



HAL
open science

Des intimités fragiles. Les liens amoureux dans les camps palestiniens de Jordanie, 1948-2001

Stephanie Latte Abdallah

► **To cite this version:**

Stephanie Latte Abdallah. Des intimités fragiles. Les liens amoureux dans les camps palestiniens de Jordanie, 1948-2001. Jocelyne Dakhli; Arlette Farge; Christiane Klapisch-Zuber; Alessandro Stella. Histoires de l'amour : fragilités et interdits, du Kâmasûtra à nos jours, Bayard Éditions, pp.278 - 313, 2011, 9782227482722. hal-02347190

HAL Id: hal-02347190

<https://hal-sciencespo.archives-ouvertes.fr/hal-02347190>

Submitted on 29 Apr 2020

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.

Pour citer cet article :

Stéphanie Latte Abdallah, « Des intimités fragiles. Les liens amoureux dans les camps palestiniens de Jordanie, 1948-2001 », dans Jocelyne Dakhlia, Arlette Farge, Christiane Klapisch-Zuber, Alessandro Stella (dir.), *Histoires de l'amour. Fragilités et interdits du Kâmasutra à nos jours*, Paris, Bayard, 2011, p. 278-313.

Des intimités fragiles : les liens amoureux dans les camps palestiniens de Jordanie (1948-2001)

Les émotions et les sentiments font rarement partie des études sur le genre¹, le mariage ou sur la famille, sur la jeunesse ou sur l'engagement, et ce plus encore quand il s'agit du Moyen-Orient, alors qu'ils participent de la plupart des interactions et des liens sociaux, des trajectoires et des choix des personnes et même des expériences collectives. Pourtant depuis les années 1980, des travaux pionniers principalement sur l'Europe et le monde dit occidental ont commencé à prendre en compte les sentiments et les émotions dans leur analyse du social et de l'histoire. Ils ont souligné la manière dont ils se construisent avant tout socialement, dont ils irriguent les échanges sociaux, symboliques voire économiques ou politiques et contribuent à forger des relations de pouvoir dont ils sont eux-mêmes tissés.²

Dans les camps palestiniens de Jordanie, le poids de l'histoire, du devenir collectif a profondément affecté les histoires personnelles et les choix individuels. Les sentiments sont fortement déterminés par l'expérience collective particulièrement à travers la famille, qui a été un espace de négociation et de circulation entre le domestique, le social et le politique, et un des lieux centraux où peut se vivre l'amour³. Ce sont surtout l'amour conjugal, la possibilité

¹ Tel que l'écrit Arlette Farge, les réalités historiques que sont le désir et l'amour ont ainsi été « quasiment refoulées de l'histoire des femmes ». Cf. Farge, Arlette, *Des lieux pour l'histoire*, Paris, Seuil, 1997, p. 133.

² Voir par exemple Medick, H., Sabeau, D. W. (eds.), 1984, *Interest and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, and the works of Catherine Lutz; Vernier, B., *La genèse sociale des sentiments. Aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos*, Paris, Editions de l'EHESS, 1991 ; Pierre Bourdieu qui s'intéresse à l'amour dans *Méditations Pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997 et dans *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998. Sur le Moyen-Orient et sur la manière dont le système de l'honneur et les hiérarchies sociales sont aussi reproduites à travers des discours émotionnels et l'expression de sentiments dans une société bédouine d'Egypte, voir Abu-Lughod, L., *Veiled sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1988.

³ Voir sur l'histoire des relations familiales dans les camps Latte Abdallah, Stéphanie, *Femmes réfugiées palestiniennes*, Paris, PUF, 2006.

et les empêchements à faire et à vivre un mariage d'amour, ou bien à bâtir cet amour après les unions que j'aborderai ici : en effet, les interdits sur la sexualité hors mariage étant dans les camps très dissuasifs, particulièrement pour les femmes - cela sans parler de l'homosexualité. Les difficultés à tisser ce lien amoureux seront envisagées au regard d'autres relations affectives valorisées.

Il s'agit à la fois de mesurer les effets de l'histoire et du politique sur les parcours personnels et sur l'intimité dans les camps de réfugiés palestiniens, et de voir comment l'amour et les sentiments affectent et forgent ici les rapports entre les sexes et l'histoire du genre. Ceci permettra sans doute de dépasser des analyses centrées sur la domination ou la résistance, ou encore sur le consentement et les choix individuels.

Tout d'abord, je retracerai depuis le 1^{er} exode, celui de 1948, l'émergence de l'amour comme valeur et comme sentiment désiré, dit ou vécu surtout avec la troisième génération historique dans les années 1980. Je distingue en effet quatre générations historiques⁴ parmi les protagonistes, principalement des femmes : celles qui sont nées avant 1938 et qui est nommée la génération de Palestine ou la vieille génération ; les filles de la catastrophe (*banet al-nakba*), c'est-à-dire de l'exode de 1948, nées entre 1939 et 1953 ; la troisième génération née entre 1954 et 1968 et la nouvelle génération entre 1969 et 1983. Puis, je m'intéresserai à l'histoire individuelle et à celle des couples, l'amour conjugal étant devenu un lieu-frontière, micro-politique, parfois perçu comme une menace sociale, marqué par la fragilité à se construire et à se vivre, et par la vulnérabilité de son intimité face aux déterminations collectives.

Je m'appuie sur un corpus d'entretiens approfondis réalisés principalement auprès de femmes entre 1998 et 2001 dans deux des camps de réfugiés palestiniens de Jordanie : celui de Jabal Hussein, un camp dit de 1948 situé en plein cœur de la capitale Amman, et celui de Gaza situé à Jérash, dans le nord du pays, dont les habitants, en majorité originaires de Bir al-Saba dans le désert du Néguev ont d'abord trouvé refuge dans le bande Gaza après 1948 avant d'être à nouveau déplacés en Jordanie après 1967. Contrairement aux autres réfugiés palestiniens en Jordanie, en tant qu'anciens gaziotes, ils n'ont pas la nationalité jordanienne. A ce corpus d'entretiens, conduits en une ou plusieurs fois, s'ajoutent les longues discussions et le temps amical partagé avec certaines des protagonistes pendant cette période et depuis.

⁴ C'est-à-dire « des groupes d'individus unifiés qui rencontrent des conjonctures ou périodes historiques au même moment de leur cycle de vie » telles que les définit Maurizio Gribaudi. Cf. Gribaudi, Maurizio, *Itinéraires ouvriers. Espaces et groupes sociaux à Turin au début du XX^e siècle*, Paris, EHESS, 1987, p. 141.

L'amour familial et l'amour de soi : absence et silence des sentiments dans les mariages des deux premières générations

La vieille génération ou la génération de Palestine, des femmes nées avant 1938,⁵ a quitté jeune la terre de Palestine, mariées pour la plupart, enceintes ou avec un ou deux jeunes enfants. Cette génération n'a pas eu son mot à dire sur le choix d'un conjoint que presque toutes n'avaient pas vu avant le jour de la noce. Leur père, ou pour celles qui l'avaient perdu jeunes, leur frère ou leur oncle ont décidé de leur époux, parfois en accord avec la famille étendue.

Elles ont toutes été mariées, généralement très jeunes, presque enfants. Avant 1948, en Palestine, le mariage était en effet universel : le célibat, masculin et féminin, était inexistant dans l'ethnographie de Hilma Granqvist sur le village d'Artas dans les années 1920-1930 et la plupart des femmes se remariaient après leur veuvage⁶. Dans les deux camps, près des deux tiers des protagonistes avaient déjà un époux à l'âge de 15 ans, dont plus du quart à 12 ou 13 ans. Les ruptures d'unions furent uniquement le fait du décès du mari : 64 % sont aujourd'hui veuves⁷. La plupart d'entre elles sont analphabètes. Seules 2 parmi 11, d'origine citadine et protégées par leur père, suivirent quelques années d'école élémentaire. Plus de la moitié a travaillé : elles aidèrent leur mari au début de l'exil ou ont dû contribuer périodiquement à l'économie familiale et se sont employé dans l'agriculture, la couture, ou d'autres petits métiers informels.

Le lien matrimonial avait pour l'ensemble d'entre elles le caractère d'une évidence. En tant que tel, il n'était pas nécessairement singulier : « C'était comme tout le monde » me disait simplement Oum Khalil. Enfoui dans un passé lointain, il fut le fruit du *nassib* (sort, fortune, destin) et était peu évoqué spontanément à moins qu'il n'eût été un moment de forte valorisation personnelle comme celui d'Oum Mohamed. Son mariage fut en effet un beau mariage, fruit du choix personnel de son mari, un homme éduqué, en rupture avec ce qui se

⁵ Elles ont aujourd'hui plus de 70 ans.

⁶ Granqvist, Hilma, *Marriage Conditions in a Palestinian Village*, vol. I et II, Helsingfors, 1931, 1935 (réed. New York, AMS Press, 1975).

