



**HAL**  
open science

# Transmission et honneur dans les camps de réfugiés palestiniens de Jordanie (1948-2001) : la mémoire des pères

Stephanie Latte Abdallah

► **To cite this version:**

Stephanie Latte Abdallah. Transmission et honneur dans les camps de réfugiés palestiniens de Jordanie (1948-2001) : la mémoire des pères. Territoires palestiniens de mémoire, 2006, 9782845868170. halshs-02190065

**HAL Id: halshs-02190065**

**<https://shs.hal.science/halshs-02190065>**

Submitted on 21 Jul 2019

**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:

« Transmission et honneur dans les camps de réfugiés palestiniens de Jordanie (1948-2001) : la mémoire des pères » dans Picaudou, N. (dir.), Territoires palestiniens de mémoire, Paris/Beyrouth, Karthala/IFPO, 2006, p. 271-292.

## **Transmission et honneur dans les camps de réfugiés palestiniens de Jordanie : la mémoire des pères**

Stéphanie LATTE ABDALLAH

La mémoire, fait de langage, est liée à la notion de représentation, d'image du passé ou du groupe social. De ce point de vue, elle produit nécessairement des mythes, liés à l'identité qu'elle étaye et contribue à formuler. Elle se transmet aussi de façon « protomémorielle »<sup>1</sup>, dans les corps, les rituels, les pratiques et par la reproduction de traditions : « Transmettre une mémoire, et faire vivre une identité » ne consistant pas seulement « à léguer un contenu mais une manière d'être au monde »<sup>2</sup>. Des pratiques et des traditions qui sont perpétuées à partir du moment où elles revêtent une fonction sociale ou politique au présent. Il nous intéresse ici de comprendre comment et par qui les valeurs familiales, et en premier lieu l'honneur, ont été appropriées comme langage et comme pratique mémoriels. L'honneur n'est pas ici réifié comme une valeur culturelle mais entendu historiquement et politiquement dans un sens large (lié à l'idée d'image et de statut social et de protection sociale et politique dont bénéficie un groupe ou un individu) et donc dans sa double acception, sociale (*charaf*) et sexuelle ('*ard*). Il est de ce point de vue au cœur des valeurs familiales dans les camps en raison de la place qui lui a été donnée dans l'exode de 1948, puis de la fonction politique qu'il a eue et a en Jordanie.

Dans son acception généalogique, l'honneur, c'est aussi le sang, il est « comme le père »<sup>3</sup>. Ainsi, à travers la transmission de cette valeur, se pose la question de la négociation de l'héritage symbolique des pères de la première génération et ainsi d'une certaine façon de la reproduction de la tradition patriarcale. Si, comme l'a montré Lucette Valensi, la mémoire collective suit des mécanismes similaires à ceux de la mémoire individuelle et procède aussi par « silence, censure, oblitération, refoulement, amnésie, dénégation, mensonge »<sup>4</sup>, elle se forme également par des ruptures. Bien que le logos de la tradition familiale ait été remis en cause par le changement social dans les camps ainsi que par les contestations collectives<sup>5</sup>, ce discours est reproduit par les femmes, même s'il l'est dans la contestation et s'il est destiné à servir des histoires individuelles.

Nous basons notre étude sur des sources orales, des entretiens menés auprès de femmes appartenant aux quatre générations historiques<sup>6</sup> et vivant dans deux camps de Jordanie. Le premier, un camp dit de 1948, est celui de Jabal Hussein à Amman. Le second, de 1967, qui réunit des gaziotes pour la plupart exilés pour la seconde fois : le

---

<sup>1</sup> Joël Candau, *Mémoire et identité*, PUF, Paris, 1998, p. 114.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Umm Matar, camp de Jérash, 25 juin 1999.

<sup>4</sup> Lucette Valensi, *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois Rois*, Seuil, Paris, 1992, p. 16.

<sup>5</sup> Voir Stéphanie Latte Abdallah, *Destins de femmes et liens familiaux dans les camps de réfugiés palestiniens en Jordanie 1948-2001*, Thèse de doctorat, EHESS, Paris, 2004. Publiée sous le titre : *Femmes réfugiées palestiniennes*, PUF, Paris, 2006.

<sup>6</sup> Ou classes d'âge, c'est-à-dire des « groupes d'individus unifiés qui rencontrent des conjonctures ou périodes historiques au même moment de leur cycle de vie ». Cf. Maurizio Gribaudi, *Itinéraires ouvriers. Espaces et groupes sociaux à Turin au début du XX<sup>e</sup> siècle*, EHESS, Paris, 1987, p. 141.

camp de Jérash. Toutefois, afin de suivre comment se négocient la transmission et le lien entre représentations collectives et individuelles à l'échelle familiale, comment l'échelle macrohistorique interagit avec des pratiques microsociales, nous nous centrerons surtout sur l'itinéraire d'une famille, les Suleiman de Jabal Hussein.

### **L'honneur, un motif historique et un acte de mémoire : protéger la famille, restaurer la terre perdue 1948/1967**

Au sein de la communauté réfugiée en Jordanie, et particulièrement dans les camps, en raison du rôle majeur qu'ils ont joué dans la mobilisation nationale palestinienne comme avant-garde de la nation en exil au moment du renouveau du mouvement national à la fin des années 1960, les familles ont affirmé publiquement l'image de la fixité de l'institution familiale depuis l'exode, de ses structures et de ses valeurs. Elles ont imposé celle d'une reproduction de l'endogamie familiale et villageoise qui est certes devenue l'une des pratiques de la vie en exil mais qui ne l'était pas dans la Palestine de l'avant 1948 si l'on se réfère notamment aux travaux d'Hilma Granqvist sur le village d'Artas<sup>7</sup>. Cette image était destinée à établir une continuité identitaire par-delà l'exil, la fragmentation des *hamula* (clans, familles étendues) et des familles, et les mobilités multiples qu'il a engendrées ; à conjurer la première rupture historique, celle de 1948 ; et à créer une « fiction sociale »<sup>8</sup> à même de faire contrepoids à l'histoire. Une fiction qui est un acte de mémoire opposé à l'histoire de la perte et du changement. Cette image a eu une fonction sociale – vivre un changement au départ précipité par l'entrée dans le temps historique de l'absence et du déni d'appartenance territoriale après 1948 – et une fonction politique – la reproduction en exil de l'identité et des traditions palestiniennes, relayée par le mouvement national à partir des années 1960.

Le discours identitaire sur la famille qui valorise les traditions dans les camps est diversement produit et approprié : c'est d'abord pour les hommes de la première génération que la famille est conçue comme le seul lieu sans histoire qui noue un lien direct entre passé et avenir et permet une mise entre parenthèses de l'exil, le retour en Palestine se construisant alors comme un « retour à l'histoire »<sup>9</sup>. Ce discours concerne particulièrement les comportements féminins, étant donné le rôle des femmes dans les représentations de l'identité généalogique et la détermination avant tout collective des rôles féminins.

La volonté de reproduction des traditions familiales et de l'honneur par-delà l'exil s'est d'une part construite par rapport à la mémoire transmise de l'événement historique de l'exode, des exodes de 1948 puis de 1967. Les femmes de la première génération ont contribué à conforter ces valeurs en acquiesçant et en produisant le discours qui fait de la protection de l'honneur des femmes et des filles la seconde raison donnée pour justifier l'exil de 1948, juste après la peur des bombardements. Le surinvestissement de ce motif a appuyé le mythe de l'unité de la famille, de la fixité de ses pratiques et de la

---

<sup>7</sup> Hilma Granqvist, *Marriage Conditions in a Palestinian Village*, vol. I et II, Helsingfors, 1931 et 1935 (rééd. AMS Press, New York, 1975).

<sup>8</sup> Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Seuil, Paris, 2001.

