



HAL
open science

Notes sur quelques figures récurrentes du corps et du genre dans les guerres de Palestine

Stephanie Latte Abdallah

► **To cite this version:**

Stephanie Latte Abdallah. Notes sur quelques figures récurrentes du corps et du genre dans les guerres de Palestine. Quasimodo, 2005, Corps en guerre. Imaginaires, idéologies, destructions, Tome 2 (9), pp.181-196. hal-02320134

HAL Id: hal-02320134

<https://sciencespo.hal.science/hal-02320134>

Submitted on 26 Aug 2021

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.

Notes sur quelques figures récurrentes du corps et du genre dans les guerres de Palestine

Stéphanie Latte Abdallah



Emad Hajjaj (détail)

S'interroger sur la place du genre et du corps dans la guerre est un exercice douloureux et contesté, particulièrement lorsque le conflit n'est pas refermé. Ici, je souhaite revenir sur quelques figures récurrentes de l'utilisation symbolique du corps, en premier lieu du corps familial et féminin dans les pratiques militaires et les discours des guerres de Palestine et des résistances palestiniennes, et sur certains de leurs effets. J'aborderai la guerre de fondation de l'État d'Israël, celle de 1948 qui a eu pour conséquence le départ de plus de 900 000 habitants¹ arabes de la Palestine mandataire, la question de l'exil et de la mobilisation nationale dans les camps de réfugiés de Jordanie, puis la première et la seconde Intifada².

Comme l'écrit Véronique Nahoum-Grappe, il y a «*des affinités sémiologiques entre la culture de guerre et celle de l'honneur viril, entre la définition du féminin enfermé dans la sexualité et l'appartenance des femmes aux hommes de la famille, entre l'investissement politique de la sexualité féminine et la vengeance*»³. Le cas palestinien est à ce titre singulier. D'une part, car la famille a été depuis plusieurs siècles la seule institution pérenne, ce qui a surdéterminé une instrumentalisation de ses valeurs dans la guerre. D'autre part, du fait du mode de construction de l'identité et du mouvement national palestiniens⁴ qui se sont consolidés après l'exil de 1948 dans un contexte de conflit symbolique ou réel permanent, et dans celui d'une affirmation identitaire par rapport à l'État d'Israël naissant et également aux pays arabes qui ont accueilli la plupart des réfugiés de Palestine (Jordanie, Syrie, Liban).

Les dessins humoristiques du jeune et très apprécié *cartoonist* Imad Hajjaj, un Jordanien d'origine palestinienne qui a grandi dans le camp de Wihdat à Amman, où sa famille s'est réfugiée peu après le conflit de 1948⁵, publiés dans la presse jordanienne et arabe quotidienne⁶, construisent un fil rouge qui donne à voir certaines

1 – Selon les chiffres des organisations qui distribuent l'aide humanitaire et les premiers secours (rations alimentaires, mise en place des camps, soins médicaux, etc.) aux réfugiés de Palestine. Entre 1948 et 1950, il s'agit des Quakers (*American Friends Service Committee*) à Gaza, de la Ligue des Sociétés Nationales de la Croix-Rouge en Jordanie, au Liban et en Syrie, et du Comité International de la Croix-Rouge en Cisjordanie. Depuis mai 1950, l'UNRWA (*United Nations Relief and Works Agency*) s'est substitué à ces organisations et a développé un système singulier et durable d'assistance humanitaire.

2 – Après la défaite arabe de 1967 dans la Guerre des six jours et l'occupation de Jérusalem-est, de la Cisjordanie et de la bande de Gaza, le mouvement national se fédère, intensifie et concentre ses activités dans un premier temps en Jordanie (1968-1971), puis au Liban (1976-1983), et dans les territoires occupés en 1967 (première Intifada 1987-1993). L'Intifada al-Aqsa, due à la difficulté de faire appliquer les Accords d'Oslo de part et d'autre, a été déclenchée le 28 septembre 2000.

3 – Véronique Nahoum-Grappe, «Guerre et différences des sexes : les violents systématiques (ex-Yougoslavie, 1991-1995)», in Cécile Dauphin et Arlette Farge (dir.), *De la violence et des femmes*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 166.

4 – Comme c'est le cas pour les autres nations de la région qui deviennent des États au même moment, après la chute

de l'empire ottoman et le départ des puissances mandataires britannique et française.

5 – Les réfugiés palestiniens de Jordanie ont tous obtenu la nationalité de ce pays au début des années 1950.

6 – Il publie des dessins quotidiens dans la presse jordanienne depuis plus de cinq ans. Son style assez critique et parfois radical l'a amené à changer plusieurs fois de journal. Il contribue aujourd'hui au quotidien jordanien *Al Dustour*, et au journal arabe basé à Londres *Al Quds al arabi*.

7 – Ici, nous nous référons surtout à la culture traditionnelle des villages et de la société bédouine, dont certains aspects ont été reproduits dans le temps historique, notamment au sein de la population des camps de réfugiés, qui fait plus précisément l'objet de cet article car elle a joué un rôle central dans la rhétorique nationale et dans la reproduction symbolique de l'identité palestinienne.

8 – Tels Benny Morris, Tom Segev ou Ilan Pappé – voir bibliographie en fin d'article.

50 morceaux de cœur,
16 mai 1998

Une vision romantique de l'attachement à la Palestine lors du cinquantième anniversaire de l'exode de 1948, nommé la *nakba* (le désastre).

des représentations classiques de l'imaginaire collectif et national palestinien ou d'autres plus nouvelles et critiques sur ce thème.

La terre dans les corps, l'honneur et le motif du viol symbolique

La valeur familiale de l'honneur revêt de multiples acceptations dans la culture traditionnelle palestinienne : elle construit l'identité généalogique et l'identité sociale, et concerne tout autant les hommes que les femmes. Les premiers par leur capacité à protéger, à assurer la sécurité, la confiance dans les liens et la place dans la société (il s'agit alors plutôt de l'honneur social : *-sharaf*), et les secondes par leur intégrité en matière de sexualité et sa circonscription dans le cadre du mariage (honneur sexuel : *-card*). Cette part de l'honneur est une qualité fragile qui peut se briser et n'est pas sujette à une mesure sociale contrairement à l'honneur social. L'honneur sexuel, par son rôle dans l'identité généalogique d'une famille équivaut au sang, comme en témoignent les dispositions de la justice coutumière qui réglait les atteintes sexuelles au corps féminin et les meurtres.

