palestinien. Bien qu'on le retrouve surtout dans des thèmes séculiers, il est intéressant de noter que dans la loi islamique, ce terme a le sens de Rédemption.

Les premiers *feddayin* relèvent d'un ordre essentiellement positif, normatif et fondateur de la communauté politique palestinienne par leur engagement politique et par la réaffirmation de leur identification à la terre, base constitutive de la mémoire collective palestinienne. Si la majorité des discours des agriculteurs palestiniens de cette époque se concentraient essentiellement sur la défense de leur cas particulier (leur terre, leurs arbres, leur maison, leur situation) (Sayigh 1977: 29), quelques *feddayin* se démarquent déjà par une conscience politique plus manifeste. La figure mythique d'Izz al Dîn al-Qassem, moteur de la révolte paysanne des années 1935-1939, en est un très bon exemple. Il est un de ces héros, fondateur

de la communauté politique palestinienne, sur lequel s'est édifiée la mémoire de la nation. Il est devenu un véritable objet de culte, ponctué de cérémonies de commémoration. Pour lui, la révolte ne pouvait s'appuyer que sur les paysans et les ouvriers. Il inspira conjointement à ses partisans la foi, l'esprit de sacrifice et le renoncement. Après dix ans de préparation et d'endoctrinement, en novembre 1935, cent cinquante paysans et ouvriers des faubourgs de Haïfa déclarent la révolte dans le nord de la Palestine avec l'appui d'environ deux cent sympathisants. Encerclés et sommés de se rendre, il déclara: «Nous ne nous rendrons pas, c'est un *jihad* pour Dieu et pour la patrie. [...] Mourrez en martyrs!» (Carré 1972: 16)

Il reste aujourd'hui encore dans les mémoires palestiniennes comme un modèle de lutte de *fida'ï*, un modèle de comportement et d'identification, et incarne l'intégrité morale face aux compromissions des notables palestiniens. Héros de la résistance face aux Britanniques et aux sionistes, il appartenait au patrimoine du nationalisme palestinien, mais depuis quelques années, il est aussi devenu la grande référence des sympathisants du Jihad islamique (aux côtés de Salah al-Din). De nombreux groupes militants portent également son nom, comme les brigades al-Qassem du Hamas.

Les premiers Palestiniens à avoir pris les armes et à avoir choisi «la mort plutôt que la trahison»[6] se posent donc en véritables fondateurs de la nouvelle société palestinienne. Ils jouent le rôle d'ancêtres, fondateurs d'une communauté et modèles d'identification. On leur doit le respect, même si depuis, les valeurs, les références identitaires, les moyens, les justifications et parfois les objectifs ont changé.

Au niveau des revendications politiques, l'ordre des priorités s'inverse progressivement: d'une question de terre à libérer pour que tous les Palestiniens puissent retourner chez eux, on observe un glissement vers une question des peuples. Ce glissement s'inscrit tout d'abord dans la mouvance du nationalisme arabe qui fait émerger les notions de patrie et de nation, sans toutefois que la dialectique entre une patrie/nation arabe et une patrie/nation palestinienne ne soit réellement résolue. En effet, les revendications s'orientent autour d'une unité arabe au terme de laquelle seulement, la Palestine pourrait être retrouvée. Or, suite à la défaite de l'alliance arabe lors de la guerre des Six Jours, 1967 marque la perte de la Palestine et la redéfinition identitaire de la communauté palestinienne face à son environnement arabe.

Parallèlement, la libération de la terre devenant un objectif à long terme, les Palestiniens se sont employés à créer les conditions qui garantiraient que la terre serait toujours revendiquée collectivement. Ces conditions présageaient le passage d'un territoire vécu des groupes, comme référent identitaire, à un territoire construit d'une communauté. Cette mutation s'est opérée grâce à la médiation d'un pouvoir, les organisations palestiniennes de résistance, qui étaient porteuses d'une utopie, d'un projet politique pour l'avenir. Plus encore, c'est l'imagerie héroïque des *feddayin* et le langage de la lutte armée qui réussirent à donner une nouvelle substance à la communauté imaginée des Palestiniens. La métaphore spatiale laisse donc la place à la construction d'une nouvelle identité nationale.

Si dans l'imaginaire politique palestinien la communauté apparaissait jusqu'alors sous les traits du réfugié, figure du dépossédé et de l'exclu, dépossédé de sa terre et de son histoire, exclu de l'avenir, nié dans sa dignité et dans son être même, il va devenir un élément clé de la symbolique palestinienne, un phénomène politique essentiel qui est à la base de la mobilisation de la population exilée. C'est là que la figure négative du dépossédé s'est transformée par la vertu de l'engagement militant en une figure positive du héros combattant (Picaudou 1989: 115). Le terme de *fida'ï* se généralise à tous les combattants et incarne désormais toutes les aspirations de ce peuple. Placardés sur tous les murs des cités, les *feddayin* sont l'objet d'un véritable culte. Des services en l'honneur de *feddayin* tués en mission (devenus des *shuhada*) sont par ailleurs

[6] Citation de Abdel Kader Al-Husseini, un célèbre *fida'ï* mort en 1948. (Fateh 1970: 13)

donnés dans les écoles.

Un message de la foi en la mort pour la vie nouvelle se répand dans la population avec le soutien actif de la poésie et de la littérature palestinienne, qui deviennent à partir de 1965 un véritable front de combat solidaire et complémentaire des autres fronts. Ce message est interprété par Olivier Carré comme le nouveau «mythe palestinien de la résurrection au sein de la mort» (Carré 1972: 35-54). Il renferme la mission des *feddayin*, celle de s'offrir à la mort en vue d'une délivrance et de la vie d'une Palestine nouvelle, ressuscitée. La logique de ce mythe, s'offrir à la mort en rançon d'une délivrance, a évidemment servi les objectifs d'une lutte armée, mais ce qu'il faut voir avant tout, c'est le modèle et les représentations qu'il sous-tend. Dans la perspective religieuse, nous avons vu que le fait de mourir sur le chemin de Dieu nous conduit à une vie nouvelle et meilleure dans l'au-delà. Or, si dans le cas présent, mourir pour la Palestine renvoie à une Palestine ressuscitée, nouvelle, mais dans un futur terrestre et non céleste, le parallélisme résonne comme une évidence: la vie à travers la mort, le don de soi pour la vie. De plus, précisons d'ores et déjà que la distinction entre l'action patriotique et laïque d'une part et l'action à envergure religieuse d'autre part n'a jamais été clairement définie, car il y a souvent une superposition de ces deux dimensions. En effet, la Palestine est considérée comme une terre sainte pour les musulmans (comme elle l'est pour les chrétiens et les juifs) et la notion de *dar al-islam* implique qu'une terre conquise par les musulmans doit demeurer pour toujours «terre d'islam». Ainsi, cela devient un devoir religieux que de reprendre la terre aux «usurpateurs».