<sup>9</sup> George E. Bisharat, « Displacement and Social Identity : Palestinian Refugees in the West Bank », in Seteney Shami (ed.), *Population Displacement and Resettlement : Development and Conflict in the Middle East*, Center for Migration Studies, New York, 1994, p. 182.

protection masculine. En revenant ici sur ce leitmotiv des récits de 1948, il s'agit de différencier les faits des perceptions qu'ils ont suscitées en 1948 et en 1967, puis des reconstructions et des contestations dont ces événements ont fait l'objet dans la mémoire des générations successives et particulièrement des femmes nées en exil.

Pendant la guerre de 1948, si des viols et des exactions contre la population civile eurent effectivement lieu, ils ne furent pas aussi massifs que l'écho qu'ils provoquèrent. L'étude faite par Dodd et Barakat ainsi que les récits de nos interlocutrices montrent qu'en 1948 la plupart des familles ont quitté leur maison en raison des bombardements (pour 48 % des protagonistes contre 27 % de ceux de 1967)<sup>10</sup> et sans avoir vu les militaires israéliens. En revanche, en 1967, ce sont les pratiques de l'occupation et les menaces réelles contre des membres de la famille qui ont été plus décisives (17 % contre 5 % en 1948)<sup>11</sup>. En 1967, l'exode fut moins massif (20 % de la population pour près de 80 % en 1948) et les décisions plus mûries, les départs n'ayant pas eu lieu avec la même hâte (ils s'étalèrent sur une année une fois les ponts vers la Jordanie ouverts alors que la guerre s'était achevée en quelques jours).

Après 1948, les guerres qui se sont traduites par des occupations en 1956 et 1967 ont impliqué des pratiques distinctes à l'égard de la population civile et notamment des arrestations visant tous les hommes adultes qui ont séparé les familles et laissé les femmes seules, ce qui a, à ce moment-là, accru la vulnérabilité de la population et la crainte pour l'honneur. Au contraire, en 1948, les familles partirent pour la plupart ensemble. Aussi en 1967 les familles avaient-elles déjà été fragmentées et séparées par le premier exil. Le plus souvent des hommes seuls avaient en effet initié des migrations en laissant derrière eux leurs parents ou leur femme : ils travaillaient en Égypte pour les gaziotes, étudiaient ou étaient employés en Jordanie pour ceux de la Cisjordanie ou étaient partis d'abord seuls dans le Golfe dans les années 1950 et 1960. Ainsi, en quittant la bande de Gaza en 1968, Umm Khalil suit son fils qui s'enfuit en Cisjordanie au début de l'occupation pour échapper aux militaires israéliens. Elle retrouve également sa famille (frères, sœurs, parents) qui avait trouvé refuge en Jordanie après 1948 et était installée dans le camp de Wihdat à Amman. Son mari, qui se retrouve en Égypte au moment du conflit, où il est chauffeur de taxi, quitte le Caire pour les rejoindre à Jérash. Outre la volonté de réunir les membres de la famille séparés par les nouvelles frontières, des critères économiques sont aussi intervenus, à Gaza notamment, quand l'occupation a mis un terme brutal aux échanges avec l'Égypte qui avaient été favorisés par le statut de zone franche et d'espace commercial acquis par la bande de Gaza depuis 1957.

Dans la guerre de 1948, il faut distinguer la réalité des exactions de leur médiatisation. Une médiatisation qui est le résultat d'une part de la rumeur palestinienne qui courait de localité en localité, d'autre part de la volonté des forces israéliennes. Nos interlocutrices rapportent des menaces proférées par haut-parleurs, des photos de violences contre la population civile montrées aux habitants :

---

<sup>10</sup> Halim Barakat et Peter Dodd, *River without Bridges. A Study of the Exodus of the 1967 Palestinian Arab Refugees*, The Institute for Palestine Studies, Beyrouth, 1969, p. 45.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

« Mes parents et mes frères sont partis au Caire en 1948, relate Jazia. Après Deir Yassin<sup>12</sup>, mon père a eu peur, peur pour l'honneur, il a pris ses filles et les a emmenées en Égypte. Nous sommes partis de chez nous à cause de l'honneur ('ard) mais tout était mensonge, on a eu peur et on est venu ici dans le désert et les tentes. À Deir Yassin, il y a eu des morts et des viols, on a entendu parler de cela et puis... ils avaient pris des photos et ils les montraient aux gens pour les faire fuir. Ils leur disaient "si vous ne partez pas, nous allons vous faire la même chose". »<sup>13</sup>

Les travaux des « nouveaux historiens » israéliens, à partir des années 1980<sup>14</sup> et de l'ouverture des archives militaires israéliennes, sont revenus sur les mythes de la guerre de 1948 et de la fondation de l'État d'Israël et sur une historiographie officielle qui niait jusque-là les pratiques d'expulsion de la population arabe et la destruction des localités de Palestine. L'étude pionnière de Benny Morris sur la guerre et les pratiques militaires qui ont provoqué les départs puis fermé le chemin du retour (principalement par l'appropriation des champs et la destruction des villages, vidés de leur population<sup>15</sup> et repeuplés par des immigrants) a amorcé une réconciliation des historiographies israélienne et palestinienne. Il souligne les rôles conjoints des attaques contre les villes et les villages, des expulsions, et de la peur des exactions, une peur amplifiée par la médiatisation de certaines pratiques violentes et par la guerre psychologique menée par la Haganah<sup>16</sup> et les forces de défense d'Israël dans le but de créer le désarroi au sein des populations civiles.

Benny Morris évoque sous le nom de « campagnes des murmures » l'utilisation des rumeurs (de défaites arabes, d'épidémies, de massacres à venir, etc.) comme arme de guerre, et la crainte créée par les pratiques de groupes militaires extrémistes comme l'Irgoun et le Stern. Pour expliquer l'exode de Jaffa, il mentionne, outre le départ des notables de la ville, le fait que les habitants se savaient attaqués non par la Haganah mais par l'Irgoun, responsable du massacre de civils à Deir Yassin quelques semaines auparavant.

Selon nos interlocutrices des camps de Jabal Hussein et de Jérash, comme selon Benny Morris, les viols furent dans les faits assez rares et généralement associés à des massacres de civils commis dans certaines localités comme Lydda, Dawaimeh ou Deir Yassin<sup>17</sup>. Ils eurent pourtant un fort impact sur la population et sur les décisions de

---

<sup>12</sup> Le plus mémorable des massacres de civils qui eut lieu pendant la guerre de 1948, le 9 avril 1948, et qui joua un rôle déterminant dans le départ des Palestiniens de la région de Jérusalem.

<sup>13</sup> Camp de Jabal Hussein, 23 octobre 1999.

<sup>14</sup> Tels Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987 ; *1948 and After, Israel and the Palestinians*, Clarendon Press, Oxford, 1990 ; *Israël's Border Wars, 1949-1956. Arab Infiltration, Israeli Retaliation, and the Countdown to the Suez War*, Clarendon Press, Oxford, 1993 ; « Ben Gourion et le transfert des Palestiniens », in *Israël. De Moïse aux accords d'Oslo*, Seuil, coll. Points-Histoire, Paris, 1998, pp. 427-436 ; Ilan Pappé, *The Making of the Arab-Israeli Conflict, 1947-1951*, I.B. Tauris and Co Ltd, Londres/New York, 1994 ; « La critique post-sioniste en Israël », *Revue d'études palestiniennes*, n°12 (nouvelle série), été 1997, pp. 32-57 ; Tom Segev, *Les Premiers Israéliens*, Calmann-Lévy, Paris, 1998.

<sup>15</sup> Selon Benny Morris, ils sont 350 à être complètement ou partiellement en ruine au milieu de l'année 1949. Cf. *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, *op. cit.*, p. 155.