⁷ Ces statistiques ont été construites à partir des données anthropologiques recueillies auprès d'un échantillon de 54 familles et 78 femmes. Parmi elles, 11 femmes appartiennent à la première génération, 18 à la seconde, 21 à la troisième et 28 à la quatrième. Même si le nombre de femmes avec lesquelles j'ai eu de longs entretiens est limité, elles ont été choisies en fonction de la diversité de leurs itinéraires et de ceux de leur famille afin de constituer un groupe représentatif à l'échelle des deux camps. Ces statistiques ne constituent évidemment pas des chiffres précis mais sont des indications fiables des tendances à l'œuvre et permettent d'établir des comparaisons. Pour l'ensemble de ces données, voir Latte Abdallah, Stéphanie, *Femmes réfugiées palestiniennes*, Paris, PUF, 2006, p. 229-230.

faisait et contre la volonté familiale. Les seules évocations directes du sentiment amoureux sont ainsi au sein de cette génération celles de l'amour éprouvé par les hommes envers elles ou envers une femme : c'est la figure de l'homme amoureux, même si le temps aidant, certaines avouèrent lors de l'entretien ce qu'elles avaient alors éprouvé :

« Nous, nous n'avions pas...par exemple...de l'amour. Quand on se mariait à ce moment-là, c'était la hamula [le groupe familial] qui cherchait une fiancée. Ils voulaient lui prendre la fille de son oncle (bint °am). Il s'est trouvé qu'elle n'avait pas de beauté, et il leur a dit 'si vous me la donnez et que vous nous construisez une maison pour que nous vivions ensemble, je laisse tout et je vais vivre en Israël'. Alors l'oncle a dit que c'était honteux (°eib) pour sa fille. Un jour de ces jours, je vais chez des voisins de sa famille. Là, il m'a vue, et quand il m'a vue il a dit à ses parents : 'il y a une fille, je la veux. Si vous ne me la donnez pas, je vais partir voyager je ne sais où. Tu vois comment est le nassib ? Ils sont venus chez nous le jour de l'Aïd. Eux [les parents d'Oum Mohamed] pensaient à une autre pour le mariage [la coutume voulait en effet qu'un homme vienne dans une maison chercher une fiancée parmi les jeunes filles à marier sans qu'il sache laquelle], une sœur plus âgée que moi qui était divorcée et ils lui ont dit 'c'est elle, la fiancée'. Nous leur avons fait du thé avec du sucre rouge, c'est moi qui ai fait le thé. Puis, ses parents lui ont demandé : 'Alors Hussein ?', il a dit : 'Je la veux elle, et c'est tout. S'ils ne veulent pas me la donner, je ne me marierai pas dans toute la région' »⁸.

Alors que je demandais à Oum Mohamed quelle avait été son opinion sur ce mariage, elle répondit :

*« Ils ne prenaient pas mon avis, ça c'est honteux (°eib)
- Mais à l'intérieur, qu'en pensais-tu ?
A l'intérieur, non vraiment, je l'ai aimé [elle rit un peu gênée]. Il était beau, et il avait de la personnalité. Et puis c'était un ustaz [il était maître d'école à l'UNRWA⁹] »¹⁰.*

Dans la plupart des narrations, l'épisode du mariage a été peu abordé. Rosemary Sayigh a évoqué ce silence dans les récits des vieilles femmes du camp de réfugiés de Shatila au Liban. Selon elle, c'est en raison de la honte éprouvée par cette génération à s'exprimer sur toute forme de sexualité qu'elle allait jusqu'à effacer l'épisode même du mariage¹¹. Toutefois, il semble que ce moment de la vie soit surtout tu car il fut rarement un moment valorisant, donnant une image souhaitée de soi.

⁸ Camp de Jérash, 10 juin 1999.

⁹ *United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East*, l'organisme des Nations Unies ayant pris en charge les réfugiés palestiniens depuis 1950.

¹⁰ Camp de Jérash, 10 juin 1999.

¹¹ Sayigh, Rosemary, *Palestinian Camp Women's Narratives of Exile: Self, Gender, National Crisis*, Department of Sociology and Social Anthropology, Univ. of Hull, 1994 (Ph. D. diss.), Chapter 6.

Dans la plupart des unions, surtout à leurs débuts, l'amour familial (l'amour filial ou fraternel) fut plus important que l'amour entre époux. L'histoire du Haj Moussa en témoigne d'une façon singulièrement dure. En dépit de son amour pour sa femme, il privilégia en divorçant le bien être de sa sœur engagée dans une union en divorçant : comme le racontait une vieille femme, la *hajeh* Myriam,

*« Il aimait beaucoup Soraya, sa première femme, il lui apportait tout, il lui a même amenée une boîte à musique. C'est le premier à en avoir apporté une au village. C'est aussi le premier à avoir rompu la règle et à avoir divorcé. Mais sa sœur était fatiguée [il était marié par échange et en rompant sa relation matrimoniale, il permettait à sa sœur de divorcer, ces mariages étant basés sur l'égalité des deux unions] ».*¹²

Pour les femmes de cette génération, le lien à la famille d'origine est davantage investi au détriment du lien matrimonial, et ce d'autant plus que l'exode a introduit une rupture douloureuse entre deux modes de vie, rupture qui a correspondu au moment du mariage. Ce qui était relaté, en premier lieu, du mariage était en accord avec ce qui pouvait offrir de la valeur à la personne et à sa famille : le statut familial et personnel du mari, le montant du douaire (*maher*), les cadeaux reçus, son métier et sa capacité à remplir son rôle économique dans la maison, ainsi que la proximité généalogique.

C'est de cette manière que la *hajeh* Myriam - très affectée par le remariage de son mari alors qu'elle n'avait qu'une vingtaine d'années - s'inventa une parenté fictive avec lui alors qu'ils étaient de deux familles étendues (anciennement nommées *hamula-s*) distinctes. C'était une manière de dire son affection pour lui, l'amour entre parents ayant pour elle une place sociale, *a contrario* de l'amour conjugal :

*« Oui, il est un parent, il est plus proche de moi que d'elle. Je suis plus proche de lui (ana aghrab lho). Elle est d'une autre famille de Dawaimeh. Plus loin, alors qu'elle se contredisait sur leur proximité généalogique, et que je lui demandais de confirmer qu'ils n'étaient pas parents, elle dit : Ce qui nous rapproche, c'est qu'on ne fait qu'un, on buvait le café ensemble, on a tout fait ensemble ».*¹³

La manière dont l'amour s'exprime d'abord au sein de la famille d'origine est aussi remarquable dans le récit d'Oum Mustapha mariée dans le camp de Jabal Hussein au début des années 1950 : c'est ainsi le lien privilégié au père, l'amour qu'il avait pour elle, et sa vie de jeune fille avant 1948, qui sont rappelés en premier lieu. C'est aussi car son père avait un

¹² Camp de Jabal Hussein, 8 février 1999.

¹³ Idem.

statut social avant 1948 beaucoup plus élevé que celui de son mari. Il possédait des terres cultivées et était également employé à Yaffa.

Pour cette génération, et particulièrement pour les paysannes, la perte du rôle économique central qu'elles avaient dans l'économie villageoise et la fin du partage des tâches agricoles, ont été vécues comme un manque de ressources personnelles et une rupture du mode de vie familial et marital par leur confinement à l'intérieur des maisons. Cette séparation des activités masculines et féminines au sein de la famille conjugale a rompu le rythme du temps partagé entre maris et femmes, celui de leurs échanges, et pour certaines, l'unité familiale : « *Avant, relatait Oum Adnan, on travaillait tous ensemble, les femmes, les maris et les enfants... Ce n'était pas comme ici, l'homme sort et la femme reste à la maison...on sortait ensemble, on était heureux* »¹⁴.

Dans la plupart des vies de cette génération (et également d'une partie de la suivante, les « filles de la catastrophe » - *banat al-Nakba*), ce sont le devenir collectif, l'histoire familiale et surtout celle, traumatique, de l'exil de 1948 qui ont envahi une histoire individuelle se racontant rarement à la première personne et à la voix active.

Dans ces mariages, au moins au début, plus que l'amour entre les époux, l'amour filial ou familial et l'amour de soi étaient en jeu, c'est-à-dire la construction d'une image de soi surtout quand elles se sont mariées très jeunes, parfois même enfants. Oum Jamal appartenait à l'une des plus grandes familles étendues du village de Dawaimeh mais elle était orpheline et c'est son oncle qui l'a mariée dans le cadre d'un mariage d'échange (*badal*). Dans son récit, on sent qu'outre la violence d'une union imposée, c'est un mariage sans que ne lui soit donné de douaire par son oncle, donc d'une certaine façon sans l'amour des siens qui fut la blessure la plus marquante. On entend aussi que dans leurs expériences, leur vie de femmes, et ses difficultés, sont le plus souvent reléguées au second plan par rapport à celles créées par le déroulement historique. La première contradiction est collective, politique et sociale, et les histoires de ses femmes se présentent comme englouties dans la rupture historique de l'exil.

« Chez nous, racontait-t-elle, avant le départ de 1948, quand je me suis mariée les filles étaient à 500 livres palestiniennes. Et le fiancé achetait l'or, la robe (thob) et le trousseau. Ils se partageaient l'achat du mobilier. Moi, je n'ai pas eu de maher, ils ne m'en ont pas donné. Il y en a une autre [femme], je me suis mariée par échange. Je suis une badileh. C'est mon oncle (°am) qui m'a mariée, il n'avait pas de femme, il s'est marié avec la sœur de mon mari. Nous avons pris sa sœur, et lui il m'a prise. Mon oncle ne m'a pas donné de maher, il m'a acheté la robe, quelques vêtements et

¹⁴ Camp de Jabal Hussein, 11 janvier 1999.

