



HAL
open science

Subvertir le consentement : itinéraires sociaux des femmes des camps de réfugiés palestiniens en Jordanie (1948-2001)

Stephanie Latte Abdallah

► To cite this version:

Stephanie Latte Abdallah. Subvertir le consentement : itinéraires sociaux des femmes des camps de réfugiés palestiniens en Jordanie (1948-2001). *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 2005, 60 (1), pp.53 - 89. 10.3917/anna.601.0053 . hal-02320133

HAL Id: hal-02320133

<https://sciencespo.hal.science/hal-02320133>

Submitted on 29 Jul 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Subvertir le consentement

Itinéraires des femmes des camps de réfugiés palestiniens en Jordanie (1948-2001)

Stéphanie Latte Abdallah

Au sein de la communauté palestinienne exilée en Jordanie, de nationalité jordanienne dans son ensemble¹, et particulièrement dans les camps, en raison du rôle qu'ils ont joué dans la reconstruction de l'identité nationale après la rupture de 1948, la famille a affirmé publiquement l'image de la fixité de l'institution familiale depuis l'exode, avec ses valeurs, ses structures et la reproduction de pratiques endogames. Ce discours identitaire était destiné à conjurer la première rupture historique, celle de 1948, et à créer une « fiction sociale »² à même de faire contre-poids à l'histoire. Il fut d'autant plus efficace qu'il a été soutenu par la plupart des acteurs sociaux et politiques aux différents moments historiques, chaque fois qu'il présentait un intérêt politique.

Cette image s'est appuyée avant tout sur les femmes des camps, représentées comme les piliers de cette famille sans histoire, en opposition avec les femmes de la bourgeoisie, d'où sont issus la plupart des cadres du mouvement national et les premières militantes, seules à être devenues actrices du changement social et d'activités se déroulant hors du sérail familial. Dans d'autres contextes, Olivier Schwartz a montré qu'une condition sociale de « dominés » figeait les rôles sexuels³; en Tanzanie, dans le cadre de populations réfugiées, Lisa Malkki a constaté une

1 - À l'exception des Gaziotes venus après 1967, peu nombreux dans le royaume.

2 - PIERRE BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Le Seuil, 2001.

3 - OLIVIER SCHWARTZ, *Le monde privé des ouvriers. Hommes et femmes du Nord*, Paris, PUF, 1990.

surdétermination du besoin d'identité manifeste dans les pratiques matrimoniales et familiales⁴. En Jordanie, l'exil a pourtant entraîné un changement social au sein des familles qui s'ancre aussi sur des pratiques d'avant 1948⁵. Il nous importe de comprendre quels ont été les termes et les conditions de possibilité de cette évolution des familles des camps et des rôles féminins⁶, que nie par ailleurs l'idéologie familiale⁷. Les femmes sont en effet les actrices de ce changement par leur résistance au pouvoir patriarcal, qui est qualifiée de « féminisme populaire ». Pour affirmer des parcours et des choix, elles se sont appuyées sur ce décalage entre images et faits sociaux.

« Idéologie familiale » vs changement social

Dans les familles des camps, la culpabilité historique ressentie par les pères a d'abord accru l'importance accordée à l'honneur familial et à celui des femmes. La valeur de l'honneur a constitué un agent historique dans l'économie des guerres de Palestine et dans celle de l'exode. La préservation de l'honneur des femmes face aux pratiques militaires israéliennes, réelles ou redoutées, à la médiatisation des cas de viols, et à l'état d'insécurité créé par la guerre de 1948, puis par l'occupation de 1967, est devenue dans le temps de l'exil un moyen de défendre l'unité familiale et de pallier la perte de la terre en masquant la défaillance des hommes à la conserver. La protection de l'honneur sexuel (*'ard*) a légitimé historiquement les départs, au sein des familles et à l'égard des générations nées en exil. Il a permis d'occulter le sentiment de la perte de l'honneur social (*sharaf*), d'alléger le poids de la culpabilité historique d'une génération et avant tout de ses hommes. Les femmes réfugiées de la première génération insistent sur ce point, dans une société villageoise et aussi bédouine où la terre constituait, outre la ressource matérielle principale, l'identité sociale.

4 - LISA MALKKI, *Purity and exile: violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1995.

5 - Pour une dimension historique sur les femmes réfugiées des camps ou les milieux sociaux dont elles sont issues (surtout la paysannerie et les petites familles des villes), voir RIMA HAMMAMI, *Between heaven and earth: transformations in religiosity and labor among Southern Palestinian peasant and refugee women, 1920-1993*, Ph. D., Temple University, 1994, ou l'approche comparative et socialement différenciée des familles de JUDITH TUCKER, « Marriage and family in Nablus 1720-1856: toward a history of Arab marriage », *Journal of family history*, 13, 2, 1988, pp. 25-42.

6 - Notre étude se base sur une enquête menée plus particulièrement dans deux camps de Jordanie, celui de Jabal Hussein, à Amman, un camp dit de 1948, inscrit dans les dynamiques de la ville, où la population provient des villages et des petites villes du cœur de la Palestine ; celui de Jérash, dit camp de Gaza, de 1967, dont les habitants sont surtout des bédouins originaires de Bir al-Saba' dans le Néguev, réfugiés après 1948 dans la bande de Gaza, puis des villageois. Ils ont pour la plupart vécu deux exodes et sont exclus des ressources conférées par la nationalité jordanienne.

7 - PIERRE BOURDIEU, « À propos de la famille comme catégorie réalisée », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 100, 1993, pp. 32-36.

Au début de l'exil, la famille a été le refuge fragile de l'identité palestinienne. Les liens familiaux et les notabilités traditionnelles issues de l'organisation sociale villageoise, citadine et bédouine ne se reconstruisirent que fragmentairement. Ils furent confortés par les institutions humanitaires (la Croix-Rouge, puis surtout l'UNRWA en Jordanie⁸) jusqu'en 1955, de conserve avec l'État jordanien. Les *mukhtar-s*⁹ furent les principaux intermédiaires de la gestion de l'aide humanitaire et restèrent les interlocuteurs privilégiés des autorités jordaniennes.

L'importance de la famille comme unité et comme réseau de solidarité réelle et symbolique dans les conditions aléatoires de la vie dans les camps, les mobilités forcées, les migrations et la dispersion des clans (*hamula-s*) en de multiples lieux ont contribué à produire l'image publique de la fixité de l'institution familiale depuis l'exode, particulièrement quand elle fut la seule institution pérenne jusqu'au renouveau du mouvement national au milieu des années 1960. Jusque-là, les habitants des camps formaient une société bouleversée et décapitée par l'exode, marquée par l'absence de la terre et par les contingences de la gestion de l'assistance humanitaire. Ces « années de réfugiés » ou « années perdues », ainsi nommées par certains auteurs palestiniens, sont empreintes de l'idée de défaillance et de vide social et politique. Mais les familles ont élaboré une image susceptible d'assurer la continuité pré et post-exode, de lier passé et avenir. En ce sens, cet acte de mémoire nie l'expérience historique de la perte et du changement. Cette image a constitué une forme de résistance, une réalité alternative, celle des mots, qui a permis de vivre un changement au départ précipité par l'entrée dans un autre temps historique : celui de l'absence, du déni d'appartenance territoriale, également entretenu jusqu'en 1967 par les pratiques de l'aide humanitaire. Elle a eu une fonction politique, la reproduction de l'identité et des traditions palestiniennes, par la suite relayées par le mouvement national.

Le *topos* de l'identité familiale est dans une large mesure celui de la reproduction de qualités héréditaires, de valeurs et d'attitudes sociales partagées. Une jeune femme du camp de Jérash, qui dirige le Centre pour handicapés, décrit ainsi le lien entre identité familiale et qualités transmises par le sang : « Des enfants ne bénéficient pas de ce programme social parce que la famille en a honte. Elle sera marquée – « c'est celle qui a des enfants handicapés » –, et personne ne voudra épouser une fille de cette famille¹⁰. » L'unité familiale se traduit également par

8 - Entre 1948 et 1950, les quakers dans la bande de Gaza, le Comité international de la Croix-Rouge en Cisjordanie et la Ligue des sociétés nationales de la Croix-Rouge au Liban, en Syrie et en Transjordanie, ont pris en charge le secours aux réfugiés de Palestine sous l'égide des Nations Unies. En avril 1950, l'UNRWA (United Nations Relief and Works Agency) leur succéda dans les différentes zones. Son mandat a été reconduit jusqu'à aujourd'hui et il s'est transformé en une administration des réfugiés délivrant des services dans trois domaines principaux, l'éducation, la santé et les services sociaux.

9 - Notables traditionnels, intermédiaires entre la population et le pouvoir central, qui remplissaient des fonctions administratives, et notamment l'enregistrement de l'état civil, à l'échelle des clans, des villages ou des quartiers.

10 - Najah, camp de Jérash, 10 décembre 1998.

des traits de caractères communs aux grandes *hamula*-s, aux tribus ou à la fratrie. Ainsi les filles de la famille Suleiman s'attribuent-elles des 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), bien qu'elles aient souffert du pouvoir « dictatorial » qu'il exerçait sur la famille. L'unité familiale, ce sont aussi des attitudes et des choix. L'engagement militant est souvent, dans les camps de Jordanie, une question familiale. Leïla Khaled, du FPLP, explique son militantisme par sa condition de réfugiée, puis par l'identité de sa famille, « une famille politique ». Si l'identité familiale détermine parfois l'affiliation à tel ou tel parti, elle agit plutôt sur le type de socialisation et les valeurs considérées comme les marqueurs identitaires fondamentaux, les valeurs familiales ou bien celles véhiculées par l'engagement politique et la culture partisane.

Le discours identitaire sur la famille s'élabore aussi sur fond de perpétuation des structures familiales et des pratiques matrimoniales, en premier lieu l'endogamie : fortement lié à l'idée du même, il valorise la tradition. Dans les camps, il est pourtant diversement produit selon les acteurs, et plus fortement par les hommes de la première génération de réfugiés, pour qui la famille, seul lieu sans histoire, permet une mise entre parenthèses de l'exil. Ce discours concerne particulièrement les comportements féminins, étant donné le rôle des femmes dans les représentations de l'identité généalogique. Pour Moussa Suleiman, du camp de Jabal Hussein, le maintien des traditions familiales liées au village d'origine s'exprime par trois conditions : le respect de la morale sexuelle et des prescriptions liées à l'honneur des femmes, la volonté de marier ses filles à des hommes de leur village d'origine, et le rejet d'un investissement dans l'éducation de ses filles et du travail des femmes à l'extérieur de la maison. On s'assure de la sorte « que tout soit pareil, que rien n'ait changé quand nous rentrerons à Dawaimeh¹¹ ». La notabilité que cet homme a su acquérir comme cheikh et directeur du Comité de gestion du camp pendant de longues années contribue au refus du changement social à l'intérieur de sa famille. Le discours ancien de l'endogamie sociale est maintenu ici au service d'une position élevée, mais aussi d'une identité politique palestinienne.

Pourtant, cette idéologie familiale est contestée de l'intérieur par nombre de femmes, et surtout mise à l'épreuve par le changement social. Au regard des choix matrimoniaux¹², disons brièvement qu'ils ont été infléchis par l'histoire de l'exil, que le pouvoir patriarcal et la représentation agnatique de la parenté ont été remis en question, moins à Jérash qu'à Jabal Hussein, au profit d'une identification au *balad* (le village ou la ville d'origine), devenu à Jabal Hussein la nouvelle famille étendue de l'exil (le tiers des unions¹³), et à la communauté nationale palestinienne.

11 - Camp de Jabal Hussein, 21 avril 1997.

12 - Pour une étude plus détaillée, voir STÉPHANIE LATTE ABDALLAH, *Destins de femmes et liens familiaux dans les camps de réfugiés palestiniens en Jordanie, 1948-2001*, doctorat d'histoire, Paris, EHESS, 2004.

13 - Si l'on compare ce pourcentage à ceux dont on dispose sur la Palestine mandataire villageoise, ou même sur la société palestinienne de Cisjordanie ou d'Israël après 1948. Voir notamment HILMA GRANQVIST, *Marriage conditions in a Palestinian village*, New York, AMS Press, [Helsingfors, 1931-1935] 1975 ; IBRAHIM WADE ATA, *The West bank*

Pas plus que la plupart des acteurs sociaux et politiques en Jordanie, le mouvement national palestinien¹⁴, une fois implanté dans le royaume, n'a remis en question le pouvoir et les valeurs familiales pendant les années militantes (1968-1971). Il fut alors avant tout soucieux d'associer les familles des camps, perçues comme conservatrices, à la révolution et d'engager leurs hommes dans la lutte armée. Les camps devinrent l'avant-garde de la nation : c'est alors que « la mémoire populaire [des villages et de la vie rurale] et le nationalisme palestinien se sont imbriqués¹⁵ ». La brièveté de l'expérience jordanienne ne permet pas une véritable action sociale. En Jordanie, ce sont au contraire les familles – et leurs valeurs – qui ont investi massivement les structures de la résistance au cours de l'« explosion militante » de ces années, puis, pour la majorité d'entre elles, qui se sont retirées du mouvement national :

C'est la mentalité des familles qui est entrée dans le Fatah, le FPLP et les autres. Les gens s'engageaient par famille ou par groupe de voisinage. Je me souviens de mon frère qui reprochait à mon père de donner de l'argent au FPLP en lui disant : « Tu dois donner au Fatah, car notre famille est le Fatah », et de ma tante qui se disputait avec ma mère car ils étaient du FPLP¹⁶.