L'interprétation des termes *fida'ï* et *shahîd* a d'ailleurs plusieurs variantes, nuancée par le degré du contenu religieux, nationaliste et révolutionnaire:

«*Shahed* is not always religious. It is like martyr in English. You have a martyr for a cause in English, and we use it in the same way. It is a very strong word for a man who dies in our Palestinian revolution [...] The *shahed* is a man who dies in the fight against the Zionists... Our war is holy and there have been many martyrs.» (Johnson 1978: 527-528)

«Un *shahîd* est celui qui est d'abord mort pour la Palestine et ensuite pour Dieu et le Paradis.» (Zahra, assistante sociale, camp de Bourj el-Barajneh, 1996)

Cette ambiguïté d'interprétation permet en définitive l'ajustement de systèmes conceptuels à des intérêts différents voire opposés à l'intérieur d'une même culture. Cela donne plus de flexibilité et de force au système d'explication. Un discours utilisant ces symboles peut ainsi être compris à plusieurs niveaux; à la fois sur un mode nationaliste et laïque et sur un mode religieux. Pour Johnson, cette ambiguïté fournit encore un moyen d'intensifier le degré auquel ces métaphores peuvent être «résumées» et «élaborées». Il utilise le terme de métaphore-clé pour désigner un symbole capable d'intervenir dans le mode «élaborant» (conceptualisation du monde de l'expérience) et le mode «résumant» (synthèse des thèmes culturels dominants), selon la typologie de Sherry Ortner (1973). Ainsi, lorsque *shahîd* est interprété comme «mourir sur le chemin de Dieu», il agit dans un mode «résumant» en désignant l'orientation culturelle islamique à partir de laquelle il tire son origine; il opère dans un mode «élaborant» quand il est une explication religieuse du combat, un modèle de comportement et un autosacrifice; enfin, lorsqu'il est interprété comme «mourir pour son peuple ou sa patrie», il met en avant la puissance émotionnelle du nationalisme arabe.

Durant les dix premières années de l'occupation israélienne en Cisjordanie et à Gaza (1967-77), l'islam a rarement constitué la légitimation première de la lutte de libération, alors menée au nom du nationalisme arabe et/ou palestinien. L'islam officiel se contentait de gérer la piété. A la fin des années septante, plusieurs associations religieuses se réclamant de l'héritage des Frères musulmans apparaissaient dans les Territoires occupés (*al Majma' al islami* du Cheikh Ahmad

Yasin, *Al jam'iyya al-islamiyya* de Khalil al Quka). Fidèles à la stratégie traditionnelle et à l'idéologie des Frères musulmans, telles qu'exprimées par Hasan al-Banna et Sayyid Qutb, ces organisations religieuses ont travaillé à pénétrer et structurer la vie quotidienne de la population, mêlant activités sociales, prédications et réforme morale. Malgré un discours radical sur l'illégitimité de l'Etat d'Israël et sur son nécessaire anéantissement, ces groupes ont ajourné la lutte contre l'occupant et fait de la réislamisation immédiate de la société palestinienne la première de leurs activités.

Parallèlement, suite à la Révolution iranienne (symbolisant la victoire de l'islam sur l'Occident tout en propageant l'amour du martyre), à l'assassinat de Sadat en 1981 (considéré comme un traître à l'islam) et à la montée de la résistance islamique contre l'occupation israélienne du Liban en 1982-1983, un second courant, au comportement politique fondamentalement différent, s'intègre à la scène politique de l'intérieur, la transformant alors radicalement, tout autant que les Frères musulmans eux-mêmes. Ce courant islamiste, incarné par les Brigades du jihad islamique (apparition publique en 1983) fait du *jihad* (en particulier la lutte armée contre Israël) un devoir religieux qui incombe à chaque croyant. Noyaux d'étudiants palestiniens venus du Caire, ils élaborent une nouvelle position en réconciliant politique et religion. En 1987, ils sont à l'origine du soulèvement de l'*Intifada*, mais disparaissent en 1988 sous la répression israélienne. Par une conversion de leur position, qui refusait toutes opérations militaires anti-israéliennes, une partie des Frères musulmans fonde le mouvement Hamas (*Harakat Muqawama Islamiyya*, Mouvement de la résistance islamique, dont l'acronyme signifie dévotion, enthousiasme dans le chemin de Dieu) et prend le relais avec le CNU (Commandement national unifié) de l'insurrection populaire.

Malgré la très forte identification avec les idées religieuses et le soutien musulman accordé à la lutte armée, Jean-François Legrain refuse de parler d'expansion de l'islamisme au sens où la religion constituerait le pôle premier d'identification et de légitimation de l'action. Il y a un accroissement certain de la pratique religieuse et du symbolisme religieux dans la revendication nationale, mais il faut faire la différence entre adhérer à un mouvement de type «bloc islamique» et crier «Allahou akbar» dans une manifestation (Legrain 1988: 35). Si dans le premier cas, la religion constitue le référent de base, ce n'est pas forcément le cas dans le second. La religion peut intervenir comme simple élément d'une identité plus diversifiée à dominante nationale. D'ailleurs, si les mouvements islamistes semblent marquer une rupture radicale avec le mouvement nationaliste (par un discours rigoureusement sacralisé et la proclamation d'une utopie eschatologique dépassant toutes les autres), ils ont néanmoins hérité du legs patriotique du mouvement national qui l'a précédé. Inversement, malgré sa laïcité proclamée, le mouvement national n'a jamais rompu avec l'islam, ni eu un discours ou une attitude profondément laïque. Il y a donc, un système de vase communicant entre les deux mouvements à l'intérieur desquels interfèrent les hommes et leurs élans. Ils sont rivaux mais échangent leurs symboles, leur mode de lutte, leur position et parfois même leurs partisans. La rhétorique du sacrifice demeure plus que jamais dans l'idéologie palestinienne de résistance, mais est dorénavant davantage incarnée par le terme *shahîd*, qui a une connotation plus religieuse que celui de *fida'ï*. Sa symbolique est au centre de toutes les tendances idéologiques, car elle fournit un modèle de comportement et d'identification puissant pour les différentes composantes de la société.