Dans la Palestine de 1948, si les formes familiales et sociales étaient extrêmement fluides, l'honneur constituait une ligne de partage entre les groupes, une frontière à protéger. L'étymologie du mot *card* renvoie ainsi à la notion de partition, de séparation entre soi et l'autre. Dans cette perspective, le corps des femmes est un lieu où peut être mise en danger l'identité familiale, et au-delà celle de la communauté. Plus largement, toutes les intrusions violentes dans les lieux où se construisent l'identité (la maison, le village, la terre, le territoire ancestral des bédouins, la ville, les lieux de culte, etc.) ont constitué autant d'atteintes à l'honneur et à la dignité.

Cette valeur est ainsi devenue un agent historique, investie d'un rôle politique dans l'économie du conflit, dans les faits et dans les mémoires. Dans les récits des réfugiés de Jordanie, la protection de l'honneur des femmes apparaît comme une des raisons majeures évoquées pour expliquer les départs en 1948 et en 1967 après l'inégalité de l'armement due à la prohibition des armes pour la population civile par les autorités du mandat britannique et les bombardements des forces israéliennes.

Les travaux des « nouveaux historiens » israéliens à partir des années 1980⁸ et de l'ouverture d'archives militaires, sont revenus sur les mythes de la guerre de 1948, sur les pratiques militaires qui ont permis les départs puis fermé le chemin du retour (essentiellement par la destruction des villages vidés de leur popula-





Yaffa, 1994.

Ce dessin qui date de la période des Accords d'Oslo représente en sirène prisonnière la ville de Yaffa. Les vautours qui tournoient portent la branche d'olivier symbolisant la paix.

Avec la figure féminine fantasmagique de la sirène, il évoque la place de cette ville dans la mémoire et l'imaginaire des jeunes générations de réfugiés qui ne l'ont pas connue. Il est aussi une vision critique des Accords d'Oslo qui concernaient uniquement les territoires occupés en 1967 (la Cisjordanie et la bande de Gaza) et « oubliaient » ainsi les réfugiés de 1948 originaires de Yaffa ou d'autres lieux de la Palestine mandataire.

tion⁹ et des champs ou par l'installation d'immigrants à leur place), réconciliant ainsi les historiographies israélienne et palestinienne. Tous évoquent le rôle conjoint des attaques contre les villes et les villages, les expulsions, et celui de la peur d'exactions amplifiée par la guerre psychologique menée par la Haganah¹⁰ et les autres groupes militaires, dans le but de créer la panique au sein des populations civiles.

Selon Benny Morris et nos interlocutrices des camps de réfugiés de Jordanie¹¹, les viols furent dans les faits très peu nombreux et sont associés à des massacres de civils commis dans certaines localités comme Lydda, Dawaimah ou Deir Yassin¹². Toutefois, comme ces exactions, ils ont été médiatisés à la fois par les forces israéliennes et par la rumeur palestinienne et ont eu un rôle non négligeable dans les décisions de quitter les villages.

Les thèmes du viol et de la protection de l'honneur ont revêtu une fonction symbolique dans l'économie du conflit et ont fonctionné à différents niveaux dans les mémoires des réfugiés ainsi que dans le discours et les représentations du mouvement national qui se reconstruit à partir du milieu des années 1960¹³. L'intrusion violente dans les villages et la dépossession ont été représentées comme le viol symbolique de la terre-mère de Palestine. Ce motif est récurrent dans les représentations et l'imaginaire collectif et national que ce soit dans les dessins du plus célèbre des *cartoonist* palestiniens Naji al Ali, la Charte nationale palestinienne de 1968¹⁴, ou dans les biographies de militants. Leila Khaled évoquait ainsi le « viol » de ses sœurs de Palestine et parlait dans un style emphatique d'un peuple « *qui a chassé ma mère et les autres mères, et violé ma véritable mère, la Palestine* »¹⁵. La perte de la terre s'est ainsi construite comme un meurtre identitaire équivalent à celui du viol. Si la mère est nécessairement la figure féminine la plus récurrente pour évoquer la terre de Palestine, elle est aussi représentée comme une femme aimée ou une femme imaginée et imaginaire, désirable pour ceux qui sont nés en exil.

9 – Selon Benny Morris, ils sont 350 à être complètement ou partiellement en ruines au milieu de l'année 1949. Cf *The birth of the Palestinian refugee problem. 1947-1949*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 155.

10 – Principale organisation militaire sioniste à ce moment-là.

11 – Cet article s'appuie en effet sur les nombreux entretiens que j'ai menés pour ma thèse *Femmes réfugiées et liens familiaux dans les camps*, Paris, EHESS, 2003.

12 – L'historiographie sur la guerre de 1948 s'accorde sur le fait que les massacres des civils eurent lieu dans un certain nombre de villages, même si leur nombre est encore en débat. Le plus mémorable est celui de Deir Yassin en avril 1948 perpétré par un groupe extrémiste, l'Irgoun.

13 – Le Fatah qui deviendra la principale composante de l'OLP est créé en 1959 par Yasser Arafat à Koweït et commence ses actions militaires contre Israël à partir de la Jordanie en 1965. L'OLP est quant à elle formée en 1964 sous l'égide de la Ligue arabe et du président égyptien Gamal Abd al-Nasser.

14 – À ce propos, voir Joseph Massad, « Conceiving the masculine : gender and Palestinian nationalism », *Middle East Journal*, Vol. 49, Summer 1995, p. 467-483.

15 – Leila Khaled, *Mon peuple vivra. L'autobiographie d'une révolutionnaire rédigée par Georges Hajar*, Paris, Gallimard, 1973, p. 171.

La possession de terre était centrale dans la construction de l'identité sociale des paysans de Palestine qui forment l'essentiel de la population réfugiée. La relation symbolique entre identité généalogique et terre s'exprimait dans des expressions populaires telles «*ma terre est mon honneur [ardi ʿardi]*» ou «*rien ne protège mieux l'honneur d'une femme que la terre [ma bisidd fil-ard illa l-ard]*»¹⁶. Le lien à la terre est ici inscrit dans les chairs par l'emploi du mot désignant l'honneur sexuel lié à la transmission familiale plutôt que l'honneur social. En effet, le second dicton qui évoque la préférence pour la terre comme compensation matrimoniale lors des mariages dans les villages de la Palestine d'avant 1948, concerne surtout des unions en dehors du cercle familial, où se posait la question de la perte d'identité généalogique, donc d'honneur. Il exprime l'équivalence symbolique sang/terre, et ainsi le rôle que jouait la terre dans la construction de l'identité et de la parenté.

16 – Citées par Hilma Granqvist, *Marriage conditions in a Palestinian village*, Tome 1, Helsingfors, Akademische Buchlandlung, 1931, p. 19.

Tatouage (1994).