<sup>16</sup> Principale organisation militaire sioniste à ce moment-là.

<sup>17</sup> L'historiographie sur la guerre de 1948 s'accorde sur le fait que les civils furent directement pris pour cible et massivement tués dans plusieurs villages et localités, mais à part les massacres les plus reconnus,

quitter les villes et les villages, de même que les récits de meurtres de civils et les menaces.

En témoignage également l'épisode de l'éviction des habitants de la poche de Faluja et d'Iraq al-Manchiyya dans le désert du Néguev en mars 1949, tel qu'il est mentionné par les archives des Quakers sur cette période. Delbert Replogle, un des responsables des Quakers dans la bande de Gaza, avait été chargé d'éviter le départ de la population bédouine de ces localités, attaquées par les forces israéliennes après la signature des accords d'armistice entre l'Égypte et Israël, puis occupées une fois l'armée égyptienne évacuée. Suite à une médiation des Quakers, Moshé Shertok, alors ministre des Affaires étrangères, s'engagea par écrit à garantir la sécurité des civils et à contrôler les militaires ; les deux tiers des habitants (1 500 personnes) décidèrent dans un premier temps de rester chez eux. Après quatre jours d'occupation israélienne pendant lesquels les habitants rapportèrent des tentatives de viols, des vols, des effractions dans les maisons à tout moment, de même que des coups et des menaces de mort, tous voulurent quitter les lieux et ils se dirigèrent vers Hébron ou vers la bande de Gaza. Ces événements eurent en outre un écho considérable dans la population palestinienne au-delà de ces localités et, selon les Quakers, ils contribuèrent à rendre très difficile le maintien de leurs activités auprès des Arabes qui vivaient encore en territoire israélien (à Acre et en Galilée) et craignaient eux aussi des mesures répressives.

Le rôle historique attribué à l'honneur dans les départs et les déplacements multiples de la population exprime la menace identitaire créée par la guerre de 1948, par l'état de belligérance qui a perduré dans les zones frontalières, notamment dans le Néguev, puis par l'occupation de la bande de Gaza en 1956 pendant cinq mois suite à la crise de Suez, et enfin par celle de 1967. L'effet historique de ce qui fut dit des exactions contre les civils par les forces israéliennes et par une population paniquée ne se limite pas à la seule guerre de 1948. Certains récits montrent que les événements ont pris dans les mémoires la forme de retours cycliques avérés ou imaginés et appréhendés. Ainsi, la mémoire construite sur 1948 et ses suites, puis sur l'occupation de la bande de Gaza en 1956, a fortement influencé les départs de 1967. Halim Barakat et Peter Dodd évoquent aussi ce rôle de la crainte de massacres tel Deir Yassin comme raison de l'exil de 1967<sup>18</sup>.

Le motif de la protection de l'honneur comme cause importante des départs, évoqué par nos interlocutrices de la première génération, a acquis en exil une fonctionnalité et un rôle de légitimation historique au sein des familles et vis-à-vis des générations nées dans les camps. Au fil de la vie d'exilé, il devint aussi un moyen d'amoindrir la culpabilité historique d'une génération et avant tout de ses hommes. Il permit de protéger les pères, qui n'avaient pu défendre la terre, et par conséquent de perpétuer leur rôle familial : au moins avaient-ils, en quittant les villes et les villages, préservé l'honneur de leurs femmes et de leurs filles, et donc l'honneur familial et communautaire. La transmission de cette cause de l'exil par les femmes réfugiées de la première génération a aussi été un moyen de masquer le sentiment de perte de l'honneur

---

ceux que nous citons, ceci n'a pas fait l'objet d'une documentation précise de même que n'a pas été évaluée l'ampleur des exactions commises sur la population civile. Salman Abu Sitta, à partir des travaux des « nouveaux historiens » israéliens et de travaux palestiniens, évoque 33 localités palestiniennes où de tels massacres auraient eu lieu. De plus, la question de l'instrumentalisation de ces exactions, de leur planification, de leur utilisation et de leur intégration consciente dans une politique plus générale d'éviction est également une des zones d'ombre et de débat historiographique sur la guerre de 1948.

<sup>18</sup> Halim Barakat et Peter Dodd, *River without Bridges*, op. cit.

social et de la dignité des hommes, créé par la disparition de la terre dans une société villageoise et aussi bédouine où elle formait, outre la ressource matérielle principale, une part importante de l'identité sociale.

La nécessité de reproduire ce discours fut d'autant plus grande quand, après l'exode de 1948, les familles s'aperçurent que les pratiques violentes, leur médiatisation et les menaces avaient été une méthode de guerre employée par certaines divisions militaires israéliennes pour aboutir à vider le territoire, ce qu'elles ignoraient jusque-là :

« Les Juifs tuaient les hommes, explique Umm Khalil, prenaient l'honneur des filles et prenaient la terre. Nous avons peur, nous n'avions pas d'armes, les Anglais nous avaient désarmés, même les armes blanches étaient interdites dans toute la Palestine. Si nous avions compris à ce moment-là qu'ils faisaient tout cela pour prendre la terre, nous ne serions pas partis pour protéger l'honneur, nous avons eu peur à cause de l'honneur. En fait, il y a eu peu de viols. Eux, ils planifiaient et nous ne comprenions rien. Après les gens ont compris, et ils se sont attachés à la terre et à l'honneur (*al-ard wa al-'ard*). Quand les Juifs venaient, les femmes aussi se soulevaient, prenaient des couteaux et des fusils, elles se défendaient et préféraient mourir que de perdre leur honneur. L'intifada a surgi à cause de la tyrannie car ils venaient prendre les jeunes dans les maisons. Après ils ont eu peur et ne venaient plus, ils détruisaient les maisons au bulldozer. Quand ils savaient que quelqu'un avait tué ou blessé un Juif, ils détruisaient les maisons. Quand les gens ne voulaient pas partir, ils détruisaient la maison sur eux. Au début les gens étaient ignorants et puis ils ont commencé à comprendre. Si tout part, si tout allait partir, alors nous restons sur la terre, que voulons-nous avec l'honneur ? »<sup>19</sup>

Les mots d'Umm Khalil sont aussi à mettre en relation avec un motif central de l'exil de 1948 : l'ignorance des villageois liée à leur faible accès à l'éducation qui deviendra une source de culpabilité historique et contribuera à faire, au niveau collectif et national, de l'accès au savoir une priorité pour sortir des difficiles conditions de l'exil. Aussi son témoignage, pour une part lié à l'engagement national de sa famille, montre-t-il que le motif de la préservation de l'honneur a été remis en question par le déroulement historique.

Lors du renouveau du mouvement national et des années d'effervescence militante et de sa forte implantation institutionnelle en Jordanie et auprès des réfugiés (1968-1971), les camps deviennent l'avant-garde de la nation<sup>20</sup>. Les partis palestiniens ont alors plutôt utilisé des valeurs familiales traditionnelles dans un discours nationaliste. Il s'agissait d'abord de favoriser le soutien des familles des camps à la révolution et l'engagement des hommes dans la lutte armée. Ces familles, perçues comme conservatrices, avaient transmis la mémoire des villages et une identité palestinienne reconstruite autour du monde paysan. S'ils ont pris quelques décisions limitant le pouvoir des familles en faveur du lien conjugal, notamment en versant des pensions directement aux femmes de

---

<sup>19</sup> Camp de Jérash, 15 avril 1999.