A l'instar de la Révolution islamique iranienne, le soulèvement populaire des Territoires occupés en 1987 (l'*Intifada*) sera aussi façonné et rythmé par des enterrements symboliques ou réels de martyrs, par les prières, les commémorations et les pleurs destinés aux martyrs de l'*Intifada*. De même, les graffiti et les tracts – qu'ils soient émis par le Jihad, le Hamas ou le CNU – invitant la population à se mobili-

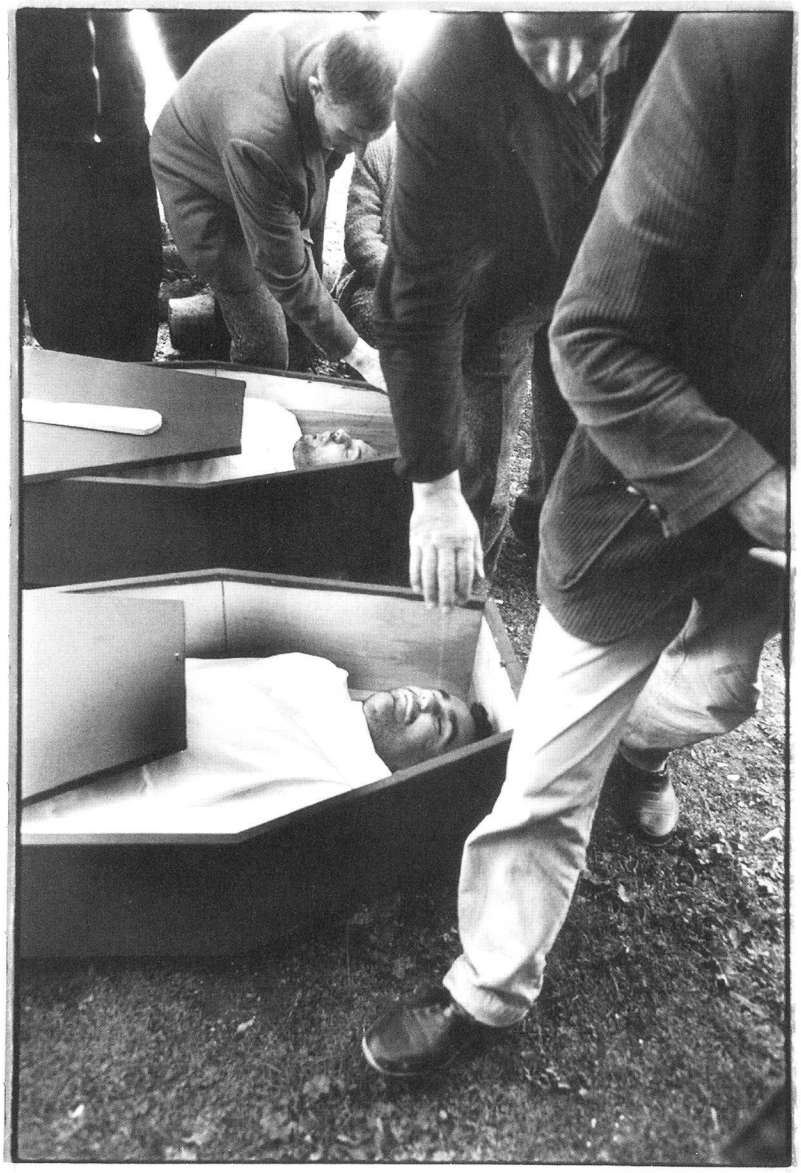
ser, sont une parfaite illustration de ces propos. Non seulement ils font état de cette ambivalence caractéristique entre discours nationalistes et religieux, mais ils se réfèrent systématiquement au sang qui a déjà coulé, à la gloire des martyrs, à leur courage et à leur loyauté exemplaire.

«Thousand salutes to all persons detained, martyrs who gave their lives so that others may live» (CNU) (Peteet 1994: 163)

«We are proud to die and save our honor like our comrade, Muhammad al-Khawaja.» (Olivier et Steinberg 1993: 24)

En 1993, la célèbre poignée de main du leader palestinien Yassir Arafat et du Premier ministre israélien Yitzhak Rabin, scellant les accords d'Oslo, était censée mettre un terme à un demi-siècle de conflits entre leurs deux peuples. Or, si ces accords n'ont assurément pas apporté la paix escomptée, ils marquent un autre tournant capital dans le processus révolutionnaire palestinien. En «gommant» ou du moins en ajournant le lourd problème des réfugiés palestiniens, ils marquent le passage d'un mouvement national en exil à un appareil gouvernemental établi sur son propre sol, le centre de la politique nationale, la base sociale et les institutions étatiques se retrouvant réunis à Gaza et en Cisjordanie. Le président de l'Autorité palestinienne va dès lors s'investir à asseoir son pouvoir dans une région et sur une population qu'il connaît en définitive très mal.