L'homme âgé dont la tête est couverte par le vêtement traditionnel des paysans (*agal* et *hatta*) roule sur l'avant-bras le mot Palestine. Ce dessin représente le lien profond à la terre de Palestine, symboliquement inscrit dans les chairs, et l'arrachement constitué par les effets des Accords d'Oslo qui en se centrant sur les territoires occupés en 1967, font disparaître la Palestine historique, celle des frontières du mandat britannique. Cette image est certainement aussi une vision critique du rôle de la première génération d'hommes qui a quitté la terre, et de la seconde qui a signé les Accords, même si l'homme peine à pousser les lettres.



Reconquête et corps familial

Pour les réfugiés, l'échange de la terre contre la carte de rations alimentaires est vécu comme une douloureuse négation identitaire et les premières années de la vie dans les camps sont ainsi marquées par un sentiment d'honneur et de dignité perdus accru pour les hommes. Les femmes ont couvert la perte de dignité des hommes en se chargeant, par exemple, dans les premières années de l'humiliante collecte des rations, et en reproduisant le discours justifiant les départs au nom de l'honneur.

L'engagement dans le mouvement national à la fin des années 1960 est un moyen de substituer «*une nouvelle identité*»¹⁷ à celle de réfugié par la reconquête de la terre. Le vocable humanitaire

17 – Leila Khaled, *op. cit.*, p. 109.

de «réfugiés» fait place à celui de *'adhun* qui signifie «*ceux qui retournent*». Deux slogans se diffusent alors dans les camps de Jordanie : «*Mettez le feu aux tentes, et jetez la carte de rations ; il n'y aura ni paix ni reddition jusqu'à ce que nous libérons la Palestine*» et «*la terre avant l'honneur [el ard qabl el 'ard]*». Symboliquement, la résistance qui s'implante dans les camps tente d'amoindrir le référent identitaire constitué par la généalogie et l'honneur des femmes, renforcé en exil par la perte de la terre, en faisant passer la reconquête de l'identité par celle du territoire de la Palestine au premier plan. Il s'agit de favoriser l'engagement politico-militaire de tous, hommes et femmes¹⁸, de remplacer l'honneur familial par l'honneur national, de limiter le pouvoir familial et de lui substituer celui des mouvements politico-militaires de la résistance, d'associer au projet national des foyers, des familles conjugales et d'établir des relations non sexualisées, de fraternité entre les membres de la communauté nationale.

Toutefois, les rédacteurs de la Charte nationale palestinienne, soucieux d'allier les familles des camps à la résistance et surtout d'engager les hommes dans la lutte armée de reconquête de la terre distinguent deux transmissions : la première, celle de la nationalité palestinienne en ligne strictement paternelle. La seconde, celle de l'identité palestinienne concernant les pères et les mères : les femmes étant dépositaires d'une identité symbolique liée à la terre, à la mémoire et ancrée dans les traditions populaires du monde paysan¹⁹. Ils introduisent ainsi une différenciation nouvelle et «moderne» entre deux sphères d'activités, la sphère d'action publique vis-à-vis de la nation et la sphère privée.

Par ailleurs, le mouvement national s'adapte à la population des camps perçue comme conservatrice et subvertit peu le système de valeurs traditionnel que la plupart de ses cadres partagent. Il tente surtout d'investir la sphère privée en politisant les fonctions traditionnelles de la famille, notamment la reproduction biologique et identitaire²⁰ : il s'agit surtout d'associer symboliquement les familles des combattants au projet révolutionnaire en les soutenant financièrement par l'attribution de pensions et d'aide aux familles de martyrs, ou en honorant la figure de la veuve de guerre. Cette assistance qui commence en 1965 s'institutionnalise dans la Fondation des familles de martyrs instaurée en 1968 en Jordanie par Oum Jihad²¹. Au même moment, la Samed (acronyme de *Palestine Martyrs Works Society*), qui deviendra la structure économique de l'OLP initiée par Oum Nasser²², a pour but de leur fournir des emplois.

S'il y a des différences sensibles dans les représentations et certaines pratiques entre le Fatah plus conservateur, et le Front Populaire de Libération de la Palestine ou le Front Démocratique de Libération de la Palestine²³, plus soucieux de révolution sociale, la préoccupation première de la lutte armée tend à les faire conver-

18 – L'entraînement militaire dans les bases aux alentours d'Amman ou dans le nord du pays s'adresse aussi aux femmes, même si très peu d'entre elles auront des responsabilités dans l'appareil politico-militaire. Nombre de familles y envoient alors leurs filles, mais selon les témoignages de nos interlocutrices, une fois l'explosion militante passée (lorsque le mouvement national sera évincé de Jordanie en juillet 1971), les valeurs familiales traditionnelles puis, également, les valeurs religieuses, remplaceront immédiatement celles des brèves années de la résistance.

19 – Le rôle premier joué par les camps comme métonymies du territoire et symboles de la dépossession dans l'imaginaire national et dans la lutte armée a placé au cœur des représentations identitaires la culture paysanne, au détriment de celle des villes caractéristique de la société palestinienne du Mandat, et plus encore de celle des bédouins.

20 – Voir sur le rôle des femmes dans le mouvement national dans les camps du Liban l'étude de Julie Peteet, *Gender in Crisis : Women and the Palestinian Resistance Movement*, New York, Columbia University Press, 1991.

21 – Devenue ministre de l'Autorité Palestinienne, elle est la femme d'Abou Jihad, Khalil Ibrahim al-Wazir, un des co-fondateurs du Fatah assassiné en 1988 à Tunis par un commando israélien. *Oum Jihad* signifie «mère de Jihad». Après la naissance de leur premier garçon, les femmes sont souvent nommées ainsi. Il en est de même pour les hommes («*Abou*»). Dans le contexte politique et militaire, ces surnoms ont aussi permis de rendre les identités des militants moins visibles.

22 – Salwa Abu Khadra.

23 – Ces deux partis sont issus du Mouvement des Nationalistes Arabes. Le FPLP, marxiste, entendait mener à la fois une lutte nationale et une révolution socialiste dans le monde arabe. Il est fondé en 1967 par Georges Habache, le FDLP constitué peu après est dirigé par le jordanien Nayef Hawatmeh.



Le jour de la terre,
30 mars 1997
Le 30 mars est pour
les Palestiniens depuis 1976
le jour de la terre, un moment
de commémoration mais
aussi de réaffirmation de leur
attachement à la Palestine.
Il fut au départ institué par
les « Arabes de 1948 »,
c'est-à-dire les arabes
israéliens, après une
mobilisation suites à
des confiscations
de terres en Galilée.

24 – Entretien, 6 avril 2000,
Amman.

