

LES « MARTYRS », VIOLENCE SACRIFICIELLE EN PALESTINE**

Pour expliquer l'apparition des « bombes humaines » utilisées par certaines factions palestiniennes dans leur lutte contre Israël, il convient d'analyser à la fois le contexte social qui génère ce phénomène, et le fonds religieux qui lui fournit une justification idéologique.

LES ATTENTATS-SUICIDES TYPE « bombe humaine » constituent une nouveauté dans le conflit israélo-palestinien. Ils n'avaient en effet jamais été utilisés lors de la première Intifada. Ils sont apparus pour la première fois chez les Palestiniens en avril 1993, quelques mois avant la signature des accords d'Oslo. En terme d'acquisition de « méthode », on peut souligner entre autres le rôle joué par l'expulsion de militants du Hamas et du Djihad islamique [1] au Liban, où ils ont pu se former auprès du Hezbollah. Mais pour comprendre l'émergence et l'expansion de ce phénomène, il faut avant tout l'inscrire dans l'évolution générale du sens donné par les Palestiniens à leur lutte nationale. En effet, les attentats-suicides sont devenus le principal mode d'action palestinien lors de la seconde Intifada (dite aussi Intifada al-Aqsa, en référé-

rence à la mosquée du même nom à Jérusalem).

Il ne s'agit plus, contrairement aux attentats antérieurs, ceux de 1996 par exemple, d'un phénomène périphérique, issu des organisations islamistes et largement refusé par la population. Désormais, les attentats-suicides sont également utilisés par des organisations nationalistes comme le Fatah (le parti de Yasser Arafat) ou le Front populaire de libération de la Palestine (FPLP, parti de gauche). Les volontaires pour ces « opérations-martyres », selon la terminologie palestinienne, sont issus de différentes catégories de la population et il n'est plus possible de constituer un profil sociologique spécifique. S'ils sont le

* Chargée de recherche à l'Institut de recherche pour le développement (IRD). A publié notamment : *Etre jeune en Palestine*, Balland, 2004.

** *Sciences Humaines*, n° spécial n° 2, mai 2003.

plus souvent jeunes, célibataires et issus de camps de réfugiés, on trouve également parmi eux des pères de famille de 40 ans, des étudiantes, des personnes disposant d'un emploi qualifié, etc. Il est ainsi largement erroné de penser qu'ils se recrutent toujours parmi les plus défavorisés et ceux qui ont le moins de perspective. Sans nier les conditions circonstancielles et les motivations personnelles qui pousseront telle personne plutôt qu'une autre à passer à l'acte, la « mise en sens » des attentats-suicides ne peut s'effectuer sans restituer la logique sociale de la production d'un discours de martyr et de son inscription dans le champ identitaire palestinien.

Un terreau : une population qui ne peut plus se projeter sur le moyen terme

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 la mort et le martyr. Mais pour passer à un martyr que l'on pourrait qualifier de nihiliste, celui des attentats-suicides 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 la première Intifada et de l'après-Oslo, qui a achevé de détruire tout espoir chez la plupart des Palestiniens et surtout des jeunes.

Pour ces derniers, en effet, la première Intifada est associée à une époque glorieuse de la société palestinienne, où l'ensemble de la population se serait retrouvé sous la bannière de la lutte. Inégalités sociales, différends politiques,

tout aurait été gommé par la lutte nationale. Cette représentation est largement une reconstruction, la première Intifada ayant connu des tensions internes palestiniennes. Mais ce mythe rend compte d'un point essentiel : ce premier soulèvement portait à la fois une lutte nationale (dont les Palestiniens croyaient la réussite possible sur le moyen terme), et un mouvement social de redéfinition de la société palestinienne.

Par rapport à cette représentation, l'après-Oslo s'est avéré particulièrement traumatisant. L'arrivée de l'Autorité palestinienne dans les Territoires et les accords d'Oslo sont tout d'abord majoritairement vécus comme une victoire. Toutefois, les opinions changent rapidement. Les jeunes se mettent à percevoir la situation comme l'illustration d'un double échec, interne et externe, par rapport aux objectifs de la première Intifada : libération nationale et instauration d'un Etat palestinien.

La perception de l'Autorité palestinienne reposait sur une ambiguïté. Son statut dépendait des accords d'Oslo et de leur application. Mais pour les jeunes Palestiniens, si critiques qu'ils aient pu être vis-à-vis des accords d'Oslo, cette Autorité représentait le premier pas vers la réalisation des objectifs nationaux pour lesquels ils avaient lutté. Or, l'embryon d'Etat qui devait concrétiser ces idéaux s'est avéré impuissant et largement clientéliste.