*puis c'est tout. J'étais petite, je voyais les filles comme moi qui se mariaient. Je n'ai rien dit, je n'avais ni frères, ni père [pour me protéger]. J'étais contente, j'étais chez moi sur ma terre, mais après l'exode (al-hijra), tout a changé. (...). Et mon oncle, celui qui m'a mariée est mort en martyr (shahid), tué par les Israéliens en Palestine en 1948 ».*¹⁵

La deuxième génération, les « filles de la catastrophe », est née juste avant le départ de Palestine ou en exil¹⁶. Elle a grandi dans les camps pendant les années qui furent nommées les « années de réfugiés » ou « années perdues » où se conjuguèrent pauvreté et précarité de l'installation happant les énergies et les esprits. Ces femmes se sont mariées à la fin des années 1950 ou dans les années 1960, jeunes, les trois quarts avant l'âge de 20 ans (et parmi elles plus du tiers entre 14 et 16 ans). Comme leurs aînées, elles ont toutes été mariées. L'ensemble de leurs unions furent le fait d'arrangements décidés le plus souvent par le père ou les frères. Seules deux d'entre elles sur dix-huit ont fait un choix personnel, dont l'une pour son second mariage contracté à la maturité.

Cette génération, à bien des égards oubliée, est celle de femmes à la fois silencieuses et résistantes du quotidien ; des femmes qui ont longtemps travaillé dans des métiers précaires et peu qualifiés pour pallier aux dures conditions des premières décennies dans les camps. Leur participation au mouvement national palestinien a surtout été reconnue à travers leurs rôles domestiques de mères et de gardiennes de l'identité culturelle palestinienne par leur transmission de savoirs faire tels que la cuisine et l'artisanat. Contrairement à la génération de Palestine représentée comme celle d'un Age d'or, celle-ci, malgré sa résistance reconnue, a été perçue comme minée par l'exil. Les témoignages recueillis évoquent le manque de santé de ceux qui ont grandi dans les camps et la faiblesse de caractère des femmes. Cette génération est également celle d'un passage. Elle a reproduit les pratiques matrimoniales d'avant 1948 et la plupart d'entre elles étaient déjà mariées lorsque les structures éducatives furent accessibles à toutes et tous en Jordanie. Elles ont peu accédé à l'éducation et plus de la moitié sont analphabètes (61%).

Cette génération est aussi celle pour laquelle le lien conjugal, peu choisi, a offert le moins de protection et de sécurité économique : au moment de mes entretiens, la moitié d'entre elles étaient, par défaut, chefs de famille. La plupart d'entre elles étaient veuves et elles l'avaient été jeunes contrairement à la génération précédente¹⁷ (à la trentaine pour trois

¹⁵ Ibtissam (Oum Jamal), camp de Jabal Hussein, 20/11/1999.

¹⁶ Entre 1938 et 1953.

¹⁷ Seule Oum Sofiane se sépare de son mari à la cinquantaine, mais 39% de mes interlocutrices étaient veuves alors qu'au niveau national elles n'étaient que 15,3% de la même classe d'âge. Voir The Hashemite Kingdom of

d'entre elles et à la maturité - 45-50 ans - pour les cinq autres). Les femmes chefs de famille étaient également des femmes dont les maris étaient vieux ou malades. Elles n'ont pas pu bénéficier des effets positifs de la renaissance du mouvement national palestinien et de l'intense période de militantisme politique en Jordanie de 1968 à 1971, poursuivie au Liban jusqu'en 1982. Pourtant leurs hommes ont souvent été engagés dans la révolution palestinienne en Jordanie, puis parfois au Liban, et beaucoup d'entre elles ont vécu éloignées d'eux ou sans époux et ont élevé seules leurs enfants. Les veuvages précoces furent souvent la conséquence de la guerre civile de 1970-1971 en Jordanie et surtout de celle du Liban (particulièrement entre 1976 et 1983). Elles ont fait face à la fois aux effets de périodes historiques qui ont empêché un grand nombre d'hommes de participer à la vie familiale (les « années de réfugiés » puis la mobilisation militaire en Jordanie et au Liban) et à la persistance de mariages où les grands écarts d'âge entre époux (et plus rarement les mariages multiples) ont laissé à d'autres la responsabilité précoce de la famille.

L'amour conjugal, un sentiment désiré : la troisième génération, une génération passionnée

La troisième génération, née entre 1954 et 1968, est en revanche celle de l'espoir militant et d'une individualisation des choix et des itinéraires féminins : c'est une génération qui fut passionnée, enthousiaste, porteuse d'une renaissance nationale et sociale, quand le mouvement national palestinien, peu à peu reconstruit en exil, a pénétré massivement les camps de réfugiés à la fin des années 1960. Parfois nommée en Jordanie la « génération saoudienne », elle porte dans ceux du Liban celui de « génération de la révolution » comme l'a remarqué Rosemary Sayigh¹⁸. Elle a grandi dans les années 1970-80, une période de relative prospérité économique en Jordanie. Les migrations massives des Palestiniens, d'hommes qui, à cette période, sont partis accompagnés de leur femme et de leurs enfants en Arabie saoudite et dans le Golfe - et l'envoi d'argent aux membres de leur famille restés dans les camps - ont créé de nouvelles conditions de vie, qui ont participé d'une diffusion d'un modèle conjugal.

Jordan Department of Statistics, *Study on life conditions in Jordan. Preliminary Report. Main results*, Octobre 1996.

¹⁸ Voir Sayigh, R., *Palestinian Camp Women's Narratives of Exile : Self, Gender, National Crisis*, Department of Sociology and Social Anthropology, Univ. of Hull, 1994 (Ph. D. diss.).

Les systèmes éducatifs jordanien et de l'UNRWA sont devenus accessibles à l'ensemble de la population. L'éducation fut avec le mouvement national un lieu où se reconstruisirent la dignité et l'estime d'une population pour elle-même. Cet attachement à l'acquisition du savoir se traduisit par un niveau éducatif qui, d'abord inférieur à la moyenne nationale jordanienne, devint supérieur pour cette génération de femmes¹⁹. Leurs mariages furent alors plus tardifs et plus choisis : le tiers des femmes mariées de cette génération disait avoir elles-mêmes choisi leur époux, et les réseaux individuels féminins construits lors des études, sur le lieu de travail, ou dans le cadre d'activités militantes ou associatives, sont intervenus dans des alliances avalisées par la suite au niveau familial.

Mais c'est aussi une génération marquée par de plus fréquents différends et conflits entre époux et par l'augmentation des séparations et l'apparition du célibat : près d'un cinquième de mes interlocutrices étaient soit divorcées soit séparées, et un quart n'étaient pas mariées.

C'est là que l'amour est devenu une valeur et un sentiment énoncé, désiré et parfois vécu. « L'explosion militante » de ces années-là, telle que la nommait Aïda, et l'atmosphère très particulière qui régnait alors, ont favorisé une remise en cause des valeurs sociales, une individualisation des trajectoires et la revendication de nouveaux rapports entre hommes et femmes :

« J'avais 11 ans à ce moment-là, raconte Aïda, et je suis allée dans un camp militaire autour d'Amman. On se sentait libre et la plupart des femmes participaient à la révolution dans les camps. Elles suivaient des entraînements, étaient vêtues de tenues militaires, allaient et venaient librement, partout »²⁰.

Leïla Khaled, une militante du Front populaire de Libération de la Palestine, a relaté dans son autobiographie comment elle est tombée amoureuse de son premier mari, un Irakien engagé comme elle dans la résistance armée sur une base militaire mixte d'Ajlun, dans le nord de la Jordanie, où elle suivait un entraînement, et comment leur mariage fut décidé sans même que les familles des deux époux en fussent préalablement informées et avec le seul aval des militants.

¹⁹ Ainsi, 33% de mes interlocutrices obtiennent le *tawjihi*, 24% suivent une formation dans un collège communautaire, et 9,5% vont à l'université. En Jordanie, seulement 12,7% des femmes de cette classe d'âge achèvent leur éducation secondaire, 13,7% obtiennent un diplôme intermédiaire (collèges communautaires), et 5,9% suivent un cursus universitaire. Voir The Hashemite Kingdom of Jordan Department of Statistics, *Study on life conditions in Jordan. Preliminary Report. Main results*, October 1996. Pour des tableaux comparatifs détaillés, voir *Femmes réfugiées palestiniennes*, op. cit., p. 229.

²⁰ Amman, 03/12/2000.