En perdant rapidement le contact avec les réfugiés et en renonçant officiellement à la lutte armée, l'OLP s'est privée d'un slogan unificateur. Quant à l'Autorité palestinienne, elle s'est retrouvée enfermée dans des ghettos, incapable de mettre en place une continuité territoriale pour bâtir un Etat. Cinq ans après Oslo, quelques semaines après le sommet de Wye Plantation et la visite du Président Clinton à Gaza, le processus de paix est au point mort. Dans l'impasse sur la scène politique intérieure, Yassir Arafat semble pourtant vouloir redonner un nouvel essor au nationalisme palestinien en renouant le contact avec les réfugiés de l'extérieur. Au printemps 1998 en effet, il



© Karim Ben Khelifa/family photos: UCK - Albanie (nord) - Bajram Surri (près de la frontière kosovare). Funérailles de deux jeunes soldats de l'UCK, de l'unité Jakova, tués par des snipers serbes. 18 avril 1999

envoie le responsable de l'Autorité palestinienne pour la question des réfugiés en visite au Liban et ordonne à l'OLP la reprise de ses versements de subsides aux familles de martyrs (Gresh 1998: 22), un geste à très haute valeur symbolique. Lors d'une enquête effectuée en 1996 dans les camps de réfugiés palestiniens de Bourj el-Barajneh et de Chatila (Liban), la question de ces subsides était apparue centrale. Au-delà de l'aspect matériel, l'arrêt de ces versements avait été ressenti par la population comme une trahison. Yassir Arafat avait trahi le sang des martyrs qui «l'avaient couronné», le sang des réfugiés. Il manquait de respect et de mémoire. La faction politique de l'OLP a dès lors cessé d'être représentée dans tous les camps palestiniens du Liban, excepté celui de Rashidieh. La valeur et la force symbolique du martyre n'avaient en revanche pas disparu:

«Nous reviendrons en Palestine et nous paverons le chemin de notre but avec notre propre sang.» (Mari de Zahra, Bourj el-Barajneh, 1996)

«Dans la vie palestinienne, il y a trois choses d'importance extrême: la patrie et la terre; l'honneur des femmes; le sang des martyrs. Ce qu'on a payé, on va le retrouver, avec notre sang!» (Ziad, Bourj el-Barajneh, 1996)

Si le mouvement national palestinien a perdu de son unité et de sa force au vu de son éclatement géographique, politique et social, l'image du martyr elle, n'a donc rien perdu de son intensité et de sa capacité à mobiliser. Sur la base d'observations et de témoignages, relevés au printemps 1996 dans deux camps de réfugiés palestiniens proches de Beyrouth, intéressons-nous maintenant à quelques pratiques sociales concrètes. Ce sont dans ces pratiques que la symbolique s'exprime et témoigne de sa véritable implication sociale.

Enjeux et octroi du statut de martyr

Les enjeux du statut de martyr sont considérables pour la société palestinienne et sont au moins au nombre de quatre. Le premier enjeu, essentiel d'après les propos tenus par les informateurs, est d'ordre spirituel. La croyance veut en effet que le martyr, qui a combattu dans la voie de Dieu, accède à la vie éternelle et jouisse de ses bienfaits aux côtés du trône divin.

Le deuxième enjeu est patriotique, puisqu'il offre la gloire et la mémoire à ceux qui, par leurs actions, ont tenté de redonner «une dignité à la nation palestinienne». Ce statut permet aux combattants anonymes d'être enregistrés et remémorés dans les archives collectives de la mémoire. Leurs corps et leurs actes se transforment en symbole travaillant à la mobilisation générale et à l'unité nationale. Le martyr est un élément central dans la ferveur patriotique.

Le troisième enjeu est plutôt de type social. En obtenant le statut de martyr, le combattant devient un héros pour la société, c'est-à-dire quelqu'un qui représente l'idéal du comportement palestinien. Il devient une source d'inspiration et un modèle d'identification non seulement pour ses proches mais également pour la communauté entière. C'est un enjeu particulièrement honorifique pour l'individu social. Son corps et ses actes ne se transforment donc pas seulement en symbole, mais en exemple de comportement social.

Le dernier enjeu est économique et concerne plus particulièrement la famille du martyr. Pendant la période faste du M.R.P. (Mouvement de la résistance palestinienne), le combattant était assuré, au cas où il devait perdre la vie, de la prise en charge économique et éducative de sa famille par l'organisation politique pour laquelle il combattait. Enjeu qui n'était pas des moindres au vu des conditions de vie dans les camps et le difficile accès aux emplois.

L'octroi officiel du statut de martyr se fait généralement par l'organisation de résistance à laquelle appartenait le défunt.

En organisant des funérailles spécifiques et en prononçant un discours élogieux sur le mort, l'organisation signera en quelque sorte l'octroi de son statut honorifique de «martyr de la nation». Elle placardera son image sur les murs du camp et le rappellera à la mémoire collective lors des discours officiels, particulièrement s'il était reconnu pour ses qualités humaines ou guerrières. Signalons que les «grands» martyrs ont une aura qui dépasse celle de la faction ou du camp pour devenir un symbole de ralliement. En revanche, sans avoir pu le vérifier au gré des interviews, il semblerait que les petites factions politiques se font ce que l'on pourrait appeler «une guerre des martyrs». En effet, leurs affiches ou tracts, en utilisant le prestige de certains martyrs, acquièrent un caractère propagandiste en sous-entendant ceci: «Le fameux martyr tel et tel a fait partie de nos rangs, alors venez nous rejoindre!»

La population des camps ne semble qu'indirectement touchée par ces luttes de prestige. Elle a, elle aussi, ses héros, ses martyrs qui ne sont pas forcément les mêmes que ceux des organisations politiques. Elle semble avoir des critères plus sociaux que guerriers, comme en témoignent quelques informateurs. Le martyr m'a en effet toujours été décrit comme une personne particulièrement attentionnée, dévouée, douce et aimante envers les siens, le peuple palestinien, sa patrie et sa religion. Les martyrs qui sont cités en exemple avaient des qualités sociales particulières:

«Il était capable de parler aux gens, de les aider, car il croyait aux droits du peuple palestinien. On aime les gens qui font des bonnes choses pour les gens et la nation.» (Zahra en parlant du martyr Abu Kamil, mort à 56 ans. Bourj el-Barajneh, 1996)

«Il avait des relations sociales avec tous les Palestiniens du camp, il essayait toujours de résoudre les problèmes des gens. Il étudiait beaucoup pour avoir un très bon diplôme et à côté, il travaillait dans l'assistance palestinienne.» (Zahra à propos de Mohamed Khazal, un martyr de Bourj el-Barajneh tué en 1978 à 28 ans dans le sud du Liban par un avion israélien. Bourj el-Barajneh, 1996)