25 – De nombreux auteurs
ont évoqué la place
de cette figure maternelle dans
les représentations collectives
palestiniennes. On peut ainsi voir
plus particulièrement les travaux
déjà cités de Julie Peteeet
et de Joseph Massad, et également
Sharif Kanaana qui a souligné
la prégnance de cette figure dans
les légendes populaires de
la première Intifada. Cf. « The
Role of Women in Intifada
Legends », in Annelies Moors,
Toine Van Teeffelen, Sharif
Kanaana, Ilham Abu Ghazaleh
(eds.), *Discourse and Palestine.*
Power, Text and Context,
Amsterdam, Het Spinhuis
Publishers, 1995, p.153-162.
Valérie Pouzol a quant à elle
analysé la similitude
des représentations maternelles
et de leur fonction politique dans
les discours nationaux palestinien
et israélien. Cf. *La Nation
contestée. Luttes féministes,
combat pour la paix des femmes
palestiniennes et israéliennes
(1948-1998)*, thèse de doctorat,
Paris, EHESS, novembre 2001.

26 – Philippe Fargues,
*Génération arabes. L'alchimie
du nombre*, Paris, Fayard, 2000,
p. 221. Sur cette question, on
peut également voir du même
auteur, « Démographie de guerre,
démographie de paix », in Ghassan
Salamé (dir.), *Proche-Orient. Les
exigences de la paix*, Bruxelles,
Complexe, 1994.

27 – Le Mouvement de
la Résistance Islamique (Hamas)
est en effet formé en 1987 à partir
de l'Association Islamique,
la branche palestinienne
des Frères Musulmans, qui jusque-
là se préoccupait uniquement de
questions religieuses et sociales,
et avait tissé son influence
par un réseau institutionnel dense
(écoles, crèches, cliniques,
centres de formation destinés
aux femmes, clubs sportifs
et culturels, de soutien aux plus
démunis).

ger. Comme le dit Nada S., qui était une jeune militante du camp
de Nasser à la fin des années 1960 : « *Les gens s'engageaient alors
par famille ou par groupe de voisinage, et c'est la mentalité des
familles qui est entrée dans les partis et non l'inverse. Les femmes
suivaient les hommes de la famille, et quittaient le parti s'ils le fai-
saient.* » Avec le recul historique, elle pense que le rôle donné aux
femmes par les partis fut surtout lié aux exigences de la lutte : « *Ils
se fichent complètement des questions féminines, ils ont utilisé les
femmes dans la guerre, puis ils les ont renvoyées chez elles.* »²⁴

Les rôles familiaux de protection, de transmission de l'identité
traditionnelle paysanne, et la valeur de l'honneur ont été investis
par l'idéologie nationale sans être profondément contestés. La poli-
tisation effective de la sphère familiale et du corps féminin par une
position ouvertement nataliste dans une lutte israélo-palestinienne
qui devient également une guerre démographique est formulée dans
les années 1980. La figure de la mère du combattant et de celle du
martyr deviennent alors centrales, font l'objet d'une très forte va-
lorisation symbolique, et sont devenues des images récurrentes de
l'imaginaire national et collectif²⁵.

L'investissement national de la natalité s'appuie sur les valeurs
« familialistes » de la société et résulte tel que l'a montré Philippe
Fargues d'une prise de conscience de l'arme du nombre dans la-
quelle l'inquiétude israélienne face à la natalité palestinienne in-
tervient²⁶. Oum Jihad encourage dans les années 1980 clairement
les femmes à avoir plus d'enfants. Cette position est partagée par
les mouvements laïcs et le mouvement national religieux (le plus
important étant Hamas) qui s'associe au mouvement national tar-
divement, au printemps 1988, peu après le déclenchement de la
première Intifada en décembre 1987, fort de son implantation locale
dans la bande de Gaza²⁷.

Ce discours qui fait des femmes des « fabricantes d'hommes »
s'adresse en premier lieu à celles des camps et aux couches les plus
populaires. Le lien qui unit la mère à son fils martyr est représenté
dans les légendes populaires comme ininterrompu par la mort :
celui-ci peut en effet lui parler d'outre-tombe, lui apparaît dans des
rêves et est dans l'imagerie populaire plus heureux au paradis que

sur terre²⁸. La relation maternelle s'inscrit ici dans une éternité fantasmagorique qui permet une réparation symbolique pour la perte des enfants. Vivian Khamis dans une étude sur les effets psychologiques de la violence politique dans les familles palestiniennes lors de la première Intifada²⁹, souligne le renforcement progressif de l'idéologie religieuse du martyr et la fonctionnalité de cette idéologie pour amoindrir les traumatismes.

Toutefois, la sur-valorisation de la figure du martyr (soutenue par son inscription dans un contexte religieux) a acquis un sens particulièrement douloureux pour les femmes depuis l'Intifada al-Aqsa lorsque la dimension mortifère du combattant s'est accentuée en devenant également un candidat au suicide³⁰. Ainsi, l'adhésion réelle des mères à une idéologie collective qui confisque jusqu'à leur parole et l'expression de leur douleur est contestée par certaines associations féminines, telle le *Women's Counselling and Legal Aid Center (WCLAC)*: «*On dénie souvent aux femmes le droit de pleurer en public et elles sont même sommées "d'ululer" en signe de célébration, ce que nombre d'entre elles font dans un état de choc, d'hystérie et d'effondrement total.*»³¹

28 – Sharif Kanaana, *op. cit.*

29 – Vivian Khamis, *Palestinian Violence and the Palestinian Family. Implications for Mental Health and Well-Being*, New York, Haworth Press, 2000.

30 – La triste pratique des attentats-suicides ne commence en effet à se développer qu'à partir du milieu des années 1990, et s'est intensifiée récemment.

31 – Maha Abu-Dayyeh Shamas, *The Second Intifada: Social and Psychological Implications for Palestinian Women Resulting from the Israeli Escalation of Violence*, WCLAC, août 2001, p. 5.



24 août 2001

Une femme vêtue de la robe traditionnelle palestinienne debout face à un hélicoptère Apache israélien, armée de ses seuls enfants, candidats à des attentats-suicides. Une image classique de l'arme de la natalité et du rôle des civils dans le contexte actuel de la guerre et de ses sinistres pratiques.

Dignité perdue des réfugiés

L'état constant de conflit et les pratiques guerrières ont joué un rôle actif au sein d'une société extrêmement fragmentée géographiquement et socialement, et dans sa crispation sur des valeurs traditionnelles à même de rassembler et d'opposer un corps uni dans le conflit. Cette «*logique du corps*» qui est selon Pierre Bourdieu au cœur de l'édifice de la domination masculine³², a été particulièrement sollicitée et a constitué un coût important pour les femmes à qui il a été demandé de se conformer aux exigences de la cohésion familiale menacée et à celles de la lutte nationale.