<sup>20</sup> Randa Farah, *Popular Memory and Reconstructions of Palestinian Identity. Al-Baq'a Refugee Camp, Jordan*, Ph.D., Department of Anthropology, University of Toronto, 1999, p. 288.

martyrs<sup>21</sup>, ou, pour les partis de gauche les plus influents (le FPLP et le FDLP), ont voulu agir sur les valeurs et les pratiques familiales<sup>22</sup>, la brièveté de leur implantation en Jordanie a limité leurs activités sociales. Le militantisme féminin est ainsi resté embryonnaire et n'a pas eu d'effet notable dans les camps. Par ailleurs, ces valeurs étaient aussi partagées par nombre de cadres de la résistance comme le relate Zeina à propos du recours à l'honneur sexuel des femmes comme arme politique :

« Ils se fichent des questions féminines. Ils ont utilisé les femmes dans la guerre puis les ont renvoyées chez elles. Quand une femme a un problème politique avec eux, ils disent qu'elle est une mauvaise femme [aux mœurs légères] même au sein du parti communiste. Ils vous accusent d'avoir des relations sexuelles illicites [en dehors du mariage] surtout si vous quittez le parti. Entre le Fatah et le FPLP, dans les faits, il n'y a pas de différence. »<sup>23</sup>

En Jordanie, ce sont au contraire les valeurs et « la mentalité des familles » qui sont entrées « dans le Fatah, le FPLP et les autres. Les gens s'engageaient par famille ou par groupe de voisinage »<sup>24</sup>, puis la majorité des familles se sont retirées du mouvement national après 1971. Aussi, dans les années 1980, le mouvement national a-t-il investi les rôles domestiques féminins, la maternité acquérant alors un rôle national<sup>25</sup>.

Il faut souligner que ce sont particulièrement les femmes des camps qui sont visées par ces discours : ce sont elles dont les rôles traditionnels sont utilisés et qui sont chargées de reproduire l'identité et la mémoire de la Palestine dans leur corps, d'incarner la continuité et d'être les piliers de cette famille sans histoire quand elles ne font pas partie des premières femmes militantes, issues tout comme les hommes surtout de la bourgeoisie des côtes de la Palestine mandataire, elles seules devenues actrices du changement social et de l'histoire. Si le mouvement national a peu subverti en Jordanie les valeurs familiales de la société des camps, il a dès 1967 investi la valeur de l'honneur de représentations à même de favoriser l'engagement de tous, hommes et femmes, en inversant les priorités et en la construisant comme une valeur nationale avec le fameux slogan : « la terre avant l'honneur (*al-ard qabl al-'ard*) ».

### **Paradoxe de la mémoire des traditions familiales dans les camps : transmettre par la contestation**

Ce motif de l'honneur, qui s'est construit à partir d'événements historiques, a pourtant acquis *a posteriori* une place qui excède l'événement quand il a joué un rôle dans les reconstructions de l'identité familiale dans l'exil, et surtout dans celle des

---

<sup>21</sup> Amal Kwar, *Daughters of Palestine. Leading Women of the Palestinian National Movement*, State University of New York Press, New York, 1996, p. 43.

<sup>22</sup> Julie Peteet, *Gender in Crisis : Women and the Palestinian Resistance Movement*, Columbia University Press, New York, 1991, p. 164 ; Rosemary Sayigh, « Palestinian Women : Triple Burden, Single Struggle », *Les Femmes et la modernité, Peuples méditerranéens*, n°44-45, juillet-décembre 1988, p. 262.

<sup>23</sup> Amman, 6 avril 2000.

<sup>24</sup> Zeina, Amman, 13 juin 2000.

<sup>25</sup> Voir notamment Philippe Fargues, *Généralités arabes. L'alchimie du nombre*, Fayard, Paris, 2000, pp. 220-221 ; Valérie Pouzol-Ershaidat, *La Nation contestée : luttes féministes, combat pour la paix des femmes palestiniennes et israéliennes (1948-1998)*, Thèse de doctorat, EHESS, Paris, 2001.

pères. Contre la longue négation par l'histoire officielle israélienne des pratiques violentes et des expulsions, un déni internationalement relayé, l'honneur a en retour aussi été mythifié dans les mémoires après l'exil si l'on considère avec Roland Barthes que le mythe est « une parole définie par son intention [...] beaucoup plus que par sa lettre [...] » et qu'il revêt un « caractère impératif, interpellatoire »<sup>26</sup> comme le montrent les explications d'Umm Jamal. Ici, cet argument est donné en désespoir de cause pour justifier de façon irréfutable le départ auprès de sa fille. En dépit de ce que lui a raconté sa mère sur les assauts militaires contre leur village de Dawaimah et le massacre qui eut lieu dans la mosquée, celle-ci ne parvient pas à comprendre comment les Israéliens ont pu vider si vite la majeure partie du territoire de la Palestine mandataire et n'admet pas le bien fondé de l'exode et sa légitimation par les aînés :

- « – On a fait sortir les femmes et les filles car nous avons peur pour leur honneur. [Elle s'énerve] Quoi, nous ne sommes pas partis à cause de l'honneur et de la terre [*al-'ard wa al-ard*, elle reprend ici hors de son contexte le slogan nationaliste qui, à partir de 1967, voulait empêcher que ne se reproduisent les départs en faisant de la terre et de l'honneur deux choses équivalentes] ?  
– Moi, ce que je me demande toujours, c'est pourquoi ils sont partis, c'est tout.  
– Elle pense, dit une autre de ses filles, Izdihar, qu'ils devaient mourir là-bas et ne pas partir.  
– Oui, en 1967, ils sont restés. Il y avait des chars et des avions mais ils ne sont pas tous partis. »<sup>27</sup>

On le voit, ce motif de l'honneur est aujourd'hui remis en cause par nos interlocutrices des jeunes générations, la troisième génération historique, celle du militantisme, et la quatrième<sup>28</sup>. La contestation des jeunes femmes se fait à deux niveaux : d'une part elles ne reconnaissent plus la protection de l'honneur des femmes comme une raison majeure et suffisante pour justifier les départs. Lors d'une discussion à plusieurs voix sur cette question, Frial, du camp de Jérash, qui a moins de quarante ans et n'a vécu que 1967, s'insurgeait contre ce discours :

« Tu crois que les êtres humains ne se soucient que de leur honneur ? Ce sont des mots vides de sens (*haki fadi*), cette histoire d'honneur. Nous sommes partis à cause de toute une vie, de tous les problèmes que nous avons dans la vie quotidienne, nous ne pouvions plus travailler, manger, vivre normalement, c'est pour cela que nous sommes partis. »<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Roland Barthes, *Mythologies*, Seuil, Paris, 1957, pp. 209-210.

<sup>27</sup> Camp de Jabal Hussein, 13 avril 2000.

<sup>28</sup> Nous avons distingué quatre générations historiques en fonction des différenciations spontanément exprimées par les protagonistes, du rapport à la situation de l'exil, des conjonctures sociopolitiques jordaniennes et régionales, et des moments de leur vie de femme, du cycle de vie marital dans lequel elles se trouvent (mariage, naissance et soin de jeunes enfants, maturité et mariage des enfants, femmes perçues comme âgées) : la vieille génération ou génération de Palestine (plus de 60 ans) ; les 45-59 ans, les « filles de la catastrophe (*nakba*) » qui ont grandi dans la précarité des « années perdues », les premiers temps dans les camps ; les jeunes femmes (30-44 ans), plus touchées que la génération précédente par l'idéologie de la résistance nationale et par l'élan conféré par l'accès massif à l'éducation et les mobilités sociales et géographiques ; la nouvelle génération (15-29 ans), marquée par la stagnation politique et les difficultés économiques de ces quinze dernières années en Jordanie.

<sup>29</sup> Camp de Jérash, 19 mai 1999.

