HAL
open science

Le “ martyr ” palestinien, nouvelle figure d’un nationalisme en échec

Pénélope Larzillière

To cite this version:

Pénélope Larzillière. Le “ martyr ” palestinien, nouvelle figure d’un nationalisme en échec. Alain Dieckhoff et Rémy Leveau. Israéliens et Palestiniens : la guerre en partage, Balland, pp 80-109, 2003. halshs-00467879

HAL Id: halshs-00467879

https://shs.hal.science/halshs-00467879v1

Submitted on 29 Mar 2010

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.

Le « martyr » palestinien, nouvelle figure d'un nationalisme en échec[1]

Pénélope Larzillière

L'intifada Al Aqsa et tout particulièrement sa deuxième année s'est traduite par une augmentation du phénomène des attentats-suicide et son élargissement à de nouvelles catégories de « martyrs », non plus seulement des jeunes hommes, mais aussi des femmes ou des pères de famille d'une quarantaine d'années par exemple. Notre recherche vise à rendre compte de ce phénomène et à comprendre pourquoi l'attentat-suicide qui répondait à ses débuts à une stratégie spécifique des organisations islamiques a pu ainsi se généraliser. La figure du « martyr » est devenue la figure essentielle de cette Intifada Al Aqsa et l'auteur d'attentat-suicide en est pour les Palestiniens l'incarnation par excellence. En nous appuyant essentiellement sur une analyse du discours des Palestiniens autour du phénomène de martyr, nous souhaitons développer ici la thèse selon laquelle le « martyr » constitue une figure de « héros national », une figure sacralisée de l'exemplarité. Cette exemplarité mortifère a fini par rencontrer un succès certain auprès des jeunes Palestiniens car elle leur permet de résoudre la dissociation actuelle entre un objectif national et des objectifs de vie personnels. En effet, ils soutiennent la constitution d'un Etat palestinien viable et indépendant qui leur apparaît comme leur seule porte de sortie et leur seule chance d'accéder à des conditions de vie correctes. Mais ils ne croient plus à la possibilité de réussite dans le temps de leur propre histoire de vie de cet objectif. Aussi, il ne leur est plus possible de l'articuler avec leurs projets personnels. Dans ce contexte, la figure du « martyr » qui permet une fusion des deux registres, national et individuel, apparaît comme un mode de résolution de cette dissociation.

Avant toute chose, une clarification de notre utilisation de ce terme de « martyr » (*shahid*) s'impose. Le vocable *shahid* est utilisé par les Palestiniens pour désigner indistinctement tous les morts du conflit qui les oppose à Israël : famille tombée

[1] Je tiens à remercier Muriel Asseburg, Hamit Bozarslan, Farhad Khosrokhavar, Jean-François Legrain et Rémy Leveau pour leurs précieux commentaires et critiques sur les différentes versions de ce texte.

sous les bombardements israéliens tout aussi bien qu'auteur d'attentat-suicide. Une forme pronominale de cette racine existe pour désigner les opérations-suicides où l'auteur se fait lui-même « martyr »: *istishhad.* Dans le cadre de cet article, nous nous intéresserons exclusivement à cette dernière catégorie. Aussi nous emploierons le terme de *shahid* uniquement pour désigner les auteurs d'attentats-suicide. Il s'agit ici de rendre compte du discours de sens développé par les Palestiniens autour de ces actes, d'où le choix de reprendre ces termes de martyr et d'opération-martyre. Cela ne signifie pas pour autant que nous ignorons qu'ils font l'objet de condamnation sans appel dans le monde occidental et y sont qualifiés d'actes terroristes. D'ailleurs des condamnations peuvent également apparaître dans le monde arabe parfois même au nom de la religion musulmane et de la mauvaise interprétation qui en ait ainsi faite. L'espace public palestinien a connu plusieurs débats sur la question de la légitimité religieuse de l'attentat-suicide et sur la signification du martyre[2]. Les auteurs d'attentat-suicide contre des civils israéliens peuvent-ils être considérés comme des martyrs ? Et de quelle façon interpréter la question des récompenses post-mortem promises au martyr ? Le Grand Mufti d'Arabie Saoudite Cheikh 'Abd al-'Aziz al-Cheikh refuse toute légitimité religieuse aux opérations suicide[3], et le mufti Mohammed Sayyid Al-Tantawi, Cheikh de l'Université Al-Azhar du Caire, ne les permet que contre des combattants, à l'exclusion des femmes et des enfants[4]. La fatwa du Grand Mufti d'Arabie Saoudite a été à l'origine d'un certain débat dans l'espace public palestinien. 'Abd al-'Aziz al-Rantisi, un dirigeant du Hamas à Gaza, a refusé de croire à la réalité de cette condamnation des attentats-suicides[5], et réaffirmé que les

---

[2] Voir à ce sujet :, Dyala Hamzah, « Intifâda's Fidâ' : Suicide or Martyrdom? (Trans)Nationalist Icons, Islamic Consultation and Some Notions of Modern Polity *»,* communication pour le *Third Mediterranean Political and Social Meeting,* Robert Schuman Center, Institut Européen de Florence, mars 2002. La présentation de ce débat par Yotam Feldner, directeur de l'institut Memri, pêche à certains égards et doit être manipulée avec précaution. Au-delà de certains problèmes de traduction approximative, sa présentation présuppose, comme le souligne Dyala Hamzah, un espace public arabe transnational ouvert et ignore tout autant les articulations nationales que le filtre spécifique que constitue les pressions et censures des gouvernements. Yotam Feldner, "Debating the Religious, Political and Moral Legitimacy of Suicide Bombings*",* Memri, Washington partie 1(02/05/01), partie 2 (03/05/01), partie 3 (26/07/01) et partie 4 (30/10/01).

[3]« Le détournement d'avions et le fait de terroriser les passagers est illégitime », al-Sharq al-awsat *(*Londres), 21/04/01. La charge de Grand Mufti fait partie de l'appareil étatique religieux saoudien.

[4] *Sout al Ama* (Egypte), 26/04/2001. Le jugement du mufti d'Al Azhar a varié à ce sujet. Pour un historique de ses évolutions, voir Toufiq al-Shawi, *Al Hayat* (Londres/Beyrouth), 10/04/2001 et Feldner (02/05/01), partie 1, p 3-4. Sur la question des éventuels rapports entre liens avec le pouvoir et prise de position des Oulémas d'Al Azhar, voir Malika Zeghal, *Gardiens de l'Islam,* Paris, Presses de Sciences-Po, 1996.

[5]*Al-Usbu*` (Egypte), 30/04/2001, cité dans Hamzah, *op.cit*., p 14.

auteurs d'attentats-suicides étaient des martyrs[6]. Par contre, la presse de l'Autorité Palestinienne et Yasser Arafat ont condamné à plusieurs reprises les opérations-suicides[7]. Cependant, il est important de noter que la réception palestinienne de ces débats est restée extrêmement limitée et qu'ils ne sont pas repris dans le discours des acteurs qui nous concernent, aussi nous n'entrerons pas dans le détail de ces discussions. Nous tenterons ici une analyse sociologique du phénomène qui laissera de côté autant que possible les prises de position axiologique. Aussi, quand nous utiliserons les termes de « *shahid* » et de « *jihad* », il faut garder à l'esprit que nous n'entendons pas par-là entamer une discussion théologique sur la véritable signification de ces termes par rapport notamment à des définitions religieuses musulmanes. Ce qui nous importe, c'est la façon dont ces termes sont manipulés et construits par les acteurs et les significations qu'eux-mêmes leur donnent.

La question de l'étude du discours de martyre pose évidemment le problème du matériel de recherche. Les entretiens avec un candidat au suicide ne s'obtiennent pas facilement. Face à cette difficulté, le chercheur dispose de ressources parallèles dont il faut cependant soigneusement définir le statut. Les brigades Izziddin el Qassâm[8] (branche armée du Hamas) et le Jihad islamique diffusent les testaments écrits des « martyrs » après opération. Il existe aussi maintenant des cassettes vidéos de leurs discours d'adieu. Ces documents doivent être maniés avec précaution dans la mesure où ils peuvent avoir été retravaillés par l'organisation elle-même. Cependant, d'un testament à l'autre, les développements et les formulations varient, montrant une personnalisation du discours, personnalisation nettement plus importante que dans les cassettes vidéos, beaucoup plus stéréotypées. Il existe également un discours officiel des organisations islamistes autour du martyre qui contribue à la constitution d'une figure héroïque. Les entretiens avec les familles et les amis du « martyr » permettent également de

---

[6] *Al-Hayat* (Londres/Beyrouth), 25/04/2001.

[7] *Ianabi* (supplément de *Al-Hayat al-jadida*, Autorité Palestinienne), 24/04/2001 et Feldner (03/05/01), partie 2, p 1-2. Voir également « Débat palestinien sur les opérations martyre *»,* Memri, *Enquête et analyse,* n°100, 07/07/02.