Le militantisme féminin palestinien est resté embryonnaire et n'a pas eu d'effet durable dans les camps, lorsque les institutions de la résistance furent évincées du pays à l'été 1971, à la suite du violent conflit avec le pouvoir jordanien marqué par les événements de Septembre Noir en 1970. Le Fatah comme les partis de gauche se sont dans les faits peu opposés aux valeurs familiales que la plupart de leurs cadres partageaient, comme l'illustre ce que relate Zeina sur le recours de certains à l'honneur sexuel des femmes comme arme politique. Le mouvement national les a plutôt investies en donnant notamment à l'honneur des femmes une valeur nationale, avec des slogans tels que « la terre avant l'honneur (*al-ard qabl al-'ard*) », ou, à partir des années 1980, en valorisant la fonction maternelle¹⁷. En inversant les priorités, il amoindrit pourtant momentanément le contrôle des itinéraires et

Palestinian family, Londres, Routledge & Kegan, 1986 ; HENRY ROSENFELD, « Social and economic factors in explanation of the increased rate of patrilineal endogamy in Arab village in Israël », in J. G. PERISTANY (dir.), *Mediterranean family structure*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, pp. 115-136 ; ABNER COHEN, *Arab border villages in Israël*, Manchester, Manchester University Press, 1965.

14 - Le Fatah de Yasser Arafat voit le jour en 1959 et commence ses opérations militaires sur le territoire israélien, notamment à partir de la Jordanie (Cisjordanie) en 1965. En 1969, le Fatah prend le contrôle de l'OLP, créée en 1964. L'autre mouvance principale est le FPLP.

15 - RANDA FARAH, *Popular memory and reconstructions of Palestinian identity*. Al-Baq'a refugee camp, Jordan, Ph. D., University of Toronto, 1999, p. 288.

16 - Zeina, Amman, 13 juin 2000.

17 - Voir, notamment, VALÉRIE POUZOL-ERSHAIDAT, *La nation contestée. Lutttes féministes, combat pour la paix des femmes palestiniennes et israéliennes (1948-1998)*, doctorat d'histoire, Paris, EHESS, 2001.

des mouvements des femmes. Il accorda néanmoins une assistance matérielle directe aux veuves de martyrs et leur attribua un rôle aux côtés des mères et des familles de martyrs dans la symbolique nationale. Ceci a contribué à l'indépendance économique des femmes à l'égard du groupe familial et de celui de leur époux, en les aidant à garder leurs enfants et à devenir chefs de famille.

Le mouvement national a donc renforcé le lien conjugal. Mais tout comme la politique familiale de l'UNRWA et, dans une moindre mesure, celle de l'État jordanien – si l'on considère l'évolution de la loi sur le statut personnel depuis les années 1950¹⁸ –, il a encouragé l'institutionnalisation d'une nouvelle séparation des espaces féminin et masculin (par la distinction entre sphère privée et sphère publique, et entre militantismes féminin et masculin dans le domaine public) qui pose d'autres limites au champ d'action des femmes et entraîna une différenciation plus stricte des rôles et des tâches.

Cette nouvelle définition des rôles sexuels est moins réalisée et plus contestée dans les camps, où les familles tendent à se représenter et à se vivre comme un corps social¹⁹ et à fonctionner plus que les autres comme un champ traversé par des ruptures historiques et sociologiques répétées. La société des camps présente en effet aujourd'hui des traits spécifiques, notamment la persistance de la famille élargie et une moindre adoption du modèle conjugal, une fragmentation accrue et la féminisation des familles. Les parcours de l'exil, la vie dans les camps, particulièrement à ses débuts puis depuis les années 1990, ont à la fois favorisé le maintien de structures familiales à même de fournir des ressources fiables et de pallier les risques économiques (la famille proche du côté de l'homme et de la femme – *'ai'la* –, constituée par les parents ou enfants, les frères et sœurs et leurs familles), et entraîné l'éclatement familial avec l'émergence de « familles de femmes ».

La défaillance des figures masculines, au moment du départ de Palestine, puis dans les établissements en exil, pour assurer la protection économique et sociale de la famille a généré des tensions et des choix et parcours féminins indépendants, appuyés notamment par les ressources du système social et éducatif de l'UNRWA, puis de l'État jordanien. La relation matrimoniale a été malmenée par la multiplication des ruptures, suite aux décès précoces des époux de la deuxième génération historique et aux divorces de la troisième²⁰. Face aux volontés individuelles et à un pouvoir patriarcal affaibli, le lien conjugal, lieu-frontière de la

18 - Voir ANNELIES MOORS, *Women, property and Islam. Palestinian experiences, 1920-1990*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

19 - P. BOURDIEU, « À propos de la famille... », art. cit., a montré que la « logique du corps » faisant de la famille une unité, un sujet collectif par une intégration des luttes qui se déroulent en son sein, est un des effets de la domination masculine.

20 - Parmi nos interlocutrices, nous avons distingué quatre classes d'âge ou générations historiques (la « vieille génération », les plus de 60 ans ; les « filles de la catastrophe », c'est-à-dire de l'exode de 1948, celles qui ont entre 45 et 59 ans ; les 30-44 ans ; et la nouvelle génération, les 15-29 ans), soit, pour reprendre la définition de Maurizio Gribaudo, « des groupes d'individus unifiés qui rencontrent des conjonctures ou périodes historiques au même moment de leur cycle de vie » (MAURIZIO GRIBAUDI, *Itinéraires*

renégociation du pouvoir familial et des rôles sexuels, a pâti des conditions de l'exil. Il est, depuis les années 1980, le lieu de différends accrus à partir de la troisième génération. Les non-recompositions du lien matrimonial après ces ruptures et l'apparition du célibat féminin ont fortement contribué au changement social²¹. À Jabal Hussein, 22 % des unités domestiques sont des familles de veuves. À Jérash, elles représentent 19 % du total, et celles de divorcées ou de femmes séparées, 7 %. Si l'on tient compte des familles dirigées par des femmes pour cause d'émigration de l'époux ou d'incapacité de sa part à pourvoir aux besoins de ses proches, plus du tiers sont à présent des familles de femmes, 37 % à Jérash et 33 % à Jabal Hussein.

La troisième génération (les 30-44 ans) a grandi dans la prospérité économique des années 1970-1980, due au boom pétrolier, dont bénéficièrent largement les habitants des camps qui migraient ou avaient des parents travaillant dans les pays du Golfe. Les systèmes éducatifs jordanien et de l'UNRWA devinrent également, au cours de cette décennie, accessibles à l'ensemble de la population. Or la valeur accordée au savoir par la population, particulièrement celle des camps, se traduisit par un accès massif à l'éducation qui concerna également les femmes. L'ignorance a été perçue comme une des raisons de l'exil, et l'acquisition du savoir devint alors une nécessité pour sortir des conditions économiques et morales des « années de réfugiés ». Tout comme la renaissance nationale politique et militaire de cette période, il fut un instrument pour reconstruire la dignité et l'estime d'une population pour elle-même.

Ceci se traduisit par une hausse du niveau éducatif. Inférieur à la moyenne nationale jordanienne pour les « filles de la catastrophe (*nakba*) » (les 45-49 ans), il devint supérieur pour la troisième génération de femmes. Les premières, nées juste avant le départ de Palestine ou en exil, ont en effet grandi dans les camps pendant ces « années perdues » où se conjuguèrent pauvreté et précarité de l'installation. Presque toutes déjà mariées lorsque se développèrent les possibilités d'éducation, elles ne bénéficièrent que peu du système scolaire. Très peu obtinrent l'équivalent du baccalauréat (*tawjihi*) et seules quelques-unes allèrent au-delà. Les deux tiers d'entre elles sont encore analphabètes, comme leurs aînées de la génération de Palestine. En revanche, 33 % des protagonistes de la troisième génération ont obtenu le *tawjihi*, 24 % ont suivi une formation dans un collège communautaire, et presque 10 % sont allées à l'université. Par comparaison, en Jordanie, seulement 13 % des femmes de cette classe d'âge ont pu achever leur éducation secondaire,

ouvriers. Espaces et groupes sociaux à Turin au début du XX^e siècle, Paris, Éditions de l'EHESS, 1987, p. 141). Sont ici considérés les différenciations exprimées par les protagonistes, le rapport à la situation de l'exil, les conjonctures socio-politiques jordanien et régionales et les moments de leur vie de femme, du cycle de vie conjugal dans lequel elles se trouvent.

21 - Statistiques établies à partir des données anthropologiques de notre enquête : parmi les multiples entretiens conduits auprès de divers acteurs dans les deux camps, nous avons retenu un premier corpus de cinquante-quatre familles et un second de soixante-dix-huit femmes.

14 % ont obtenu un diplôme intermédiaire (collèges communautaires) et 6 % ont suivi un cursus universitaire²².

L'investissement éducatif a bouleversé la nature du travail féminin. La génération des « filles de la catastrophe » était marquée par la longue durée du travail dans le cycle de vie, entre vingt et trente ans. À partir des années 1980 et de la troisième génération, il devient plus qualifié, et sa durée se réduit considérablement quand les hommes investis du rôle de chefs de familles conjugales, dans une société qui adoptait les valeurs des classes moyennes citadines, acquièrent les moyens de se charger seuls de la responsabilité économique du foyer. Si 23 % s'engagent toujours durablement dans les métiers précaires et peu qualifiés du secteur informel, qui étaient ceux de la génération précédente, la moitié d'entre elles ont trouvé un emploi dans l'enseignement, le secrétariat ou la santé, et 27 % sont restées sans emploi salarié. Le travail qualifié féminin devient fortement déterminé par le rôle premier confié aux femmes dans leur foyer, mais également auprès de leur famille d'origine : certaines s'arrêtent de travailler au moment de leur mariage, d'autres lors de la naissance des enfants ; quant aux célibataires, les responsabilités qu'elles prennent auprès de leurs parents ou de leurs frères et sœurs les amènent souvent à interrompre leur activité professionnelle.

Parmi cette génération de jeunes femmes, une contradiction apparaît entre travail et vie familiale, particulièrement conjugale, et parfois même entre achèvement d'un cursus scolaire et mariage. Parmi celles qui ont fait des études supérieures, plus de la moitié sont célibataires. L'histoire de Halam Suleiman, une femme d'une quarantaine d'années, se présente ainsi comme un destin individuel brisé par la relation conjugale. Elle se maria à dix-neuf ans avec son *ibn 'am* (son cousin, le fils de son oncle paternel), qui vivait dans le camp de Baq'a. Il partit travailler en Arabie où elle le rejoignit. En dépit d'une bonne situation, il lui refusa la possibilité de passer son *tawjihi* et lui interdit toute activité personnelle. Son existence, faite d'isolement, de maternités successives et de violence morale et physique de la part de son mari, contribua à donner à ses sœurs une vision du mariage qui rend incompatibles choix personnels et vie conjugale.

Celles qui se fixent un objectif personnel voient leurs trajectoires socialement réinscrites dans le devenir collectif, conjugal et familial. Les femmes sont, tout comme les hommes, encouragées à acquérir des ressources éducatives et économiques qui ne peuvent rester seulement symboliques ou contrôlées par les seules exigences de la construction de la famille et de la nation, ce qui crée forcément des tensions. Aux yeux de leurs proches, la valeur identitaire qu'elles accordent à l'éducation ou au militantisme occulte pour un temps les effets d'une socialisation qui implique, à terme, à une individualisation des représentations et des choix féminins. Ces lieux de conflits, sourds ou ouverts, entre pouvoir familial et choix

22 - Comparaison établie à partir des informations recueillies auprès de nos soixante-dix-huit interlocutrices principales et des chiffres par classe d'âge d'une étude nationale du Département des statistiques. Voir Département des statistiques, royaume hashémite de Jordanie, Enquête sur les conditions de vie en Jordanie (en arabe), rapport dactyl., Amman, octobre 1996.

individuels apparaissent à plusieurs niveaux : ils se font jour à la fois entre les femmes et leur famille, au sein du couple et entre le couple et la famille. Ils se traduisent notamment par l'apparition d'une résistance des femmes au mariage et par le célibat féminin, ainsi que par une forte augmentation des ruptures du lien matrimonial.

Au sein des générations précédentes, toutes nos interlocutrices ont été mariées jeunes (avant vingt ans), voire très jeunes, et, la plupart du temps, les choix matrimoniaux étaient le fait d'arrangements familiaux. Les pratiques matrimoniales des filles de la Nakba (45-59 ans) reproduisent à bien des égards celles d'avant 1948. Pourtant, si la classe d'âge de la Nakba se trouve entièrement engagée dans le mariage, et si les unions ne se défont qu'à l'occasion d'un décès, elle est celle pour laquelle l'état de femme mariée offre le moins de protection et de sécurité économique : la moitié des femmes de cette génération sont en effet chefs de famille. Près de 40 % d'entre elles sont veuves, quand elles ne sont guère plus de 15 % au niveau national. Ces femmes chefs de famille sont aussi celles dont les maris sont vieux ou malades. Leur génération dut assumer les conséquences de périodes historiques qui ont rendu invalides un nombre accru d'hommes : les « années de réfugiés », la mobilisation militaire et les conflits en Jordanie (1968-1971) puis au Liban, particulièrement entre 1976 et 1983, où se sont trouvé engagés nombre d'hommes des camps ayant suivi les institutions du mouvement national ; et elle a connu par ailleurs la persistance de mariages dans lesquels les écarts d'âge – importants – entre époux et parfois les unions multiples laissent aux femmes la responsabilité précoce de la famille. Toutes ont élevé seules leurs enfants en évitant un remariage et, si elles vivent dans le voisinage immédiat de leur famille, elles ont constitué des foyers indépendants jusqu'à ce que leurs enfants aient grandi et que l'un des fils pût rester avec sa famille à leurs côtés. L'accès aux ressources humanitaires – un système social de proximité – a, dès les premiers moments de l'exil, favorisé chez les femmes le choix de ne pas se remarier après un veuvage précoce. La possibilité d'obtenir une tente, puis une maison, et l'assistance alors donnée par l'UNRWA ont facilité les trajectoires de celles qui souhaitaient élever leurs enfants. Depuis les années 1980, l'aide aux plus démunis permet d'obtenir des ressources non négligeables en termes d'accès au logement, à l'éducation, à l'emploi et à la santé, pour les familles privées d'hommes adultes, et apporte un soutien aux femmes se séparant de leur famille après un divorce ou refusant tout remariage. L'enquête a permis de mettre en évidence le rôle du mouvement national à partir des années 1970 et jusqu'à la guerre du Golfe dans les mobilités familiales ascendantes, des possibilités d'éducation supérieures ouvertes à leurs enfants par le système de bourses de l'OLP et surtout des pensions dans l'accès des veuves de guerre à l'indépendance.