Les guerres se sont déroulées tout autant sur le terrain militaire qu'aux niveaux psychologique et identitaire, et la volonté de créer la peur dans les esprits par une mise en scène de la menace et par des exactions ponctuelles sur les corps est un motif tristement récurrent. Dans les récits que j'ai collectés dans les camps de réfugiés de Jordanie sur la guerre de 1948, les femmes évoquent ainsi l'amplification des rumeurs de massacres et de viols par les forces armées, les menaces d'exactions sur les civils diffusées par voie de haut-parleur dans les villages et l'utilisation de photographies montrant certaines de ces exactions afin de créer la panique.

Les conclusions des travaux des «nouveaux historiens» israéliens sur les raisons des départs confirment leurs témoignages. Ils soulignent les rôles conjoints de la campagne militaire et du facteur psychologique et de la peur, l'influence de la chute des localités alentour et la création de panique par la médiatisation de pratiques violentes par la Haganah et les forces de défense d'Israël. Benny Morris évoque sous le nom de «*campagnes des murmures*»³³ l'utilisation des rumeurs (de défaites arabes, d'épidémies, de massacres à venir, etc.) comme arme de guerre et la crainte créée par les pratiques de groupes militaires extrémistes comme l'Irgoun et le Stern³⁴. Pour expliquer l'exode de Yaffa, il mentionne, outre le départ des notables de la ville, la connaissance qu'avaient les habitants d'être attaqués non par la Haganah mais par l'Irgoun, responsable du massacre de civils à Deir Yassin quelques semaines auparavant. Les exactions et menaces contre les civils sont également mentionnées par les archives des Quakers sur cette période notamment à propos de l'abandon par la population des localités de Faluja et d'Iraq al-Manshiyya dans le désert du Néguev en février-mars 1949, après la signature de l'Armistice avec l'Égypte.

Dans les récits des femmes réfugiées, le peu d'éducation scolaire des paysans en 1948 explique leur ignorance de la volonté des forces israéliennes de vider le territoire de sa population. Selon elles, s'ils avaient été lettrés, ils auraient compris que les forces armées israéliennes diffusaient la peur pour aboutir aux départs. Certaines d'entre elles remettent en question le motif de la protection de

32 – Selon Pierre Bourdieu, la famille, qui est avant tout un champ social traversé de rapports de forces entre ses différents membres, est souvent représentée comme une unité, comme un sujet collectif par une intégration des luttes qui se déroulent en son sein, notamment du fait de la domination masculine. Cf. Pierre Bourdieu, «À propos de la famille comme catégorie réalisée», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 100, décembre 1993, p. 35.

33 – *Whispering campaigns*.

34 – Le groupe Stern ou LEHI (*Lohamei Hérouv Israël*, Combattants pour la liberté d'Israël) est né d'une scission de l'organisation militaire secrète de l'Irgoun (*Irgoun Zvaï Leumi*) en septembre 1940. Ces deux organisations sont issues d'un courant sioniste d'extrême droite.

l'honneur qui a été surinvesti dans les mémoires pour amoindrir la culpabilité des hommes, et pour justifier vis-à-vis des jeunes générations les départs. En effet, pour certains des réfugiés nés en exil la nécessité et la légitimité des départs de Palestine en 1948 ou en 1967 sont, avec la distance de l'histoire, fortement questionnées et critiquées.

La défaillance des hommes à assurer la protection a conduit pour ceux-ci à une crispation sur des valeurs familiales conservatrices, à la volonté de produire l'image d'une fixité sociale jusqu'au retour, et à un surinvestissement de la part d'honneur qui est resté, l'honneur porté par les femmes. Les familles réfugiées se sont fragmentées au fil des exils et migrations, ont perdu beaucoup d'hommes dans les divers conflits, et les rôles sexuels ont changé, nombre de femmes s'étant chargées seules de la responsabilité de la famille. Les femmes ont acquis les moyens de redéfinir au fil du temps des choix individuels et ont vivement contesté à partir de la fin des années 1980 au niveau familial et individuel d'une part, et militant d'autre part³⁵, les termes de la cohésion familiale et nationale, ce qui a accru la conflictualité au sein des familles et dans certains cas la violence domestique.



Bien que contesté, le motif de l'honneur perdu des hommes s'est transmis de génération en génération, l'exil ayant finalement perduré. Sana, une jeune femme de 27 ans du camp de Gaza situé non loin de la ville de Jérash dans le nord de la Jordanie en parle ainsi : «*Nous, nous n'avons pas de terre, pas de pays, nous n'avons pas de dignité, nous n'avons rien.*»³⁶

35 – Les mouvements féminins en Palestine et un peu plus tard en Jordanie ont en effet distingué la nécessité de situer leur combat tout autant au niveau social, contre les valeurs patriarcales et pour les droits des femmes, et au niveau des droits politiques nationaux. Cf. Stéphanie Latte Abdallah, «*Les femmes palestiniennes continuent leur combat (rencontre avec des militantes palestiniennes à Pékin)*», *Revue d'Études palestiniennes*, n° 6, 1996, p. 67-74. Plus largement, sur le militantisme féministe en Palestine, voir la thèse de Valérie Pouzol déjà citée.

La mélodie du portable,
14 décembre 1999

L'HOMME À DROITE :

«*Ce service remplace le chambellan. Pas de communications lointaines intempêtes ni d'appel de femme demandant de l'aide. Quand vous n'avez pas envie de répondre, vous pouvez éviter les plaintes.*»

LE TÉLÉPHONE :

«*Oh ! Mohtassama, j'ai besoin de ton aide, j'ai besoin de ton aide*»

LE SULTAN MOHTASSAMA :

«*Va-t'en sorcière. NON.*»

Le sultan abbasside Mohtassama est une figure légendaire pour son courage guerrier et sa défense des intérêts arabes. Il est notamment connu pour avoir levé une armée afin de défendre une femme du peuple qui avait requis son aide et sa protection. Dans ce dessin, le refus cynique de l'appel au secours est selon le dessinateur une métaphore de l'impuissance à protéger les plus faibles et les femmes qui constitue une honte, particulièrement pour les hommes, et symbolise une perte de dignité et d'honneur.

36 – Entretien avec Sana L., camp de Gaza, 18 juin 1999. Ce camp a été créé en 1968 pour les réfugiés qui arrivaient de la bande de Gaza suite à la guerre de 1967.