La culpabilité historique ressentie par la première génération, ayant quitté sa terre, a facilité pour la troisième, celle de la renaissance politique après les terribles premières années dans les camps, d'appeler à une révolution sociale contre les « mentalités traditionnelles ». La présence du mouvement national en Jordanie puis au Liban et les nouvelles activités et rôles qu'il a créés ont eu une influence diffuse sur le changement social. Mais les priorités de la résistance étaient nationales, elle qui souhaitait avant tout, pendant ces années jordaniennes, engager les familles des camps, perçues comme conservatrices, dans la lutte armée. Elle n'a pas largement remis en question les valeurs et les pratiques familiales. Des valeurs, en outre, que la plupart de ses cadres partageaient. Ce fut particulièrement le cas pour le Fatah, les partis de gauche (le Front Populaire de Libération de la Palestine et le Front Démocratique de Libération de la Palestine) ayant été plus socialement révolutionnaires.

Si la période d'intense mobilisation se referma rapidement dès 1971 avec l'éviction de toutes les institutions de la résistance suite au conflit civil en Jordanie, l'effet de ces années chargées d'espoir qui se prolongèrent au Liban (où s'installèrent les partis palestiniens et une grande part de leurs militants), se fit sentir sur cette troisième génération sortant de l'enfance, ou sur cette jeunesse des années 1970. Ce, notamment, en raison du vaste réseau de liens alors existants entre les camps et les militants des deux pays.

Pour les militantes ou les sympathisantes, les partis interdits et les associations professionnelles, où se pratiquaient les activités politiques dans le Royaume après l'éviction de la résistance, ont constitué des lieux de socialisation au sein desquels elles ont choisi leurs époux, certaines étant en rupture avec les réseaux familiaux et avec les pratiques dites traditionnelles. Avec la formation de ces couples de militants, et en raison de la prospérité économique de ces années et des migrations dans le Golfe, le lien conjugal s'est renforcé ; le couple a émergé comme une entité plus indépendante et un contre-pouvoir face à celui des familles d'origine. Aïda a rencontré son mari, journaliste, dans les années 1980 à l'Union des Écrivains. Grâce à la reconnaissance que lui conféraient ses activités militantes au sein de la famille et du camp, elle fut en mesure de faire seule le choix de cette union. Ses camarades du parti, en revanche, ne la soutinrent pas lorsqu'elle souhaita rompre avec les usages concernant la demande en mariage puis la célébration du mariage (*horos*) :

« Quand j'ai rencontré Bassam et que j'ai commencé à avoir une relation avec lui, je l'ai dit à ma mère et à mes frères. Lorsque des femmes venaient chez nous pour marier leurs fils, ma mère leur disait 'elle est responsable d'elle-même et ne croit pas à cela, elle choisira elle-même'. J'ai voulu me marier sans fête, sans maher [douaire ou compensation matrimoniale] et sans or [pour Aïda comme pour la majorité des

féministes, la compensation matrimoniale est rejetée car considérée comme une transaction entre familles qui signifie une forme d'achat de la fiancée] *tout le monde était contre moi, tous mes camarades du parti et même mon supérieur. Il m'a dit que j'avais tort de m'opposer à toutes les traditions et qu'il fallait passer par la famille. Mon cousin qui était aussi dans le parti voulait dire que Bassam était son ami [s'instituer en intermédiaire familial] ».*²¹

On voit bien dans sa narration l'importance revêtue par le fait de briser les coutumes, donc une forme héritée d'appartenance collective, pour la construction du couple et de la relation amoureuse, de sa complicité et de son intimité.

« Nous avons fait une petite fête chez nous, Bassam et moi étions habillés normalement, nous avons dansé ensemble et nous sommes embrassés devant tout le monde (ce qui ne se faisait pas). J'ai porté un bracelet en or qui était à ma sœur (au lieu des multiples bijoux en or que son fiancé aurait dû acheter pour elle) et j'ai eu un *maher* (symbolique) d'un dinar. Après cela, toutes les filles de la famille se sont mariées avec seulement un dinar comme *maher* ». ²²

Le militantisme politique ou social a continué par la suite, pour certaines seulement, à former des réseaux où des mariages d'amour ont vu le jour. Ainsi, Lubna, 29 ans, la sœur de Bassam (le mari d'Aïda), qui a grandi dans le camp de Baq'a et travaillait à l'Union des Femmes Jordaniennes avec Aïda, a aimé et épousé un homme dont les sœurs étaient des militantes de l'Union. Son *maher* fut également symbolique, même si son père exigea qu'une somme supérieure soit inscrite sur le contrat de mariage. Comme elle me l'expliquait, au sein de ces cercles, beaucoup de filles se sont mariées de cette manière. Mais une fois la période d'intense mobilisation refermée après 1971 en Jordanie puis après 1982, quand les *fedayin* furent expulsés du Liban dans le sillage de l'invasion de Beyrouth par les Israéliens, ces réseaux n'ont concerné qu'une petite minorité de femmes. La socialisation politique étant moins partagée, moins reconnue et plus dangereuse, les choix faits au sein de ces cercles sont devenus plus difficiles à faire admettre aux familles et quelquefois dépréciés.

Après Septembre Noir, outre le contrôle de toutes les activités politiques des organisations sociales et des partis de gauche, séculiers et liés à la militance pour la Palestine, l'Etat jordanien a encouragé un repli sur les valeurs communautaires et les valeurs familiales conservatrices, avec la résurgence du discours sur l'honneur et la vertu²³. Ces valeurs familiales conservatrices furent d'autant plus valorisées qu'elles ont été un des moyens

²¹ Amman, 6 avril 2000.

²² Idem.

²³ Cf. Brand, L., *Women, the State, and Political Liberalization. Middle Eastern and North African Experiences*, New York, Columbia University Press, 1998, p. 124.

choisis pour affaiblir l'engagement partisan et idéologique et contrer l'influence de l'opposition politique, particulièrement (dans les années 1970 et 1980) la culture séculière des partis palestiniens et du panarabisme. A la même période, les activités sociales et caritatives des Frères Musulmans étaient autorisées à s'implanter librement dans le Royaume et ont largement diffusé leurs valeurs religieuses, notamment dans les camps.

Ce repli a joué un rôle dans les contradictions qui ont tenaillé cette génération. Des contradictions qui ont abouti à des tensions et des conflits dans les mariages et à l'apparition du célibat.

Les choix amoureux, l'émergence du couple et de l'amour conjugal comme valeur sociale ont été inachevées. Pour les familles, la valeur identitaire qu'elles ont accordée à l'éducation ou au militantisme occulta pour un temps les effets d'une socialisation des femmes qui a impliqué à terme une individualisation non souhaitée des représentations et des choix féminins. Aussi le mouvement national a pu participer de cette assignation des femmes dans l'espace domestique, et ce par la dissociation entre sphères publique et privée. Cela construisit une différenciation plus stricte des rôles et des travaux. Par ailleurs, cela donna aux femmes un rôle clé dans la préservation de l'identité et de l'authenticité palestinienne²⁴, et a influencé leurs rôles domestiques, en politisant par exemple, à partir des années 1980, leurs maternités²⁵.

Les jeunes femmes de cette génération ont construit de nouvelles attentes face au mariage. Pour certaines, ce furent ces attentes - une relation matrimoniale heureuse, un lien amoureux avec leur époux, la possibilité de se construire un itinéraire personnel - qui les ont conduites à éviter le mariage. Pour cette génération, le mariage ne fut plus une donnée incontournable mais une question. L'amour, comme motif du mariage, était souhaité par un quart de mes interlocutrices, parmi lesquelles la moitié étaient mariées et avaient une relation avec leur mari en accord avec leurs aspirations. Pour les autres, cette attente déçue a contribué au célibat. Dans leurs récits, l'amour entre hommes et femmes s'idéalisait parfois dans un imaginaire très sentimental.

Ainsi, dans l'histoire d'Izdihar qui fit au début des années 1990, à trente ans, le choix définitif de ne pas se marier, la représentation très romantique de l'amour conjugal, alliée aux

²⁴ Voir Latte Abdallah, op. cit.

²⁵ Voir notamment sur ce point Peteet, J., *Gender in crisis. Women and Palestine Resistance Movement*, New York, Columbia University Press, 1991; Pouzol-Ershaidat, Valérie, *La Nation contestée. Luttes féministes, combat pour la paix des femmes palestiniennes et israéliennes (1948-1998)*, Paris, EHESS, nov. 2001 (thèse de doctorat).

luttons qu'elle dût livrer contre son père pour continuer l'école, ont déterminé son histoire. Le temps passé à sa construction personnelle et à l'engagement politique n'a pas fait du mariage une priorité. Lorsqu'elle était très active socialement, elle rencontra un jeune homme à l'Association des Ecrivains qui quitta peu après le pays pour New York. L'impossibilité de l'épouser fit qu'elle renonça au mariage. Intellectuelle et militante²⁶, elle n'était pas prête à abandonner dans le cadre d'un mariage arrangé ou de raison, un idéal romantique, ni à négocier une personnalité très affirmée.