Pour la troisième génération, ce sont plutôt les conflits matrimoniaux qui brisent le lien conjugal. Ainsi, 57 % des protagonistes sont aujourd'hui mariées, 14 % sont divorcées, 5 % séparées et 24 % encore célibataires. Les taux de divorce et de séparation sont nettement supérieurs à la moyenne nationale – respectivement 2 % et 1 % de femmes du même âge se trouvent dans ces situations –, de même que le célibat, qui concerne seulement 10 % des femmes de cette classe

d'âge au niveau national. Si le lien conjugal apparaît pour cette génération comme un lieu de conflits, les raisons des divorces montrent, d'une part, la perte de contrôle du champ social par les familles, d'autre part, le défaut de protection des femmes par les hommes qui s'engagent dans des unions dont ils ne parviennent pas à garantir la stabilité par la suite. Tel est l'expérience d'Aïda, du camp de Jérash, divorcée en 1984, à l'âge de dix-neuf ans. Son père, remarié en 1963, vit dans le camp, mais Aïda le voit peu depuis qu'il a abandonné sa mère. Elle reproche à son père son manque d'intérêt et de soutien financier pour les enfants de sa première femme au profit de ceux de la seconde. Il ne l'a pas non plus aidée quand son mari l'a quittée pour s'installer dans la bande de Gaza, où il se rendait souvent pour répondre aux obligations de son métier de commerçant. Pour elle, c'est la défaillance de la figure paternelle qui a cassé la solidarité et l'unité familiales : « Celui qui rapproche les gens, qui fait la famille, c'est le père, et nous n'avons pas de père, donc chacun n'en fait qu'à sa tête. Il est la cause de tout mon malheur. » Le manque d'appui du père, qui se devait de la soutenir, lui qui avait choisi son conjoint, lui a aussi valu de ne pas obtenir le paiement de ses droits après son divorce, son époux n'ayant versé ni la compensation matrimoniale différée (*mu'akhar*)²³ ni la pension alimentaire pour elle et ses enfants (*nafaqa*). Il n'est pas intervenu et n'a pas même accepté que le cas soit porté devant le tribunal. Ces divorces sont la conséquence d'une conflictualité inter-familiale accrue en cas de mariages dans les cercles proches de la famille ou du village d'origine. Selon une des responsables de la ligne téléphonique ouverte en 1996 par l'Union des femmes jordaniennes pour les violences domestiques et les conflits familiaux, les mariages de type traditionnel – et avant tout les unions entre proches – sont au cœur de tensions liées à des mésententes entre familles :

Avant le mariage, ils ont quelques différends, c'est souvent le cas dans la famille proche, il s'agit de peu de choses, mais après le mariage ils se souviennent par exemple que la mère de la mariée a fait cela ou cela et ils veulent en quelque sorte se venger, obtenir leurs droits par l'intermédiaire de sa fille²⁴.

Cette génération apparaît comme celle où la famille patriarcale est amenée à renégocier le pouvoir en son sein en admettant les choix individuels masculins et aussi féminins, et le contre-pouvoir constitué par l'entité conjugale qui se construit, valorisée par la société dans son ensemble. Le choix de l'époux se fait davantage personnel : le tiers des femmes mariées de cette génération disent avoir elles-mêmes décidé de leur époux, et les réseaux féminins construits lors des études, sur le lieu de travail et dans le cadre d'activités militantes ou associatives interviennent dans des alliances avalisées par la suite au niveau familial. 45 % des unions qui sont présentées comme des décisions familiales (soit les deux tiers) sont le

23 - Lors des mariages, la compensation matrimoniale prévue est scindée en deux parties : la première, *muqaddam*, qui est donnée lors de l'union, et la seconde, *mu'akhar*, qui est prévue en cas de divorce.

24 - Myriam, Amman, 20 décembre 1999.

fruit d'arrangements familiaux auxquels la future épouse a consenti. Le mariage tardif de Sahar (engagée dans une carrière associative dans le camp de Jérash et qui préférait rester célibataire), à trente-deux ans comme seconde épouse, avec un muezzin du camp – une relation de son père –, obligea ce dernier à user de persuasion. Dans l'expérience de Sahar comme dans celle d'Izdihar et Amal Suleiman, la conflictualité de la relation conjugale et la difficulté de concilier trajectoire personnelle et vie de couple apparaissent comme les raisons du refus du mariage :

Les époux se disputent tout le temps, ils se battent. J'entendais leurs histoires, les femmes venaient toutes me les raconter. Il y en a qui disaient qu'elles auraient aimé faire des études... Je ne voulais pas entrer là-dedans, je pensais : « Je travaille, je suis heureuse, je suis seule, tranquille »²⁵.

C'est au sein de cette même classe d'âge que le mariage commence d'être perçu comme un lieu de grande tension – et de violences –, alors que seules deux femmes de la génération précédente ont évoqué l'existence ponctuelle de violence conjugale. Effet d'une parole qui se délie ? Sans doute, mais aussi certainement d'une augmentation et d'une banalisation de la violence conjugale et domestique²⁶ alors que le lien social se fragilise en exil et que la relation matrimoniale se retrouve au cœur d'un processus de fragmentation familiale et de redéfinition des rôles masculins et féminins. Les jeunes femmes ont en effet des attentes, par rapport au couple, qui sont fréquemment déçues quand les familles continuent souvent à contrôler la relation matrimoniale, en amont, par le choix des conjoints, ou en aval, lors des conflits entre époux. Le mode de règlement familial des mésententes laisse peu de place à ceux-ci : ils ne sont pas concernés par ces négociations menées par des délégations d'hommes respectables, ou, dans certains cas, seulement par le père et le mari. Lorsqu'une femme retourne chez ses parents (elle est alors nommée *hardaneh*) en raison d'un conflit grave, manquement du mari à ses obligations ou mauvais traitements, les époux ne doivent plus se voir. La réconciliation officielle est familiale et masculine, et elle se base sur des demandes d'ordre matériel (la location d'une nouvelle maison pour le couple afin de l'éloigner de la belle-famille) et traditionnel. Dans tous les cas, ces discussions sont censées obliger les familles à respecter le cadre des droits et des obligations des époux l'un envers l'autre, ce qui débouche difficilement sur une meilleure compréhension à l'intérieur du couple. Ainsi l'explique Myriam :

Chacun défend son fils ou sa fille. Dans plusieurs des cas que je reçois, les époux s'aiment mais ils ne peuvent régler leurs différends car le père de l'un ou de l'autre intervient dans

25 - Camp de Jérash, 10 mai 1999.

26 - Myriam me disait son étonnement devant l'ampleur de la violence domestique : violence répétée de l'homme à l'égard de sa femme, de la femme envers ses enfants, et violences sexuelles. L'Union des femmes jordaniennes traite quotidiennement quinze cas de violence domestique (30 % d'entre eux sont des violences sexuelles, surtout des incestes), la plupart concernant les camps et les quartiers habités par les familles réfugiées, du fait de sa forte implantation dans ces lieux.

leurs affaires. Quand une femme va chez son père, c'est une honte ('eib) qu'elle sorte avec son mari, elle doit le traiter comme un étranger jusqu'à ce que des hommes ou le mari viennent parler avec sa famille. Nous, nous essayons de faire venir le mari et la femme pour qu'ils se parlent. Quand ils sont d'accord, le mari va dans la famille de la femme demander ce qu'ils ont décidé ensemble, mais elle ne peut pas dire qu'elle l'a rencontré à l'Union²⁷.

Les difficultés de ce passage inachevé à la vie en couple conduisent à des ruptures, des impasses conflictuelles et à des stratégies féminines choisies ou contraintes par l'étroitesse de l'éventail de choix d'un époux ou des projets biographiques possibles au sein de la relation matrimoniale, de recul ou d'évitement du mariage. Cette forme de « féminisme populaire » aux effets prévisibles à long terme sur le pouvoir et les valeurs familiales est plus remarquable dans les camps que ceux du féminisme militant et national de ces mêmes années.

Le mariage qui, pour cette génération, devient un sujet d'interrogation dans sa réalisation et sa durée, et non plus une donnée inéluctable de l'existence féminine, fait l'objet d'un investissement accru, et c'est en raison d'une double exigence – une relation matrimoniale heureuse et un itinéraire individuel – qu'il est finalement évité. La valeur du couple, ou plutôt de la conjugalité, apparaît favorisée par l'investissement administratif et politique de la famille. Ainsi l'amour comme motif de l'union est-il souhaité par un quart de nos interlocutrices, dont la moitié sont mariées et disent avoir une relation avec leur mari en accord avec leurs aspirations. Pour les autres, leur attente, déçue, a contribué au célibat. Dans l'histoire d'Izdihar qui, il y a une dizaine d'années, à trente ans, a pris la décision de ne jamais se marier, sa représentation très romantique de l'amour conjugal alliée aux luttes qu'elle a dû livrer contre son père pour continuer ses études et se donner un destin individuel ont déterminé ce choix.

Pour la jeune génération, celle des 15-29 ans, la fragmentation des familles, avec la reproduction de modèles de rupture du lien conjugal et la remise en question du pouvoir masculin, s'est accélérée lorsque la précarisation économique eut à nouveau fortement fragilisé les hommes dans leur rôle de chef de famille et consommé une grande partie de leur temps. Les années 1990 ont en effet été marquées par un appauvrissement de la population des camps, en raison de la récession après la première guerre du Golfe et des mesures prises par les monarchies pétrolières pour favoriser l'emploi de leurs ressortissants²⁸. Aussi ce conflit a-t-il provoqué une récession économique en Jordanie, particulièrement sensible dans le commerce et le bâtiment, secteurs importants de l'emploi des habitants des camps, à laquelle ont contribué les effets de la politique d'ajustements structurels, initiée en 1989, visant à réduire les dépenses publiques. À quoi s'ajoutent la déception et la fragmentation politique générées par les accords de paix qui ont marginalisé les réfugiés de 1948 de la construction nationale palestinienne.

27 - Amman, 20 décembre 1999.

28 - Voir PHILIPPE FARGUES, *Génération arabes. L'alchimie du nombre*, Paris, Fayard, 2000, p. 271.

Les histoires matrimoniales indiquent une perte de contrôle accrue du champ matrimonial par les familles en même temps qu'une crispation sur des valeurs anciennes, et l'augmentation des conflits créés par ces contradictions. Pour cette génération, le caractère personnel du choix de l'époux est la règle, et presque toutes les femmes ont été consultées par leurs parents avant de s'engager dans des unions : les prescriptions religieuses en la matière sont à présent une norme partagée. L'acquiescement de la promise est en effet requis par le droit islamique, de même que la compensation matrimoniale. Les familles disent s'y conformer et soulignent l'abandon de pratiques traditionnelles qui déniaient aux femmes ces droits. Malgré cela, plus de la moitié de celles qui sont déjà mariées considèrent que leur union résulte d'une décision familiale, ces mariages étant ceux réalisés le plus souvent avant l'âge de vingt ans ou même très jeune, vers quinze ou seize ans. Au sein de cette classe d'âge, 75 % des femmes sont célibataires et 7 % sont déjà divorcées ou séparées. Le célibat et les ruptures conjugales y apparaissent, comme chez leurs aînées, largement supérieurs à la moyenne nationale jordanienne : 36 % sont déjà mariées dans cette classe d'âge et seulement 1 % d'entre elles sont soit séparées soit divorcées.

Pour cette génération encore en devenir, les projets biographiques féminins sont restreints par le manque d'occasions professionnelles et matrimoniales. En majorité, ces jeunes femmes ont un rapport au monde et au couple davantage empreint de pragmatisme. Le mariage d'amour, considéré comme rare et utopique, fait moins partie de leurs attentes : « Non, non, je ne veux pas me marier par amour, dit Hind, vingt-neuf ans, je peux me marier comme cela, normalement (*'adi*). De nos jours, de toute façon, il n'y a plus d'amour, il n'y a que l'argent qui compte²⁹. » Pour beaucoup, le mariage redevient le destin individuel privilégié. La plupart de celles qui sont célibataires craignent de le rester, particulièrement lorsqu'elles dépassent l'âge présenté comme butoir de vingt-cinq ans, même si la véritable frontière entre le statut de future épouse à celui de vieille fille est l'âge de trente ans. Elles reportent peu le mariage une fois atteint l'âge minimum de dix-huit ans et leur *tawjih* obtenu. Le célibat féminin qui, pour leurs aînées, résultait de la préférence accordée par les femmes à leur trajectoire scolaire, professionnelle et sociale devient pour les plus jeunes plutôt un célibat subi, conséquence d'un déséquilibre du marché matrimonial. Il est aujourd'hui souvent perçu négativement car les projets biographiques hors du mariage se restreignent et la précarisation économique modifie la perception du travail féminin. À nouveau investi de l'idée de nécessité et de soutien obligé des hommes, et malgré l'accès à des métiers plus qualifiés, il est moins souhaité par des jeunes femmes qui disent ne pas vouloir cumuler les charges et voient dans leur rôle de femmes au foyer un signe de réussite sociale, particulièrement à Jérash. Là, Mona, comptable dans un magasin de meubles à Amman après des études dans un collège communautaire, a ainsi refusé un prétendant qui voulait qu'elle continuât à travailler. Elle a pensé qu'il souhaitait l'épouser en partie pour cette raison et n'a pas voulu d'un homme qui n'avait pas à lui seul les moyens de faire vivre le foyer.