De même lorsque les veuves parlaient de leur mari, non seulement elles louaient leurs qualités reconnues publiquement, mais elles insistaient également sur leur foi et leurs qualités de mari et de père: «Mon mari priait cinq fois par jour à la mosquée. Il était bon avec les autres réfugiés, il ne faisait pas de différence. Avec nous aussi, il était juste et bon. Il voulait que ses filles étudient. Maintenant c'est moi et ma fille qui prions tous les jours.» (Femme de Khayer Abed Alltif, camp de Bourj el-Barajneh, 1996)

Comme illustration de ces propos, voici un large extrait du témoignage d'une veuve palestinienne du camp de Chatila, dont le mari décéda en 1989 suite à une incarcération de trois ans et demi dans une prison syrienne. Vous relèverez également le caractère poétique de ses propos.

«Mon mari était connu, il combattait et il défendait son peuple et l'aimait beaucoup, et en même temps, il était très affectueux, il avait un bon cœur, il avait pitié de n'importe quel malade ou blessé. S'il devait se sacrifier par son sang, il ne reculait pas.

Après la fin du siège, il travaillait dans le barrage du camp et laissait passer la nourriture au camp. Il aimait rendre service aux gens. Je lui disais tout le temps: "Pourquoi travailles-tu autant et te fatigues-tu tant?" Il me disait: "Laisse-moi, je suis une bougie qui se consume pour ce peuple, je suis une bougie qui s'éteint pour ce peuple. Ne me dis pas: 'ne travaille pas dans la rue', ne me dis pas: 'tu te brûles au soleil'. Ne me dis pas: 'Regarde ton visage est devenu tout noir'. Je suis une bougie qui doit se consumer pour les gens, pour mon peuple, pour mon camp surtout."

Nous nous aimions beaucoup. [...] Après que mon mari fut mort, nous nous sentions très fiers qu'il soit mort, parce qu'il est mort en *shahîd* envers son peuple et sa religion. Nous disons toujours que le *shahîd*, surtout quand il est victime d'une injustice et qu'il est mort dans une prison, loin de ses parents, loin de ses enfants – il a vécu trois ans dans la prison, donc il a vécu privé de tout – nous disons alors:

"*Inch'a Allah* il est parmi les habitants du Paradis".» (Samiha, camp de Chatila, 1996)

Toutes les maisons de veuves palestiniennes, que j'ai eu l'occasion de visiter, portaient sur le mur de la pièce centrale un portrait du mari martyr. Très souvent le cadre de la photo était décoré par des roses en papier rouge, généralement au nombre de cinq. Les photos ne représentaient jamais un combattant (contrairement aux tracts) mais plutôt un mari et un père aimant.

Les pratiques rituelles associées à la mort d'un martyr

Les funérailles des martyrs palestiniens diffèrent dans leurs rites et leurs émotions des funérailles de personnes mortes naturellement ou accidentellement. De cette façon, elles contribuent à sacraliser l'homme et son acte. Selon Geertz, les rites, y compris ceux qui sortent du cadre strictement religieux, ont la puissance de nous faire naître la certitude que nos convictions religieuses sont vraies et que leurs orientations sont bonnes (1972: 47-48).

Les funérailles d'un martyr sont souvent décrites avec des termes qui rappellent celui d'un mariage: faste, grand rassemblement, musique, ululements, victuailles, etc. On dit d'ailleurs que le martyr est parti à son mariage avec la Palestine comme fiancée, dans sa chambre de mariée tachée de sang.

Qu'il soit musulman, chrétien ou communiste, il semblerait que les funérailles d'un martyr palestinien soient toujours les mêmes dans les rituels, les discours prononcés ou le déroulement de l'enterrement. La symbolique des rites est toujours en étroite relation avec les thèmes développés par la résistance. Les funérailles sont en effet une occasion idéale pour politiser la population des camps, fragilisée par le sentiment de perte et d'injustice. Elles ressoudent les liens de la communauté tout en nourrissant la révolte. Il est d'ailleurs significatif que ce soit le groupe politique à qui appartenait la victime, s'il y en a un, qui organise les funérailles et prononce les discours.

Chez les réfugiés palestiniens du Liban, il m'a été confirmé qu'on ne lave généralement pas le martyr (conformément aux *hadiths* musulmans), car c'est le sang qui le lave de ses péchés. Il est enterré dans ses habits ensanglantés, sans cercueil et enveloppé dans le drapeau palestinien (en lieu et place, dans la tradition musulmane, de draps blancs non cousus), souvent après avoir été porté par la foule en larme et criant: «Allahou akbar!». Mes informateurs m'ont également rapportés qu'en entrant au Paradis, l'odeur du sang se transforme en musc, croyance héritée, comme nous l'avons vu, des *hadiths* musulmans. Le martyr est d'autre part souvent décrit avec un sourire sur ses lèvres, ce qui indiquerait qu'il a été accepté au Paradis.

Les tombes des martyrs sont toutes reconnaissables par l'inscription du verset 169, et parfois également du verset suivant, de la sourate III:
«Ne crois surtout pas
que ceux qui sont tués
dans le chemin de Dieu sont morts
Ils sont vivants!
Ils sont pourvus de biens auprès de leur Seigneur,
ils seront heureux de la grâce que Dieu leur a accordée.» (Masson 1990: 86)

On indique aussi la date du martyre et parfois les circonstances de la mort (opération militaire, massacre, siège, ...) comme dans cet exemple:
«El fatiha[7]
Ne crois surtout pas que ceux qui sont tués
dans le chemin de Dieu sont mort.
Ils sont vivants
Le martyr
Ahmad Badr Ouaïti
est né en 1972
Il a été martyrisé le 25.4.1987
en défendant la résistance de nos camps
sur le chemin de la révolution
résistante démocratique populaire»

[7] Première sourate du Coran.

Les tombes des martyrs sont ainsi facilement identifiables dans un cimetière palestinien, bien qu'elles ne soient pas regroupées en un espace particulier.