Et en conséquence, ceci ne protège plus les pères, la première génération et les familles réfugiées du déshonneur lié au fait d'avoir perdu et quitté sa terre, l'exil étant la source d'un déshonneur familial et national. Les parents de Randa viennent de Beit Jibril, ils se sont d'abord installés dans la bande de Gaza avant de venir dans le camp de Suf, à Jérash, après 1967 :

« Personnellement, dit Randa, parfois, j'ai un sentiment de déshonneur ('*ar*). Je suis Palestinienne. Je viens d'une famille qui a laissé sa terre et sa patrie. Ils sont partis à l'extérieur. Des fois, je le dis à mon père. Ils disent qu'ils sont partis pour ne pas qu'ils violent les filles. Mais nous sommes venus ici vivre en mendiants, nous mourons peu à peu. Nous aurions pu nous défendre, défendre notre honneur, les femmes seraient mortes en martyrs. Nous serions morts pour défendre quelque chose. Il y a des villages où les gens ne sont pas partis, il y a un tout petit endroit qui s'appelle Kalanswa. Quand les Israéliens sont venus, les villageois sont allés dans la montagne, les jeunes ont pris les armes et ils sont retournés les combattre. Bien sûr, beaucoup de gens sont morts en martyrs, mais ils ont perdu la Palestine, eux ? Non, la Palestine ne les a pas quittés (*ma bitruh minhum Filastin*). Pourquoi les jeunes de cet endroit ont-ils fait cela ? Pourquoi la famille de Kalanswa est restée dans un endroit qui est aujourd'hui un lieu arabe et dans lequel les Juifs n'entrent pas sans permission ? Eux n'ont pas pensé que les Juifs allaient venir violer leurs filles, qu'ils allaient les tuer. [...] Quand je suis allée en Palestine, je suis retournée à côté du village de mes parents, dans l'endroit, le puits où ils allaient quand ils étaient petits. [...] Quand je suis rentrée ici, les gens me disaient "bonne arrivée (*hamdulillah al-salameh*)". Moi, je leur disais "*tuh*" [onomatopée dépréciative], je ne comprends pas, comment peut-on avoir une terre comme celle-là et la laisser ? »<sup>30</sup>

Comme l'explique encore Frial, du camp de Gaza à Jérash :

« – On dit que celui qui laisse facilement sa terre laisse facilement son honneur, l'honneur c'est notre pays, ça ce sont des mots de chez nous [on voit ici l'influence du discours national et militant].  
– Mais les gens disent qu'ils sont partis pour protéger l'honneur ?  
– Non, non, enfin c'est ce que l'on nous dit, enfin c'est vrai... mais la terre et l'honneur, c'est la même chose, celui qui abandonne sa terre ou son honneur perd l'autre.  
– L'honneur, c'est la patrie (*al-'ard watan*), acquiesce Leila. »<sup>31</sup>

La période militante fut brève. Refermée dans la violence, celle de Septembre noir et de ses suites – l'éviction de toutes les institutions de la résistance en 1971 –, elle a été suivie d'un repli communautaire et d'une interprétation en termes d'origine nationale du conflit (une séparation entre Palestiniens et Jordaniens) et d'une résurgence des valeurs

---

<sup>30</sup> Camp de Jérash, 15 septembre 1999.

<sup>31</sup> Camp de Jérash, 12 décembre 1999.

familiales traditionnelles et du discours sur l'honneur et la vertu<sup>32</sup>, qui avait l'avantage, en mettant l'accent sur les solidarités primordiales et sur la dimension clanique du système social et politique, de contrer la culture partisane et d'appuyer ainsi l'offensive lancée contre l'opposition politique au régime. Le rôle politique attribué aux valeurs familiales traditionnelles et au pouvoir familial sera réitéré pour limiter l'influence de l'islam politique, un temps ménagé car préféré aux mouvements laïcs palestiniens. Une fois entré massivement au Parlement et sur la scène politique après le processus de démocratisation initié en 1989, sa présence deviendra contraire aux intérêts du régime à partir de 1992 et des perspectives de paix jordano-israélienne et palestino-israélienne. Des valeurs familiales traditionnelles et un pouvoir familial, et notamment celui des clans les plus puissants, qui n'ont cessé d'être mis en avant en Jordanie tant dans le mode de gestion de la population réfugiée qui a toujours privilégié les interlocuteurs traditionnels que sont les *mukhtar* que dans le système social et politique en général. Ceci a des effets singuliers sur les familles des camps qui sont plus perméables à « l'idéologie familiale »<sup>33</sup> développée au niveau national en raison de l'histoire de l'exil, du déficit de représentation politique et sociale dont elles souffrent, des perceptions suscitées par les camps et leurs habitants et de leurs conditions de vie.

Il y a en effet une convergence entre les représentations d'aujourd'hui sur le sentiment de déshonneur lié à la perte de la terre (« nous, nous n'avons pas de pays, nous n'avons pas de terre, nous n'avons pas de dignité, nous n'avons rien », dit ainsi Fida qui a la trentaine) et celles que l'extérieur renvoie aux habitants des camps, qui sont des lieux stigmatisés : cette image fait d'eux des gens déterminés socialement par le lieu dans lequel ils vivent, un espace du provisoire, du passage, un entre-lieux qui exclut de ce qui confère identité et honneur social en Jordanie (la famille, le lieu d'origine ou de vie ou/et la minorité). Paradoxalement, ceux qui vivent dans les camps, lieux symboliques de la reproduction de l'identité villageoise et palestinienne, sont perçus comme des « gens sans racines, sans origine (*bidun asl*) », et donc sans honneur, ce qui conditionne les rapports sociaux individuels ou familiaux.

Les moyens de restaurer l'honneur par l'engagement dans le mouvement national et la reconquête de la terre ou par l'éducation et les mobilités sociales ascendantes qui marquent les trajectoires de la seconde et de la troisième génération, ont soit échoué, soit restent partiels et sont en partie remis en cause par le tarissement des ressources migratoires dans le Golfe, la fin des ressources fournies par l'OLP après 1991 et la récession économique qui n'a cessé de s'accroître depuis la fin des années 1980 en Jordanie et touche très fortement les habitants des camps. La société des camps a ainsi produit une perception défensive et en creux de l'honneur, un honneur perdu qui doit être légitimé. La valeur de l'honneur, particulièrement la part portée par les femmes à travers leurs comportements sexuels, investie d'un rôle historique et placée au cœur de l'identité familiale se doit, plus encore que les traditions familiales, d'être préservée et reproduite en exil. Exclues de la politique des « maisons » décrite par Andrew Shryock concernant la Jordanie contemporaine<sup>34</sup>, les familles des camps, tout comme celles

---

<sup>32</sup> Laurie A. Brand, *Women, the State, and Political Liberalization. Middle Eastern and North African Experiences*, Columbia University Press, New York, 1998, p. 124.

<sup>33</sup> Pierre Bourdieu, « À propos de la famille comme catégorie réalisée », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°100, décembre 1993, pp. 32-36.

<sup>34</sup> Andrew Shryock, « Une politique de "maison" dans la Jordanie des tribus : réflexions sur l'honneur, la famille et la nation dans le royaume hashémite », in Pierre Bonte, Édouard Conte et Paul Dresch (dirs.),

vivant dans les quartiers populaires qui les prolongent, ne constituent en effet ni des clans suffisamment reconnus quelles que soient leurs origines ni des minorités politiquement considérées dans l'économie de la nation. Pour elles, l'honneur n'est pas d'abord une valeur positive qui permet l'accès au pouvoir. Il n'est pas le fondement inexprimé des échanges sociaux et politiques ni un moyen d'accroître ou de préserver son statut. Il s'exprime surtout quand sa limite, l'honneur d'ordre sexuel, paraît atteinte. « Toute notre vie est là, dans la virginité », disait ainsi Izdihar. Par ces mots, elle entendait bien plus que la question de la virginité *stricto sensu* : ce que Lama Abu-Odeh a nommé la « production publique d'une image de la virginité »<sup>35</sup> qui concerne tout autant les filles que les femmes mariées ou divorcées. Si l'on considère par exemple une pratique extrême et limitée<sup>36</sup>, celle des crimes d'honneur, il apparaît qu'elle concerne en premier lieu les camps ou des milieux similaires, pour des raisons historiques et politiques, mais aussi à cause de la fragmentation familiale et de la différenciation sociale alliée à la promiscuité.