La protection : enjeux et contradictions

La société des camps, avant-garde de la nation en exil pendant de longues années, a été plus que les autres rappelée à la nécessité de faire corps dans la lutte réelle ou symbolique pour la Palestine. Les valeurs familiales traditionnelles, et, parmi elles, l'honneur des femmes, ont été et sont encore des valeurs utiles et partagées en dépit des antagonismes politiques. Pour l'État jordanien, la prise en compte des réfugiés tout autant que le discours et le système social et politique, favorisant les groupes familiaux, les ont confortées. L'étude de la place donnée à l'honneur dans le système pénal, menée par la juriste Lama Abu-Odeh, et, plus largement, à la justice privée montre le rôle des élites jordaniennes dans la reproduction de la tradition et l'émergence d'un nouveau patriarcat nationaliste au sein duquel le rôle des femmes est modernisé mais reste soumis à une institution familiale à la base de la culture nationale³⁰. Françoise De Bel-Air a montré, à travers les politiques de population, comment la promotion de la famille traditionnelle a été un enjeu national pour l'État jordanien³¹. Cette caractéristique du système social a été renforcée par la modification de la loi électorale en 1993, puis en 1997, dans le but d'accroître la dimension clanique et le tribalisme de la représentation politique au détriment du militantisme, et particulièrement de celui de l'islam politique, entré en force au Parlement en 1989, lors de la reprise du processus électoral après de longues années de loi martiale.

Les valeurs familiales traditionnelles ont été *de facto* encouragées car elles ont aussi constitué un moyen d'endiguer la contestation et de circonscrire le champ du politique. La fin de la mobilisation massive pour la Palestine après 1971 a en effet favorisé, pendant les années qui ont suivi, un repli sur les valeurs communautaires, traditionnelles et conservatrices des groupes familiaux, avec la résurgence du discours sur l'honneur et la vertu³². Par ailleurs, les valeurs religieuses se sont diffusées dans les milieux populaires tels les camps, grâce aux activités sociales et caritatives des Frères musulmans qui, contrairement au militantisme social des partis laïcs palestiniens, se développaient alors librement dans le royaume. Les migrations vers le Golfe s'accroissent, et leurs retombées financières augmentent avec la hausse du prix du pétrole dans les décennies 1970 et 1980, contribuant à les conforter dans la société jordanienne dans son ensemble. Ces valeurs partagées, religieuses et surtout familiales, ont permis de limiter l'influence de la culture partisane, tout d'abord celle de la culture laïque des mouvements palestiniens et du panarabisme, puis de l'islam politique, entré en scène en Jordanie avec la

30 - Voir LAMA ABU-ODEH, *Feminism, nationalism and the law: the case of Arab women*, Ph. D., Cambridge, Harvard University, 1993 ; *Id.*, « Crimes of honor and the construction of gender in Arab societies », in M. YAMMAMI (dir.), *Islam and feminism: legal and literary perspectives*, Londres, Ithaca Press, 1996, pp. 141-194.

31 - FRANÇOISE DE BEL-AIR, *Population, politique et politiques de population, 1948-1998*, thèse de doctorat, Paris, EHESS, 2003.

32 - Cf. LAURIE BRAND, *Women, the State, and political liberalization. Middle Eastern and North African experiences*, New York, Columbia University Press, 1998, p. 124.

démocratisation de 1989 et, un an auparavant, en Palestine avec l'Intifada. L'islam politique s'est opposé aux orientations du régime notamment au regard de la paix signée avec Israël, mais, de par son audience, il remet surtout profondément en question la représentation politique et la structure même d'un régime monarchique basé sur les grands groupes familiaux.

Si l'islam politique joue un rôle dans la socialisation des femmes, depuis une dizaine d'années seulement, particulièrement pour ses militantes – dont il appuie d'ailleurs les itinéraires –, cet aspect dépasse notre propos. La plupart des trajectoires de nos interlocutrices montrent en effet que leurs contestations s'adressent en premier lieu aux valeurs et aux pratiques familiales, plus contraignantes que les diverses valeurs religieuses, quand elles préfèrent à des prescriptions juridiques et normatives basées sur des actes et aussi à l'individu ou même au lien conjugal l'intérêt changeant du groupe familial et l'image de son statut social ou de son honneur. Leurs itinéraires le démontrent, la religion est donc peu perçue comme un contrôle, bien au contraire, sauf quand il y a collusion entre valeurs familiales traditionnelles, d'une part, et religieuses, d'autre part, notamment à travers l'instrumentalisation de l'honneur par l'islam politique. Au regard du débat public lancé à la fin des années 1990 sur les crimes dits d'honneur, c'est opportunément que le Front d'action islamique (parti issu des Frères musulmans jordaniens) a conféré une dimension religieuse et politique à l'honneur dans le contexte de la résistance ouverte à l'occupant ou de la défense des intérêts nationaux palestiniens en Jordanie. De même, le conformisme vestimentaire (*hijab* et *jilbab*), récemment adopté par la plupart des femmes des trois générations, et dont on pourrait longuement discuter le rôle et les effets, tient pour beaucoup au rôle politique acquis par l'islam sur la scène nationale palestinienne et notamment à la valeur de l'honneur, qu'il a revisitée³³.

La défense de la famille traditionnelle par les acteurs sociaux et politiques a en revanche des effets particuliers sur les trajectoires des femmes des camps, un contrôle de leurs comportements qui n'a pas d'équivalent dans les autres milieux sociaux. La stigmatisation politique et sociale dont fait l'objet le monde des camps renvoie à leurs habitants l'image de gens déterminés par leur lieu de vie, 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 résidence ou/et la minorité) et permet un dialogue social immédiat. Ceux qui vivent dans les camps, lieux symboliques de la reproduction de l'identité villageoise et palestinienne, sont paradoxalement perçus comme des « gens sans racine, sans origine » (*bidun asl*)³⁴, donc sans honneur, ce qui conditionne les rapports sociaux individuels ou familiaux. Cette image de l'extérieur est relayée à l'intérieur de la communauté, notamment par les représentations inhérentes à la perte de la terre, transmises de génération en génération. Les moyens de restaurer l'honneur par l'engagement

33 - Voir STÉPHANIE LATTE ABDALLAH, « Le débat sur la criminalité liée à l'honneur en Jordanie : le genre comme enjeu politique et question sociale », *Maghreb-Machrek*, 179, 2004, pp. 29-45.

34 - Noha, camp de Jabal Hussein, 10 décembre 1999.

dans le mouvement national et la reconquête de la terre ou par l'éducation et les mobilités sociales ascendantes soit ont échoué soit restent partiels. La société des camps a élaboré une perception de l'honneur surtout défensive, celle d'un honneur perdu. Celui-ci constitue également une valeur utile qui permet d'accroître la solidarité familiale, fortement sollicitée par les conditions de l'exil, c'est-à-dire qu'il est aussi pour les femmes un moyen de s'assurer le soutien matériel des hommes de la famille. Myriam s'étonnait ainsi du refus des frères de trois jeunes orphelines de les accueillir : « Personne ne dit à ses nièces ou à ses sœurs d'aller dehors, qu'il ne les veut pas chez lui, car elles sont son honneur. Si elles font quoi que ce soit, il sera déshonoré. C'est pour cela qu'ils [les hommes de la famille] s'occupent toujours d'elles³⁵. »

Dans un récent article³⁶, Andrew Shryock a montré comment la notion d'honneur mérite encore une attention particulière quand elle informe, dans la Jordanie contemporaine, les modalités de l'appartenance nationale, les échanges sociaux et politiques entre les familles et les groupes sociaux (bédouins, minorités). Mais il ne dit mot des communautés exclues de cette « politique des maisons » : celles des camps ou de leurs prolongements dans certains quartiers très populaires, qui ne sont ni des clans reconnus – quelles que soient leurs origines – ni des minorités politiquement prises en considération dans l'économie de la nation. Car la logique de l'honneur social est dans une large mesure celle de la protection dont un individu, par son groupe d'appartenance, peut le cas échéant bénéficier. Si le mouvement de la résistance a joué pendant un temps bref ce rôle protecteur, en donnant aux familles sans généalogie nationalement instituée une identité politique³⁷, en vertu d'un échange entre les deux facettes de l'honneur, la faiblesse de l'honneur social tend depuis lors à surdéterminer le rôle d'un honneur sexuel, aisément manipulable, et le spectre des comportements féminins qu'il concerne. L'importance de la protection donnée par une représentation politique à l'échelle nationale est ainsi exprimée dans la famille Suleiman :

Izdihar. — 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.

Oum Jamal. — Ils croient que nous n'avons rien, que nous ne sommes pas des gens biens. Mais, moi, je n'ai jamais vécu dans une tente, je crois que j'en serais morte. Mon mari avait de l'argent et nous avons toujours eu une maison et ce dont nous avions besoin. Un de mes parents, un cousin dont la famille s'est installée à Madaba, est député.

35 - Amman, 1^{er} décembre 2000.

36 - 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 P. BONTE, E. CONTE et P. DRESCH (dir.), *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Paris, CNRS Éditions, 2001, pp. 331-352.

37 - Le fait que les camps n'aient finalement pas bénéficié d'une représentation politique réservée dans le cadre de sièges pour les minorités ou de circonscriptions concernant tout autant les chrétiens, les bédouins et les Circassiens prive cette communauté d'un accès direct et spécifique à la représentation, même si, de fait, les camps ont des candidats et des élus en fonction du découpage électoral par circonscription.

Samar. — Oui, tu vois [elle rit], ma mère, ce n'est pas n'importe qui.

Oum Jamal. — Je suis de la maison al-Aqtash [dar Aqtash, une des plus grandes familles de Dawaimeh].

Izdihar. — Et il y a aussi un député qui est du camp de Jabal Hussein, Hamadeh Fara'neh. Il est fier de venir d'ici. Il y a deux ans, il s'est presque battu au Parlement à cause de cela. Un des 'Abadi, ces gens nous détestent, Ahmad al-'Abadi³⁸ je crois, a commencé à parler des camps d'une mauvaise manière. Il lui a dit : « Ah, tu crois que les habitants des camps ne sont pas des gens biens [...] eh bien, je vais te montrer, moi je suis un fils du camp [ibn al-mukhayam] », et il a commencé à enlever sa veste pour le défier.

Le manque de protection des familles des camps devient un double défaut de protection des femmes, qui pèse sur leurs rapports individuels avec la société et rend ardu, voire dangereux, des choix individuels en dehors du réseau familial, qu'ils soient d'ordre matrimonial, professionnel ou militant. La susceptibilité liée aux questions de l'honneur sexuel peut englober jusqu'au fait de parler à un homme, de marcher dans la rue en sa compagnie ou de prendre un taxi seule. Izdihar résumait l'étendue des contraintes qui pèsent sur les femmes des camps par ces mots : « Toute notre vie est là, dans la virginité ». Elle entendait ici ce que Lama Abu-Odeh nomme la « production publique d'une image de la virginité³⁹ », qui comprend toute une série de comportements aux frontières floues et extensibles, et concerne tout autant les jeunes filles que les femmes mariées ou divorcées – à différents degrés. Symptomatique de la figure symbolique de la virginité, même pour une femme mariée, est cette histoire survenue à Jabal Nuzha. À presque quarante ans, mariée depuis une quinzaine d'années, victime d'atteintes à sa réputation et considérée comme une « mauvaise femme » par le voisinage, elle a répondu en accrochant sur sa porte d'entrée le drap de la nuit de noces sur lequel les traces de la défloraison étaient encore présentes.

La promiscuité de l'habitat dans les camps empêche la famille de négocier seule sa conception de l'honneur alors que tout se voit et que celui-ci ne vaut que par son affirmation publique et visible. Une étude de la pratique des crimes dits d'honneur enregistrés auprès de la police montre que, dans l'ensemble, les motifs invoqués – « comportement immoral », « adultère » et toute sexualité en dehors du mariage – n'étaient ni prouvés ni fondés⁴⁰. Par ailleurs, elle atteste une fréquence plus marquée dans les milieux urbains à forte densité démographique et les plus touchés par la pauvreté : les quartiers défavorisés d'Amman ou de Zarqa et certains

38 - Une des tribus jordaniennes de la région de Balq'a, dont un membre éminent, le Dr Ahmad al-'Abadi, défend un nationalisme transjordanien extrémiste, se basant sur un territoire national restreint aux frontières du Mandat britannique, qui exclut les communautés ayant d'autres origines.

39 - Voir L. ABU-ODEH, « Crimes of honor... », art. cit., p. 159.