Corps public féminin et moralité nationale

On le voit dans la question de l'honneur, il y a un lien entre l'état de violence créé par les effets de la guerre et les discours qui contraignent le corps féminin. Au fil du temps, la peur et l'insécurité se sont immiscées au sein du corps social et la nécessité d'établir des frontières entre soi et l'autre s'est accrue. En Jordanie, les suites politiques du conflit entre le mouvement national palestinien et l'armée jordanienne en 1970-1971 ont tendu les rapports entre les réfugiés et les autorités. La peur des services de renseignements qui ont parfois utilisé la question de l'honneur des femmes pour contrôler le militantisme ou recruter des informatrices dans les camps ont pendant un temps limité et rendu parfois dangereux les itinéraires féminins en dehors du cercle familial. Les convocations des femmes par les services de renseignement ont en effet été perçues par certaines familles comme une mise en danger de l'honneur familial, et les enjeux de la réputation familiale et de la moralité féminine ont ainsi pris une dimension nationale.



Interdiction d'entrer en Jordanie, 16 juin 2001. En jaune au fond du dessin : «Zone de transit». Au dessus de l'homme : «Le citoyen Ibrahim Ghosheh». Au dessus de la femme : «Elle s'appelle Démocratie». Cette image évoque l'expulsion au Qatar du chef du bureau politique du Hamas, Ibrahim Ghosheh, citoyen jordanien d'origine palestinienne, soupçonné d'activités illégales en Jordanie, et le refus des autorités de le laisser revenir. Le lien qui est fait entre une certaine forme de violence politique par la négation des droits du citoyen ici dans le contexte d'une affaire jordanienne, et violation des droits des femmes apparaît emblématique du rapport entre ces deux formes de violence dans la société palestinienne.

Dans la bande de Gaza et en Cisjordanie, la première Intifada a vu se développer conjointement des représentations similaires accrues par l'état d'occupation. La frontière symbolique constituée par le corps féminin a été investie de façon nouvelle. Il est devenu la visibilité d'un mouvement dont l'image a été peu à peu capturée par les partis religieux. Rima Hammami³⁷ a montré comment, malgré les protestations des mouvements féminins et celles plus timides des partis laïcs, Hamas est parvenu dans la bande de Gaza à imposer un lien entre engagement national et moralité ancré sur les comportements féminins, et notamment sur la question vestimentaire par la campagne pour le port du voile. Le voile islamique (*hijab*) et le long pardessus (*jilbab*) sont devenus les symboles durables de la nouvelle éthique nationale. En Jordanie, une militante du Fatah me racontait sa discussion récente avec une des responsables de la branche féminine des Frères Musulmans qui souhaitait la convaincre d'adopter le *hijab* : «*Toi, tu es quelqu'un de bien, tout le monde sait que tu es très engagée et très nationaliste, pourquoi ne te voiles-tu pas ?*»³⁸

Le lien entre corps public féminin et frontière identitaire n'est toutefois pas nouveau. Dans la Palestine d'avant 1948, le voile constituait une limite symbolique en termes d'honneur et de statut social qui s'illustre dans une expression populaire telle que *hataka 'ardhu* («il a fait tomber son honneur») : *htak* signifie en effet «enlever un voile pour voir ce qu'il y a derrière», et le sens du mot *hatika* dérivé de la même racine est «deshonneur». Le port du voile suivait alors les contours de l'identité des différents groupes : les paysannes et les bédouines portaient ainsi des voiles traditionnels qui ne couvraient pas entièrement la chevelure ou le visage, et se modulaient en fonction des circonstances, leurs mouvements quotidiens au sein de cercles identitaires de la communauté (village, *hara*) ne nécessitant pas une protection importante. En revanche, les citadines, qui sortaient peu de la maison familiale, lieu de l'identité, couvraient entièrement leurs cheveux et leur visage quand elles le faisaient. Le voile revêtait également une signification de séparation sociale : dans la Palestine paysanne du Mandat, seules les femmes appartenant à des familles de grands propriétaires le portaient.

Les années de la révolution en Jordanie (1968-1971) ou au Liban (1971-1982) furent marquées par le non-port du voile alors que la communauté s'élargissait à la nation. Avec la première Intifada, le voile devient symbole national pour chacune, la communauté nationale étant le regroupement d'individus égaux unis par une éthique commune. Outre l'aspect vestimentaire qui constitue la visibilité du mouvement, son mode de communication symbolique, la moralité nationale définit la ségrégation des sexes, les comportements sexuels, un certain nombre d'interdits. Si extérieurement la moralité nationale semble être le fait des partis religieux, il semble qu'elle

37 – Rima Hammami, *Between Heaven and Earth : Transformations in Religiosity and Labor among Southern Palestinian peasant and Refugee Women 1920-1993*, Ph. D. Dissertation, Temple University, 1994.

38 – Entretien, février 2002, Amman.

ait été appropriée par défaut, par contrainte, et en raison de son lien aux valeurs traditionnelles par tout le mouvement national.

Le rapport établi par l'association de protection des droits de l'homme israélienne B'tselem sur la question de la collaboration montre en effet que les exécutions de collaborateurs et singulièrement de collaboratrices, en vertu de considérations de moralité, ont été surtout le fait de cellules armées dépendant des partis laïques. La pratique de l'*Isqat* (ce terme signifie «faire tomber, causer la perte morale») par les autorités israéliennes, qui recrutaient des collaborateurs par le biais de pressions exercées sur la moralité sexuelle, a intensifié en retour la pression sur l'honneur. Les organisations politico-militaires se substituaient aux familles, et intervenaient au nom de l'honneur national dans les questions familiales et matrimoniales de même que dans les punitions des délits, qu'il s'agisse d'adultère, d'homosexualité, de consommation excessive d'alcool, de prostitution ou de criminalité, et agissent comme une «*police de la moralité publique*»³⁹.

Ce qui apparaît nouveau dans le contexte palestinien, c'est l'association de pratiques jugées immorales à la collaboration, ou au moins à la potentielle trahison et à la mise en danger de la communauté nationale. En outre, par-delà les considérations juridiques séculières ou islamiques, le regard des autres, l'opinion, interviennent pour «juger» de la conformité nationale : cent sept femmes auraient ainsi été tuées sans vérification, sur la base de suspicions et de rumeurs : le rôle traditionnel de la parole de la communauté prime sur la preuve apportée, et c'est notamment en cela que la moralité nationale de l'Intifada participe plus de la valeur traditionnelle, «extérieure» et collective de l'honneur que de prescriptions religieuses⁴⁰.