[8] Le cheikh Izziddine al-Qassam prêche aux débuts des années 30 la guerre sainte contre un pouvoir britannique considéré comme l"unique responsable de l"agression sioniste en Palestine. Il fonde une organisation militaire secrète qui compte environ 200 membres en 1935. Sa mort la même année lors d'un accrochage avec la police britannique le fait passer au statut de martyr pour la cause nationale. Nadine Picaudou, *Les Palestiniens : un siècle d'histoire*, Paris, ed. Complexe, 1997, p 88.

rendre compte de l'environnement de l'auteur de l'attentat-suicide. Enfin, dans les manifestations de lanceurs de pierre ou lors d'entretiens avec des jeunes activistes, et c'est là certainement un des meilleurs matériaux, on peut recueillir les différentes inflexions du discours sur le martyre tel qu'il se diffuse plus largement chez les jeunes militants palestiniens en dehors du milieu des seuls candidats à l'attentat-suicide. En effet, ce discours est très largement repris parmi les jeunes engagés dans l'Intifada Al Aqsa (militants qui sont, par ailleurs, minoritaires chez les jeunes Palestiniens). Ici, la notion de risque et de danger retrouve toutefois son sens puisque ces jeunes, même s'ils s'y déclarent prêts, n'ont pas programmé leur mort.

Le discours de martyre peut donc recouvrir différentes significations. En effet, on peut se faire tuer pour avoir lancé une pierre ou pour simplement être passé au mauvais moment au mauvais endroit. Aussi, la dangerosité de l'action est telle que le « je veux mourir » peut apparaître alors comme un préliminaire indispensable à l'engagement. Préliminaire qui signifie plutôt « Je suis prêt à mourir pour la cause nationale, mais je prendrai le maximum de mesures pour ma survie ». Cependant, ce « je veux mourir » peut parfois être accompagné d'un abandon des protections minimales. On peut dire alors que l'on se trouve en face d'un « véritable » discours de martyre que l'on pourrait qualifier de nihiliste. C'est cette dernière version qui nous intéressera ici.

L'apparition et le développement des attentats-suicides

La première vague d'attentats-suicide à la bombe commence en avril 1993. A partir de cette date, des attentats-suicides auront lieu régulièrement, avec toutefois des périodes de cessez-le-feu revendiqués et des vagues d'attentats spécifiques en représailles à des actions israéliennes soit contre les Palestiniens en général (massacre perpétré par un colon israélien à la mosquée Ibrahim de Hébron[9] ou création de la colonie de Har Homa dans Jérusalem-est[10]) soit après des assassinats

[9] Baruch Goldstein, colon de Kyriat Arba, 25 février 1994, 29 morts palestiniens.
[10] Avril 1997

de dirigeants islamistes par les Israéliens (vague d'attentats de février et mars 1996 après l'assassinat de Yehia Ayache[11]).

De 1993 à 1998, on compte 37 attentats-suicide , 24 sont revendiqués par le Hamas et 13 par le Jihad islamique[12]. Depuis le début de l'intifada Al Aqsa (septembre 2000), 60 opérations-suicides ont été perpétrées à l'instigation d'organisations (Hamas, Jihad islamique, Brigades des martyrs d'Al Aqsa, FPLP[13]. Cette augmentation très nette est à mettre en relation avec l'évolution tout aussi nette du soutien de la population palestinienne à ce type d'opération. Si l'on en croit les sondages réguliers effectués (voir le graphique ci-joint[14]), la population palestinienne était majoritairement contre toute forme d'attaque armée à partir de 1995. Elle s'est tout particulièrement opposée à la vague d'attentats de 1996.

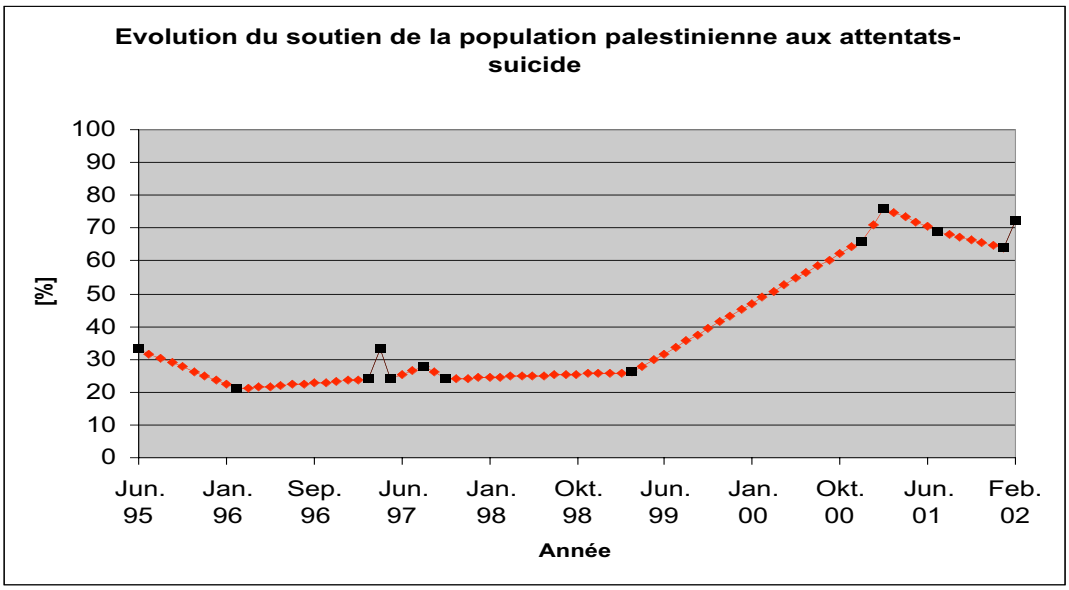
---

[11] « L'ingénieur » du Hamas tué en janvier 1996 par les services secrets israéliens.

[12] Nasra Hassan.: "Talking to the "human bombs." : an arsenal of believers"; *The New Yorker*, 19/11/2001. Ces chiffres sont nettement supérieurs à ceux du Ministère des Affaires Etrangères israélien (www.mfa.gov.il) qui comptabilise 13 attentats-suicide dans cette période, ignorant un certain nombre d'opérations.

[13] De septembre 2000 à août 2002 (ont été comptabilisées les seules opérations type « bombe humaine ». Les opérations « quasi-suicidaires » visant à s'introduire dans les colonies et à tirer, où les chances de s'échapper sont proches de zéro relèvent cependant d'une autre catégorie et n'ont pas été ajoutées ici. De même, les quelques attaques effectuées par des individus indépendants sans explosifs : couteau, voiture etc. n'ont pas été associées à ces chiffres). Ce décompte s'appuie sur les communiqués des agences de presse et le rapport de Human Rights Watch : *Suicide Bombing Attacks Against Israeli Civilians,* octobre 2002, annexe 1, p 141-148. Une étude du National Security Studies Center de l'université de Haifa donne le chiffre de 153 opérations de janvier à avril 2002, 102 réussies et 51 empêchées par l'armée israélienne. G. Ben-Dor, A. Pedahzur,, A. Perliger et A. Zeidise, *Terrorism Acts in Israel Database Construction 1948-2002,* étude en cours (http://www.zakai.com/nssc/research.htm)

[14] Par le Center for Palestine Research and Studies (Naplouse) puis le Palestinian Center for Policy and Survey Research (Ramallah: www.pcpsr.org) et le Jerusalem Media and Communication Center (www.jmcc.org). Les résultats de leurs sondages sont indiqués en noir. La ligne pointillée en rouge qui les relie ne présente qu'un caractère indicatif.



Cette opposition était particulièrement vive à Gaza qui a subi régulièrement des bouclages complets comme représailles de l'armée israélienne. Le soutien a remonté après les incidents du tunnel sous la mosquée Al Aqsa[15] , mais c'est à partir de 2001 qu'il dépasse la barre des 50 %. L'évolution du soutien aux attentats-suicide suit bien évidemment de manière nette l'évolution des attitudes par rapport au processus de paix et à l'instauration d'un Etat palestinien. Au fur et a mesure de la dégradation de la situation sur le terrain, entre déclin économique et accroissement de la colonisation, les espoirs mis par les Palestiniens dans les accords négociés s'estompent et un sentiment d'échec de plus en plus net s'exprime. Les thèses des mouvements islamistes, majoritairement refusées au début, regagnent alors de la popularité parce qu'elles proposent une solution au double sentiment d'échec, interne et externe, des Palestiniens. A l'externe, en ce qui concerne le conflit avec Israël, le quotidien oppressif est toujours présent. A l'interne, les accusations d'inefficacité et de corruption se multiplient contre l'Autorité Palestinienne. Les thèses du Hamas proposent une réponse à ces deux niveaux. Au niveau externe, l'échec sur le terrain des négociations renforce leur position de refus des accords d'Oslo. Ils soutiennent qu'il fallait poursuivre la lutte et ne pas faire confiance à Israël. Pour modifier un rapport de force extrêmement défavorable, ils proposent l'introduction d'une nouvelle arme : « l"attentat-

[15] 27-29 septembre 1996, ouverture par la municipalité de Jérusalem d'un tunnel en contrebas de l'esplanade des mosquées. Des affrontements s'ensuivent qui font 76 morts.

suicide ». A l'interne, les islamistes prônent l'instauration d'un Etat islamique qui se présente comme un idéal de justice, d'intégrité et d'égalité. La légitimité de l'Autorité Palestinienne dépendante du succès des négociations s'effondre peu à peu et celle du Hamas remonte.