40 - BACHIR AL-BILBEISSI, *Étude de l'ampleur du meurtre pour défendre l'honneur dans la société jordanienne* (en arabe), Amman, Bureau du directeur de la sûreté générale, 1996 ; STÉPHANIE LATTE ABDALLAH, « Les crimes d'honneur en Jordanie », *Jordanies*, 4, 1997, pp. 183-192.

camps, tous peuplés par une population réfugiée. Au-delà d'une criminalité au demeurant très limitée⁴¹, les menaces de meurtre ou de violences sont à prendre en considération en ce qu'elles informent les possibilités de contestation et de trajectoires individuelles par les femmes, ainsi que la nature des échanges sociaux entre les camps et la société jordanienne. L'importance accordée aux commérages (*kalam al-nass*), à la réputation (*samah*) et à sa manipulation dans la mise en péril de l'honneur féminin tend à augmenter son rôle de contrôle. Les effets de la « parole sur » sont amplifiés dans des milieux qui allient différenciation sociale et promiscuité et témoignent de leur perte de contrôle du champ social. Selon nos interlocutrices de Jabal Hussein, il y aurait au moins un crime dit d'honneur tous les ans, ce qui n'est pas le cas à Jérash où le maintien de familles fortement structurées serait à même de limiter les calomnies et de prévenir des actes déterminés par la rumeur ou de régler ces questions entre les familles. La susceptibilité aux affaires d'honneur est le plus souvent l'expression de la fragilité familiale qui n'a pas les moyens de protéger les femmes d'atteintes verbales ni de régler les questions d'honneur, et en dernier ressort se retourne contre elles seules.

L'extrême variabilité de l'honneur sexuel et des conduites considérées comme acceptables pour les femmes – qui ne prennent pas en compte, contrairement aux dispositions juridiques islamiques, des actes jugés licites ou illicites (*halal/haram*) – conduit pourtant à des contradictions qui ouvrent la porte à la contestation. En dehors des manquements à la virginité et à la fidélité conjugale, aucun acte n'est répréhensible *per se* s'il relève d'une volonté familiale. L'utilisation de la valeur de l'honneur est une question de pouvoir : liée à l'idée de la protection familiale et masculine, elle nécessite en effet le consentement du protecteur aux actes du protégé. Les femmes issues de familles militantes étaient encouragées à s'engager, celles dont les familles ont besoin du travail féminin à travailler et même à émigrer, l'intérêt général de la famille primant sur les itinéraires et les choix individuels, particulièrement sur ceux des femmes, constamment réinscrites dans le contexte du destin collectif, d'abord familial, puis, au-delà, communautaire et national. L'étude de ces choix dans le temps de l'exil décrit des mobilités sociales ascendantes dues pour une large part à l'accès des femmes à l'éducation et à de nouvelles ressources, ainsi le travail salarié en Jordanie et dans le Golfe. Les fils et filles ont été sollicités à parts égales pour contribuer au rétablissement et à la prospérité familiale, et les familles n'ayant pu sortir des seules stratégies de survie se sont largement appuyées sur leurs revenus⁴². Ce que raconte Zeina sur la question du travail des femmes ou sur celle du voile, qui commence à se diffuser à la fin des années 1970, le confirme :

Quand j'ai voulu aller à l'Université, ils ont refusé, ils voulaient que je parte enseigner en Arabie. Elles sont toutes parties à la fin des années 1970 et dans les années 1980, et

41 - Entre vingt et trente meurtres dits d'honneur par an sont répertoriés, bien que leur nombre soit probablement supérieur, sur une centaine seulement de crimes de sang dans le royaume.

42 - S. LATTE ABDALLAH, *Destins de femmes...*, thèse citée.

elles n'avaient aucun pouvoir de décision, même sur l'argent qu'elles gagnaient. Ma sœur avait un instituteur qui était un Frère musulman, elle a voulu porter le voile islamique [hijab] et le pardessus [jilbab] mais mon frère a refusé, et l'a frappée pour cette raison. À peine un an plus tard, ils ont voulu m'imposer le voile alors que je ne le voulais pas⁴³.

L'utilisation des frontières de l'honneur sexuel dans les relations intra-familiales tend également à créer des contradictions entre valeurs familiales et valeurs sociales et à faire des hommes des personnages présentant une « double face », l'une adressée à la société dans son ensemble et l'autre à la famille. Ainsi l'exprime Izdihar Suleiman :

Dehors, il [son père] était perçu par tous comme un homme sage et ouvert d'esprit. Il réglait les problèmes familiaux et ceux entre les époux ; il aidait financièrement les gens à faire des études, ceux de la famille et de Dawaimeh, des garçons et des filles. Dehors, il respectait les filles qui avaient fait des études, il disait : « Celle-là, c'est une fille bien, elle a étudié telle et telle chose », et nous il ne voulait pas nous laisser le faire car il était honteux que nous sortions pour cela, surtout dans des lieux mixtes comme l'université.

C'est en vertu de la mise en lumière de cette double échelle de valeurs et de la contradiction entre valeurs sociales et familiales que le pouvoir patriarcal est contesté dans la famille Suleiman du vivant du père, qu'Izdihar retourne suivre des cours au Women's Center de l'UNRWA, après qu'il lui eut fait quitter l'école à seize ans, puis devient professeur d'arabe, frayant ainsi le chemin à ses plus jeunes sœurs. L'importance majeure accordée à l'éducation par la communauté réfugiée lui permet de s'opposer à la volonté paternelle. De la même manière, elle s'engage en politique, puis rejoint l'Union des femmes jordaniennes. Le père, qui met en doute son honneur sexuel en raison des fréquentes sorties imposées par ses activités militantes et son métier, bute sur cette frontière ultime et ne peut les lui interdire dès lors qu'elle lui apporte la preuve de sa virginité en consultant un médecin.

Comme ses sœurs, elle s'est pourtant heurtée à l'instrumentalisation dangereuse de cette frontière identitaire par l'extérieur. Si les filles de cette famille bénéficient à l'intérieur du camp d'une protection due au statut paternel, elles n'en sont pas moins menacées au-delà de ses frontières relationnelles. À plusieurs reprises, les services de renseignements jordaniens ont tenté de faire pression sur elles, de limiter leur engagement politique ou, plus tard, de les recruter comme agents, en les mettant en danger. Au moment de la militance d'Izdihar, ils sont allés jusqu'à venir remettre une convocation à son frère Mahmoud :

Ils savaient de quelle type de famille je viens, ils l'ont fait exprès. Mahmoud est tout de suite venu à l'école où j'enseignais, il était comme fou, et m'a dit : « Les mukhabarat [services de renseignements] ne convoquent que les prostituées. » Je lui ai dit : « Tu ne sais

pas ce que je fais politiquement pour qu'ils me convoquent. Alors, ne parle pas comme cela. » Il n'en a pas parlé à mon père. Quand je me suis rendue chez eux, ils m'ont dit : « La prochaine fois, nous donnerons la convocation à ton père et il te tuera. »

C'est dans les expériences matrimoniales de Samar que s'illustre le plus clairement le double défaut de protection des femmes des camps, la vigueur du contrôle étant induite par la surdétermination de la parole sur les femmes et le jeu subtil entre instrumentalisation personnelle, sociale et politique de la question de l'honneur sexuel dans le contexte national jordanien. Certaines jeunes femmes craignent d'avoir le moindre échange social avec un homme, de peur que celui-ci ne l'utilise pour exercer plus tard des pressions d'ordre sexuel ou autres, et en tout état de cause restreignent fortement leurs choix personnels, particulièrement celui d'un époux en dehors des cercles traditionnels ou de réseaux tissés ou connus par la famille. Par deux fois, Samar est abusée par des prétendants : l'un était déjà marié et l'autre fit pression sur elle et sur sa mère afin d'obtenir un peu d'argent en faisant faussement allusion à une relation intime qu'ils auraient eue et en laissant même entendre qu'il pourrait le faire savoir aux hommes de la famille. Le doute quant à l'honneur sexuel utilisé par le prétendant, les considérations économiques et des questions d'ordre politique provoquent la crise. Lorsque le jeune homme se targue d'appartenir à la famille de Samar afin d'obtenir des papiers par l'intermédiaire d'employés des services des renseignements, l'affaire devient une affaire de famille. Ils viennent frapper à la porte des Suleiman, ce qui met ceux-ci dans une situation délicate vis-à-vis de la société du camp en rendant publics de prétendus liens avec la famille. Samar est même menacée de mort par ses frères, enfermée dans une chambre pendant toute une journée et défendue par ses sœurs et son plus jeune frère jusqu'à ce que la crise se résolve.

Plus encore que les contradictions entre valeurs sociales et familiales, c'est la mise en lumière d'un décalage entre le discours de la protection masculine de la famille et son application dans la réalité qui dévoile la reproduction d'un système de pouvoir masculin sous couvert d'une préoccupation d'ordre familial et collectif. Quand la famille a déjà vécu une rupture, les interventions du père, des frères de la mère ou de ses fils dans les choix matrimoniaux des filles conduisent fréquemment à une reproduction de situations de rupture. Dans le cas des veuves, les arrangements matrimoniaux faits par les premiers sont souvent hâtifs et guidés par la seule volonté de marier les filles afin d'alléger le devoir d'assister la veuve et ses enfants. La mère de Nisreen (Oum Ala), qui a la cinquantaine et vit à Jabal Hussein depuis 1970, a perdu son époux en 1983. Au début, elle pense confier ses enfants à ses beaux-parents. Mais ceux-ci ne le souhaitaient pas et n'aident pas davantage financièrement à leur éducation, comme il se doit, ni ne se soucient de les voir. Jusqu'à la rupture causée par le divorce de sa fille, Nisreen, vingt et un ans, la famille est sous l'autorité pleine et entière du frère d'Oum Ala, qui contribuait financièrement à leur entretien et prenait les décisions familiales. Il choisit, contre l'avis de Nisreen et de sa mère, de la marier à l'âge de quinze ans. Au bout de trois mois, suite à des violences conjugales et à des mauvais traitements, ils se séparèrent. Son oncle engagea plusieurs fois Nisreen à revenir auprès de son époux

malgré les violences répétées. Oum Ala et Nisreen furent obligées de s'adresser à l'Union des femmes jordaniennes, grâce aux conseils de laquelle elle obtint un divorce en sa faveur, décidé par le tribunal (*tafriq*)⁴⁴, et reçut la compensation matrimoniale différée (*mu'akhar*), ainsi que la modeste pension alimentaire (36 dinars⁴⁵) due pendant un temps pour elle et surtout pour sa fille.

La difficulté des relations entre une femme seule et sa famille d'origine comme celle de son mari conduit le plus souvent à des conflits⁴⁶ qui aboutissent finalement à une indépendance matérielle et décisionnelle entière et douloureuse. Quand les femmes assument dès le début le rôle de chef de famille indépendant – leur parenté n'assurerait au mieux qu'un soutien limité et aléatoire –, la mobilité sociale ascendante est différée à la génération des petits-enfants (les enfants contribuant jeunes aux travaux et à l'économie domestique et les filles se mariant généralement tôt), et la reproduction des ruptures comme la fragmentation familiale s'avèrent bien moindres.

Tel est le cas d'Oum Fathi, qui a plus de soixante-dix ans. Elle a épousé, à quatorze ans, un homme qui en avait soixante, un propriétaire terrien de la plus importante *hamula* de son village, Safriyeh. Elle le perd avec le choc de l'*hijra* (l'exode), peu après leur refuge à Ramallah. Oum Fathi part pour la Jordanie avec sa famille et obtient une tente, pour elle et ses deux enfants, dans le camp de Jabal Hussein. Afin d'éviter des pressions en vue d'un remariage, elle ne demande aucun soutien financier à ses parents, installés dans le camp, ni aux frères de son époux. Elle souhaite élever ses enfants, et l'a promis à son mari. Elle travaille comme femme de ménage pendant vingt-cinq ans à l'ambassade d'Italie. Sa fille aînée, qui doit s'occuper de son frère quand elle est absente toute la journée, quitte l'école avant de savoir lire et écrire, puis se marie à quatorze ans avec un homme originaire de Safriyeh. Son fils termine l'école primaire et commence à travailler. Il occupe maintenant un emploi de démarcheur-coursier dans une entreprise et vit avec sa femme et ses onze enfants dans la même maison que sa mère. Oum Fathi est très fière de la réussite de deux de ses petits-enfants : l'un est médecin à l'UNRWA, l'autre a étudié la comptabilité en Amérique, où il travaille.

Le manque d'intérêt de la famille maternelle – et particulièrement des frères – pour les enfants de la femme seule, perçus comme appartenant à celle du mari, a pour conséquence un investissement limité dans leur devenir, des choix matrimoniaux hâtifs pour les filles et une protection moindre, particulièrement lorsque les occasions de mobilité sont ténues pour tous. Si la famille ne peut pas toujours participer à leur éducation, elle ne le souhaite pas non plus car les enfants font partie des responsabilités de celle du mari : « Il est le fils des gens » (*ibn*

44 - Elle n'est pas divorcée unilatéralement par son mari (*talaq*) et ne perd pas ses droits sur la majeure partie ou la totalité de la compensation différée du fait d'avoir pris l'initiative du divorce ou d'en avoir décidé seule (*khul'*).

45 - Un dinar équivaut approximativement à 1 euro 30.