Au niveau externe, celui des relations avec Israël, l'occupation se révèle toujours aussi sensible au quotidien. Les barrages et les interdictions de circulation se multiplient, la colonisation et les destructions de maisons continuent. Soumise à des bouclages intermittents, Gaza ne devient pas le nouveau Taiwan

méditerranéen mais voit son économie s'effondrer lentement. Le chômage ne cesse d'augmenter. Les Palestiniens se sentent toujours autant à la merci de l'armée israélienne. Ce quotidien de l'occupation est important, car c'est avant tout à partir de cette expérience que jugent les Palestiniens qui, majoritairement, ne se sentent que peu concernés par les avancées ou les reculs de la diplomatie, dont ils n'ont que rarement vu une transcription sur le terrain.

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. Car contrairement à la première Intifada, celle-ci ne s'inscrit pas dans l'horizon d'une victoire envisageable à court ou moyen terme. Le scepticisme palestinien est, à cet égard, majoritaire. L'échec de la première Intifada a disqualifié le vocabulaire d'action pacifiste, expliquant en grande partie, avec l'importance de la répression israélienne, le passage à une certaine forme de lutte armée. Mais celle-ci, composée d'actions éclatées, sans leaders ni stratégie, n'est pas vécue comme effectuant une véritable remise en cause du rapport de force. Par ailleurs, les militants potentiels ont également peur de se faire livrer par une Autorité palestinienne qui peut à tout moment fournir les noms des militants dans le cadre de la coopération sécuritaire avec Israël.

Les Palestiniens se retrouvent donc pris dans une contradiction entre le soutien aux objectifs de la lutte et le scepticisme total sur ses possibilités de victoire. 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 (surtout si on la compare au taux d'adhé-

sion à la première Intifada). De fait, la résistance passive par l'adaptation (contournement des check-points pour se rendre au travail, non-respect des couvre-feux pour se procurer de la nourriture, etc.), le « tenir bon » palestinien (*sumud*) constitue l'activité principale de la population, loin des quelques actions des groupes armés, sur lesquelles se concentrent les feux des médias.

Les attentats-suicides : entre vengeance à très court terme et horizon eschatologique

Comment s'inscrivent les attentats-suicides dans ce contexte ? Ils y répondent en fait à un double niveau. En ce qui concerne le rapport de force avec Israël, ils visent à permettre la vengeance. Cet aspect est de plus en plus présent dans les testaments et les discours des kamikazes, qui mentionnent souvent nommément les personnes dont ils veulent venger la mort. Ils ne sont donc pas perçus comme une possibilité de renverser véritablement la situation, mais ils visent à rendre, sur un très court laps de temps, l'ennemi accessible et vulnérable. Le sentiment d'être totalement à la merci, c'est-à-dire de n'avoir aucune option, ni désaffection ni prise de parole, dans des interactions où le rapport de force est totalement en leur défaveur, se trouve ainsi remis en cause.

Tuer l'autre ne s'inscrit plus alors dans une volonté stratégique visant à faire avancer une cause sur le long terme, mais dans la volonté de démontrer à l'adversaire et à eux-mêmes qu'ils ne sont pas si hors jeu, qu'il reste des options. Si les Palestiniens tiennent les attentats-suicides pour la « bombe atomique du pauvre », cette représentation n'est pas associée à un renouvellement

stratégique de l'action. Comme le souligne Elias Khoury, comparant avec le phénomène des martyrs au Liban, il n'est pas possible d'imposer une rationalité stratégique sans la représentation d'un but accessible. Dans un combat sans but, toutes les options sont ouvertes [2]. Effectivement, la lutte ayant perdu son rapport à un horizon palpable de réussite, l'action s'emballa et prend sens pour elle-même, dans une sorte d'action pour l'action.