En vertu d'un échange entre les deux facettes de l'honneur, ce défaut d'honneur social (*charaf*) sur la scène nationale tend à surdéterminer le rôle pris par l'honneur sexuel (*'ard*). Si le mouvement de la résistance a pendant un temps bref donné un rôle politique de premier plan aux habitants des camps et a eu cette fonction protectrice, depuis la fin de la militance en Jordanie, et encore plus depuis les accords d'Oslo qui ont tenu les réfugiés à l'écart de la construction nationale et étatique palestinienne, la fragilité de l'honneur social tend à accroître le spectre des comportements féminins concernés par la représentation publique de l'honneur sexuel. Car la logique de l'honneur social est dans une large mesure celle de la protection dont un individu peut le cas échéant bénéficier de par son groupe d'appartenance afin de se prémunir par avance des atteintes qu'il pourrait subir et de cette façon, s'engager avec confiance dans les rapports sociaux.

Par ailleurs, tous les discours récents sur la question des traditions familiales ou de l'honneur contribuent à conforter la place de ces valeurs au niveau national jordanien et également dans le contexte de la défense des intérêts palestiniens en Jordanie, si l'on considère notamment les prises de positions de l'islam politique à ce sujet<sup>37</sup>. Ce sont les femmes issues de familles situées au bas de l'échelle sociale, et particulièrement celles des camps, qui manquent d'honneur social, qui voient leurs mouvements et leurs itinéraires le plus contrôlés par cette valeur :

« L'honneur est une valeur très importante dans notre société, dans tous les milieux, mais il concerne des comportements différents, explique ainsi Myriam de l'Union des femmes jordaniennes. Chez les pauvres, parler avec un homme est considéré comme honteux et peut mettre une femme en danger ; et ceci l'empêche

---

*Émirats et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, CNRS éditions, Paris, 2001, pp. 331-352.

<sup>35</sup> Lama Abu-Odeh, « Crimes of Honour and the Construction of Gender in Arab Societies », in Mai Yamani (ed.), *Feminism and Islam : Legal and Literary Perspectives*, Ithaca Press, Londres, 1996, p. 150.

<sup>36</sup> Entre vingt et trente meurtres avérés par an. Cf. Bachir al-Bilbeissi, *Dirasa hajim muchkila al-qatl li-l-difa' 'an al-charaf fi-l-mujtama' al-urduni* (Étude de l'ampleur du meurtre pour défendre l'honneur dans la société jordanienne), Bureau du directeur de la Sûreté générale, Amman, 1996. Stéphanie Latte Abdallah, « Les crimes d'honneur en Jordanie », *Jordanies*, décembre 1997, pp. 183-192.

<sup>37</sup> Stéphanie Latte Abdallah, « Le débat sur la criminalité liée à l'honneur en Jordanie : le genre comme enjeu politique et question sociale », *Monde arabe Maghreb-Machrek*, n° 179, avril-juin 2004, pp. 29-45.

de faire toute une série de choses. Chez les riches, le problème se pose quand elle fait un acte [d'ordre sexuel] mauvais [en dehors du mariage]. Et même ça, parfois, cela n'est pas si grave car les gens ne sont pas proches, ils se fichent complètement des uns et des autres. Les voisins, quand ils voient rentrer quelqu'un dans une maison, ne se demandent pas qui est celui-ci. Il y a des choses qui restent cachées mais dans les zones populaires cela n'est pas possible, tout le coin sait ce qu'il se passe. »<sup>38</sup>

Si l'on se place à l'échelle de la nation jordanienne, dans le contexte des échanges entre les groupes sociaux, on peut dire que la valeur de l'honneur a été transmise par déni, comme une valeur minée, en creux. Il y a eu une rupture dans la transmission de cette part de l'identité palestinienne et de la mémoire des traditions familiales :

« Les gens pensent que les filles des camps sont toutes des prostituées ou de mauvaises filles, que les garçons sont des voleurs ou des choses comme cela. Ils parlent aussi du manque de propreté ou de l'odeur des habitants des camps. Même si tu parles à des gens moins éduqués que toi, s'ils savent que tu vis ici, c'est fini. Ce qui me rend folle dans le cas de la famille d'Haitham [ex-mari de sa sœur Samar], c'est que ce sont des Palestiniens comme nous. »<sup>39</sup>

Les habitants des camps ne sont plus aujourd'hui ceux qui incarnent et préservent ces traditions. La rupture tient à la fin du rôle politique des camps avec le départ de Jordanie des institutions de la résistance et à leur faible représentation à l'échelle nationale jordanienne ou palestinienne. Elle est également due à un décalage plus ancien entre un discours produit au niveau national et celui, plus microsocial, qui sous-tend au quotidien les pratiques et les échanges sociaux, familiaux ou matrimoniaux entre les camps et l'extérieur, qu'il s'agisse de la société palestinienne exilée en Jordanie ou de la société jordanienne de souche.

### **Retour du paradoxe : s'appropriier et faire valoir la mémoire des traditions familiales pour prendre possession de son histoire**

Il y eut d'abord une rupture avec la première génération sur l'interprétation historique du rôle de l'honneur dans les exodes, une contestation de sa préservation, et partant, un affaiblissement symbolique du pouvoir des aînés et en premier lieu des pères. Dans un second temps, la troisième et la quatrième génération de femmes vont pourtant se réapproprier la valeur de l'honneur et les valeurs familiales traditionnelles au moment où cet honneur a été dénié aux habitants des camps. C'est ainsi en soulignant leur double défaut de protection, celui de leur genre et celui du groupe social auquel elles appartiennent, et donc l'incapacité des hommes de leur famille à remplir leur rôle, qu'elles prennent en main leur parcours individuel et familial. Étant les seules ou se prétendant les seules à même de protéger la famille, leurs enfants, ou leur statut, elles soulignent les contradictions d'un pouvoir masculin fragilisé par l'évolution historique et la vie d'exilé dans les camps, et devenu inefficace ou enfermé dans sa

---

<sup>38</sup> Amman, 10 novembre 2000.

<sup>39</sup> Izdihar, Camp de Jabal Hussein, 13 mars 2000.

propre reproduction. Elles s'instituent en héritières et en agents de transmission de la mémoire, principalement dans le but d'affirmer individuellement leur histoire et aussi, dans l'épisode que nous allons raconter ici, de résister à la marginalisation sociale des réfugiés des camps en affirmant leur place dans les échanges sociaux en Jordanie.

La transmission entre générations et entre les sexes dans la famille Suleiman du camp de Jabal Hussein à Amman offre un exemple de cet enjeu de la mémoire et de son utilité sociale. Pour le père, Musa Suleiman, le maintien des traditions familiales liées au village d'origine s'exprimait à travers trois critères : le respect de la morale sexuelle et des prescriptions attachées à l'honneur des femmes, la volonté de marier ses filles à des hommes de son village d'origine et le rejet d'un investissement dans l'éducation de ses filles de même que le refus du travail des femmes à l'extérieur de la maison. Il s'assurait de la sorte que « tout soit pareil, que rien n'ait changé quand nous rentrerons à Dawaimah ». La notabilité que cet homme a su reproduire par-delà l'exil et acquérir dans le camp comme cheikh intervenant dans le règlement de diverses formes de litiges et comme directeur du Comité de gestion du camp pendant de longues années contribue au refus affirmé du changement social à l'intérieur de sa famille. Le discours ancien de l'endogamie sociale est ici reformulé au service d'une position sociale élevée mais aussi d'une identité politique palestinienne.