Pour Amal, sa sœur, plus jeune, l'amour dans le mariage était certes souhaité mais elle était plus pragmatique : le lien conjugal était valorisé d'une manière plus fonctionnelle, c'est-à-dire en termes de nouveaux rôles sociaux, ceux d'une famille 'moderne' mais aussi, puisqu'elle était pratiquante, ceux qu'attribue l'islam au couple. La première demande en mariage qui lui fut faite fut celle du frère du mari de sa sœur Halam, son cousin (*ibn 'am*), lors d'une réunion familiale. Elle refusa. Elle rencontra peu après un homme dont elle était amoureuse, par l'intermédiaire de son travail. Elle le voyait régulièrement mais restait très secrète sur cette histoire qui ne se concrétisa pas ; elle avait alors juste trente ans. Elle souhaitait avoir des enfants et craignait de devenir trop âgée pour le mariage. Elle l'envisagea alors sous un autre jour et pensa à trouver un homme qui eusse les qualités requises, c'est-à-dire à ses yeux : gentil, ayant un bon emploi, et sans appartenance à sa famille ni au camp, car elle ne voulait pas y vivre. Une de ses collègues lui parla alors de son frère, ingénieur, la quarantaine, tout juste rentré des Etats-Unis, atteint de dépression nerveuse chronique mais semblait être quelqu'un de bien par ailleurs. Elle le rencontra, se renseigna sur sa maladie, réfléchit, se dit que c'était un homme qu'elle « pourrait aimer une fois mariée », puis devant les risques d'une telle union, se ravisa et abandonna. Plus tard, à 35 ans, elle épousa par amour un jeune Omanais rencontré au Qatar, où elle avait seule décidé de s'installer pour travailler au ministère de l'Education.

Pour cette génération, la conflictualité de la relation conjugale et la difficulté de concilier trajectoire personnelle et vie maritale sont devenues peu à peu des raisons de refuser le mariage. La vie conjugale fut représentée comme un lieu de grande tension, et de violences, alors que le lien social s'est fragilisé en exil et que la relation matrimoniale s'est retrouvée au cœur d'un processus de fragmentation familiale et de redéfinition des rôles masculins et féminins ainsi que des valeurs familiales.

²⁶ Elle est une grande lectrice, une littéraire, et très nationaliste dans la lignée de l'idéologie socialiste et laïque et de l'idéal révolutionnaire des années dans lesquels elle a grandi.

L'histoire de Halam fut pour ses sœurs, Izdihar et Amal, celle d'un destin individuel brisé par la relation conjugale. Elle influença leur regard sur la vie maritale. Halam épousa à 19 ans son *ibn 'am*, qui vivait dans le camp de Baq'a, ce qui répondait aux vœux du père. Elle accepta à condition de pouvoir finir son cursus secondaire puis éventuellement de le continuer. Dès le début de leur mariage, il partit travailler en Arabie. Elle resta vivre avec sa belle-famille à Baq'a, dans un logement sans confort et exigü pendant un ou deux ans avant de le rejoindre. Il lui refusa immédiatement la possibilité de passer son bac (*tawjihi*) puis toute forme d'activité personnelle. Halam avait dans la famille une place particulière : très belle, réussissant à l'école et douée pour le dessin et la peinture, son itinéraire interrompu fait d'isolement, de maternités successives, et de violence morale et physique de la part de son mari, participa à construire pour ses sœurs une vision du mariage dans laquelle choix personnels et vie maritale étaient incompatibles. L'épisode où son mari cassa son matériel de peinture afin de mettre un terme à ce loisir se présentait dans leur récit comme emblématique de cette impossibilité.

Cette génération apparaît comme celle où la famille patriarcale fut amenée à renégocier le pouvoir en son sein en admettant les choix personnels ainsi que le contre-pouvoir constitué par le couple qui s'est construit et a été valorisé par le changement des modes de vie et des valeurs dans les sociétés palestiniennes et jordaniennes, et plus largement dans les sociétés arabes - changements diffusés notamment à travers les médias, les films égyptiens ou les séries télévisées. Ces transformations ont accru les sources de conflit, sourd ou ouvert, entre les femmes et leur famille, au sein de la relation conjugale et également entre les couples et les familles des époux. Outre les différends, la violence psychologique et physique était souvent évoquée dans les entretiens, contrairement à la précédente où seules deux interlocutrices l'ont mentionnée. Si assurément la parole s'était déliée, la violence conjugale et domestique s'était aussi banalisée lorsque les couples pâtaient des tensions liées à la fragilisation du lien social dans les camps, et de la redéfinition des rôles individuels, des relations entre les sexes et des valeurs familiales.

Les contradictions sociales s'illustrent en effet dans l'apparition de divorces au sein de cette génération, preuve de la difficulté qu'a le couple à exister. Les taux de divorce et de séparation sont nettement supérieurs à la moyenne nationale jordanaise²⁷, alors qu'ils étaient

²⁷ Au moment de ma recherche, 54% des protagonistes étaient mariées (deux d'entre elles s'étaient mariées deux fois, l'une après un veuvage, l'autre après un divorce), 14% étaient divorcées et 5% séparées, et 23,8% étaient encore célibataires et au niveau national jordanien respectivement 1,8% et 0,7% des femmes du même âge étaient dans ces situations. Voir pour ces chiffres The Hashemite Kingdom of Jordan Department of Statistics,

inexistants pour les générations précédentes des camps et qu'en Jordanie comme dans la plupart des pays arabes les taux de divorces ont diminué au cours du XX^{ème} siècle²⁸. Le célibat est aussi largement plus répandu dans les camps : deux fois plus de femmes de cette génération étaient en effet célibataires²⁹. Les attentes qu'elles avaient vis-à-vis du mariage et la place prise par le désir de l'amour conjugal ont produit du célibat, un *célibat choisi* même s'il a été le fruit de ces contraintes, ou d'un report du moment du mariage ; ce qui, pour les femmes, est souvent devenu un célibat définitif.

Une jeune génération presque sans illusions

La jeune génération (*al-jil al-jedid*) de temps en temps désignée avec humour la « génération de la télévision ou du satellite », née entre 1969 et 1983, a grandi non seulement dans les contradictions sociales de la génération précédente mais aussi dans la paupérisation économique des années 1990. Un appauvrissement causé par les retours d'un grand nombre des Palestiniens travaillant dans les pays pétroliers après la guerre du Golfe et par les effets de la politique économique jordanienne d'ajustement structurel. Par ailleurs, elle fut marquée par le sentiment de fragmentation politique des réfugiés qui se sont perçus comme oubliés, entièrement pour ceux de 1948, par les accords d'Oslo de 1994 et 1995. La fragmentation des familles et la remise en question du pouvoir masculin se sont accélérées, et la précarisation économique a de nouveau fragilisé les hommes dans leur rôle de chefs de famille et consommé une grande partie de leur temps. Les histoires matrimoniales indiquent cette perte de contrôle accru du champ matrimonial par les familles, et plus encore par les hommes, et en même temps une crispation sur des valeurs anciennes ainsi que l'accroissement des conflits créés par ces contradictions.

Au moment de ma recherche, le choix personnel du conjoint était la règle, et presque toutes et tous avaient été consultés par leurs parents avant de s'engager dans des unions alors que les prescriptions religieuses qui requièrent cet accord constituaient une norme partagée. L'acquiescement de la future mariée est en effet requis par le droit islamique de même que la compensation matrimoniale. Les familles disaient vouloir se conformer à ce présupposé et

Study on life conditions in Jordan. Preliminary Report. Main results, op. cit. Et pour une comparaison détaillée, *Femmes réfugiées palestiniennes*, op. cit., p. 229-230.

²⁸ Voir Philippe Fargues, *Génération arabes. L'alchimie du nombre*, Paris, Fayard, 2000, p. 129 et 142-146

²⁹ 24% de mes interlocutrices étaient encore célibataires et seulement 10,5% en Jordanie. Cf. The Hashemite Kingdom of Jordan Department of Statistics, *Study on life conditions in Jordan. Preliminary Report. Main results*, op. cit ; *Femmes réfugiées palestiniennes*, op. cit., p. 229-230.

soulignaient l'abandon de pratiques dites traditionnelles qui déniaient d'abord aux femmes ces droits. Lors d'une discussion, Izdihar remarquait la contradiction qui résultait de l'affirmation véhémement de Sana, fille du directeur du Comité du camp de Jérash, de vouloir se marier selon le choix du père. Cette dernière, pratiquante et vêtue de la tenue islamique (*hijab* et *jilbab*) représentait le non-respect de la volonté du père sur ce sujet comme une atteinte à l'honneur familial : « *Mais, lui dit alors Izdihar, la religion ne t'a pas libérée ?* »³⁰.

En dépit de cela, plus de la moitié de celles qui étaient déjà mariées considéraient encore que leurs mariages résultaient d'une décision familiale, ces unions ayant été réalisées le plus souvent à un jeune âge (avant 20 ans), ou même très jeune, 15 ou 16 ans, quand les mariages précoces redevinrent plus fréquents. Bien que cette génération fût encore au moment de mon enquête à l'âge ou beaucoup se marient, le célibat et les ruptures de la situation matrimoniale apparaissaient, comme pour leurs aînées, plus fréquents que dans l'ensemble du pays aux mêmes âges³¹.

Ainsi, Wafa avait alors 25 ans, elle fut contrainte à épouser son *ibn 'am* à 15 ans. Bien qu'elle soit la seule fille parmi sept frères, elle n'eut pas alors accès à l'éducation secondaire. Son père devait de l'argent à son frère et il accepta de donner sa fille à son neveu en échange de l'effacement de la dette.