Toutefois, il faut souligner que la croyance à l'efficacité des attentats-suicide en terme de modification du rapport de force reste limitée : c'est plutôt dans une démarche de vengeance que dans une adhésion à une stratégie qui passerait pour efficace que doit se comprendre le soutien aux islamistes. C'est pourquoi le soutien aux attentats ne devient majoritaire qu'après les premiers mois de l'intifada et la multiplication des pertes palestiniennes avec cependant le maintien d'une distinction entre le soutien aux attaques armées à l'intérieur des territoires (92%) toujours plus important que le soutien aux attentats-suicides contre des civils en Israël[16].

La fonction stratégique de l'attentat-suicide chez les islamistes[17]

« Au printemps 1993, j'ai commence à demander aux chefs militaires de me laisser faire une opération. C'était aux environs des accords d'Oslo, et c'était calme, trop calme. Je voulais faire une opération qui inciterait les autres à faire la même chose[18] »

Pour les islamistes, la mise en place d'attentats-suicides à la bombe n'a pas constitué une modification radicale de leurs méthodes d'action mais une simple prolongation et augmentation de l'efficacité de la lutte armée. La première intifada

[16] Les sondages ne posent pas de question distincte entre les attaques armées à l'intérieur des territoires palestiniens prenant comme cible des colons ou celles qui visent l'armée. Il faut noter que la détermination de qui est « civil » représente également un des enjeux dans la définition du conflit entre Israéliens et Palestiniens. Ainsi, si les Israéliens considèrent les colons installés dans les territoires occupés de Cisjordanie et de Gaza comme des civils, majoritairement les Palestiniens les estiment partie intégrante du dispositif de l'armée d'occupation. En ce qui concernent les islamistes, certains vont plus loin dans cette direction et développent l'argumentation selon laquelle même à l'intérieur d'Israël, on ne peut véritablement parler de civils puisque hommes et femmes sont régulièrement appelés à effectuer leurs périodes militaires tout au long de leur vie.

[17] Ce point mériterait un chapitre à lui seul. Cependant, nous indiquerons simplement quelques grandes lignes qui nous paraissent indispensables à la compréhension du phénomène dans le cadre de cet article. En effet, nous nous intéressons ici avant tout à la construction sociale effectuée autour du martyre et pas aux stratégies organisationnelles en elles-mêmes.

avait connu quelques opérations-suicide au couteau ou à la voiture[19]. Toutefois, un débat existait sur le fait de s'en prendre à des civils, des déclarations contradictoires ont été faites à ce sujet et c'est avant tout dans une thématique de la vengeance contre des actions israéliennes contre des civils palestiniens que ce type d'attaque est justifié. Si donc le principe de l'opération-suicide existait déjà lors de la première intifada, les opérations du Hamas et du Jihad deviennent véritablement meurtrières à partir du moment où ils acquièrent les techniques des explosifs. Cette acquisition se fait sous l'influence du Hezbollah lors de l'expulsion par Israël de 415 militants islamistes (Hamas et Jihad islamique) vers le sud Liban en décembre 1992 suite à l'enlèvement et au meurtre d'un soldat israélien[20]

Stratégiquement, les attentats-suicides organisés par les organisations islamistes visent deux buts complémentaires : la réaffirmation du mouvement sur la scène politique palestinienne d'une part et la déstabilisation de l'Autorité Palestinienne et surtout d'Israël d'autre part. Cette stratégie ne fait pas l'unanimité à l'intérieur du mouvement et est facteur de division entre direction intérieure et direction extérieure, Gaza et Cisjordanie, branche politique et branche militaire. D'autre part, on peut noter une nette évolution dans le temps de la stratégie islamique de la fin de la première intifada à la deuxième, parallèle à l'évolution de leur position sur la scène politique palestinienne.

Après les accords d'Oslo, il s'agit donc pour les islamistes de montrer leur capacité à s'opposer à des accords qu'ils récusent et à mobiliser autour de cette opposition. Par rapport à cet objectif, les attentats-suicide présentent un double « avantage ». En premier lieu, stratégiquement, c'est l'une des rares méthodes à infliger de réelles pertes aux Israéliens. Les attentats sont donc aussi utilisés comme une recomposition du rapport de force pour tenter d'exiger des concessions d'Israël contre un cessez le feu[21].

---

[18] Militant Hamas, auteur avec deux autres militants d'une opération-suicide le 30 juin 1993 dans laquelle il n'est pas mort. L'entretien a eu lieu en 1996, le militant relit donc son opération comme étant aux environs des accords d'Oslo (signés en septembre 1993, il ne peut pas être au courant à l'époque) ; Hassan N. , *op. cit.*.

[19] Avant la première Intifada, une tentative de voiture piégée conduite par une femme et envoyée par le Jihad islamique échoue en 1986.

[20]. Ils seront rapatriés par étapes à partir de mars 1993.

[21] En mars 1996, une branche des brigades Izziddin el Qassâm fait deux propositions de cessez-le-feu à Israël « à la condition que cesse le " terrorisme sioniste contre le Hamas et les commandos Qassem " ; que cessent les " agressions contre les civils palestiniens dans les territoires occupés " ; et que soient relâchés les prisonniers du

A travers les attentats-suicides, les islamistes veulent se présenter comme les vengeurs du peuple palestinien à chaque nouvelle attaque ou fait accompli israélien. En provoquant la répression israélienne, il s'agit également de montrer que la paix n'est qu'un leurre et que l'occupation est toujours aussi oppressante mais qu'il existe des méthodes pour la remettre en cause. En deuxième lieu, indépendamment de leur « efficacité », le fait de pouvoir mettre en avant des candidats au suicide pour la cause renforce l'impact et la légitimité de cette cause et par-là même la position d'un mouvement capable de proposer une idéologie pour laquelle des jeunes sont prêts à se sacrifier.

La réaffirmation attendue du mouvement à travers les attentats-suicide se double parallèlement d'une volonté de déstabilisation d'Israël mais aussi de l'Autorité Palestinienne. En 1994, les islamistes surestiment encore leur impact potentiel et pensent pouvoir se confronter à l'Autorité Palestinienne. Des affrontements ont lieu en 1994/1995. L'Autorité Palestinienne décide de considérer les attentats comme une remise en cause directe de son autorité plutôt que comme une opposition à Israël et subit de plus de fortes pressions israéliennes. Les islamistes sont soumis à une importante répression qui en 1995 remet en cause la viabilité de leur mouvement. Par la suite, au fur et à mesure que la double répression israélienne et palestinienne met en danger la survie même du mouvement, les positions vis-à-vis de l'Autorité Palestinienne deviennent beaucoup plus mesurées, tout particulièrement en ce qui concerne la direction intérieure à Gaza qui subit de plein fouet la répression. Aussi, les islamistes vont bientôt revoir leur stratégie et s'orienter vers un certain quiétisme et un repli sur le religieux et le social. Une convergence de facteurs pousse à cette réorientation. D'abord, les islamistes n'ont pas la capacité nécessaire pour s'opposer à l'Autorité Palestinienne. Ensuite, le refus de la « fitna » (les affrontements internes aux musulmans) reste très important. En dernier lieu, cela correspond également à une volonté d'une partie de la base de mener enfin une vie « normale »[22].

Hamas au premier rang desquels le cheikh Ahmad Yassine. Le 5 mars suivant, la branche armée du Hamas renouvelle son offre d'un " cessez-le-feu limité " afin de "mettre un terme à l'insécurité et à l'instabilité dans la région". Séverine Labat, « Islamisme et violence : le cas de la Palestine », *in* Michel Wieviorka M.(ed.); *Un nouveau paradigme de la violence ?*, *Cultures et Conflits*, printemps-été 1998, p 169.

[22] Pour la description de l'ensemble de ces facteurs, voir Jean-François Legrain, „Palestine : les bantoustans d'Allah", *in* Riccardo Bocco, Blandine Destremau, Jean Hannoyer (dir.), *Palestine, Palestiniens : territoire national, espaces communautaires*, les cahiers du CERMOC n°17, Beyrouth, CERMOC, 1997, p 93-94.

Des dissensions fortes vont donc apparaître entre branche politique et branche militaire. La branche politique cherche à participer au jeu politique palestinien malgré une scène contrôlée et entre dans une stratégie d'institutionnalisation. La branche armée au contraire, et tout particulièrement des groupes de jeunes sensibles aux appels de la direction extérieure, refuse tout compromis et insiste sur la nécessité de se venger d'Israël et de poursuivre la lutte[23]. Ces tensions expliquent que des communiqués contradictoires quant aux attentats-suicide aient été diffusés, tout particulièrement lors de la campagne la plus controversée de 1996. Comme nous l'avons signalé, le mécontentement va grandissant à partir de la fin 1996 dans les territoires et s'exprime également à travers une augmentation du soutien aux thèses islamistes. Toutefois, cela ne se traduit pas par une augmentation du nombre de militants. En effet, du fait de la répression et de leurs contradictions internes entre poursuite de la lutte et volonté d'institutionnalisation, les islamistes ont du mal à capitaliser en soutien effectif le relatif accord de la population avec leur discours. L'intifada Al Aqsa à laquelle ils commencent à participer sur le mode des attentats-suicide dès octobre 2000[24] constitue aussi pour eux l'occasion de tenter de nouveau cette capitalisation. Avec la violence de la répression israélienne et le passage de l'intifada à un mouvement armé, le mode d'action islamiste, le seul à effectuer une courte remise en cause du rapport de force structurellement en défaveur des Palestiniens, devient le mode d'action central de l'intifada Al Aqsa, adopté également par d'autres courants politiques.