A un second niveau, les attentats-suicides renvoient pour les Palestiniens à la thématique du martyr, au « mourir (et tuer) pour des idées ». Ils s'inscrivent dans une construction symbolique qui vise à rattacher la lutte nationale palestinienne à un horizon mythique. Le recours à une lecture religieuse du conflit leur permet, d'une certaine manière, de rattacher de nouveau la lutte nationale à un horizon de victoire. Dans la configuration palestinienne, le religieux va permettre d'échapper à l'échec politique et à l'infériorité dans le rapport de force. En effet, une telle lecture fait changer la lutte d'espace et de temporalité. A travers la référence au djihad, le conflit est replacé dans un temps long, de l'ordre du millénaire, où Israël se résume à une « péripétie insignifiante » de cinquante ans. La terre devenue ainsi sacrée, la lutte nationale bénéficie alors d'une légitimité supérieure qui non seulement lui garantit à (très long) terme la victoire en termes de représentation, mais représente également une réponse en miroir à un des processus de légitimation du sionisme. D'autre part, un tel horizon de sens a également au niveau de l'individu une fonction de relecture des épreuves du quotidien de l'occupation. Réinsérées

dans un destin collectif devenu sacré, elles perdent leur caractère de totale aliénation. L'individu n'est plus réduit à ces humiliations, mais il leur donne une dimension mythique signifiante.

Une des caractéristiques palestiniennes repose ainsi sur le fait d'avoir construit, face à un quotidien oppressif, une contre-lecture conflictuelle ancrée sur une lutte nationale désormais largement sacralisée. Une fois cette représentation élaborée, celle-ci ne peut qu'être maintenue, quels que soient les dénis que lui apporte le réel. Sa fonction ne vise pas uniquement l'édification d'une résistance sur le terrain. Elle a aussi un rôle symbolique, au niveau de l'individu, de construction d'une image positive de soi. Dans une situation complètement incertaine liée à la domination extrême, les Palestiniens avaient développé une mise en conflit qui devait y remédier à moyen terme tout en permettant une relecture de l'expérience quotidienne. L'échec du processus d'Oslo a emporté avec lui cet horizon du moyen terme, empêchant en partie l'action stratégique. Mais il n'a pas rendu inutile la fonction de relecture, tout au contraire. Pour la maintenir, les Palestiniens basculent dans une mise en conflit de plus en plus mythique dont l'horizon de victoire est eschatologique.

Le culte du martyr apparaît comme un élément indispensable qui légitime et incarne le mythe. La figure du martyr se développe alors chez les Palestiniens comme une de ces figures de « héros-victime », souvent développées dans les populations dominées. Ces figures remportent l'adhésion parce qu'elles expriment l'état du rapport de force tout en le transcendant. L'inscription dans une telle temporalité représente une condi-

tion *sine qua non* du passage à une violence sacrificielle, ce qui n'exclut cependant pas son utilisation stratégique par les organisations. Ici, la mise en avant

du religieux, en une sorte de nationalisme sacralisé, a donc largement à voir avec une « syntaxe de la domination » [3] dont il permet la relecture.

Notes

[1] Suite à l'enlèvement et au meurtre d'un soldat israélien, 415 militants islamistes sont expulsés au Sud-Liban en décembre 1992. Sur pression américaine, ils seront rapatriés par étapes à partir de mars 1993.

[2] E. Khoury, « Terminology and Change », communication au colloque « Martyrdom and/in Modernity », sous la direction de F. Pannewick, Wissenschaftskolleg zu Berlin, du 6 au 8 juin 2002.

[3] M. Billig, *Banal Nationalism*, Sage Publication, 1995. Cité dans H. Bozarslan, *From Political Struggle to Self-sacrifice*, Rynner, 2002.

La religion

Unité et diversité

COORDONNÉ PAR

LAURENT TESTOT ET JEAN-FRANÇOIS DORTIER

Réalisation et diffusion de l'ouvrage

Cet ouvrage reprend des articles parus dans le mensuel *Sciences Humaines*, enrichis et actualisés, ainsi que des textes inédits. L'appareillage pédagogique (bibliographie, mots clés, encadrés) a été également actualisé.

Conception : Laurent Testot et Jean-François Dortier

Coordination : Bruno Choc

Conception maquette, mise en pages intérieures,
réalisation de la couverture : PolyPAO

Relecture : Marie-Agnès Jassionnesse

Conception de la couverture : Gilbert Franchi

Fabrication : Natacha Reverre

Secrétariat : Laurence Blanc

Diffusion : Nadia Latreche-Leal



Diffusion Presses universitaires de France

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement, par photocopie ou tout autre moyen, le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français du droit de copie.

© Sciences Humaines Éditions, 2005,

38, rue Rantheaume,
BP 256, 89004 Auxerre Cedex

ISBN 2-912601-34-7