Pendant les deux premiers mois, les gens visitent souvent la veuve et la mère du martyr. Au quarantième jour, ils se réunissent à nouveau pour une cérémonie similaire à celle des funérailles, puis chaque année pour un mémorial.

Je n'ai pas eu l'occasion d'assister à l'annonce de la mort, ni à l'enterrement d'un martyr palestinien au Liban, mais Hans Sande (1992: 713) décrit dans son article un cas qui me paraît parfaitement corroborer les propos que j'ai pu relever. Il s'agit d'une veuve palestinienne de 39 ans témoignant des instants qui ont précédé l'annonce de la mort de son mari. Un jour, de manière inattendue, elle vit son beau-frère et un ami circuler de façon inhabituelle dans le camp. Les deux hommes allaient de maison en maison, sans toutefois venir la voir. Cette nuit-là, elle dit avoir rêvé que son mari était mort. Le lendemain matin, son beau-frère et trois amis vinrent enfin la visiter, mais engagèrent une conversation insignifiante, sans importance. Finalement, après avoir insisté pour connaître la vraie raison de leur visite, elle apprit que son mari avait été grièvement blessé. Elle voulut immédiatement le voir pour estimer la gravité de sa blessure, mais on la retint, tandis que les Palestiniens du camp se rassemblaient petit à petit autour de sa maison. Elle réalisait que quelque chose n'allait pas, mais personne ne lui disait ce qui c'était réellement passé. Arrivée au cimetière avec ses enfants, elle constata la mort de son mari et dit: «He lay there with almost a smile on his face.»

Cette étude de cas illustre parfaitement la spécificité de la mort d'un martyr. La prise en charge de la communauté locale du camp de réfugiés signale que ce type de mort n'est pas une affaire privée mais est de l'ordre public. La famille est avertie en dernier, une fois le corps déposé au cimetière et la communauté rassemblée, prête pour la célébration funéraire. Le message de mort n'est pas délivré par une personne de l'entourage proche, puisque c'est toute la communauté qui est touchée et doit se sentir concernée par cette perte. Le deuil n'est pas uniquement porté par la famille, mais également par la communauté palestinienne dans son ensemble. Ce décès porte en lui non seulement un discours sur la mort, mais aussi un discours politico-idéologique sur le destin de la communauté toute entière. Le drapeau palestinien enveloppant le corps du défunt en est le symbole le plus visible. Les funérailles d'un martyr sont donc un espace où la «culture de la résistance», avec son idéologie, ses symboles et ses pratiques, rencontre et intervient dans le domaine de la «culture populaire» des camps.

«Manifestations around the burial of martyrs and the care of their graves formed a focus of cultural activity where popular and Resistance culture overlapped closely.» (Sayigh 1994: 104)

Tout comme les funérailles, les rites de commémoration sont essentiels dans la vie communautaire d'un camp. Ils développent le sentiment d'appartenance au groupe et participe à la construction de la nouvelle identité nationale palestinienne. Le premier janvier par exemple, a été décrété «jour des Martyrs». C'est l'occasion pour la population du camp de se rassembler sur les tombes et de se souvenir. On commémore tous les sacrifices, on exalte la prouesse, le courage et les qualités de chaque martyr, on les porte en exemple. Chaque leader politique prononce des discours, associés à ceux, toujours émouvants, des enfants de martyr. A nouveau, la «culture de la résistance» et la «culture populaire» se rejoignent et se mélangent avec complicité.

«Lors du premier janvier, les enfants font des fleurs, toutes les familles de martyrs vont au cimetière et posent les fleurs sur les tombes. Ils lisent le Coran sur la tombe puis les leaders vont sur chaque tombe et parlent de chaque martyr et leur assurent de prendre soin de la famille et des enfants.» (Khayer, Bourj el-Barajneh, 1996)

«Les organisations [politiques] et les associations fêtent le jour du martyr et chacun doit faire un discours à cette

Village de Prusac, près de Donji Vakuf, août 1998

occasion. Ils vont au cimetière et prennent les enfants des martyrs avec eux. L'enfant doit faire un discours sur la situation actuelle, sur la tragédie [*ma'sat*: terme ayant une connotation particulièrement douloureuse] qu'il traverse et dit ensuite qu'il souhaiterait vivre comme tous les autres enfants du monde.» (Zahra, Bourj el-Barajneh, 1996)

L'émotion est toujours très vive et très importante dans ce type de cérémonie. C'est également sur elle que le sentiment patriotique repose.

La période du Ramadan est aussi un moment propice au souvenir, à la solidarité et à la communion avec les familles de martyrs. Le cheikh de la mosquée encourage les visites aux familles de martyrs et les prières pour les sacrifiés. Cette attention particulière, tout au long d'un cycle lunaire, aux martyrs et à leurs familles provient probablement de la notion islamique du jeûne. En Islam, on pense que le jeûne produit une conscience saine et un sens très fort des responsabilités morales et civiques. On pense qu'il vous apprend à être bon envers les pauvres et les nécessiteux, tout en ressentant et partageant volontairement les difficultés et les souffrances des pauvres.

«Les familles de martyrs sont aimées et sont particulièrement respectées lors du Ramadan. Le Cheikh encourage toujours particulièrement en cette période de l'année la visite aux familles de martyr.» (Zahra, Bourj el-Barajneh, 1996)

«Après l'*Aïd el Fitr* [fête clôturant le jeûne du Ramadan], les gens mettent de nouveaux habits et font de la nourriture. Le matin de l'*Aïd el Fitr*, les familles visitent les familles de martyrs et les martyrs au cimetière. Puis, les hommes vont à la mosquée et font la prière.» (Khayer, Bourj el-Barajneh, 1996)

La fête de l'*Aïd el Fitr* marque la fin du jeûne, et ce jour là, dans la tradition musulmane, la communauté dit des prières spéciales en assemblée et va visiter les parents et amis. Les enfants reçoivent généralement des cadeaux et des vêtements neufs, tandis que les autres échangent des vœux et mettent leurs plus beaux costumes. A cette occasion, dans les camps palestiniens, on pense particulièrement aux familles des martyrs pour qui la charité permet de participer décemment à la fête.