Il s'agit donc de rendre compte de la généralisation de ce mode d'action. Pourquoi la figure de « martyr » construite par les islamistes est-elle devenue la référence centrale des Palestiniens dans leur représentation du conflit avec les Israéliens ? Comment expliquer que ce mode d'action ait été repris par certains groupes Fatah qui s'y étaient originellement déclarées opposés ? Comment rendre compte également du fait que des individus prennent l'initiative de telles actions indépendamment de toute organisation ? Notre réponse à ces questions passe par une interrogation sur la figure d'exemplarité que propose le « *shahid* ».

---

[23] Labat, *op. cit*., p 133.

La construction d'une figure de héros national sacralisé

Avant d'aborder la question des raisons du succès de cette figure, intéressons-nous ici plus spécifiquement à la façon dont la figure du martyr est construite dans le contexte palestinien et à sa signification.

La figure du « martyr » correspond dans le contexte palestinien à la sacralisation d'une figure de héros national. Comme le souligne François Géré[25], elle répond à l'association d'une cause - la cause nationale palestinienne - et d'un système de croyance. Le martyr palestinien représente une figure de héros national car sa fonction est essentiellement stratégique dans le cadre de la lutte contre Israël. Cette figure se sacralise à travers son intégration au système de croyance religieux. Le héros « martyr » est rattaché au *jihad* conçu comme un devoir religieux de lutte contre les ennemis qui s'approprient la terre des musulmans. Mais la dimension de témoin religieux à laquelle renvoie la racine du mot « *shahid* » passe très nettement à l'arrière-plan (contrairement notamment à la figure des premiers martyrs chrétiens[26]) au profit de celle d'instrument stratégique dans la lutte nationale.

Le « *shahid* » : instrument de la cause nationale

Le « martyr » est toujours présenté, avant tout, comme une arme, l'arme des faibles : la capacité au sacrifice transformée en arme par elle-même. Les Palestiniens tiennent le « martyr » pour la « bombe atomique du pauvre », seule à même de faire basculer la lutte en leur faveur. Le retrait du Liban d'Israël les a renforcés dans leur idée que seul ce type de langage est compris par Israël.

"Nous n'avons que cette option. Nous n'avons pas de bombes, de chars, de missiles, d'avions, d'hélicoptères[27]"

---

[24] 27 octobre 2000, attentat-suicide de Nabil al-Arrir, membre du Jihad islamique, contre un poste militaire près de la colonie de Kfar Darom à Gaza.
[25] François Géré, « Volontaires de la mort : les raisons de l'absurde », *Libération*, 29/08/2001.
[26] Glen W. Bowersock., *Rome et le martyre*, Paris, Flammarion, 2002.

Toutefois, cela ne signifie pas pour autant que l'attentat-suicide s'insère dans une vision stratégique générale comme un moyen permettant d'obtenir à plus ou moins court terme la libération des territoires occupés. Si l'attentat-suicide permet de renverser le rapport de force pour un court moment et est présenté comme une sorte de « joker[28] » permettant d'infliger quand même des pertes à l'ennemi, sa fonction est plus de permettre des représailles après telles ou telles attaques israéliennes et de porter la terreur à l'intérieur d'Israël.

Il s'agit donc ici d'un mode tactique d'attaque ou même de défense. Lorsque le 14 août 2001, les chars israéliens sont entrés dans Jenin et, après quelques combats et bombardements, se sont dirigés vers le camp de réfugiés, une dizaine de personnalités politiques du camp (et pas seulement des islamistes) se sont postées à sa porte, des explosifs autour de la taille, et ont attendu les chars. Là, également, le discours est militaire :

« Je n'avais qu'une seule idée en tête : il ne faut pas que les chars entrent dans le camp[29] »

Cette fois-là, les chars ont fait demi-tour. En avril 2002, le camp est de nouveau menacé d'incursion israélienne, les militants –toutes tendances politiques confondues- font le serment à la mosquée de combattre jusqu'au martyre. Toutefois, après une semaine de résistance, 35 combattants ayant survécu et à court de munitions et d'explosifs, se rendent, leur mort n'ayant plus aucune chance d'infliger quelque dommage que ce soit à leur ennemi. Dans l'appel au « martyre » palestinien, la logique stratégique reste ainsi centrale par rapport à une logique de pur sacrifice.

Inclusion dans un système de croyances : sacralisation

---

[27] Cheikh Abdallah Shami, un des dirigeants du Jihad islamique dans la bande de Gaza, entretien publié dans le journal ABC, Madrid, le 21 août 2001.

[28] Georg Elwert montre comment la violence peut être utilisée comme une « Erstaz-Option » pour rouvrir des situations fermées. Elwert, „Sozialanthropologische und ethnologische Gewaltforschung", *in* W. Heitmeyer et J. Hagan, *Handbuch für Gewaltforschung*, Opladen; Westdeutscher Verlag, à paraître.

[29] Entretien avec un dirigeant du Jihad islamique à Jenin, septembre 2001.

Construit comme un instrument de la cause nationale, le *shahid* s'inscrit en terme de signification dans un système de croyance qui le sacralise. Cette figure est devenue clairement une figure de héros national qui a remplacé celle du « *fedaï* » et même du « *moudjahid* ». La figure du *fedaï*, le résistant palestinien, triomphait dans les années 70. A ce dernier appartenait également la notion de sacrifice de soi. Le *fedaï* est celui qui lutte pour sa patrie et qui est prêt à se sacrifier pour cette lutte. Cependant, cette figure est passée complètement à l'arrière-plan et a été supplantée, moins par la figure du *moudjahid* que par celle du *shahid*. Le *moudjahid*, combattant d'une guerre qui se comprend alors également comme une guerre religieuse (*jihad*), relève du vocabulaire des partis islamistes et n'a pas connu la généralisation d'emploi du *shahid.* Il est vrai qu'une fois morts, *moudjahidin* et même *fedaïin* deviennent également des martyrs. Le martyr a donc toujours eu une place dans les figures de la lutte nationale. Mais actuellement, la figure du *shahid* a acquis une centralité nouvelle, prenant nettement le pas en terme de référence sur les deux autres. Pourquoi cette évolution et quelles sont les différences essentielles ? Deux dimensions nouvelles apparaissent ou sont renforcées qui sont liées l'une à l'autre : inscription religieuse et morbidité. Dans la première figure de héros, chez le *fedaï*, le héros *prend le risque* de mourir, dans la seconde, le *shahid*, le héros meurt à tout coup et c'est seulement à travers sa mort qu'il peut espérer une victoire, à la fois contre l'ennemi et dans sa vie personnelle en accédant au paradis. Cette deuxième figure de héros qui permet de renvoyer toutes les récompenses à l'au-delà présente un avantage essentiel dans un contexte comme le contexte palestinien où la victoire militaire n'est absolument pas envisageable dans l'immédiat[30]. La sacralisation de cette figure de héros et son inscription dans une référence religieuse permet de faire intervenir un au-delà qui autorise à la fois la mise en avant de la mort et son dépassement. La mise en avant de la mort, comme nous l'avons souligné, correspond à l'évolution de l'analyse du rapport de force par les Palestiniens, au sentiment qu'ils développent d'être de toute façon les perdants. Dans ce contexte, l'engagement dans la lutte nationale ne peut que se traduire par la mort et le héros de cette lutte ne peut qu'être un héros qui meurt. Mais la sacralisation de sa mort et son intégration dans un contexte de signification religieux permet de ne pas s'y arrêter et tout au contraire d'en faire

[30] Legrain, *op. cit*., p 93.

l'instrument d'une victoire et d'un avenir meilleur ; à la fois pour le destin personnel du *shahid* promis aux récompenses de l'au-delà mais aussi pour la lutte nationale elle-même que chaque *shahid* rattache un peu plus au *jihad,* c'est à dire à une lutte sacrée dont la victoire sur le long terme est certaine. La mise en avant d'un héros national sacralisé, le martyr, permet donc, à travers le rattachement au religieux de la lutte nationale, un double dépassement : un dépassement de la mort des combattants et un dépassement de l'échec certain de la lutte nationale. Désormais inscrite dans une autre temporalité, plus longue : l'atemporalité religieuse et la temporalité eschatologique du *jihad*, celle-ci peut de nouveau être envisagée comme victorieuse. L'échec actuel ne devient plus qu'une péripétie historique par rapport à une victoire certaine.

« La destruction d'Israël : une inéluctabilité coranique[31] *»*

Le succès de cette relecture religieuse ne se constate pas simplement à travers la mise en avant de la figure du martyr mais aussi à travers le vocabulaire politique –notamment dans les tracts- qui fait de plus en plus souvent référence à des notions religieuses. Des organisations tout d'abord opposées à ce type d'action comme les Brigades des martyrs d'Al Aqsa (Fatah) les ont désormais reprises à leur compte et pratiquent le même type de préparation qui insiste largement sur la dimension religieuse de l'acte et les récompenses promises au paradis[32].