D'autres jeunes femmes choisirent leurs conjoints par le biais de réseaux personnels qui pouvaient recouper ou non les relations familiales. Fatmeh rencontra son futur mari, membre comme elle de la tribu des *Tarabin*, par l'intermédiaire de la sœur de celui-ci, avec laquelle elle travaillait dans la coopérative de tissage de l'UNRWA, qui leur facilita des rendez-vous sur le site touristique de Jérash, éloigné du camp. Puis, ils décidèrent de s'engager dans la phase familiale et officielle des négociations matrimoniales. Dans ce parcours, le choix fait dans des cercles de relative proximité, et de ce fait contrôlé socialement, fut plus facile à assumer et à faire accepter à la famille.

En dépit d'un désir de choix personnel du conjoint, ce choix est difficile à présenter comme tel par les jeunes femmes. Elles taisaient le fait qu'elles connaissaient leur mari avant leur union et abandonnaient des projets de mariage contestés par la famille. Quand je leur demandais « T'es-tu/souhaites-tu te marier par amour ? », certaines ne savaient pas comment

³⁰ Camp de Jérash, 10 mai 2000.

³¹ 75% étaient célibataires, 18% étaient mariées, 3,5% divorcées et 3,5% séparées. En Jordanie, 36,1% étaient déjà mariées dans cette classe d'âge et seulement 1% étaient soit séparées soit divorcées. Cf. The Hashemite Kingdom of Jordan Department of Statistics, *Study on life conditions in Jordan. Preliminary Report. Main results*, op. cit ; *Femmes réfugiées palestiniennes*, op. cit., p. 229-230.

répondre, car cette question pouvait sous-entendre l'existence d'une relation amoureuse antérieure au mariage, ce qui aurait jeté un doute sur l'intimité de ces liens et éventuellement sur la question d'une sexualité réprouvée en dehors du mariage, touchant à l'honneur et aux prescriptions religieuses.

Aussi la responsabilité induite par un choix entièrement personnel était-elle difficile à porter dans un système matrimonial qui se représente, et est toujours perçu, en dépit des pratiques, comme un engagement passé entre familles. Souad me racontait le rôle joué par son frère pour lui permettre d'épouser l'homme qu'elle aimait, un *gazaoui* qui, contrairement aux pratiques matrimoniales de cette famille pour les filles, n'appartenait pas à la parenté. Dans cette histoire, c'est la garantie et la prise de responsabilité par le frère, dont le futur époux est un ami, qui contrèrent les contestations familiales, alors qu'une délégation vint de Gaza pour s'y opposer et pour proposer un mari. Comme le disait Hanane, ce type de choix est le plus souvent trop lourd pour une jeune femme et doit être officiellement assumé par un homme unanimement reconnu comme responsable : « *La fille ne veut pas être responsable vis à vis de sa famille des problèmes éventuels. Elle se mariera selon le choix familial pour ne pas avoir ce poids et aussi pour être soutenue si elle a des différends avec son mari, ou s'il veut se remarier* »³². Bien que cette idée soit surtout un des effets d'une idéologie de l'unité familiale, le soutien familial n'était pas déterminé par le choix du conjoint ; au contraire, notamment dans les cas de proximité des liens de parenté entre les époux, il avait pour effet de sceller des unions, même très conflictuelles.

L'itinéraire de Samar, plus chaotique, montre les difficultés rencontrées par les jeunes femmes lorsqu'elles choisissaient elles-mêmes leur époux en dehors des cercles traditionnels ou de réseaux tissés ou connus par la famille, car elles n'étaient pas protégées par cet entourage. La protection familiale et masculine, réelle ou non, est nécessaire, même si virtuelle. L'image de sa présence facilite l'échange social. Les péripéties de sa quête d'un époux de même que son bref mariage avec Haitham, témoignent de l'imbrication des tensions entre individu et famille, et de celles entre les familles des camps et l'extérieur. A 19 ans, elle rencontra un homme, chauffeur de taxi, avec lequel elle fit des projets de mariage. Quelques mois plus tard, il vint, accompagné d'une petite délégation d'hommes âgés, faire une demande formelle à son père. C'était un Jordanien de la ville d'Irbid, dans le Nord. Son père comprit immédiatement qu'elle le connaissait déjà, il souhaite rencontrer toute sa famille afin de savoir précisément qui était ce jeune homme. Lorsqu'il se rendit à Irbid, il apprit qu'il était

³² Camp de Jérash, 8 avril 1999.

déjà marié et avait des enfants, ce que Samar ignorait. Le père interdit à sa fille de sortir, la menaça, et promit de tuer l'homme s'il revenait. Une autre fois, ce fut grâce à l'appui de sa mère qu'elle parvint à rompre sans dommage une autre relation :

« Un jeune homme de Jabal Hussein [le quartier], raconte sa sœur, est venu à la maison pour épouser Samar. Je ne sais trop comment elle l'avait connu. Il venait quand mon père était absent. Il s'est mis à insister, à faire des allusions [à une relation intime qu'ils auraient eue], à dire qu'ils faisaient des tours en voiture ensemble, etc. Il menaçait plus ou moins de le faire savoir, ma mère a eu peur que mon père ne le sache. Elle lui a demandé s'il voulait de l'argent pour ne plus revenir, elle lui a donné un de ses bracelets en or et il est parti »³³.

Quelques-unes, comme Samar ou Nada, ont eu des démarches personnelles contestant ouvertement les volontés de leur famille : l'une par son désir d'un mariage choisi dans des cercles éloignés, susceptible de lui assurer une plus grande liberté de mouvements et un niveau de vie plus élevé, l'autre par les études et le choix du métier. Après avoir obtenu son B.A. d'anglais à l'université de Jordanie, Nada refusa tous les prétendants de même que le métier d'enseignante dans le secondaire, socialement bien accepté pour les femmes. Elle attendait d'un mariage et d'un métier une réalisation personnelle et une mobilité sociale en rupture avec son milieu. Elle transfigura son identité sociale et nationale car elle se sentait étrangère aux rôles qui lui étaient désignés pour se plonger dans des appartenances poétiques ou des projets lointains. Elle souhaitait continuer ses études à l'étranger, et pensait aux antipodes, à l'Australie où elle avait une amie. Elle fut la première des filles à partir seule à 27 ans travailler à Doha au Qatar comme commerciale puis à Dubaï dans un journal. Elle a aujourd'hui 36 ans, est professeure d'anglais, elle continue à voyager dans le monde arabe et en Europe pour son métier. Si elle a été amoureuse d'un Jordanien plus jeune qu'elle et déjà marié, cette histoire n'a pas été vécue et elle n'a pas rencontré l'homme qu'elle aimerait et pourrait épouser.

Au sein de cette génération encore en devenir, les projets biographiques féminins ont été contraints par le manque d'occasions professionnelles et matrimoniales. En majorité, les jeunes femmes ont adapté leurs projets de vie, et lors de ma recherche la plupart de ces jeunes femmes avaient un rapport au monde et à la vie conjugale plutôt pragmatique. Le mariage d'amour, représenté comme rare et utopique, faisait moins partie de leurs attentes. Ainsi Afsa ne le souhaitait pas car elle le percevait comme impossible : *« Lorsque les gens s'aiment, il y*

³³ Camp de Jabal Hussein, 10 août 2000.

a toujours des histoires et ils ne se marient pas. Chaque fois que j'entends parler d'amour, c'est comme cela. »³⁴. Hind avait alors vingt-neuf ans, elle s'investissait entièrement dans son travail à responsabilités à l'UNRWA et voulait sans doute éviter le mariage tout en ne l'affirmant pas. En entendant ma question, elle se mit à rire, masquant sa gêne et ses illusions enfouies : « *Non, non, je ne veux pas me marier par amour, je peux me marier comme cela, normalement ('adi). De nos jours, de toute façon, il n'y a plus d'amour, il n'y a que l'argent qui compte* »³⁵.

Pour beaucoup, le lien matrimonial a retrouvé une place centrale ; il était le destin individuel souhaité. La plupart de celles qui étaient célibataires craignaient en effet de le rester, particulièrement lorsqu'elles dépassaient l'âge présenté comme canonique de 25 ans, même si le véritable moment de passage du statut de future épouse à celui de future vieille fille était plutôt 30 ans. Elles adaptaient leur volonté d'étudier ou de travailler aux occasions matrimoniales et reportaient peu le mariage une fois atteint l'âge minimum de 18 ans et leur bac (*tawjihi*) obtenu. Le célibat féminin a été un des effets de la préférence accordée par les femmes à leur trajectoire scolaire, professionnelle et sociale (militantisme, travail associatif, etc.). Pour cette génération, il est plutôt devenu un célibat subi, conséquence d'un déséquilibre du marché matrimonial³⁶. Il était mentionné par mes interlocutrices, toutes générations confondues, comme un des problèmes majeurs de la vie du moment dans les camps, avec le chômage et la fréquence des divorces. Le célibat de leurs aînées était perçu négativement car les possibilités de projets personnels hors du mariage (les études, le métier, l'engagement social ou politique) se sont restreints et la précarisation économique a modifié la perception du travail féminin. Alors réinvesti de la seule idée de nécessité (et non plus de celle d'accomplissement personnel) et de soutien obligé des hommes malgré l'accès des femmes à des métiers plus qualifiés, il était moins souhaité par des jeunes femmes qui ne voulaient pas cumuler les charges une fois mariées et voyaient dans leur rôle de femmes au foyer, particulièrement à Jérash où les conditions matérielles sont plus dures, un signe de réussite sociale. Mona, du camp de Jérash, comptable dans un magasin de meubles à Amman après des études dans un collège communautaire, a, quant à elle, refusé un prétendant qui l'encourageait vivement à continuer à travailler. Elle a pensé qu'il souhaitait l'épouser en

³⁴ Camp de Jérash, 3 décembre 1999.