Le calendrier des camps palestiniens, comme nous avons déjà eu l'occasion de le signaler, est aussi rythmé par les commémorations du martyre de *shuhada* particulièrement exemplaires et respectés. Entre recueillements et revendications, ces processions prennent bien souvent l'allure de manifestations populaires.

Les dates du 27 au 29 avril 1996 ont correspondu à la fête du sacrifice, l'*Aïd el Adha*, qui a lieu à la fin de la période du Pèlerinage. C'est l'occasion où les musulmans, à travers le monde entier, sacrifient un animal à Dieu et partagent leur viande avec les parents, amis et pauvres. «En observant cette fête, les musulmans démontrent qu'ils sont prêts à sacrifier leur vie comme le fit le prophète Abraham il y a plus de 3000 ans» (Ahsan 1978: 25). Durant ces trois jours, j'ai pu observer de nombreux Palestiniens décorer de fleurs les tombes des martyrs et passer l'après-midi à prier et à pleurer les disparus, particulièrement au cimetière des martyrs, jouxtant le camp de Chatila. Personne, au cours des entretiens, ne m'avait cependant parlé de cette pratique, de sorte que j'ignore si elle est coutumière ou si elle a été le fruit des circonstances particulières qui ébranlaient le Liban à cette période. En effet, le dimanche 28 avril a aussi été marqué par l'enterrement, très émouvant et populaire, d'une famille libanaise chiite touchée par un raid israélien, alors qu'elle était transportée par une ambulance, tandis que le Liban organisait des funérailles nationales le lundi 29 avril pour l'enterrement des 102 victimes[8] de Qana.

[8] Libanais chiites qui s'étaient réfugiés sous des tentes d'un bataillon fidjien de la FINUL, détruites par des raids israéliens le 18 avril 1996.

Statut de la famille du martyr

D'une manière générale, la famille d'un martyr, et plus particulièrement les veuves et les mères, deviennent en quelque sorte le symbole vivant du sacri-

fice qui a été commis. Elles sont le rappel de l'obligation et de la volonté collectives de sacrifice; le sacrifice ultime de la vie du martyr, mais aussi le sacrifice de l'amour et de l'affection d'une épouse envers son mari ou d'une mère envers ses fils, qui accepte de «donner» ce qu'elle a de plus cher pour la «juste cause»:

«Je suis entièrement d'accord avec le militantisme de mes enfants. D'ailleurs c'est moi qui les ai encouragé à militer. Et j'ai payé chèrement cet encouragement, j'ai perdu deux garçons et une fille dans le combat pour la Palestine.» (Bseiso 1989: 329)

«Moi, j'ai donné mon mari et mon fils pour la révolution, c'est dur... mais c'est pour la juste cause, pour la Palestine. Avec tout le sang que nous avons donné, nous pourrions paver le chemin jusqu'à nos maisons.» (Palestinienne du camp de Bourj el-Barajneh, 1996)

Elles représentent la fierté et le courage du peuple palestinien. Aimées et respectées, elles héritent implicitement d'un statut honorifique. J'ai eu l'occasion de remarquer à Bourj el-Barajneh que certaines portes de maison portaient un signe de peinture rouge indiquant qu'un martyr y avait vécu et que l'on devait respect et compassion à sa famille. Par contre, je n'ai pas eu l'occasion de savoir, qui fait ou qui attribue ce signe et quels en sont les critères exacts.

Ce statut et ce respect impliquent en revanche un comportement social parfois lourd à assumer, en particulier pour les veuves de martyrs accablées par les responsabilités familiales. On attend d'elles qu'elles assument leur rôle avec dignité, force, courage et abnégation. Leurs larmes et leurs plaintes sont très mal acceptées, sauf des autres veuves ou des membres de la famille proche. Les lamentations sont d'autre part un signe de l'attachement humain et ne correspondent pas à l'attitude de confiance et de soumission à la volonté divine qu'elles devraient avoir.

Beaucoup de veuves de martyrs se sentent par ailleurs désappointées par une série d'émotions contradictoires: l'affliction face à la disparition, la fierté d'être la femme d'un martyr et de devenir à son tour le symbole vivant du sacrifice quotidiennement renouvelé, mais aussi la colère. La colère d'avoir été abandonnée aux dures réalités du camp et aux difficultés économiques d'élever seule plusieurs enfants. Chaque journée comporte de nombreuses épreuves et sacrifices pour elles, tandis que leurs maris, dégagés de leurs responsabilités terrestres, jouissent désormais des douceurs paradisiaques.

Plusieurs veuves des camps de Chatila et de Bourj el-Barajneh m'ont parlé d'isolement social et de difficultés «à vivre». Cet isolement social provient probablement du fait qu'elles ne peuvent partager leur douleur, leur colère et leur désespoir avec leur entourage pour les raisons que nous venons d'évoquer. De plus, parce que leur mari ou leur fils est un martyr, leur douleur face à la disparition ne leur appartient plus, elle devient une affaire publique, la douleur de tout un peuple qui a déjà «trop donné et trop perdu». Bien avant d'être un mari ou un fils, un combattant est un *fida'ï*, et peut-être un futur martyr pour la société palestinienne.

En revanche, il est intéressant de relever le discours des veuves et des mères de martyrs palestiniens des camps de Beyrouth. Il est entièrement orienté et construit en réponse aux attentes de la communauté et au comportement que leur statut requiert:

«C'était très important qu'il fût mort sur le chemin de Dieu, pour la juste cause... S'il était mort d'une mort ordinaire, ça aurait été une mauvaise chose pour la famille. Maintenant je me sens très fière et encore plus "connectée" avec la lutte palestinienne.» (veuve de la famille Khayer A. A., Bourj el-Barajneh, 1996)

«Après que mon mari soit mort, nous nous sentions très fiers qu'il soit mort, parce qu'il est mort en *shahîd* envers son peuple et sa religion.» (Samiha, Chatila, 1996)

Quant aux enfants de martyrs, ils héritent aussi d'un statut et d'une aura particulière:

«Dans un sens, il [son fils de 9 ans] se sentait heureux, parce qu'à l'école il avait appris combien c'est important et honorable d'avoir un martyr dans la famille. Il savait que son père était au Paradis. Pendant la cérémonie, il n'a pas pleuré.» (veuve palestinienne du camp de Chatila témoignant de la réaction de son fils lors du décès de son père)

Les réfugiés palestiniens demandent parfois aux enfants de martyrs d'intercéder auprès de leur père pour leur garantir l'entrée au Paradis. Toute leur enfance sera également conditionnée afin qu'ils suivent les pas de leur père, qu'ils deviennent à leur tour héros de la Révolution. Toute sa vie, l'enfant entendra les prouesses et les qualités de son père, qui l'encourageront dans la poursuite du même idéal.