Sacrifice et concurrence des systèmes de valeurs

La sacralisation de la lutte nationale et son inscription dans la sphère religieuse grâce au sacrifice des martyrs et à la mise en avant de cette figure de héros permet donc une relecture de la lutte nationale et la transcendance de son échec. Mais cela fonde également une légitimation de cette lutte et de ces valeurs par rapport aux valeurs concurrentes d'Israël. En effet, le processus est double. D'une part, le fait

---

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

[32] *« Une période intense de 20 jours d'études religieuses et de discussion s'ensuit entre le commandant et chaque candidat. Des versets du Coran sur l'accession du martyr au paradis sont récités constamment. On rappelle au candidat le bonheur qui l'attend en présence des prophètes et des saints, de l'inimaginable beauté de la houri, ou belle jeune femme, qui l'accueillera et de la chance qu'il aura d'intercéder pour 70 personnes*

de rattacher, à travers les « martyrs », le conflit national à un conflit religieux constitue une réponse en miroir à l'argumentation religieuse israélienne et permet de faire appel à une légitimité plus haute, car sacrée, que celle d'une simple question de territoire. En deuxième lieu, le fait de pouvoir mettre en avant des candidats au martyr, des candidats à la mort pour la cause, est compris également comme la preuve de la supériorité morale de cette cause face à l'adversaire : *« Nous, nous sommes capables de nous sacrifier pour notre lutte parce que c'est notre terre. Les Juifs, ils tiennent trop à leur vie. Ils ne savent pas au nom de quoi ils se battent*[33] *».*

Cette fonction de légitimation supérieure est aussi valable à l'interne. A ceux qui douteraient de la nécessité d'un engagement pour la lutte nationale est renvoyée la figure de ces martyrs, de ceux qui se sacrifient et dont les vivants doivent se sentir redevables. Dans leurs testaments, les martyrs indiquent la lignée de leurs prédécesseurs et appellent à la lutte en dénonçant les traîtres à la cause.

L'originalité de la figure palestinienne est d'offrir une figure double. La mise en avant d'un héros qui meurt correspond aux figures de l'exemplarité négative que l'on trouve typiquement dans les dramaturgie*s* développées par la « vision des vaincus[34] ». Les héros des populations vaincues sont des « héros-victimes » qui meurent[35]. Mais la spécificité palestinienne est d'ajouter intrinsèquement dans la mort même une victoire sur l'ennemi. Non plus seulement parce que le héros a prouvé par son sacrifice sa plus haute valeur morale mais aussi parce que par sa mort, il arrive à tuer un ennemi alors que le rapport de force lui était pourtant totalement défavorable. A travers cette figure, la mort, impossible à empêcher du fait du rapport de force, est transformée en une victoire ambivalente parce qu'elle se fait au prix de l'histoire de vie du « héros ».

---

aimées au jour du Jugement Dernier. Il ne lui est pas moins parlé du service qu'il va rendre par son sacrifice à ses compatriotes. » Hala Jaber, "Inside the world of the Palestinian suicide bomber", *Sunday Times*, 24/03/2002.

[33] Naplouse ; entretien avec une étudiante de 19 ans en 1e année de commerce à l'Université ouverte Al Qods, décembre 2000.

[34] Nathan Wachtel, *La vision des vaincus* ; Paris ; Gallimard, 1997.

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

L'impact de la figure du martyre

Au-delà des modalités spécifiques de construction de la figure du martyre, nous voulons maintenant essayer de rendre compte du pourquoi de l'audience de cette figure. Plus exactement, pourquoi cette figure de l'exemplarité obtient-elle un tel retentissement chez les Palestiniens ? Dans quelle mesure les caractéristiques de cette figure rencontre-t-elle un terrain d'adhésion ?

Le profil des martyrs

Peut-on définir un profil sociologique des martyrs palestiniens ? Le Shin Beth (services de sécurité intérieure) dresse volontiers un portrait-type : il s'agit d'un jeune âgé de 18 à 22 ans, issu d'un milieu pauvre, en général d'un camp de réfugiés, célibataire sans perspectives et qui n'est pas l'aîné de la famille[36]. Force est de constater cependant qu'une grande partie de la population palestinienne se retrouve dans ces catégories puisque 50%[37] sont en dessous du seuil de pauvreté, que 16% vivent en camp de réfugiés, et que 21% ont entre 15 et 25 ans. D'autre part, bon nombre de « martyrs » ne correspondent pas à ces critères. Il serait trop simple de penser, par exemple, qu'ils se recrutent toujours parmi les plus défavorisés et ceux qui ont le moins de perspectives. Un des auteurs de l'attentat de Beit Lid, en 1995, venait de décrocher un emploi fixe de kinésithérapeute[38]. L'auteur d'un attentat à Gaza, en octobre 1994, avait refusé une proposition de son frère de payer ses études en Allemagne et laissa derrière lui une femme et deux enfants.[39]. On pourrait multiplier les exemples parmi les kamikazes de l'Intifada Al Aqsa. Celle-ci a vu l'engagement dans ce type d'opérations de catégories nouvelles. Un père de famille âgé, originaire de Gaza et chauffeur en Israël, lance son bus contre les passants sur la route entre Gaza et Tel Aviv[40]. Un Palestinien

---

[36] Selon le porte-parole du Ministère de la défense Yarden Vatikai, *Khaleej and Times*, 30 janvier 2002.
[37] Rapport économique de l'UNSCO ; été 2001. http://www.arts.mcgill.ca/mepp/unsco/spring2001.doc
[38] Philippe Lemarchand, Lamia Radi, *Israël/Palestine demain*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1995, p 47.
[39] Entretien avec son frère, octobre 1999.
[40] 14 février 2001, le conducteur (35 ans) travaillait depuis 1996 pour la compagnie israélienne Egged et convoyait les travailleurs palestiniens lorsqu'il n'y avait pas de blocus.

israélien originaire de Haifa, se fait kamikaze après une formation à Jenin. Des jeunes femmes sont enrolées par les Brigades des martyrs d'Al Aqsa (Fatah).

Non seulement, le phénomène du martyr ne se réduit donc pas à une catégorie sociale déterminée mais le spectre des catégories concernées ne cesse de s'élargir. Une certitude se dégage toutefois : l'appartenance à un camp de réfugiés peut être considérée comme un critère important mais pas nécessaire. Cette condition semble cependant plus renvoyer à un environnement idéologique et matériel qu'à la condition spécifique du kamikaze qui peut très bien appartenir à l'intérieur du camp à la catégorie de « ceux qui s'en sortent » et ont obtenu un emploi. Les camps de réfugiés regroupent effectivement une population plus pauvre que la moyenne des Palestiniens, mais ils sont aussi les « lieux de mémoire » de l'histoire palestinienne et tout particulièrement des exils de 1948 et 1967[41]. Leurs conditions de vie, les plus difficiles de l'ensemble de la population palestinienne, sont un rappel quotidien de cette histoire. Du camp de réfugiés de Jenin, on peut voir les villages, situés en Israël, dont sont issus les habitants du camp. Les réfugiés des camps ont également un rapport particulier à cette expérience d'exil. Sans celle-ci, ils ne sont plus que des pauvres à la périphérie des villes palestiniennes, les derniers en terme de statut. Leur inscription dans cette histoire d'exil fait par contre d'eux les symboles du destin palestinien et des éléments extrêmement fort de l'identité palestinienne. A travers cela, ils peuvent reconquérir du statut identitaire. Leur rattachement à cette histoire est donc un élément essentiel de leur construction d'eux-mêmes.

Ainsi, Ahmed, étudiant de 27 ans, vit dans un camp de réfugiés de la bande de Gaza. Il appartient à la catégorie des « martyrs vivants », ceux qui se préparent à commettre un attentat-suicide. Lors de son acte, il veut porter les clefs de la maison à Jaffa, de sa grand-mère, exilée en 1948 :

---

[41] L'année de 1948 est marquée par une succession de trois conflits qui vont conduire au premier exode palestinien (750 000 réfugiés): l'exacerbation d'un conflit communautaire judéoarabe après le vote du plan de partage de l'ONU en 1947, l'offensive sioniste en application du plan Dalet en avril-mai 1948 et l'affrontement israélo-arabe ensuite. La mémoire de cette année est conservée sous le terme „al Nakba" (le désastre) chez les Palestiniens.
1967 (al Naksa : le revers) : après la guerre israélo-arabe de juin et l'occupation militaire de la Cisjordanie et de Gaza, la population palestinienne connaît un nouvel exode, plus limité (300 000 réfugiés dont 100 000 sont des réfugiés de 48 qui connaissent un second exil).cf. Picaudou, *op. cit*., p 111-114 et 155.