Lorsque survient le conflit matrimonial de l'une de ses filles, Samar, Musa Suleiman est mort depuis quelques années. Cet événement déclenche la renégociation de l'héritage symbolique et du pouvoir paternel. Dans la maison du camp vivent alors la mère, Umm Jamal, et les filles célibataires : Izdihar, qui a plus de quarante ans et un passé de militante dans les organisations palestiniennes et dans un mouvement féminin, l'Union des femmes jordaniennes, dans lequel ont également milité ses sœurs, Amal, la trentaine, et Nada qui a vingt-cinq ans. Ces deux dernières ont fait des études supérieures d'anglais, Nada ayant obtenu une maîtrise de l'université de Jordanie. Elles ont toutes deux un emploi. Samar est la seule qui n'a pas été jusqu'au baccalauréat (*tawjihi*). Elle décide à vingt-sept ans d'épouser un jeune homme d'origine palestinienne qui vit dans un quartier d'Amman où habitent les classes moyennes et supérieures. L'un des frères aînés vit à l'extérieur du camp, dans le quartier limitrophe de Jabal Nuzha, l'autre est leur voisin. 'Ala', le dernier, fait ses études universitaires à Irbid, dans le nord de la Jordanie, et rentre le week-end dans la maison familiale. C'est la contestation par Izdihar de la reproduction des pratiques et des valeurs familiales souhaitées par leur père qui lui a permis d'étudier, tout comme ses sœurs plus jeunes. Elle a en effet refusé d'arrêter l'école à quinze ans comme ses sœurs aînées, et a continué d'abord en cachette puis ouvertement, avant de s'engager dans le mouvement national et de devenir professeur d'arabe. Un métier qu'elle a exercé pendant dix ans.

Dans les itinéraires des filles, ce qui a été obtenu en rupture avec les valeurs familiales paternelles l'a été d'une part par le recours à d'autres valeurs collectives véhiculées par la communauté réfugiée, notamment la très forte valorisation du savoir comme moyen de reconstruire un peuple chassé de sa terre. D'autre part, si Izdihar s'est vivement opposée à son père pour étudier et militer, elle l'a également fait en suivant l'exemple que la personnalité de Musa Suleiman a constitué en termes de statut social à maintenir et de volonté de s'inventer du possible.

Son père, bien que nationaliste, préférait les valeurs familiales à la culture partisane et ne « comprenait pas l'engagement national pour ses filles ». Pris dans une contradiction entre les valeurs qu'il soutenait et celles qu'il souhaitait pour ses filles, il ne put s'opposer aux choix d'Izdihar à partir du moment où elle ne transgressait pas la

morale sexuelle concernant la virginité, ce qu'elle lui prouva en lui apportant un certificat délivré par un médecin. Ses filles ont souffert du pouvoir, qualifié de « dictatorial », qu'il exerçait sur la famille. Pourtant, en vertu des représentations sur l'identité familiale fondées sur le partage de qualités parfois héréditaires, mais aussi de valeurs et d'attitudes communes, elles se revendiquent, pour affirmer leurs choix, de qualités léguées par leur père : la franchise, la droiture, la générosité, l'indépendance d'esprit, l'originalité, et même un certain esprit d'avant-garde.

L'histoire du conflit matrimonial de Samar aboutit à la prise de pouvoir des femmes de la maison du camp, et en premier lieu d'Izdihar. Et ce, par une marginalisation des frères aînés, jugés incapables de faire valoir le statut familial pour défendre une sœur qui fait tout de suite face à la violence de son mari. Une violence qui se déclenche notamment en raison du peu de considération qu'il a pour sa femme, victime des représentations dépréciatives sur le manque de moralité supposé des femmes des camps, et du peu d'estime de sa famille pour les Suleiman, qui ne sont pas considérés comme des égaux. Dès la période de fiançailles, la famille d'Haitham reproche à Samar de manquer à ses devoirs et d'ignorer les coutumes et les pratiques sociales et ne laisse pas la place due aux Suleiman lors de la fête du mariage. Qui plus est, la mère d'Haitham, qui vit avec les jeunes mariés, met en doute la virginité de Samar dès le premier différend entre les époux. Le défaut d'honneur social attribué aux familles des camps conditionne les évaluations sociales que suppose un mariage, particulièrement quand, en l'absence du père, aucun homme ne s'est chargé de faire valoir le statut des Suleiman. Les deux familles ne se connaissaient pas avant qu'Haitham ne vienne demander une fiancée. La rapidité et le peu de difficulté de l'union l'avaient en outre conforté dans la perception de sa supériorité sociale. Malgré la remise en question de l'honneur de Samar et de celui des Suleiman, les frères aînés préfèrent à une interprétation familiale du conflit une interprétation individuelle en termes d'identités féminine et masculine. Ils ne respectent pas les pratiques qui règlent les conflits entre époux et particulièrement les modalités de retour chez son époux d'une femme ayant quitté le domicile conjugal pour des raisons graves (*hardaneh*). Ils reprochent à leur sœur son comportement et souhaitent avant tout qu'elle reste auprès de son mari en dépit de sa violence répétée. Pris dans leurs propres soucis familiaux, ils ne veulent pas se charger de la responsabilité supposée par la présence chez les siens d'une femme momentanément séparée, et encore moins divorcée. Ils prennent donc le parti d'Haitham et leur médiation se borne à ce qu'elle rentre au plus vite chez lui.

Ils font des choix individuels quand les filles prennent, dès le départ, une position collective et refusent à leurs frères l'héritage symbolique et ainsi le pouvoir de décision du père. Izdihar se place dans le rôle de celle qui incarne la mémoire du père et la transmission des valeurs familiales. C'est la reproduction d'une identité culturelle et familiale peu à peu entièrement substituée à son engagement national passé qui va permettre le renversement du pouvoir dans la famille. C'est en effet ici l'utilisation et la captation par Izdihar du langage masculin du statut et de l'honneur social de la famille, qui est une source de pouvoir utile et peu contestée, particulièrement dans une famille où il est le premier marqueur identitaire, qui permet de briser le consentement à un pouvoir masculin pris en défaut.

Izdihar dispose en effet des ressources culturelles et symboliques et d'une position sociale et familiale qui lui permettent de devenir une actrice déterminante. Aînée des filles célibataires, elle est investie depuis quelque temps du rôle de maîtresse de maison à la place de sa mère devenue trop vieille. Elle n'est donc plus une fille (*bint*) mais une