Conclusion

L'enfant palestinien a grandi et continue à grandir au rythme des drames qui secouent sa famille, ses voisins et ses parents éloignés en Jordanie, en Syrie, en Palestine ou au Liban. Il est, d'une certaine façon, condamné à être partie prenante des événements, non seulement à cause de son «roman familial», mais par le simple fait qu'il est palestinien et que perdure ce qu'il est convenu d'appeler le «problème palestinien». Bercé au rythme de l'évocation de la Palestine d'avant 1948 et des souvenirs de la maison familiale dans le village d'origine, il a l'impression d'y être né et d'en avoir lui-même été arraché. Parallèlement, à l'école, on prendra grand soin à lui apprendre l'histoire et le drame de son pays, ainsi que les révoltes héroïques de certains personnages qui réussissent à repousser de quelques jours l'avancée des Israéliens. Tous les ingrédients sont donc là, très tôt, pour contribuer de façon informelle et latente à la socialisation politique de l'enfant palestinien réfugié. Il acquiert très vite une conscience politique et une conscience aiguë de son identité palestinienne, qui le conduisent tout naturellement vers l'idée d'une action, d'un combat à mener. La valorisation de l'action pour elle-même, véhiculée en grande partie par l'image forte du martyr, a d'ailleurs exprimé, nous l'avons vu, la conscience que les Palestiniens ont pris, à un moment donné, d'être le vecteur de l'historicité d'une communauté. Dans cette situation de dispersion géographique, d'éclatement social et de faiblesse de conscience politique, la lutte armée a refait l'unité des groupes et posé les bases de la communauté politique palestinienne. Agir, c'était réagir à la dislocation sociale et à la dépendance politique. Cette valorisation de l'action a été possible grâce à la notion de martyre qui fonctionne comme un modèle culturel dans la société palestinienne. Le mythe de la résurrection au sein de la mort, comme l'a, pour sa part, appelé O. Carré (1972), circule à travers les époques et réapparaît lors de traumatismes sociaux qui lui donnent leurs langages propres.

Bibliographie

AHSAN MANAZIR Muhammad
1978. *Islam: la foi et la pratique*. United Kingdom: The Islamique Foundation.

BISHARAT George E.
1994. «Displacement and Social Identity: Palestinian Refugees in the West Bank». in: Seteney SHAMY (ed.), *Population Displacement and Resettlement: Development and Conflict in the Middle East*, p. 165-188. New York: Center for Migration Studies.

BSEISO Hiyam
1989. *La famille palestinienne dans les camps palestiniens au Liban, 1948-1970*. Université de Lille, Thèse de doctorat.

CARRÉ Olivier
1972. *L'idéologie palestinienne de résistance*. Paris: Armand Colin.

FATEH
1970. «Symbole de la résistance». *Fateh* (Beyrouth) juin (édition française): 13.

GEERTZ Clifford
1972. «La religion comme système culturel», in: R. BRADBURY et al., *Essais d'anthropologie religieuse*, p. 19-66. Paris: Gallimard.

GRESH Alain
1998. «De l'OLP à l'Etat: la quête ardente des Palestiniens». *Monde diplomatique* septembre: 22.

JOHNSON Nels
1978. «Palestinian Refugee Ideology: An Inquiry into Key Metaphors». *Journal of Anthropological Research* 34(4): 524-539.

LEGRAIN Jean-François
1988. «Les islamistes palestiniens à l'épreuve du soulèvement». *Maghreb-Machrek* 121: 5-42.

MASSON Dominique
1990. *Le Coran* (2 tomes). Paris: Gallimard.

OLIVIER Anne Marie and Paul STEINBERG
1993. «Revolutionary Ritual in Intifada Graffiti», in: Akiba A. COHEN, Godi WOLSFELD (eds), *Framing the Intifada: People and Media*, p. 1-25. Norwood: Ablex Pub. Corps.

ORTNER Sherry
1973. «On Key Symbols». *American Anthropologist* 75: 1338-1346.

PETEET Julie
1994. «The Graffiti of the Intifada». *The Muslim World* 84(1-2): 155-167.

PICAUDOU Nadine
1989. «Pouvoir, société et espace dans l'imaginaire politique palestinien». *Maghreb-Machrek* 123: 108-116.

SANDE Hans
1992. «Palestinian Martyr Widowhood-Emotional Needs in Conflict with Role Expectations?». *Social Science and Medicine* 34 (6): 709-717.

SAYIGH Rosemary
1977. «Sources of Palestinian Nationalism: A Study of a Palestinian Camp in Lebanon». *Journal of Palestine Studies* 16(4): 17-40.
1994. *Too Many Enemies: The Palestinian Experience in Lebanon*. London: Zed Books Ltd.

Abstract

Images of Martyrdom in Palestinian Society

From a sense of belonging linked to face-to-face sociability, Palestinians have evolved towards the perception of membership within a national community. This change has been accelerated by the phenomena of displacement, exile and inter-regional conflict. Key to the redefinition of Palestinian identity have been the valorisation of militant action and images of the Palestinian fighter and martyr. This article describes and reflects upon this process and introduces the concept of martyrdom as a cultural pattern within Palestinian society.

Auteure

Christine von Kaenel-Mounoud, licenciée en lettres à l'Université de Neuchâtel, mémoire en ethnologie. Adresse: Rue Gutenberg 10, CH-1201 Genève.

Sarajevo, centre de la ville, août 1998