"Ma grand-mère représente l'histoire du peuple palestinien. Elle nous a parlé de Jaffa, de ses raisins et de son bord de mer. A travers ses larmes, elle nous a raconté les histoires de la vie en Palestine autrefois. J'ai toujours espéré pouvoir rendre visite à ce lieu un jour. Mais j'ai laissé partir mes rêves de Jaffa et je n'ai jamais réclamé la maison de ma grand-mère. Je n'ai jamais songé à anéantir Israël. Je leur ai donné la terre qui m'appartenait originellement, mais au lieu de reconnaître cela, ils ont continué à me priver de mon droit à vivre librement et en paix dans mes quelques mètres carrés[42] *"*

Les auteurs d'attentat-suicide n'appartiennent donc pas aux plus pauvres parmi la population des camps de réfugiés. Il semble au contraire, au regard des entretiens avec les familles, mais cela reste une hypothèse à vérifier plus largement, que souvent l'auteur de l'attentat venait juste de réaliser ses projets. Des assertions du type : « il avait trouvé un travail, il y a deux mois », « il venait de réussir à réunir l'argent pour pouvoir se marier », « on avait enfin pu lui construire une pièce pour lui et sa future femme » sont récurrentes. Deux éléments d'explication peuvent être ici fournis qui se basent sur des entretiens avec des jeunes qui viennent de « réussir ». Ces éléments posent la question de la possibilité d'articulation des registres –politique et privé- dans le contexte palestinien. Ces jeunes soulignent le double sentiment qui apparaît une fois enfin atteint l'objectif : travail, mariage sur lequel leurs forces étaient concentrées. Le premier renvoie à la forte déception par rapport au contexte palestinien :

« Je voulais un travail, je ne pensais qu'à ça, ma vie c'était ça, notre vie c'était le quotidien j'y pensais plus. Mais maintenant j'ai mon boulot et finalement à quoi bon s'être donné tant de mal. L'occupation de toute façon est toujours là , la situation pour nous n'a pas changé, nous n'avons pas d'avenir[43] *»*

Le deuxième élément renvoie au sentiment de culpabilité qui naît de la désolidarisation d'un destin collectif par la réussite. « Echapper au camp », si c'est le désir d'une partie de ses habitants, peut apparaître à ces jeunes dans une certaine

[42] Jaber, *op. cit.*.
[43] Entretien avec un jeune (24 ans) ayant été embauché 2 mois plus tôt dans une ONG ; Gaza, octobre 2000.

mesure comme une désolidarisation d'un destin collectif, d'une identité de groupe par rapport à laquelle ils se sont construits. La participation à un attentat devient alors un moyen de proclamer de nouveau son appartenance. Dans le même registre, un Palestinien dont la famille était soupçonnée de collaboration a posé une bombe pour se laver de cette accusation[44].

Toutefois, l'élargissement des catégories concernées par le martyre montre combien ce dernier a plus à voir avec le contexte général de la société palestinienne et les représentations pessimistes sur son avenir. Aussi, au-delà des conditions circonstancielles et des motivations personnelles qui ont poussé telle personne plutôt qu'une autre à passer à l'acte, dont il est de toute façon toujours extrêmement difficile de rendre compte, il nous semble particulièrement important de restituer la logique sociale de la figure du martyr et son inscription dans le champ identitaire palestinien.

Martyre et impasse politique

Lors de la première Intifada, la population s'était mobilisée pour une lutte à la réussite de laquelle elle croyait. Certes, cela nécessitait sacrifice et engagement et les chansons nationalistes de l'époque ne cessent d'évoquer mort et martyre. Mais pour aboutir à la généralisation d'un martyre que l'on pourrait qualifier de nihiliste, celui des attentats-suicide qui programme une mort certaine et ne consiste plus seulement à accepter de se mettre en danger, il fallait en plus l'expérience même de l'échec de l'après-Oslo qui a achevé de détruire tout espoir chez la plupart des jeunes Palestiniens.

Par rapport aux espoirs nationaux portés par la première Intifada, l'après-Oslo s'est avéré particulièrement traumatisant. Si le constat d'échec est général, il ne se traduit pas nécessairement par un engagement inconditionnel dans la lutte de l'Intifada al-Aqsa. En effet, les jeunes Palestiniens ne croient pas à une réussite à court terme de la lutte nationale telle qu'elle est actuellement menée. Ils lui reprochent l'absence de leaders et de stratégie et des méthodes mortifères pour les

[44] Le 21 mars 1997, l'homme est mort lors de l'explosion mais il n'est pas certain que l'opération ait été conçue comme un attentat-suicide. *Jerusalem Times;* 4 avril 1997, cité dans Agnès Pawlovski, *Hamas ou le miroir des frustrations palestiniennes,* Paris, L'Harmattan, 2000, p 183.

Palestiniens et inefficaces. Surtout, ils ont peur de se faire doubler par une Autorité Palestinienne qui peut à tout moment fournir les noms des militants dans le cadre de la coopération sécuritaire avec Israël. Ils se retrouvent donc pris dans une contradiction entre le soutien aux objectifs de la lutte et le scepticisme total sur ses résultats à court terme. Cette situation se traduit par un soutien massif à l'Intifada Al Aqsa au niveau du discours et des principes et par contre par une mobilisation limitée des jeunes (surtout si on la compare au taux de la première Intifada[45]).

Certains jeunes Palestiniens, les « martyrs », choisissent alors de sortir de l'impasse que nous avons notée entre soutien aux principes nationalistes et scepticisme sur la possibilité de leur réalisation, en transcendant cette lutte et en l'inscrivant dans un espace et une temporalité religieuse. L'entrée dans cette nouvelle temporalité permet un double renversement. En premier lieu, en inscrivant la lutte palestinienne dans la perspective victorieuse et millénaire du *jihad*, elle permet de nier la défaite et de faire passer le jeune « martyr »du statut de victime à celui de héros. En deuxième lieu, elle permet de résoudre la contradiction que nous avons pu noter précédemment entre adhésion à l'objectif de constitution d'un Etat comme objectif premier et scepticisme sur les possibilités de réalisation de cet objectif à court terme, scepticisme qui rend impossible l'association de son histoire personnelle à cet objectif. Le jeune qui accepte la perspective du sacrifice peut supprimer cette opposition entre adhésion au nationalisme et réalisation de soi puisqu'il transcende sa propre histoire en l'associant à celle de la figure du *shahid* victorieux. L'argumentation pourrait se mettre en forme de cette façon :« mon accomplissement s'effectuera par l'intermédiaire de ma lutte nationale qui certes n'aboutira pas maintenant mais ce n'est pas important puisque je suis prêt à me sacrifier pour cet objectif qui me dépasse ». A la désarticulation entre les différents registres personnel et politique, caractéristique de la situation identitaire palestinienne, le *shahid* répond par la fusion des registres.

[45] Entre 80 et 90 %. Brian Barber, « What Has Become of the « Children of the Stone » », *in Palestine-Israel Journal*, Volume VI, n°4, 1999/2000, p 14.

Cette fusion qu'il effectue à son propre niveau se veut aussi une fusion sociale qui ferait disparaître les oppositions de la société palestinienne dans une nouvelle unanimité autour de la lutte nationale. Déjà lors de la dernière période de la première intifada, des affrontements entre bandes avaient eu lieu et le mouvement ne faisait plus l'unanimité entre des élites intellectuelles qui négociaient (Madrid 1991) et une bourgeoisie commerçante lassée des grèves à répétition[46]. Mais ces divisions n'avaient pas en terme de représentation pris le caractère central du conflit avec l'Autorité Palestinienne pour les islamistes. Les *chebab* de l'Intifada, qui avaient lutté côte à côte, se divisent entre policiers palestiniens et islamistes, les premiers ayant entre autres pour fonction de réprimer leurs anciens comilitants[47]. Cette expérience est centrale pour les jeunes Palestiniens. Tous soulignent combien la prison palestinienne les a marqués plus encore que la prison israélienne, dans la mesure où les mauvais traitements dont ils ont fait l'objet leur ont été infligés par des compatriotes. Le traumatisme a été d'autant plus fort que la politisation s'était faite autour de l'idée d'une lutte nationale exigeant l'unanimité et avait donc délégitimé les oppositions politiques.

A ces divisions politiques s'ajoutent des divisions sociales et générationnelles. Les disparités en terme de revenus et de mode de vie mises en retrait lors de la première intifada s'affichent de nouveau. Cela est tout particulièrement sensible à travers l'opposition entre les « Tunisiens » - les cadres de l'OLP et leurs familles qui sont rentrés avec Arafat sur les territoires palestiniens- et les Palestiniens de l'intérieur. Il est reproché aux premiers un mode de vie ostentatoire et inadapté aux mœurs locales. Dans un autre registre, une autre tension importante apparaît en terme générationnel. En effet, la première intifada dont les jeunes avaient été le fer de lance avait permis à ces derniers de prendre une place primordiale sur la scène palestinienne et de remettre en cause, dans une certaine mesure, un mode de fonctionnement patriarcal. Cependant, pour canaliser cette jeunesse, Arafat à son retour s'est largement appuyé sur la réinstitution du pouvoir des grandes familles et les jeunes militants n'ont pas obtenu de fonctions significatives. Non seulement

---

[46] Laetitia Bucaille, « Les itinéraires de reconversion des jeunes de l'Intifada : la dissolution d'un mouvement social », *in* Mounia Bennani-Chraïbi et Olivier Fillieule(dir.), *Appel d'aire : résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2002, p 199-200.
[47]Laetitia Bucaille, *Gaza, la violence de la paix*, Paris, Presses de Sciences-Po, 1998, p 122.

ces jeunes ne se retrouvent donc pas intégrés ou de façon extrêmement périphérique à la sphère politique, mais du fait de la situation économique et du fort taux de chômage, tout particulièrement pour les jeunes diplômés, ils ne peuvent de plus que très difficilement acquérir un statut par leur intégration économique. Cette situation n'est pas particulièrement nouvelle mais elle prend une signification différente puisqu'elle survient après une première intifada qui a nourri des aspirations pour un rôle différent dans la société palestinienne.