³⁵ Camp de Jérash, 10 avril 1999.

³⁶ Si ceci demanderait une étude plus approfondie, le manque d'époux possibles peut être attribué à différents facteurs : parmi eux, les difficultés rencontrées par les jeunes hommes pour réunir les sommes nécessaires au mariage, leur choix de fiancées vivant en dehors des camps ou encore leurs migrations pour étudier ou pour travailler.

partie pour cette raison et n'a pas voulu d'un homme qui n'avait pas seul les moyens de les faire vivre. Le travail féminin ne devait pas non plus être source de tensions dans la vie maritale, et un grand nombre de ces jeunes filles désireuses de trouver un conjoint disaient vouloir se conformer à la volonté de leur mari. Leurs attentes vis-à-vis de la relation conjugale étaient également moindres, et certaines d'entre elles avaient peu d'exigences quant à leur époux, hormis le fait que ce soit un jeune homme qui eût un travail, « qui connaisse Dieu, qui prie et qui jeûne, qui soit bien élevé et qui ait une bonne moralité »³⁷.

L'amour conjugal comme menace sociale et comme frontière : de la protection et de l'amour

Depuis la troisième génération, le couple - et l'amour capable de le construire en unissant émotionnellement deux personnes -, a été au cœur d'enjeux et de tensions sociales fortes au sein d'un système matrimonial resté sous l'emprise de représentations (de choix également) familiales : en un sens, l'amour conjugal a constitué une menace sociale.

On le voit bien dans l'expérience d'Afaf, qui avait une trentaine d'années au moment de notre discussion. Elle est d'une famille réfugiée au Liban et vivait dans le camp de Jérash. Elle a rencontré son époux en Syrie et le couple a imposé son amour et son mariage, ce qui a constitué une menace pour sa belle-famille qui entendait continuer à gérer ses unions en fonctions de choix collectifs en renforçant par des unions endogames les liens et la solidarité familiale. Le choix personnel qu'ils firent a d'abord créé une rupture entre le couple et la famille, puis une réconciliation entre le mari et ses parents et une exclusion d'Afaf par sa belle-famille. Le lien exceptionnellement fort d'Afaf et d'Ala' leur a permis de résister aux pressions familiales incessantes ayant pour but de les faire divorcer. Ce conflit a pourtant pesé sur leur relation et a isolé Afaf, sans ressources familiales dans le camp, car elle est orpheline du massacre de Tel al-Za'tar³⁸, et son seul oncle et ses frères et sœurs vivaient au Liban ou en Allemagne :

« Au début de notre mariage, ils [les parents du mari] lui ont dit qu'ils paieraient tous les frais pour le remarier, et qu'ils lui donneraient même la voiture-taxi. Mais il n'a pas voulu me divorcer. Pendant quelques mois, nous vivions chez eux [les parents du

³⁷ Jandiyeh, Camp de Jérash, 10/05/1999.

³⁸ En 1976, la milice phalangiste chrétienne, soutenue par les forces syriennes, attaquait les forces palestiniennes présentes dans le camp de Tel al-Za'tar, à Beyrouth-Est. Après un long siège, ils pénétrèrent dans le camp et tuèrent de nombreux civils.

mari], *mais cela se passait très mal, ils me frappaient. Puis, ils ont essayé de me prendre mes enfants, de m'éloigner d'eux. (...). Maintenant, ils ne me parlent pas, même pendant Ramadan ou pour l'Aïd, ils ne me disent pas de venir, ils viennent chercher mon mari et mes enfants pour manger avec eux, certaines fois au dernier moment alors que j'ai tout préparé. Ces gens là ne connaissent pas Dieu* »³⁹.

Dans la plupart des conflits conjugaux relatés, ce sont les intrusions familiales qui empêchaient les couples de vivre leur relation, leur amour ou de le construire quand l'amour n'était pas antérieur au mariage : l'existence du couple et surtout de sentiments qui l'auraient lié était contesté par les familles car ils impliquaient des choix individuels, et une autonomie qui faisait échapper le lien conjugal à sa raison strictement fonctionnelle et remettait ainsi en question un pouvoir familial déjà fortement malmené par l'exil.

L'histoire d'Atiyad offre un exemple de la volonté de l'Union des femmes jordaniennes, un mouvement féminin militant travaillant dans les camps, de défendre le lien conjugal, les choix personnels des hommes et des femmes qui le rendent possible, souvent en essayant simplement de permettre un dialogue direct entre époux. Le mode de règlement familial des mésententes laisse en effet peu de place aux conjoints, qui n'étaient pas concernés par ces négociations menées par des délégations d'hommes respectables, ou dans certains cas seulement par le père et le mari. Lorsqu'une femme retournait chez ses parents (*hardaneh*) en raison d'un conflit grave, les époux ne devaient pas se voir. La réconciliation officielle était masculine et familiale et se basait sur des demandes d'ordre matériel (généralement, il s'agissait de la location d'une nouvelle maison pour le couple afin de l'éloigner de la belle-famille). Dans tous les cas, ces discussions étaient censées faire respecter par les familles le cadre des droits et des obligations des époux l'un envers l'autre, ce qui aboutissait difficilement à une meilleure compréhension et à l'unité du couple :

*« Quand une femme va chez son père, explique Myriam, c'est une honte (°eib) qu'elle sorte avec son mari, elle doit le traiter comme un étranger jusqu'à ce que des hommes ou le mari viennent parler avec sa famille. Une fois, une femme est venue très choquée me dire 'tu sais, elle est sortie avec son mari !'. Nous, nous essayons de faire venir le mari et la femme pour qu'ils se parlent, cela dure parfois plusieurs mois. Quand ils sont d'accord, le mari va dans la famille de la femme demander ce qu'ils ont décidé ensemble, mais elle ne peut pas dire qu'elle l'a rencontré à l'Union »*⁴⁰.

Dans le mariage d'Atiyad, qui avait trois enfants et vivait avec son époux dans le camp de Jabal Hussein, c'était la manière dont le père gérait toutes les affaires de la famille qui

³⁹ Camp de Jérash, 20 juin 1999.

⁴⁰ Amman, 18 décembre 1999.

provoqua la rupture. Il s'agissait d'un mariage arrangé par la famille. Après des disputes répétées et en réponse à une rumeur évoquant la présence d'une autre femme dans la vie de son époux, Atiyad quitta la maison conjugale et laissa ses trois enfants, dont le dernier était un nourrisson, pensant ainsi qu'avec la difficulté à assumer cette charge, son mari souhaiterait immédiatement son retour et changerait d'attitude. Au lieu de cela, il se remaria le mois suivant. Selon Myriam, cette nouvelle union n'était qu'un moyen de faire enrager son épouse :

« Elle est venue ici car elle voulait voir ses enfants et obtenir leur garde. Au début, le père d'Atiyad refusait que son mari accompagne lui-même les enfants ici car il ne voulait pas que les deux époux aient l'occasion de se parler. Le patron de son mari le faisait à sa place. Lui disait qu'il l'aimait mais désirait qu'elle s'affranchisse de l'influence paternelle, ce qui créait les conflits. C'est pour cette raison qu'il s'était remarié. Il disait se sentir coupable et vouloir retrouver son épouse. Nous avons permis qu'ils se rencontrent à l'insu des familles dans l'espace d'accueil et de jeux, et qu'ils se parlent. Après ces discussions, il a divorcé de sa seconde épouse et tous deux souhaitaient revenir ensemble. Mais le père refusait toujours de laisser Atiyad rentrer chez son mari. Je lui ai conseillé d'enlever sa femme et de l'emmener quelques jours à Aqaba [au bord de la mer rouge, dans le sud jordanien]. Il a demandé sa femme à plusieurs reprises sans succès. Finalement, après notre intervention et de multiples négociations entre belles-familles, il a accepté en posant comme condition la location d'une nouvelle maison pour les époux et d'autres améliorations matérielles »⁴¹.

Au-delà de la question des mariages non choisis, que je n'aborderai pas ici, le lien conjugal et la possibilité de vivre une relation amoureuse sont minés par la prégnance des évaluations collectives qui sous-tendent les unions. La force symbolique du statut social et familial fait que les logiques d'une union, qu'elles en aient ou non décidée, sont souvent pour les familles celles qui régissent les rapports sociaux dans leur ensemble. Des rapports tissés de concurrences qui impliquaient de prendre position sur l'échiquier d'une forme de rapport de pouvoir, ouvert ou latent. Dans les représentations, les unions échappent peu à des stratégies d'alliance, à la forme de politique matrimoniale qui régissaient les pratiques par le passé. Perçues à travers le prisme de rapports d'infériorité et de supériorité, lors de ma recherche, elles marquaient souvent de la part des familles ou des époux, et parfois malgré eux, une volonté de prendre l'ascendant ou de défendre sa place vis-à-vis de l'autre. On le voit très bien dans l'histoire du bref mariage de Samar et avec Haytham.