46 - Ce que confirme l'enquête d'ASEEL SAWALHA, « Familial relations and survival strategies of female-headed households in Amman », communication au séminaire « The Arab family », Amman, Yarmouk University/Arab Thought Forum/Unicef, 1993.

al-nass), c'est-à-dire de la famille de son gendre, dit ainsi Jazia en parlant du fils de sa fille Enham, veuve depuis une dizaine d'années. C'est sans doute ce qui a conduit Aïda divorcée, à se séparer de sa famille à l'âge de trente ans : « Je vis seule avec mes trois enfants [deux filles et un garçon de 16 à 14 ans] depuis trois ans, mais à côté de ma famille. Cela a été très dur de quitter mes parents, ils m'ont fait la guerre, mais je voulais l'aide de l'UNRW⁴⁷. » Dans son parcours comme dans beaucoup d'autres, l'appui sur le système social de proximité de l'UNRWA, ici la possibilité d'obtenir un logement individuel et l'aide aux plus démunis, constitue un moyen de se forger une destinée car elle sait que son travail ne lui rapportera pas assez.

Dans les histoires d'Aïda et de Nisreen, l'oncle et le père sont en fait désinvestis de leur devenir tout en conservant un pouvoir réel et symbolique qui s'exprime dans les choix matrimoniaux. Ils n'assument pas leur rôle de garant des unions qu'ils ont scellées, ce qui provoque la reproduction des ruptures du lien conjugal, de mère en fille. Les séparations peuvent conduire une femme et sa famille à la précarité, car elle n'est pas protégée et, en même temps, est incitée par l'idéologie familiale à ne pas faire appel à des ressources extérieures, notamment celles qui feraient honte (*'eib*) à la famille en dévoilant sa fragilité, la défaillance ou l'absence de ses hommes, ou son intimité. Les femmes attendent une intervention officielle de type traditionnel, donc masculine, dans le conflit avant de se résoudre pour Nisreen et sa mère à emprunter d'autres voies, les seules accessibles pour elles. Pour Aïda, il est trop tard, son mari ne venant plus en Jordanie. Toutes trois abandonnent le mythe d'une protection masculine, qui n'a pas les moyens ou la volonté de s'exercer, pour prendre en main leur destin familial. Comme on peut le voir dans certains conflits matrimoniaux, tels ceux d'Aïda, de Nisreen ou d'Halam Suleiman, qui n'est pas non plus soutenue par son père face à la violence de son mari bien qu'elle se soit mariée, selon son souhait, avec son cousin (*ibn 'am*), l'appui masculin n'est pas déterminé par le choix familial du conjoint, et même bien souvent au contraire, quand la proximité des liens de parenté entre époux a pour effet de sceller des unions, même très conflictuelles. En cas de litige, contrairement à la valorisation symbolique et culturelle des mariages dans la famille, et particulièrement de l'union entre enfants de deux frères (*awled 'am*), les médiations traditionnelles sont plus inefficaces entre proches. Wafa et Halam Suleiman, l'une et l'autre mariées à leur cousin (*ibn 'am*), doivent faire face à la grande complaisance de leur père devant la violence physique du fils d'un frère avec lequel il ne veut pas se quereller. Issue d'une famille très structurée dans laquelle prime l'identité familiale, et ne souhaitant pas parler à une mère qui « a déjà ses propres soucis », la parole de Wafa reste nouée dans le cercle familial et empêchée à l'extérieur, sinon avec certaines parentes plus éloignées ou des amies, jusqu'à ce que, huit ans plus tard, ses frères décident de la protéger. Les médiations familiales sont limitées par le respect de l'entente entre frères. Cette entente peut être aussi conditionnée par des relations statutaires

familiales, entre un frère plus âgé et un autre plus jeune ; ou par la configuration familiale, s'ils ne sont que deux frères – un conflit éventuel est dans ce cas plus difficile encore à assumer ; ou enfin par le partage fréquent des intérêts économiques entre frères, par exemple dans le cadre d'une entreprise familiale.

Dans ces mariages, la parole est confisquée : les femmes attendent pour le dire à leur mère et plus encore pour rendre les faits publics en en parlant aux hommes responsables de la famille en raison du peu d'écoute que suscitent des faits de violence limitée et par crainte des conséquences familiales ou personnelles éventuelles. Les médiations extérieures y sont du reste peu souhaitées, car toute parole dans la famille et avant tout sur elle engage son nom et sa réputation. L'avocate du bureau juridique du Centre pour les femmes de l'UNRWA⁴⁸ raconte que celles-ci viennent rarement car elles redoutent d'être vues par le voisinage et que soit suspecté un problème. Elles ne veulent pas non plus briser l'image de la cohésion familiale, « salir » le nom de leur famille ou celui de leur mari par des recours juridiques. Le déni familial que supposent les plaintes auprès de la police ou une démarche auprès des tribunaux ou de l'Union des femmes jordaniennes⁴⁹ – et, dans une moindre mesure, de l'avocate du Centre pour les femmes de l'UNRWA ou des Centres de protection familiale⁵⁰ – tend à les retarder et ne concerne que des situations de violence chronique et intolérable. Ce dont témoignent les démêlés conjugaux d'Asma. Elle épouse jeune, à dix-sept ans, son cousin. Les deux familles vivent dans le camp, et les jeunes époux se sont installés avec celle du mari. Dès le début, le jeune homme est violent et ne subvient pas aux besoins matériels les plus élémentaires du couple. Vu la fréquence quotidienne des mauvais traitements, elle en parle assez tôt à son père qui refuse d'intervenir et la rappelle au primat de la préservation de l'unité familiale en lui répondant par ces mots : « C'est ton cousin. Il faut que tu supportes, les choses s'arrangeront avec le temps. Tu dois faire des efforts, je ne veux pas de problèmes entre les deux familles à cause de toi. » La mère de la jeune fille décide pourtant d'aller consulter l'avocate de l'UNRWA sur les conseils de qui Asma demande le divorce. Son mari accepte qu'elle fasse des démarches juridiques mais refuse de discuter la question avec son frère aîné pour ne pas lui manquer de respect en s'opposant à lui. Sa mère le cache pour ne pas ternir leur réputation ; selon l'avocate, le frère aîné les aurait vertement éconduits.

48 - Dans les camps de Wihdat et de Jabal Hussein, deux bureaux de conseil juridique avaient en effet été ouverts par l'UNRWA en 1993 et 1995. Ils furent fermés – en raison du peu de monde qui y avait recours – en 2000.

49 - Toutefois, il semble que l'ouverture d'une ligne d'assistance téléphonique en 1996 ait beaucoup contribué à faciliter les initiatives féminines contre les violences conjugales.

50 - Ces centres, fondés en 1997 par un policier, Hussein Sarhan, accueillent en effet certains cas de violence conjugale même s'ils s'attachent surtout à celle exercée contre les enfants.

Subvertir le consentement

Les choix des femmes participent donc largement de la reconstruction de réseaux féminins et de formes familiales plus souples, particulièrement quand la relation conjugale, conflictuelle, fixe de nouvelles inégalités entre les sexes⁵¹. S'y affirme un « féminisme populaire » selon trois mécanismes principaux : la non-recomposition du lien matrimonial après la rupture de la relation conjugale, l'indépendance des femmes vis-à-vis de leurs parents, guidée par la volonté d'élever leurs enfants, et l'apparition du célibat féminin.

Si une individuation des choix féminins est contestée, les femmes peuvent en revanche faire valoir la nécessité de protéger la famille et leurs enfants, pour appuyer leurs itinéraires ou défendre leur rôle. Quand les hommes font défaut ou s'ils sont défaillants, lorsque les femmes sont les seules susceptibles de préserver la famille ou se prévalent de l'être, les valeurs traditionnelles et masculines sont une ressource de pouvoir qu'elles peuvent utiliser à leur profit.

Ce « féminisme », opposé à un féminisme militant qui, jusque récemment – si l'on considère le rôle de l'Union des femmes jordanienne depuis le début des années 1990 et celui que pourrait aussi jouer le militantisme féminin islamiste – était le seul fait des classes bourgeoises, s'appuie sur des ressources extérieures à la famille (éducation, travail salarié, logement dans les camps, système social, justice, mouvements féminins). Il adopte pourtant le langage de la tradition, de l'identité de la famille et de sa préservation. En jouant du double défaut de protection dont elles pâtissent, elles bouleversent durablement le pouvoir familial et affirment des parcours indépendants mais sans contester ouvertement la structure hiérarchique des rôles sexuels et leur fonction symbolique. Individuellement, elles reproduisent dans les mots le pouvoir patriarcal pour appuyer leur trajectoire au prix d'un rapport souvent conflictuel ou absent à leur corps, leur sexualité et leur vie de femme.

C'est au sein des familles de notables, et notamment de celles qui ont pu reproduire une identité autour d'une figure paternelle forte et un certain statut social par-delà l'exil, que les itinéraires féminins sont les plus difficiles à faire valoir car la famille a les moyens de se passer du travail des femmes. Plus le groupe familial saura répondre aux besoins de ses membres et plus son niveau économique sera élevé, plus les études des filles seront empêchées ou feront partie d'une valorisation symbolique mais se verront frappées d'inutilité et seront moins suivies de carrières professionnelles. C'est aussi dans celles-là que le logos de l'identité familiale et les valeurs traditionnelles se doivent d'être plus ostensiblement reproduits.

51 - Du point de vue juridique, le modèle conjugal encouragé par la loi jordanienne sur le statut personnel donne la prééminence au rôle économique de l'homme dans le foyer, tout comme le système d'enregistrement de l'UNRWA qui transmet le statut de réfugiés et conditionne nombre d'aides sociales. Le code du statut personnel privilégie les droits du père sur les enfants, et ne garantit pas un égal accès au divorce. Le code de la nationalité jordanien tout comme le système d'enregistrement de l'UNRWA ne permettent par une transmission par les femmes.

Pourtant, et l'histoire des Suleiman l'illustre bien, le pouvoir masculin peut là aussi être remis en cause, même si sa reproduction symbolique par les femmes est à la hauteur de la difficulté à le renverser. L'histoire de cette famille, éclairée par les autres itinéraires collectés, permet de comprendre la trame intime du pouvoir familial et les modalités du consentement au pouvoir masculin⁵². Autour des ruptures dans le cycle de vie familial, ici la mort du père, puis le conflit matrimonial de Samar Suleiman, s'affirment des itinéraires et un pouvoir ouvertement féminin. Le passage de pouvoir se traduit tout d'abord par le célibat de trois des filles, par les études qu'elles avaient su imposer à leur père et par le travail salarié d'Amal, trente-deux ans, et de Nada, vingt-six ans.

Samar, 27 ans, choisit dans la hâte d'épouser Haitham, craignant de rester célibataire comme ses deux aînées, Izdihar et Amal. Haitham, d'origine palestinienne et villageoise, vit à Sweifieh (un quartier habité par les classes moyennes et supérieures d'Amman); il est venu chercher une fiancée dans la famille car sa cousine travaille avec le neveu de Samar, et il apprend ainsi que cette maison a des filles à marier. Les intermédiaires sont sans responsabilité familiale, et Haitham, qui se pense d'un statut supérieur et perçoit les gens du camp comme démunis d'instruction et ignorants des coutumes sociales, ne se sent pas tenu par un lien social suffisamment dense et contraignant. En l'absence du père, aucun homme ne se soucie de faire valoir le statut des Suleiman. Dès les premières difficultés, la mère du mari, qui vit avec le couple, jette le discrédit sur l'honneur de la famille en qualifiant les filles du camp de « prostituées » et en mettant en doute la virginité de Samar: « Je n'ai pas vu ton sang. » Après deux semaines de mariage, lors d'une dispute, Haitham s'en prend physiquement à sa femme. Leur union se délite très vite.

Dès le début des négociations en vue d'une réconciliation, les frères aînés, Jamal et Mahmoud, perçoivent le problème en fonction de l'image sociale de Samar, et non pas de la famille. Ils tentent d'isoler leur sœur, car elle est, selon eux, de par son passé, nécessairement fautive. Être divorcée est un état fortement stigmatisé. Il imposerait une responsabilité masculine et un contrôle constants des actes et des déplacements de Samar, dont ils ne souhaitent pas se charger. En revanche, pour ses sœurs, le conflit devient immédiatement une affaire de famille. Il leur importe de soustraire Samar à la violence de son mari quand elles n'ont pu le faire pour leur autre sœur, Halam; de la défendre au nom de la préservation de l'identité et du statut des Suleiman, mis en danger par la façon dont elle est traitée par sa belle-famille; de faire valoir à leurs yeux qu'elle n'est pas une « fille de la rue » (*bint min al-shara'*) mais une « fille de bonne famille » (*bint al-nass*). Elles sont en revanche d'accord sur la nécessité de respecter les prescriptions traditionnelles en la matière, qu'aurait su faire appliquer leur père: elle ne doit pas retourner chez eux avant que le mari, accompagné ou non d'une délégation d'hommes, ne vienne demander son retour et discuter des termes d'une réconciliation. La défense

52 - Nous rejoignons ici l'*Histoire des femmes en Occident*, dirigée par GEORGES DUBY et MICHELLE PERROT, Paris, Plon, 1991-1992. Voir aussi *Femmes et histoire*, Paris, Plon, 1993.

de la famille Suleiman par les femmes suppose l'incapacité des hommes responsables à le faire, et une renégociation de l'héritage symbolique et du pouvoir familial transmis par Moussa Suleiman à Jamal et Mahmoud. Une première réunion d'hommes – une délégation constituée d'Haitham et de deux de ses beaux-frères, les 'Abadi, rencontre l'homme le plus proche du côté paternel, le frère de Moussa Suleiman, Jamal et le mari de Souad, la sœur aînée – aboutit à un échec. Samar refuse de rentrer au motif que Haitham n'accède pas à sa demande de louer un appartement indépendant. La défaillance des hommes est accentuée quand Jamal, mécontent de la décision de sa sœur, se soustrait à son rôle dans le conflit. Jamal et Mahmoud ne font en effet pas partie des autres délégations qui viennent discuter le différend et tentent de convaincre Samar qui se trouve alors sans moyens de refuser, quels que soient les avis des sœurs ou de leur mère. Hommes ou femmes, les acteurs utilisent stratégiquement le langage masculin du lignage (*hamula*), car il est avant tout une ressource de pouvoir utile. Ce langage, presque absent des échanges quotidiens⁵³ et de peu d'influence sur la représentation des choix matrimoniaux dans les familles d'origine villageoise, conserve une efficacité sociale et peut être sollicité dans une situation de conflit, où les familles réaffirment publiquement une identité traditionnelle et, d'une certaine manière, un pouvoir patriarcal à l'échelle du clan, par ailleurs fortement malmené. Lorsque le mari de Souad, la sœur aînée, apporta son soutien en engageant un avocat et en payant les frais suscités par le divorce de Samar, cette aide fut cachée à Jamal et Mahmoud, car il « est honteux (*'eib*), dit Izdiyar, qu'un homme d'une autre *hamula* entre dans les histoires des Suleiman ».