En 1997, l'espace public palestinien s'alarme d'un doublement du taux de suicide[48]. Cette hausse du taux de suicide s'explique par une multiplication des suicides de jeunes, tout particulièrement des jeunes femmes. Elle est accompagnée également d'une hausse des tentatives de suicide. Si les chiffres sur le suicide sont à manier avec précaution du fait du nombre de suicides non-déclarés pour éviter le déshonneur ou tout au contraire de suicides déclarés pour masquer des crimes d'honneur, la tendance reste significative. Des entretiens avec l'entourage ou avec des jeunes ayant effectué des tentatives de suicide réalisés par Nifuz al -Baqri, de même que les témoignages d'acteurs sociaux confrontés à la question du suicide indiquent très clairement les conflits avec l'autorité patriarcale et la famille comme facteur récurrent de suicide[49].

Ces adolescents qui ont fait l'Intifada se trouvent donc confrontés à la fois à un système d'autorité renforcé et à la crise du modèle de légitimité, l'idéologie nationaliste de l'Intifada, qui leur permettait de remettre en cause ce système d'autorité tout en prenant une place reconnue dans la société palestinienne. Si ces jeunes sont donc persuadés de la légitimité de la revendication d'une certaine indépendance de décision par rapport au fonctionnement communautaire, ils ne disposent plus des arguments nécessaires à leur revendication et ne peuvent l'obtenir qu'au prix d'une exclusion dont ils ne veulent pas. Dans ce contexte, les conflits d'autorité prennent une toute autre signification. Loin de représenter un affrontement ponctuel, ils deviennent le symbole même d'une situation où toute construction de projets semble impossible et où le peu qu'offre le présent apparaît lui-même comme extrêmement précaire. C'est donc probablement dans la crise du

---

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

[49] Nifuz al Baqri, « *Zaherat al Intihar* (le phénomène du suicide) », *Al-Hayat al-jadida*, 28 juin 1997.

modèle d'intégration de ses jeunes proposé par la société palestinienne qu'il faut chercher les causes de l'accroissement important du taux de suicide de cette génération. Si l'on voulait appliquer ici le modèle durkheimien, il faudrait parler de suicide anomique c'est-à-dire de suicide se produisant dans des sociétés en changement, lorsque les repères habituels sont bouleversés, et que l'acteur et ses représentations se trouvent inadaptés à sa position sociale[50]. Par rapport au phénomène de suicide des jeunes, les attentats-suicide font intervenir de façon centrale une dimension idéologique qui se constitue alors comme une référence intégratrice. Aussi, les deux phénomènes ne peuvent être considérés comme simplement superposables. Toutefois, la référence à cette crise d'intégration des jeunes constitue également un élément supplémentaire d'explication dans la mesure où ce contexte renforce alors le recours que peut représenter l'adhésion à une idéologie même –ou surtout- mortifère.

La fonction de dénonciation du martyre

La volonté d'instaurer une unanimité sociale (ou plutôt selon la vision de ces acteurs de la réinstaurer en relation avec l'« âge d'or » de la lutte nationale palestinienne qu'aurait été la première intifada) et le refus des divisions internes de la société palestinienne s'expriment donc fortement dans le discours des martyrs et tout particulièrement dans leurs testaments. Des critiques répétées sont exprimées contre les « traîtres », les « faux dévots » etc. ; c'est-à-dire contre cet ennemi intérieur qui refuse de combattre, quand il ne poursuit pas les combattants, ou qui trafique et oublie la cause nationale.

« Mon âme se brise lorsque je vois la négligence des musulmans vis-à-vis du jihad sur la voie de Dieu, le Très-Haut (...)Ils se frottent les mains de loin, réfléchissent sans faire un pas en avant pour libérer les opprimés de l'oppression[51]. »

Le religieux devient un registre de discours qui permet de dire le politique. Ainsi, chez les islamistes palestiniens, l'ennemi politique appartient à la catégorie de

[50] Emile Durkheim, *Le suicide*, Paris,. PUF ; 1930; p 234.
[51] Testament d'Ismail al Ma'souabi ; membre du Hamas ; auteur d'un attentat qui a tué 2 soldats le 22 juin 2001 au check point d'Erez (Gaza).

l'impur que l'on oppose à la pureté des « martyrs ». Le « martyr » cherche donc à ressouder la communauté nationale autour de la pureté de son sacrifice. Les « martyrs » palestiniens, après les sévères critiques adressées à l'ennemi intérieur, appellent au repentir, promettent le pardon et utilisent en permanence les vocables familiaux : frères, fils etc. pour désigner l'ensemble des membres de la société palestinienne.

« Ne vous repentez-vous pas ? Retournez à votre Dieu, votre peuple, vous serez pardonnés de vos péchés. Si vous ne le faites pas, votre bassesse est claire. »[52]

Il y a donc volonté chez les martyrs de transcender les différences sociales par l'appel à la réunification de la société palestinienne autour de la lutte nationale. Mais le geste du martyr est aussi un moyen symbolique d'effectuer une reconquête sociale interne et externe en terme de reconnaissance. Certes, cette reconquête qui n'est possible qu'à travers la mort de soi ne pourra jamais se concrétiser, mais cela n'empêche pas une affirmation identitaire de s'y exprimer. Celle-ci est double. Elle renvoie d'abord à une affirmation de soi comme individu indépendant face à la communauté palestinienne[53]. Le « martyr » ne se rattache plus à telle ou telle famille palestinienne qui l'associe à telle ou telle appartenance ethno-localiste. Le martyr n'est plus le fils de son père et soumis à son autorité. Le « martyr » devient « fils d'Izziddin el Qassam » et se rattache à la lignée des martyrs précédents. La légitimation provient désormais d'un religieux revisité qui peut être en opposition avec les structures patriarcales et la religiosité traditionnelle. On pourrait dire succinctement que les jeunes, et tout particulièrement les jeunes femmes, jouent le Coran contre le père. Cet éloignement de l'Islam politique vis-à-vis d'une religiosité routinière traditionnelle se marque à de nombreux niveaux. Ainsi, la famille n'est plus la valeur première. Il est intéressant de noter ici une différence entre le discours de martyre produit par les militants islamistes et celui des

---

[52] Testament de Hâmad Abou Hajla. étudiant de Naplouse, membre du Hamas, auteur d'un attentat-suicide le 1er janvier 2001 à Netanya.

[53] Comme le souligne également Farhad Khrosrokhavar pour les martyrs iraniens, il y a une dimension d'affirmation de souveraineté de l'ego dans la mort dans le martyr. Farhad Khrosrokhavar, *L'islamisme et la mort,* Paris, L'Harmattan, 1995, p 112. Pour une analyse comparative entre les martyrs palestiniens et les martyrs iraniens, voir également Farhad Khosrokhavar, *Les nouveaux martyrs d'Allah,* Paris, Flammarion, 2002 et

militants des Brigades des martyrs d'Al Aqsa. En effet, ces militants ont un discours plus « traditionnel » sur le martyre au sens où la question des récompenses post mortem (accès au paradis, possibilité d'y intercéder pour des proches, houris[54] etc.) y est nettement plus mise en avant que chez les islamistes qui construisent un Islam qui se veut plus « pur ».

« Je veux devenir martyr. Chaque nuit où je vais tirer, j'y pense. De toute façon, j'ai beaucoup de frères, ce n'est pas grave pour ma famille si je meurs. Et par delà la mort, m'attend le paradis, les honneurs et les femmes. Qu'est-ce que j'ai à perdre ici ? Je ne vis pas de toute façon[55] .

Dans ce type de discours « traditionnel », la question de savoir si on est soutien de famille ou pas joue un rôle important dans la capacité au sacrifice. Chez les islamistes, le *jihad* étant la valeur première, les jeunes qui sont des soutiens de famille peuvent également se faire « martyrs ». Si les dirigeants islamistes affirment en tenir compte dans le choix des candidats, ces derniers ne mettent pas du tout en avant cette questions.

Mais cette affirmation de soi ne renvoie pas simplement à un positionnement dans le cadre interne de la société palestinienne. Cela constitue aussi une affirmation identitaire plus large qui prend son sens dans un rapport à un Occident ressenti comme dominateur, dont Israël est pour eux l'avant-poste. Cette deuxième dimension apparaît clairement dans les entretiens. Politiquement, les Palestiniens font certes une différence claire entre les Etats-Unis, considérés comme unilatéralement pro-israéliens et l'Europe (surtout la France) plus nuancée. Au niveau des mœurs, cependant, les islamistes mettent sur le même plan l'ensemble des sociétés occidentales. La capacité au « martyre » leur apparaît alors comme un geste qui prouve leur détachement absolu vis-à-vis du consumérisme et de la volonté de jouissance, caractéristiques attribuées au monde occidental. Du point de

---

Pénélope Larzillière, « *Le "martyre" des jeunes Palestiniens pendant l'intifada Al-Aqsa :analyse et comparaison » ; Politique étrangère* 4/2001 ; Paris ; octobre-décembre 2001; p 937-951.

[54] Vierges du paradis, étymologiquement, celles dont les yeux d'un noir profond ressort sur le blanc. Un débat théologique existe sur la façon dont il faut comprendre la référence à ces houris promises au martyr : anges ou femmes.

[55] Entretien avec un étudiant en anglais de l'Université de Hébron ; septembre 2001.

vue des candidats au « martyre », elle montre de manière crâne et éclatante leur appartenance à un monde spirituel de haute valeur morale.