La production visible d'une adhésion à la morale nationale par le port du voile apparaît ainsi comme une protection nécessaire et minimale dans un milieu rendu incertain par les effets de l'instrumentalisation de cette frontière par les autorités israéliennes, qui, outre certaines pratiques sexuellement dégradantes dans les lieux de détention, créent la suspicion en les rendant publiques par la rumeur ou l'utilisation de photomontages, ou menacent de le faire. Ici, comme à d'autres moments du conflit, des pratiques, avérées mais limitées, ont trouvé un écho considérable dans la population palestinienne en diffusant la peur et la méfiance et ont «justifié» une protection accrue de la réputation des femmes, et un contrôle de leurs corps et de leurs mouvements. Elles ont aussi contribué au renforcement de la «*logique du corps*» en faisant taire les voix dissonantes au nom de la nécessité d'opposer un front uni dans la guerre contre l'occupant.

39 – B'tselem. The Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories, *Collaborators in the Occupied Territories : Human Rights Abuses and Violations*, Jérusalem, 1994, p. 89.

40 – Même si au niveau de la généalogie des valeurs, la notion de *fitna*, recouvre cette idée de mise en danger de la communauté dans son ensemble par le non-respect de ses règles morales.

Corps civil et corps féminin

La «*logique du corps*» qui est celle d'une cohésion communautaire et politique à partir des structures intimes d'une société, celles de la famille, se nourrit de l'absence d'institutions alternatives suffisamment durables pour qu'une séparation effective ait lieu entre une sphère publique et une sphère privée, qui ne correspond en outre pas dans la société palestinienne à une perception et à un mode d'organisation historiquement institués⁴¹. En outre, elle se développe dans le cadre de guerres dites civiles, où la proximité entre les belligérants introduit la méfiance au sein du corps social et suppose l'établissement quotidien de frontières réelles et symboliques. Avec l'occupation de la Cisjordanie et de la bande de Gaza en 1967, toute une série d'interactions se sont en effet nouées entre les forces occupantes et la population : échanges économiques, tribunaux et administrations civils et militaires israéliens des territoires et leurs relais locaux, stratégies de contrôle de la population par son infiltration par des collaborateurs ayant accès aux ressources administratives.

Malgré la volonté du mouvement national dans les premières années, la construction institutionnelle de la société civile palestinienne est, pour une grande partie des communautés fragmentées dans les divers lieux de l'exil, inachevée. Le constant déplacement des institutions de l'OLP entre les pays de la diaspora n'a pas permis dans un premier temps une implantation en profondeur durable relayée par des institutions sociales ou économiques. En outre, le primat de la lutte armée et le souci de s'allier le plus grand nombre a différé toutes les préoccupations d'ordre social, et notamment une prise de position claire sur les questions familiales.

Dans la bande de Gaza, le militantisme social religieux à travers l'Association Islamique de Ahmad Yassin, qui s'était implantée avec l'accord tacite des autorités de l'occupation à partir de 1967, qui y voyaient une alternative au pouvoir de l'OLP, a acquis de l'influence par la mise en place de lieux intermédiaires entre les individus, hommes et femmes, et les familles, et entre celles-ci et les forces occupantes, répondant ainsi aux besoins de la société. Ce mouvement entendait ainsi dès les années 1970 occuper la place laissée par les autres organisations⁴² et construire «*une nouvelle société civile*»⁴³ à travers la promotion d'une morale islamique et de comportements sociaux. La mise en place durant cette période dans la bande de Gaza d'un comité de réconciliation pour résoudre les conflits selon la jurisprudence islamique, appartient à cette volonté de substituer aux règlements du droit coutumier traditionnel (pouvoir familial) central en l'absence d'institutions judiciaires indépendantes du pouvoir israélien, le droit islamique.

La première Intifada voit la création et l'activité accrue d'un réseau de mouvements et d'organisations non gouvernementales

41 – Cette séparation stricte introduite en France par la révolution est vécue différemment dans un mode d'organisation social familial et communautaire où il y a plutôt continuité entre ces deux sphères.

42 – Ce n'est qu'au milieu des années 1970 et au début des années 1980 à Gaza que se mettent en place des mouvements de masse affiliés aux partis laïques à même de mobiliser différents secteurs de la population (ouvriers, étudiants, femmes, syndicats professionnels) pour résister à l'occupant.

43 – Sur ces questions, nous nous référons au travail de Rima Hammami, *op. cit.*



David Tartakover

44 – Maha Abu-Dayyeh Shamas, *op. cit.*, p. 11.

45 – Parmi eux, ceux de l'association B'tselem, *Standard Routine. Beating and Abuse of Palestinians by Israeli Security Forces during the al-Aqsa Intifada*, Jérusalem, mai 2001 ; *Human Shield. Use of Palestinian Civilians as Human Shields in Violation of High Court of Justice Order*, Jérusalem, novembre 2002 ; et celui mené par la Mission conjointe Fédération Internationale des ligues des Droits de l'Homme/Médecins du Monde à Naplouse, *Opération «Mur de protection»*, 28 avril au 5 mai 2002, Paris, mai 2002.

46 – À la suite d'une plainte déposée par B'tselem auprès de la Haute Cour de justice israélienne en avril 2002, cette pratique a été interdite même si l'association signale des cas de violation de cette décision notamment par l'utilisation de la «*procédure du voisin*» (demander à un voisin de la personne à arrêter d'entrer en premier chez lui afin de s'assurer qu'il ne tire ou ne fasse exploser la maison). Cf. B'tselem, *Human Shield*, *op. cit.*

47 – L'ordre militaire 1500 passé le 15 avril 2002 et dont l'application est rétroactive permet ainsi à tout soldat en Cisjordanie d'arrêter un Palestinien sans qu'aucune charge ne soit spécifiée, sans qu'il ait droit à un avocat, et sans qu'aucune juridiction ne soit convoquée.

émergeant directement de la société civile qui sont tout à la fois des lieux de solidarité sociale, de débat et de contestation autres que ceux de l'organisation du soulèvement ou des partis et ces institutions furent un «*moyen de restaurer la confiance et d'empêcher la désintégration sociale*»⁴⁴. Après les Accords d'Oslo, la construction institutionnelle de la société civile (ONG, centres de recherche, universités, mouvements militants dans divers domaines) s'est accélérée et a été soutenue par l'apport massif de financements internationaux, de même que s'est amorcée celle de l'État.