La contestation du pouvoir masculin par la mise en lumière de la défaillance des frères aînés atteint ce qui fonde leur honneur et leur masculinité. Après le retour de Samar chez son mari, Haitham, au fait du conflit familial généré par leurs démêlés conjugaux, utilise des stéréotypes culturels dépréciatifs sur les femmes pour accroître son pouvoir sur son épouse et aviver la rupture familiale. Amal invite Samar à déjeuner dehors pour fêter son anniversaire. Haitham, souhaitant le lui refuser ou pensant qu'elle voulait le quitter, devient à nouveau très violent. S'en ouvrant à Jamal et Mahmoud, ceux-ci interprètent cette histoire dans le cadre d'un conflit latent sur l'héritage et d'une méfiance à l'égard des femmes de la famille. À hauteur des atteintes à leur masculinité constituées tout autant par la prise de position des femmes de la maison que par leur propre sentiment de manquer au rôle social qu'elle leur confère, les frères de Samar réagissent en sur-féminisant leurs sœurs. Le conflit se trouve alors décliné en termes d'identités et de rôles sexuels et réduit aux solidarités, masculine et féminine. Ils croient donc Haitham quand il leur dit qu'elle voulait fuir avec Amal et s'en prennent physiquement à elle.

En vertu du rôle collectif assigné aux femmes, en premier lieu vis-à-vis de la famille, leur sexualité et leur genre, qui conditionnent l'essentiel de leurs rapports

53 - Ce que remarque aussi Rosemary Sayigh dans son travail sur les camps du Liban : voir ROSEMARY SAYIGH, *Palestinian camp women's narratives of exile: self, gender, national crisis*, Ph. D., The University of Hull, 1994.

sociaux, tendent à prendre le pas sur une individualité qui ne trouve à s'affirmer qu'avec difficulté, parfois l'âge venant, et qui représente souvent un coût social et personnel élevé. Elles sont ainsi plus aisément concernées par les actes des autres femmes, particulièrement ceux entraînant la réprobation, surtout au sein de la famille, lieu de la reproduction d'une identité collective mais aussi d'une transmission généalogique, qui respecte la frontière entre les sexes : les mères sont considérées comme les premières responsables du comportement de leurs filles, du fait de l'éducation qu'elles leur ont donnée et des qualités – ou des défauts – qu'elles leur ont transmis. D'où leur difficulté à les défendre. Zeina s'en souvient en racontant ses premiers moments de militantisme et les conflits avec son frère aîné : « Ma mère essayait de me protéger, mais elle n'avait pas le choix. Même si en fait elle me soutenait, elle devait avoir l'air d'être contre ce que je faisais⁵⁴. » Dans les différends matrimoniaux de Samar, ces perceptions favorisent une interprétation du conflit en termes d'identité sexuelle et jusqu'à faire peser sur chacune la responsabilité des actes des autres. C'est pourquoi Samar est critiquée par ses sœurs après son retour chez Haitham, sur la promesse vague de louer un appartement : « Elle nous met toutes dans une situation très difficile. Elle change tout le temps d'avis, ne dit pas tout ce qui se passe, et parle à tort et à travers de son histoire. Elle nous empêche d'agir ensemble et, par l'incohérence de ses actes, elle salit notre réputation. »

Dès lors, Izdihar prend en charge le destin familial sans le soutien d'aucun arbitrage extérieur : l'identité familiale des Suleiman rend ici plus difficile un règlement du conflit par des tiers, qui contribuerait à jeter le discrédit sur les femmes de la maison. Celles-ci décident de contrôler la situation en amont des interventions masculines traditionnelles, sur lesquelles elles n'ont aucune prise directe. Dans ce but, Izdihar coupe pendant un temps la maison familiale du camp de son réseau social immédiat afin d'empêcher les bavards ou les réconciliateurs éventuels de venir. Simultanément, Samar et ses sœurs déposent une demande de divorce auprès du tribunal. Bien que la procédure en cours l'empêche de demander le retour de son épouse, et fort de ses relations et de sa supériorité sociale au sein de la société jordanienne, Haitham menace de faire ramener Samar chez lui par la mesure du *beit taha*⁵⁵ et de la priver de tout droit :

Il lui disait, raconte Izdihar, « j'ai tout l'État pour moi », parce que la loi n'est pas en faveur des femmes, qu'il connaît des mukhabarat, et plein de gens car ses sœurs sont mariées avec des Jordaniens, des 'Ababid [de la tribu des 'Abadi], qui détestent les Tcherkesses [Jordaniens d'origine circassienne] et les Palestiniens.

54 - Amman, 6 avril 2001.

55 - Disposition juridique qui permet au mari de demander au tribunal le retour de sa femme au domicile conjugal s'il lui garantit un logement en dehors de la famille, des conditions de vie décentes et s'il paie une pension alimentaire (*nafaqa*). En cas de refus, elle est déclarée insoumise (*nachiza*), et perd le droit à la pension alimentaire pendant la séparation et le temps de viduité, de même qu'au versement de la compensation différée par la suite.

Mais Izdihar parvient à éviter le danger créé par l'attitude d'Haitham qui menace Samar de mort et utilise son honneur sexuel dans le conflit : il s'attaque à sa réputation en disant l'avoir vue avec un homme. Ce faisant, il reproche aux frères de manquer à leur rôle et les dévirilise. Il veut aussi priver Samar de toute protection familiale. Quand il la rencontre dans la rue et l'agresse physiquement, elle n'a d'autre choix que de le suivre au poste de police du camp. Là encore, Izdihar prend les devants, se rend chez son frère, l'informe qu'Haitham ment, lui demande d'aller à la police, et le prévient qu'à défaut elle irait elle-même chercher sa sœur, ce qu'elle fait. Elle va ensuite chez le gouverneur (*muhafez*) d'Amman pour expliquer le cas. Il fait mettre Haitham en prison pendant quelques jours et lui interdit de s'approcher de Samar. Cet épisode consacre le passage de pouvoir des frères à Izdihar et la prise d'indépendance des femmes : « Je suis maintenant la personne responsable ici », dit Izdihar qui ne quitte plus la maison. Samar est divorcée par le tribunal⁵⁶ pour violence et mauvais traitements. À ce titre, la Cour décide du montant de la compensation matrimoniale différée à verser : 2 200 dinars sur la somme de 4 000 qui avait été prévue par le contrat de mariage. La famille ne faisant pas partie de réseaux sociaux de proximité, le *mu'akhar* décidé avait été élevé.

Ce « féminisme populaire » qui ne remet pas publiquement en question les valeurs masculines, et tend même, en reconstruisant des réseaux homo-sociaux, à rétablir et à conforter la séparation entre les sexes, est un moyen d'affirmer des choix individuels dans une société faisant peser sur les femmes et leurs transgressions éventuelles la responsabilité de la reproduction d'une identité tout autant familiale et sociale que nationale. Il permet le pouvoir féminin sans que soit visiblement contesté ce qui fonde le masculin et le féminin. Ces renversements discrets du pouvoir familial redéfinissent *de facto* les rôles sexuels.

Il faut donc distinguer deux niveaux dans la notion de rôles sexuels. D'une part, un ensemble de comportements prescriptifs précis avec lesquels, comme le souligne Olivier Schwartz⁵⁷, l'individu interagit en négociant son parcours. D'autre part, ce que l'on pourrait nommer la structure hiérarchique des rôles sexuels, qui est liée à la définition des attributs du masculin et du féminin, avec principalement une fonction de représentation et une fonction symbolique. Ce « féminisme populaire » permet à la structure hiérarchique des rôles sexuels d'être, au moins pour un temps, reproduite dans les mots et de circonscrire les effets de ce bouleversement du pouvoir patriarcal en des lieux isolés. Ainsi, dans les représentations publiques produites par la société des camps, le fait qu'un tiers des familles soient des familles de femmes n'est pas visible et encore moins chargé d'effets de pouvoir à l'échelle communautaire. Quelles que soient les attentes à l'égard des itinéraires féminins, elles se modifient selon les choix familiaux, les stratégies de reproduction de l'identité familiale, de mobilité sociale ou de survie. En un sens, on peut dire que la famille prime sur une définition normative précise des rôles sexuels, ce qui laisse aux femmes une marge de manœuvre, mais pas sur les valeurs et la forme

56 - Cf. note 44.

57 - O. SCHWARTZ, *Le monde privé des ouvriers...*, op. cit., p. 29.

de pouvoir qui sont attribuées au masculin et au féminin. Si le renversement du pouvoir patriarcal est possible dans la maison Suleiman, c'est qu'il n'est pas menacé en tant que système symbolique d'organisation de la famille et, au-delà, de la société.

Les femmes de cette famille, surtout parce qu'elles sont solidaires, sont d'abord perçues comme un groupe qui partage à la fois une identité sexuelle « naturalisée »⁵⁸ et une identité familiale. Les frères se servent aussi des rôles familiaux féminins pour créer des dissensions et empêcher l'affirmation d'un choix collectif. Dans la famille, seule la relation mère-fille représente une communauté d'intérêts incontestée. Et, dans une moindre mesure, la relation entre sœurs peut être, contrairement à la première, sujette au jeu des circonstances et à d'autres déterminations statutaires. Sinon, les relations entre femmes sont censées être guidées par des rapports de pouvoir et la jalousie potentielle créée, pour reprendre la terminologie des auteurs de *l'Histoire des femmes en Occident*, par un « *turn over* du pouvoir » qui, « propice aux manipulations, casse la solidarité féminine⁵⁹ ». Ainsi en est-il de la relation entre belle-sœurs (entre les femmes des frères, ou entre les sœurs et les femmes des frères), et bien sûr entre belle-mère et belle-fille. Izdihar est lucide sur le rôle familial qui lui est désigné de par son célibat, alors qu'elle a la quarantaine. Ses interventions restent dans un premier temps discrètes car elle sait que l'efficacité de sa parole est invalidée par des rôles féminins, selon lesquels sa position dans le conflit est avant tout guidée par sa supposée jalousie à l'égard d'une sœur plus jeune qui, elle, a eu la chance de se marier. Le motif récurrent de la jalousie entre femmes, représenté comme faisant partie de « l'identité féminine », a une double fonction, accroître, en divisant, le pouvoir masculin, mais surtout favoriser la conformité au rôle prescrit, ici celui d'épouse, et de ce fait la reproduction des rôles sexuels au sein de la famille. Il contribue également au déni du choix individuel en faveur de la nécessaire reproduction d'une situation socialement connue et chargée de prescriptions et d'attitudes types. La loi sociale prime ainsi sur l'individu pris malgré lui dans la raison collective : ce qui n'est pas conforme au rôle prescrit ne peut pas être l'expression d'un choix mais celle d'un échec ou, plus justement, en matière de mariage ou de maternité où se jouent plus qu'ailleurs la destinée (*nassib*), celle d'une fatalité, de quelque chose que Dieu n'a pas souhaité. Ce qui, en retour, amoindrit la responsabilité sociale des acteurs. L'interprétation des actes se fait d'abord en vertu des rôles traditionnellement attendus. De même, si une femme abandonne certains de ses droits traditionnels, tel le *maher* (la compensation matrimoniale), cela ne lui permet en rien de faire valoir à sa place d'autres souhaits matériels une fois mariée. Ce qui est perdu sur le terrain traditionnel est peu compensé par ailleurs. Ceci explique pourquoi les femmes sont souvent les premières à faire valoir les traditions familiales.

La fonction symbolique des rôles sexuels leur permet d'être publiquement reproduits en dépit du changement social – même si la féminisation d'une part

58 - Selon le concept de « construction sociale naturalisée » élaboré par Pierre Bourdieu.