Contre la supériorité économique, technique et culturelle et la domination quotidienne, ces jeunes retrouvent une valeur et un sens en se situant dans un champ spirituel dont ils dénient l'accès aux Occidentaux. Leur intégrité morale, la rigueur de leur conduite et de leur obéissance à des préceptes religieux constituent les garants de leur supériorité face à un monde occidental « en perdition » entre égoïsme, taux de divorce faramineux et mouvements homosexuels... .

Diatribes et opérations sont d'autant plus violentes que les valeurs honnies de cette modernité occidentale sont déjà promues malgré tout par les jeunes Palestiniens, et souvent par ceux-là même qui les récusent. Car pour ces jeunes, le monde occidental n'est pas un lointain imaginaire mais se situe à leur porte à travers l'image que leur en donne la diaspora palestinienne, les médias internationaux et Israël. Ils sont fascinés par ses technologies que beaucoup maîtrisent (la population palestinienne compte de nombreux ingénieurs formés à l'étranger). La mise en avant du spirituel exprime alors également une frustration vis-à-vis d'une consommation désirée et impossible. Les jeunes Palestiniens se sentent en phase avec une culture juvénile internationale dont ils connaissent parfaitement les grandes marques, le « look »et la musique. Cependant, ce type de consommation est inaccessible à la plupart d'entre eux. Non seulement ils n'ont pas accès à ce monde qu'ils connaissent si bien, mais ils se sentent rejetés et méprisés, considérés comme arriérés, non-reconnus dans leurs compétences technologiques. Aussi, le choix des cibles -discothèques ou cafés en plus des gares routières et des objectifs militaires- n'est pas neutre. Si celles-ci présentent « l'avantage » tactique de rassembler beaucoup de monde, ce sont aussi les lieux même de la « débauche » occidentale. Les lieux également où se retrouve cette jeunesse dorée et insouciante, symbole même aux yeux des Palestiniens de l'injustice qui leur est faite, alors qu'eux-mêmes se sentent désespérément privés d'avenir et sacrifiés. La nouvelle grande figure des Palestiniens, le chef du Hezbollah libanais Nasrallah, fascine surtout pour sa volonté de s'adresser aux dirigeants occidentaux, et surtout israéliens, comme à des égaux, au même niveau dans le rapport de force. Avec Nasrallah, selon les Palestiniens, les Arabes quittent l'attitude du dominé et ne se laissent plus impressionner par leurs interlocuteurs.

Conclusion

Dans l'analyse du phénomène du martyre palestinien, deux éléments paraissent particulièrement importants à mettre en exergue afin d'ouvrir des pistes comparatives par rapport à d'autres contextes où surgissent de tels phénomènes. En premier lieu, la figure du martyr est toujours associée à un processus de légitimation d'une cause, le fait de pouvoir mettre en avant des candidats au martyr apparaissant comme une preuve de la valeur supérieure de cette cause. Cette caractéristique lui donne une importance particulière dans le cadre des luttes nationales où le nationalisme se construit toujours par rapport à un nationalisme adverse et où il y a donc conflit et concurrence directe entre les valeurs. Cet aspect avait fait flores en Europe lors de la première guerre mondiale[56]. Actuellement, le refus des grandes idéologies totalisantes et la mise en avant de l'indépendance de l'individu ont largement disqualifié en Europe les processus qui conduisent à « mourir (et à tuer) pour des idées[57] ». Mais le contexte israélo-palestinien où deux nationalismes sacralisés s'affrontent est particulièrement favorable à ce genre de construction. Dans ce contexte, et de façon comparable à d'autres exemples, la figure du martyr comme héros national, la mise en avant d'un héros qui meurt, apparaît de manière transversale comme typique de la vision des vaincus. Structurellement absolument inférieur dans le rapport de force, les Palestiniens ont construit une figure héroïque qui leur permet pour un court laps de temps de ne plus se percevoir comme d'absolues victimes totalement désarmées mais d'obtenir une capacité de vengeance. La façon dont la stratégie israélienne va s'adapter à cette menace perçue côté israélien comme cherchant à remettre en cause l'existence même d'Israël, et donc les conséquences en terme d'évolution du conflit du point de vue israélien ne sont que peu prises en compte. Toutefois, il faut noter la pétition contre les attentats-suicide lancée en juin 2002 par des intellectuel et des politiques palestiniens et qui a été à l'origine d'un débat dans les

[56] Annette Becker, *La guerre et la foi,* Paris, Colin, 1994.
[57] Nadine Picaudou, « Mourir pour des idées *», Libération,* 23 octobre 2000.

médias palestiniens[58]. L'argumentation développée dans la pétition souligne le caractère contre-productif stratégiquement des attentats :

« *Nous soutenons que ces opérations ne font aucunement progresser notre projet national qui appelle à la liberté et l'indépendance. Au contraire : elles renforcent l'unité des ennemis de la paix coté israélien et fournissent des excuses au gouvernement agressif de Sharon pour poursuivre sa dure guerre contre notre peuple. Cette guerre vise nos enfants, nos personnes âgées, nos villages, nos villes et nos espoirs et succès nationaux.(...) Les opérations militaires ne peuvent être jugées comme positives ou négatives exclusivement, en dehors du contexte général et de la situation. Elles doivent être évaluées en se basant sur la question de savoir si elles permettent de réaliser nos buts politiques. C'est pourquoi ces actes doivent être réévalués, en considérant que pousser vers une guerre existentielle entre les deux peuples vivant sur la terre sainte va conduire à la destruction de toute la région.* »

Les auteurs de la pétition ont été soumis à de vives critiques côté palestinien où il leur était reproché de désapprouver les attentats-suicides palestiniens sans mettre en avant la situation d'occupation qui y conduit et sans condamnation équivalente des opérations militaires israéliennes contre des civils palestiniens. Cependant, un certain débat s'est alors engagé sur la question de la lutte armée et des attentats-suicide. Une analyse approfondie de celui-ci nécessiterait l'étude fine des positions des différents intervenants, notamment leur rapport à l'Autorité Palestinienne et surtout leur connaissance plus ou moins fine des réactions internationales, diplomatiques notamment. En effet, une corrélation nette peut être effectuée entre ces deux éléments et les prises de position contre les attentats-suicides. Sans entrer ici dans le détail, notons que les deux termes essentiels du débat reposent en premier lieu sur la question de savoir s'il faut condamner les opérations-suicides de façon générale ou faire une distinction entre celles qui se déroulent contre des civils en Israël et celles qui ont lieu contre des soldats et des colons à l'intérieur des territoires occupés depuis 67. Cette question a traversé à plusieurs reprises les groupes armés palestiniens laïcs, qui ont à certaines périodes limité leur action à

[58] *Al Qods*, 19 juin 2002. Une version anglaise est disponible sur www.amin.org/eng/uncat/2002/jun/jun19.html

ces territoires. Toutefois, toute opération militaire israélienne meurtrière leur apparaît nécessiter une réponse plus importante qui passe par des attaques « au cœur d'Israël » et très vite la décision stratégique est remise en cause. En deuxième lieu, c'est la question du choix même d'une lutte armée par rapport à des formes de soulèvement populaire qui est posée. On peut noter ainsi entre autres la prise de position du maire de Béthléem pour un soulèvement populaire à l'exclusion de toute action armée, dans l'intérêt stratégique même des Palestiniens. De façon générale et significative, pourtant, malgré les réitérations de ses auteurs et notamment du professeur Nusseibeh, la visée proprement stratégique de la pétition n'a été que très peu perçue au-delà d'un cercle d'intellectuels et de certains hommes politiques. La polémique a tourné rapidement essentiellement autour de la question de savoir si les auteurs de la pétition désavouaient complètement les attentats-suicide, ce qui était assimilé à un désaveu de la lutte nationale elle-même. En fait, cette pétition voulait inviter les Palestiniens à réfléchir sur un mode d'action qui tienne compte stratégiquement des conséquences non plus seulement en terme de coût humain pour l'adversaire mais également en terme de rapport entre le but national et les moyens. Cependant qu'une telle démarche ait eu du mal à trouver un véritable écho côté palestinien n'est pas vraiment étonnant. En effet, pour qu'une visée stratégique réelle puisse se développer, il faudrait que soit associé à l'objectif national palestinien un certain caractère de possibilité, que l'avenir n'apparaisse pas comme une impasse totale. Comme le souligne Elias Khoury, en comparant le phénomène des martyrs palestiniens et ceux du Liban, il n'est pas possible d'imposer une rationalité stratégique sans la représentation d'un but accessible. Dans un combat sans but, toutes options sont ouvertes. Selon lui, il n'a été possible de déconstruire la figure du martyr au Liban qu'à partir du moment où un horizon d'attente positif s'est de nouveau ouvert[59]. Or la figure du « martyr » palestinien reste une figure du désespoir dans la mesure où elle ne porte pas la vision ou l'espoir d'un renversement de la situation, sauf à très long terme dans une temporalité religieuse de centaines d'années qui ne rend que plus insignifiante la temporalité humaine.

[59] Khoury, E. (2002), « Terminology and Change », communication pour *Martyrdom and/in Modernity,* colloque sous la direction de Friederike Pannewick, Wissenschaftskolleg zu Berlin, 6-8 juin 2002.