La répression de l'Intifada al-Aqsa et notamment le lancement de l'opération «*Mur de protection*» en mars 2002, qui a signifié la ré-occupation des villes de Cisjordanie libérées par les Accords d'Oslo, s'est traduit par la destruction partielle (notamment par la confiscation des ordinateurs ou le démontage des disques durs) de nombre de ces institutions de la société civile de même que des municipalités ou des ministères de l'Autorité Palestinienne comme ceux de l'Éducation ou des Finances. Par ailleurs, des rapports d'ONG et d'associations de défense des droits de l'homme israéliennes, palestiniennes et internationales⁴⁵ s'accordent à dénoncer depuis le déclenchement de l'Intifada al-Aqsa une série d'attaques qui visent les civils dans leur ensemble. Ils mentionnent les traitements violents, dégradants et humiliants sur les barrages militaires et dans les lieux de détention portant atteinte à l'intégrité corporelle ainsi qu'aux valeurs et aux croyances d'une population ; l'utilisation de membres de la population civile comme boucliers humains lors d'opérations militaires ou d'arrestations afin de protéger les soldats⁴⁶ ; les punitions collectives et les arrestations indifférenciées des hommes adultes ayant entre 15 et 45 ans dans les localités ré-occupées, les disparitions et les détentions arbitraires⁴⁷. Les atteintes à l'honneur et à la dignité ont en outre augmenté alors

que les attentats-suicides ont déterminé toute une série de mesures de contrôle et de mise à nu des corps sur les barrages ou lors des arrestations pour les hommes, mais également parfois pour les femmes.

Certaines de ces pratiques qui tendent à criminaliser la population civile dans son ensemble afin de la contrôler dans un contexte d'occupation sont récurrentes depuis 1967 et se sont développées pendant la première Intifada, et récemment depuis la ré-occupation du territoire et des villes de Cisjordanie. Les récits de femmes réfugiées en Jordanie après 1967 évoquent ainsi cette même pratique du regroupement de tous les hommes adultes dans les écoles par appel de haut-parleur suivi d'arrestations massives en 1956 (occupation de la bande de Gaza pendant cinq mois suite au conflit de Suez), puis à nouveau en 1967.

La criminalisation de la population civile et la question de la collaboration créent tout à la fois une situation de peur, d'insécurité, de manque de confiance et d'humiliation croissants. Les femmes sont en premier lieu concernées par les effets des attaques contre les institutions civiles et la population dans son ensemble. Leurs itinéraires sont en effet encore plus contraints que ceux des hommes par l'imprévisibilité de la situation et l'impossibilité de les protéger dans l'espace public. Les rapports des organisations de femmes (telles le *Women's Center for Legal Aid and Counselling, Law*, ou le *Women's Affairs Committee*) en Cisjordanie et à Gaza soulignent ainsi que leurs mouvements et leurs possibilités d'accès à l'éducation, à l'emploi sont d'autant plus limités par l'insécurité. Ils évoquent également le lien de cause à effet entre la violence politique et militaire et l'augmentation importante des violations des droits des femmes et de la violence domestique au sein de la société palestinienne lors de la première Intifada, et à nouveau depuis le début de l'Intifada al-Aqsa (certaines estiment qu'elle aurait presque doublé depuis septembre 2000).

En février 2001, un rapport du *Women's Center for Legal Aid and Counselling*⁴⁸ faisait état de l'augmentation des plaintes de femmes battues auprès des assistantes sociales, et celle des meurtres de femmes et de filles (dix en deux mois) par des hommes de leur famille pour des raisons dites liées à l'honneur. Selon ce même rapport, la difficulté de déplacement et le non-fonctionnement des institutions judiciaires limitent pour les femmes les possibilités de



David Tartakover, *Mother*, 1987,
Offset, 70 x 100,
Photographie : Jim Hollander

48 – Women's Center for Legal Aid and Counselling (WCLAC) et Women's Studies Center (WSC), *A Report on the Situation of Women's Human Rights during the « Al-Aqsa Intifada »*, Jérusalem, 16 février 2001.

porter plainte ou d'être soutenues par des associations ou par leur réseau social, de même qu'ils augmentent le recours à une justice de type traditionnel et familial, dans un contexte social de fragmentation territoriale et donc familiale et de délitement de ce même pouvoir familial. Ce qui enclôt la famille ou le clan sur eux-mêmes sans qu'ils aient nécessairement les moyens de résoudre les conflits et renforce tout à la fois la violence domestique, la «*logique du corps*» et la confiscation de la parole des femmes.

Stéphanie Latte Abdallah

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
Chercheur associé, Institut Français du Proche-Orient,
Amman, Jordanie

Nous remercions particulièrement Abu-Mahjoob Creative Productions (Amman) pour la sympathique autorisation de reproduction des dessins de Imad Hajjaj. [<http://www.mahjoob.com>]

Bibliographie complémentaire

GILSENAN MICHAËL, «Problems in the Analysis of Violence», in Jean Hannoyer (sous la direction de), *Guerres civiles. Économies de la violence, dimensions de la civilité*, Paris, CERMOC/Karthala, 1999, p. 105-122.

KAWAR AMAL, *Daughters of Palestine. Leading Women of the Palestinian National Movement*, New York, State university of New York Press, 1996.

KUTTAB EILEEN, «Libération des femmes, libération nationale», *Revue d'Études Palestiniennes*, n° 51, printemps 1994, p. 67-72.

LATTE ABDALLAH STÉPHANIE, «Les crimes d'honneur en Jordanie», *Jordanies* (publiée par le CERMOC, Amman), n° 4, décembre 1997, p. 183-192.

LEGRAIN JEAN-FRANÇOIS (en collaboration avec Pierre Chenard), *Les Voix du soulèvement palestinien. 1987-1988*, Le Caire, CEDEJ, 1991.

LEGRAIN JEAN-FRANÇOIS «The Islamic Movement and the Intifada», in Jamal R. Nassar and Roger Heacock (eds.), *Intifada. Palestine at a Crossroads*, New York-Londres, Praeger, 1990.

MORRIS BENNY, *Victimes. Histoire revisitée du conflit arabo-sioniste*, Bruxelles, Complexe, IHTP-CNRS, 2003.

MOSSE GEORGES L., *Nationalism and Sexuality. Respectability and Abnormal sexuality in Modern Europe*, New York, Howard Fertig, 1985.

PAPPÉ ILAN, *La Guerre de 1948 en Palestine. Aux origines du conflit israélo-arabe*, Paris, La Fabrique-éditions, 2000.

SALAH RIMA, *The changing Roles of Palestinian Women in refugee Camps in Jordan*, Ph. D. dissertation, 1986.

SAYIG ROSEMARY, *Palestinians : from Peasants to Revolutionaries*, Londres, Zed books, 1979.

SAYIG ROSEMARY, «Palestinian People : triple Burden, single Struggle», *Peuples Méditerranéens*, n° 44-45 («Les femmes et la modernité»), juillet-décembre 1988, p. 247-268.

SEGEV TOM, *Les Premiers Israéliens*, Paris, Calmann-Lévy, 1998.

WARNOCK KITTY, *Land before Honour. Palestinian Women in the Occupied Territories*, Basignastoke, Macmillan Education Ltd, 1990.