femme (*sitt*). Son statut est rehaussé par ce passage qui a des répercussions sur la perception de sa sexualité qui n'est plus ce qui la caractérise principalement car elle détient une part du rôle maternel. Ceci lui confère une plus grande liberté de mouvement et de parole, lui permet d'affirmer sa personnalité et lui donne accès à certaines relations sociales, comme celles présidant à la conclusion de l'union de sa sœur. Quand Haitham revient en effet, après la visite des femmes de sa famille qui avaient choisi Samar entre toutes les sœurs, seules Samar, sa mère et Izdihar sont habilitées à le recevoir dans le salon. Même si Izdihar ne l'exerce plus, son métier de professeur d'arabe lui confère une autorité intellectuelle et symbolique. La maîtrise parfaite de la langue arabe écrite constitue un élément d'identité culturelle fortement valorisé et l'expression par excellence du savoir. Izdihar contribue de surcroît à reproduire l'identité et la mémoire nationales en exil de deux manières : par son engagement passé dans le mouvement national et en raison de sa grande connaissance des traditions sociales et culturelles palestiniennes, de même que des coutumes villageoises et familiales. Elle a l'accent dialectal et connaît les expressions propres à son village d'origine, Dawaimeh, et au-delà à la région d'Hébron, conservées et transmises par sa mère (et ce, elle le dit avec un certain contentement) bien plus que par son père qui, de par la multiplicité de ses relations sociales en Palestine, où il se déplaçait pour faire le commerce des produits agricoles, puis en Jordanie, parlait une langue où les accents s'étaient au fil du temps mélangés. Elle a appris les arts du quotidien qui construisent aussi la mémoire populaire de la Palestine, comme les traditions culinaires, et se souvient des récits maternels sur la vie villageoise. C'est elle qui connaît le mieux l'histoire familiale, sa généalogie récente, ses mariages et ses conflits. Son rôle de maîtresse de maison, en l'absence du père, l'a aussi amenée à se charger d'une part des relations sociales de la famille et à détenir un savoir approfondi des pratiques sociales. Izdihar n'était pas proche de son père, qui partageait peu de temps avec ses filles et pas du tout avec elle car il lui en voulait d'avoir initié la contestation et n'appréciait pas sa forte personnalité. Elle l'est également peu de sa mère qui a plus d'affinités avec Samar et avec Amal qui partage sa ferveur religieuse. Mais paradoxalement, c'est à elle qu'à leur insu ils ont transmis le plus de savoir relationnel et culturel, d'attitudes et le sens de l'identité de la famille et de son statut reproduit par Musa Suleiman en exil. Tel que l'explique Nada, « Izdihar est celle qui a le sens de la famille ». Les ressources qu'elle tient notamment de la position d'héritière de la mémoire familiale, villageoise et nationale qu'elle s'est donnée font qu'elle peut récuser les jugements portés sur son attitude dans les démêlés de Samar : la première représentation à laquelle elle doit se soustraire pour pouvoir efficacement protéger sa sœur et la soutenir dans le choix de divorcer qu'elle finit par adopter est celle de la vieille fille jalouse à l'égard d'une sœur qui, elle, a eu la chance de se marier.

Ce qui nous intéresse ici, outre une transmission à l'échelle familiale qui ne suit pas les liens privilégiés et ne se fait pas de façon linéaire mais passe par la rupture et la contestation, c'est que la subversion est ce qui rend possible la reproduction des valeurs traditionnelles et le statut familial. Une fois le divorce décidé, Izdihar devient la seule responsable de la maison. Elle refuse à ses frères aînés la possibilité d'intervenir dans les choix de la maison du camp. Elle prend ainsi la responsabilité de leur mentir sur l'emploi trouvé au Qatar par sa plus jeune sœur, Nada, et lui permet de quitter la Jordanie pour Doha. De même, les frères aînés, qui n'ont plus accès à l'intimité de la maison et ne peuvent plus entrer dans les pièces non destinées aux visiteurs, ignorent le départ d'Amal à Dubaï où elle rejoint une amie et trouve un emploi au sein du ministère

de l'Éducation. Grâce à la féminisation du pouvoir familial et à la mobilité sociale et géographique des sœurs plus jeunes, au Qatar puis à Dubaï où les rejoint leur cadet, 'Ala', la famille est à même de reproduire son statut économique et social, quand le magasin monté par Musa et repris par ses fils aînés périclité et ne peut plus faire vivre l'ensemble de la famille ni même celle des frères contraints à avoir plusieurs emplois.

Par ailleurs, si tout l'enjeu du conflit matrimonial de Samar a été de faire valoir qu'elle est une « fille de bonne famille (*bint al-nas*) » et non, comme l'exprimait la mère d'Haitham, une « fille de la rue (*bint min al-chari'*) », l'épisode que nous relatons maintenant montre bien que cet enjeu se déploie aussi dans le contexte national jordanien où il s'agit de faire valoir le statut contesté et l'honneur des familles des camps. Une fois le divorce prononcé par le tribunal à l'avantage de Samar (*tafriq*), Izdihar reçoit la visite d'un des beaux-frères d'Haitham, appartenant à la famille des 'Abadi, connus pour leur nationalisme transjordanien qui exclut les populations ayant d'autres origines, et au premier chef celle des réfugiés des camps. Il vient pour négocier le non-paiement de la compensation matrimoniale différée (*mu'akhar*). Izdihar se couvre du voile traditionnel (*mandil*) pour discuter avec lui dans la pièce de réception de la maison, laissant la porte d'entrée donnant sur la rue ouverte, s'assoit à un bout de la grande pièce et lui à l'autre : « avec ces gens, relate-t-elle, il faut faire très attention, être très à cheval sur les règles ». Elle se targue d'avoir l'accord de ses frères, qu'elle dit représenter en leur absence momentanée de la maison et lui dit que tous souhaitent qu'il paie jusqu'au dernier centime : « Samar a eu de la difficulté à oublier, lui dit-elle. Maintenant que la plaie est refermée, nous ne souhaitons pas l'ouvrir à nouveau par des discussions à ce sujet. Haitham doit comprendre qu'il y a des choses qui ne se réparent pas, que du mal a été fait. Quand du verre est cassé, il est cassé. » Dans cet échange, Izdihar utilise le langage de l'honneur des Suleiman qui est aussi le sien vis-à-vis d'un homme sensible à ce discours, bien qu'enclin à refuser aux familles des camps cet honneur. Sa dernière phrase désigne l'honneur des femmes lié à leur sexualité dont la fragilité est celle du verre qui se brise. Cette blessure ne peut être refermée que par un règlement matériel et symbolique, ici l'argent du *mu'akhar* équivalent dans ses mots à une compensation pour offense. Elle enlève de la sorte à son interlocuteur, muet en signe d'acquiescement, tout moyen de contester leur position et replace la famille Suleiman à égalité, non pas avec celle d'Haitham – qui leur devient inférieure par ses manquements – mais avec les 'Abadi, et de cette façon la réinsère positivement au sein des échanges sociaux et politiques à l'échelle de la nation jordanienne.

## Conclusion

Si les traditions familiales ont été infléchies par le changement social dans les camps et le pouvoir patriarcal malmené (notamment par la fragmentation et la féminisation des familles dues aux conditions de l'exil et aux choix individuels masculins mais aussi féminins comme la multiplication des conflits et des ruptures de la relation matrimoniale, le refus des femmes de se remarier après un veuvage ou un divorce, l'apparition d'un important célibat féminin)<sup>40</sup>, une « idéologie familiale » a été perpétuée. Fait de mots, elle est une image fortement liée à l'économie des échanges sociaux et politiques dans le pays d'accueil et à la place qu'y tiennent à présent les

---

<sup>40</sup> Cf. Stéphanie Latte Abdallah, *Destins de femmes...*, *op. cit.*

réfugiés des camps, mais aussi plus directement à l'exil et au rapport entre histoire et mémoire qu'il a instauré. C'est au nom même des pères, de leur mémoire et de celle des traditions familiales et villageoises que la transmission du pouvoir patriarcal est détournée par les femmes à leur profit. On peut maintenant se demander quels seront les effets de cette négociation par les femmes des camps de la mémoire de la tradition patriarcale. Une négociation qui échange l'image de la pérennité de cette tradition comme ressource de pouvoir déterminante au sein de la société jordanienne dans son ensemble, contre l'affirmation de leurs itinéraires sociaux et des résistances individuelles mais aussi collectives, si l'on songe à l'action d'un mouvement social féminin d'envergure fortement implanté dans les camps, l'Union des femmes jordaniennes. Ce mouvement affronte certes plus directement le pouvoir familial masculin, et partant les hiérarchies sociales en Jordanie, mais il développe une action d'avant-garde vis-à-vis de la famille qui témoigne d'une conception sociale et très pragmatique du féminisme. Contribuera-t-elle à donner une autre forme de visibilité et de rôle politique aux habitants des camps ou à ceux qui en sont issus ?