Samar choisit hâtivement en 1999 à l'âge de 27 ans d'épouser Haitham, d'origine palestinienne, dans un contexte matrimonial où elle craignait de rester célibataire, comme ses

⁴¹ Amman, 20 décembre 2000.

deux sœurs aînées. Cet homme, qu'elle pensait gentil quoiqu'un peu nerveux, avait comme qualité importante pour elle de ne pas vivre dans le camp, et d'être défavorable au port du voile, ce qui lui semblait un signe d'ouverture d'esprit. A peine un mois après la visite des femmes de la famille d'Haitham, l'acte de mariage était signé et célébré dans la maison de ses parents.

Le défaut d'honneur social (*sharaf*) attribué aux familles des camps conditionne les évaluations sociales que supposait un mariage, particulièrement quand, comme dans l'histoire de Samar, le père étant mort, aucun autre homme ne s'était chargé de rétablir l'égalité sociale des deux familles ou de faire valoir le statut social des Suleiman. Les sœurs de Samar, Izdihar et Amal surtout, étaient dès le début plus réservées sur la personnalité d'Haitham et sur celle de sa mère, avec laquelle les jeunes mariés devaient vivre. Elles s'inquiétaient à la fois du peu de dialogue entre les futurs époux et des reproches sur le respect des pratiques sociales entre belle-fille et belle-famille qui étaient déjà adressées à Samar avant même l'emménagement des époux. Ces démêlés n'attirèrent pas l'attention de leurs frères jusqu'à ce qu'Haitham, après avoir vu Samar dans un taxi seule à 8 heures du soir, soit venu leur reprocher de manquer à leur rôle de protection de l'honneur d'une femme, qui, bien que mariée, vivait encore dans la maison familiale, et dont ils étaient pour cette raison toujours responsables. Cet incident grave, après avoir presque rompu l'union n'aboutit là encore qu'à un report du mariage. Samar, qui avait arrêté par choix ses études un an avant le *tawjihi* et pour qui le mariage et la maternité était le seul projet souhaité, se refusa à laisser échapper ce qui était un rêve de petite fille, fait d'une robe blanche superbe, de l'or acheté par Haitham, et la possibilité d'une relation amoureuse et d'une vie de femme.

Dès le début de leur mariage, Samar se heurta à des insultes de la part de sa belle-mère ; insultes dues à une perception stigmatisante des habitants et particulièrement des filles des camps, considérées comme des femmes sans honneur. Elle fut violemment traitée de « prostituée » et de « fille de la rue (*bint min al-shara^c*) » à plusieurs reprises, critiquée dans la plupart de ses comportements à la maison ; elle ne pouvait rien demander à son mari sans qu'il lui renvoie son origine (le camp) et donc, en vertu de l'image la plus répandue, la pauvreté, comme raison de refuser d'accéder aux besoins matériels qu'elle exprimait. Et ce, bien que le père de Samar fût un *sheikh* traditionnel, une personnalité reconnue et un commerçant prospère dans son village d'origine et dans le camp. Dans ce contexte, et alors que les jeunes époux vivaient dans la maison de la mère d'Haitham, le lien conjugal se délita très vite malgré la ferme volonté de Samar de croire en la possibilité de cette histoire et de faire confiance à son époux quand il lui promit plusieurs fois de louer un appartement pour

eux seuls, ce qui l'exposa à sa violence répétée, la mit en danger, et menaça la position collective adoptée par ses sœurs pour la défendre et l'aider à se défaire de cette union douloureuse.

Le poids de cette politique matrimoniale envahit les esprits et les corps, affecte gravement la confiance, ou la préservation de celle-ci, et la possibilité de forger et de préserver une intimité. Les relations protégées de ces évaluations, de cette concurrence des statuts et des rôles n'étaient pas les liens amoureux et conjugaux, mais pour une part ceux entre sœurs, frères et frères et sœurs, et surtout entre parents et enfants. Le regard social porté au début des années 2000 sur ces relations agissait de manière diffuse sur la fragilité des liens amoureux. L'anthropologue Suad Joseph, dans un article sur les relations entre frères et sœurs à la même période dans une famille beyrouthine remarquait, comme j'ai pu aussi le constater ici, que ces relations s'exprimaient, elles, ouvertement dans un registre affectif très romancé, de l'ordre du lien amoureux⁴². Dans la famille d'Izdihar et d'Amal du camp de Jabal Hussein, le plus jeune frère écrivait ainsi à Amal, lorsqu'elle vivait au Qatar, des lettres qu'on aurait pu croire adressées à une fiancée. Le très fort poids social de ces relations affectives fraternelles et filiales - où l'amour est non seulement éprouvé mais démontré et exprimé contrairement au silence qui devait entourer le lien amoureux entre époux, quand le dire pouvait même être perçu comme dévirilisant pour les hommes -, empêche de vivre une relation amoureuse.

En matière de mariage et d'amour, les modes de relation entre hommes et femmes sont aussi liés à l'économie des rapports entre les familles des camps et les autres dans le champ national jordanien, et à des déterminations collectives, sociales et politiques. Ils contribuent à la défiance qui rendait au moment de ma recherche périlleux, par exemple, de s'avancer seule dans une relation amoureuse en dehors de réseaux tissés ou connus par la famille, car les femmes n'étaient alors pas protégées par le tissu social. Cette politique des rapports sociaux et matrimoniaux participe également de la fragilité de la confiance entre hommes et femmes et entre époux ou fiancés, de la difficulté à construire l'espace et l'intimité du couple et du lien amoureux. Cela en dépit de la volonté des époux.

Le mouvement de la résistance a pendant un temps bref joué un rôle protecteur, en donnant aux familles, sans généalogie instituée nationalement, une identité politique⁴³. Depuis

⁴² Joseph, Suad, "Brother/Sister Relationships: Connectivity, Love, and Power in the Reproduction of Patriarchy in Lebanon", in N. S. Hopkins et S. E. Ibrahim (éd.), *Arab Society. Class, Gender, Power, and Development*, Le Caire-New York, American Univ. in Cairo Press, 2001, p. 227-261. (p. 238)

⁴³ Le fait que les camps n'aient finalement pas bénéficié d'une représentation politique réservée dans le cadre des sièges des minorités dans lesquels on trouve tout autant les chrétiens, les circassiens et les bédouins prive cette

le départ de la résistance de Jordanie puis du Liban, et plus encore depuis les accords d'Oslo, la stigmatisation des camps, leur faible représentation politique et l'absence de reconnaissance sociale de leurs habitants à l'extérieur, du fait de leur exclusion de ce qui a conféré identité et honneur social (*sharaf*) en Jordanie (la famille, le lieu d'origine ou de vie ou/et la minorité) ont miné les liens individuels, particulièrement entre hommes et femmes vivant dans et hors des camps. Il n'est d'ailleurs pas anodin que ce soit à la faveur de l'engagement politique et à l'ombre de cette protection de la résistance nationale que se sont affichés les premiers amours. La confiance dans la singularité de cet élan collectif palestinien a affirmé d'autres liens entre hommes et femmes. Trop de protection familiale, liée notamment aux modes de vie en Palestine, puis dans les années 1950 au surinvestissement de l'honneur familial porté par les femmes (*‘ard*) pour pallier la culpabilité et la perte de la terre, quand les protéger fut un des motifs des départs, a empêché le sentiment amoureux de se vivre. Sans doute aussi l'amour conjugal peine-t-il à se former, à se dire et s'épanouir lorsque la protection sociale et politique manque. Dans les camps, le défaut d'honneur social (*sharaf*) sur les scènes nationales jordaniennes depuis les années 1980, et depuis Oslo, également palestinienne, a signifié une susceptibilité accrue vis-à-vis d'un honneur - surtout - sexuel (*‘ard*) dénié et à défendre.

Cette défiance s'immisce dans l'intimité, dans l'entre-soi du couple, et dans l'intimité physique des corps. Ceux-ci reçoivent profondément les injonctions sociales et leurs violences. Dans l'histoire du mariage de Samar, c'est bien à l'occasion de leurs relations intimes finalement impossibles, que la violence de Haitham se déclencha, éloignant d'eux chaque jour davantage une vie conjugale harmonieuse.

Sans doute peut-on voir dans certaines des violences conjugales, psychologiques ou physiques, tournées vers l'autre comme vers soi, un miroir de ces impossibilités et les effets de cette « extraordinaire inertie qui résulte de l'inscription des structures sociales dans les corps »⁴⁴, celle que Pierre Bourdieu explicita si souvent dans son œuvre.

communauté d'un accès direct et spécifique au pouvoir, même si, de fait, les camps ont des candidats et des élus en fonction du découpage électoral par circonscription.

⁴⁴ Bourdieu, Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 206.