59 - CÉCILE DAUPHIN *et alii*, « Culture et pouvoir des femmes : essai d'historiographie », *Annales ESC*, 41-2, 1986, pp. 271-293, ici p. 285.

importante des familles des camps est porteuse d'effets à plus long terme –, en ménageant notamment des possibilités de passage des frontières sexuelles et des transferts du pouvoir à des personnages féminins. Les identités masculine et féminine restent relativement stables du fait d'échanges symboliques entre les genres. En tant que femme, Izdihar n'a pas accès aux modes de règlements publics qui demandent l'utilisation du langage familial et traditionnel et ne peut efficacement protéger la famille ni reproduire son statut social vis-à-vis de l'extérieur. Elle se pare donc des attributs du masculin pour reproduire l'identité familiale, et s'institue en intermédiaire, vis-à-vis de ses frères aînés comme de l'extérieur, entre le monde des hommes et celui des femmes. Une fois le divorce prononcé, c'est Izdihar qui reçoit dans la maison du camp l'un de ses beaux-frères, un 'Abadi, venu pour négocier le non-paiement du *mu'akhar*. Elle se targue à demi-mots d'avoir l'accord de frères qu'elle dit représenter en leur absence momentanée : « Quand mes frères ne sont pas là, c'est moi l'homme à la maison. » Elle se couvre du voile traditionnel (*mandil*) pour discuter avec lui dans la pièce de réception, laisse 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, dit-elle, il faut faire très attention, être très à cheval sur les règles ». La protection masculine, même défaillante, se doit d'être toujours représentée et simulée, le cas échéant. Reconnaître ici que les frères ne vivent pas là, ni même à proximité, et ne s'occupent plus de ces questions empêcherait de régler le différend mais aussi pourrait exposer les femmes de la maison à des intimidations ou des actes de vengeance. Izdihar utilise donc le langage de l'honneur des Suleiman vis-à-vis d'un homme sensible à ce discours, bien qu'enclin à le refuser aux familles des camps. Elle explique 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 ». Cette dernière phrase désigne aussi l'honneur sexuel féminin dont la fragilité est celle du verre qui se brise. Cette blessure ne peut être refermée que par un règlement matériel et symbolique : dans ses mots, on comprend que l'argent du *mu'akhar* équivaut 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 inférieur par ses manquements – mais avec les 'Abadi et, de cette façon, au sein des échanges sociaux et politiques à l'échelle de la nation jordanienne. Incarnant ici un personnage masculin tout en parant l'échange social de toutes les garanties requises pour une rencontre entre un homme et une femme, dans des circonstances extrêmement sensibles puisqu'il s'agit de mettre en scène l'honneur de la famille et de défendre son statut social, elle reproduit son identité et se glisse dans les pas de son père. Ces passages des frontières sexuelles par certains personnages féminins sont difficiles mais tolérés car ils ne remettent pas en cause le fondement du masculin et du féminin. Les attributs du masculin et du féminin restent les mêmes, ce qui change étant qui les revêt. Ils constituent même une flexibilité de la structure hiérarchique des identités et des rôles sexuels qui permet sa reproduction. Zeina, racontant son engagement politique de jeune fille dans le camp de Nasser, qui impliquait de fréquentes allées et venues, évoque ainsi l'utilité de ces passages pour affirmer des choix ou des actes socialement contestés :

À ce moment-là, j'étais amoureuse d'un jeune homme mais je n'avais aucune relation avec lui et je ne le voyais pas. J'ai fait un choix, celui d'être forte. Je m'habillais comme les hommes, en jeans et en tee-shirt. Tous les gens du camp disaient « elle est comme un garçon » et cela me protégeait. Sinon, je n'aurais rien pu faire et j'aurais même pu être tuée pour cela⁶⁰.

Cette flexibilité se manifeste également dans la grande souplesse et la malléabilité de la langue parlée qui fait que nos interlocutrices emploient assez fréquemment, et sans que cela suscite un quelconque étonnement ou une réprobation, le genre masculin pour parler d'elles-mêmes ou pour s'adresser à d'autres femmes. L'emploi du féminin pour certains échanges entre hommes est limité à des situations de grande proximité amicale ou familiale qui expriment la tendresse ou l'affection. Si un homme peut de temps en temps utiliser le genre masculin pour s'adresser à une femme, en revanche l'inverse est exceptionnel, dans le contexte d'un lien très fort entre, par exemple, une sœur plus âgée et un jeune frère qu'elle aurait en partie élevé. L'emploi du masculin – que l'on retrouve d'ailleurs dans nombre de chansons d'amour adressées à des femmes et qui pourrait correspondre à une forme neutre – est en tout état de cause une manière de renforcer le poids du sentiment ou de l'action de la personne considérée et, partant, son pouvoir. Les passages des frontières sexuelles sont revendiqués et souhaités par les femmes, même s'ils ne sont que tactiques ou fugaces, au détour d'une conversation. Tendent à le confirmer les analyses de Nawal al-Sadawi sur la société égyptienne des années 1970-1980⁶¹. Ici, cet échange permis de genre fait l'objet d'un relatif consensus social dans lequel il n'est pas reproché aux protagonistes leur manque éventuel de féminité. Elles ne se retrouvent pas dans la situation de *double bind* décrite par Pierre Bourdieu⁶², puisque, en changeant symboliquement de statut, les femmes qui parviennent à des situations de pouvoir consolident leur trajectoire tout en reconnaissant implicitement la supériorité des valeurs masculines, même si ce passage a un coût et des effets intériorisés qui s'inscrivent dans les corps.

Chez les Suleiman, l'affirmation du pouvoir féminin contribua largement à une mobilité sociale ascendante des sœurs et du frère cadets. Après le conflit, les frères aînés n'eurent plus accès à l'intimité de la maison ni leur mot à dire sur la plupart de ses choix. Une mobilité féminine sociale et géographique plus grande

60 - Amman, 6 juin 2001.

61 - NAWAL AL-SADAWI, *Femmes égyptiennes. Tradition et modernité*, Paris, Éditions des femmes/Antoinette Fouque, 1991, p. 169. Se plaçant à un niveau psychologique et clinique, l'auteur montre plutôt l'effet aliénant de cette volonté d'identification au masculin en soulignant les contradictions qu'elle génère : elle remarque ainsi que 63 % des femmes instruites de son échantillon et 72 % de celles qui souffrent de névroses ont désiré à un moment de leur vie être un homme.

62 - Situation selon laquelle, « si elles agissent comme des hommes, elles s'exposent à perdre les attributs obligés de la "féminité" et elles mettent en question le droit naturel des hommes aux positions de pouvoir ; si elles agissent comme des femmes, elles paraissent incapables et inadaptées à la situation » (PIERRE BOURDIEU, *La domination masculine*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 74).

en découla : en témoignent le départ de Nada au Qatar, puis celui d'Amal à Dubaï. Celle-ci, sans que ses frères ne le sachent, partit chez une amie chercher du travail, inscrivant les plus jeunes dans une stratégie migratoire à long terme vers le Golfe. Ala, le benjamin, et Nada ont rejoint Amal à Dubaï où les occasions d'emploi sont plus avantageuses. Ala est *designer*, Nada responsable de la publicité et du marketing dans le plus grand journal de Dubaï, *al-Khalij*. La mobilité féminine permet en outre à la famille Suleiman de diversifier ses ressources quand le magasin fondé par le père dans le camp, qui employait ou faisait vivre toute la famille, périclita. Les frères aînés ne sont plus en mesure de contribuer à l'économie de la maison du camp, et de toutes façons les plus jeunes sœurs ne le souhaitent pas, et c'est la rupture du mode d'organisation familial initiée par les femmes qui permet aux Suleiman de reproduire leur statut social.

Les enjeux du corps

Nos jeunes interlocutrices des deux camps qui ont choisi de prendre seule la responsabilité de leur famille après une rupture du lien matrimonial ont aussi des parcours ascendants. Telle Aïda, à Jérash, qui, grâce à son statut de *special hardship case* (personne en grande difficulté économique) auprès de l'UNRWA, a pu bénéficier d'un prêt pour faire de son petit commerce d'habits un métier, en ouvrant un magasin de vêtements dans le camp. C'est également vrai pour celles qui ont persisté dans un report du mariage, la mobilité sociale due à l'union conjugale se faisant aujourd'hui rare en raison du mode d'échanges matrimoniaux entre les camps et l'extérieur, des choix familiaux et de la régression des opportunités économiques et des ressources migratoires.

Pourtant, l'affirmation d'un pouvoir familial ouvertement féminin a souvent un fort coût personnel. Après le divorce de Samar, Izdihar devient la représentante de la famille du camp vis-à-vis de l'extérieur à partir de la maison, elle est l'intermédiaire entre un monde du dehors (*bara*) et un monde du dedans (*juha*). Si elle se chargeait déjà d'une part du rôle maternel, elle assume maintenant aussi celui du père. Ceci compromet la reprise de son métier de professeur d'arabe, abandonné pour raisons de santé il y a presque dix ans. Il en est de même du militantisme politique et féministe. Pour elle, comme pour d'autres femmes de cette génération restées célibataires, l'idéal collectif et féministe à travers le militantisme national passé s'est converti en un « féminisme populaire ». Néanmoins, le coût du choix fut particulièrement élevé quand elle, qui avait les plus hautes aspirations intellectuelles, passe toute sa vie dans la famille. Plusieurs de nos interlocutrices ont des parcours semblables, même si, plus souvent, cette alternative est due à la nécessité matérielle et au rôle des femmes dans le maintien de familles prises dans des stratégies de survie : certaines sont aujourd'hui économiquement seules responsables du foyer, d'autres l'ont été quand elles étaient en âge de convoler, comme celles parties en Arabie pour devenir institutrices et rentrées trop vieilles pour se marier.

Le choix entre projet individuel et vie conjugale marque la plupart des femmes de cette génération. Celui entre responsabilité familiale et reconstruction d'une vie de couple après une première rupture de la relation conjugale a concerné presque toutes nos interlocutrices quel que soit leur âge. Les veuves de la première génération ou celles ayant divorcé tôt dans le cycle familial ne parviennent pas à concilier leur rôle auprès de leurs enfants et la recomposition du lien conjugal, en dépit de leur jeunesse, ce qui n'est pas le cas pour les hommes. Les termes des choix féminins sont extrêmement contraignants. Vivre seule avec ses enfants est considéré comme honteux ; ceux-ci sont censés aller avec leur père ou dans leur belle-famille. Leurs familles souhaitent qu'elles se donnent un avenir grâce au remariage, et exercent parfois des pressions en ce sens. Dans d'autres cas, ce sont les maris qui exigent leurs enfants et placent leur ex-femme devant l'alternative de subvenir à tous leurs besoins – le montant des pensions alimentaires est généralement très modique et leur versement difficile à obtenir – ou de renoncer à leur garde. En tout état de cause, le remariage donne immédiatement droit à l'époux ou à sa famille de reprendre les enfants, et ceci est un facteur très dissuasif. Par ailleurs, les mères – et même les grands-mères (du côté maternel) – sont investies du droit de garde des jeunes enfants jusqu'à la puberté, mais elles ne disposent pas de l'autorité parentale : ce droit peut donc leur être contesté si l'éducation qu'elles leur donnent ne rencontre pas l'assentiment de l'ex-époux ou de sa famille, et elles sont tenues d'avoir leur aval pour toute décision importante ou nécessitant une autorisation légale. Basma fut ainsi divorcée à l'instigation de son mari il y a presque dix ans, à l'âge de trente ans. Elle avait alors cinq enfants. Ne disposant d'aucune ressource, elle les laisse à son époux. Ses enfants vivent très mal la séparation et elle veut les reprendre. Entre-temps, elle s'est remariée : leur père refuse. Elle divorce de son second époux, trouve un emploi et parvient à s'installer avec eux, mais ce qu'elle gagne ne suffit pas à les nourrir et elle est contrainte de renvoyer ses deux fils à leur père, lui aussi remarié. Les parents de Basma marquent leur désaccord avec sa volonté d'assumer ses enfants en lui faisant payer un loyer de 35 dinars pour la chambre qu'elle occupe chez eux avec ses trois filles. Manquant de moyens, elle doit laisser peu après ses filles à leur père, se remarie et donne naissance à un sixième enfant. Celles-là, dont deux sont adolescentes, souhaitent toujours vivre avec leur mère. Ses deux garçons sont déjà de jeunes adultes. Elle pense alors pouvoir subvenir, avec l'aide de l'une des filles, aux besoins du foyer, grâce à deux emplois, de femme de ménage et d'ouvrière dans une usine de tabac. Elle divorce donc à nouveau pour s'installer avec ses enfants pendant cinq ans jusqu'à ce que leur père fasse à nouveau valoir son droit à avoir auprès de lui ses filles devenues adultes. Mais ce qui motive sa décision est son désaccord avec l'éducation qui leur est donnée : elles ne sont pas voilées, travaillent et ont, paraît-il, des amis.

En majorité, nos interlocutrices ont préféré vivre seules avec leurs enfants plutôt que de privilégier leur vie de femme en renouant un lien conjugal. Cette alternative n'est toutefois pas représentée comme un renoncement mais comme un choix positif : sans doute pour une part parce qu'elle est intériorisée et apparaît déjà comme une contestation du pouvoir du père sur les enfants, mais aussi car

elle permet l'affirmation du pouvoir féminin en dehors de la situation matrimoniale, fréquemment perçue comme une contrainte, surtout une fois qu'elles sont mères. Celles qui n'ont qu'un ou deux enfants peuvent à la fois éviter un remariage et vivre auprès de leurs parents, particulièrement lorsque la famille d'origine est déjà une famille de femmes : c'est le cas de Nisreen à Jabal Hussein ou d'Enham dont la mère vit aujourd'hui, après de longues années passées au Koweït, dans un quartier non loin du camp. Dans l'histoire de cette dernière, devenue veuve à moins de trente ans avec un garçon de deux ans, c'est la pression sociale, celle du voisinage et de la famille, qui la décide à quitter leur maison trois ans après la mort de son époux. Ses déplacements et les visites qu'elle recevait étaient, dans ce quartier populaire, réprouvés, ce qui avait pour effet de bien trop restreindre ses activités et ses relations sociales, multiples du fait de son engagement politique et féministe. Pendant les premières années de son veuvage, très attristée par la perte accidentelle d'un époux adoré, elle ne songe pas à se remarier. Puis toute son attention se concentre sur son fils et elle craint que sa belle-famille ne le réclame si elle envisage une nouvelle union. Peu à peu, à moitié rassurée sur leurs desseins à cet égard, elle y pense mais deux questions d'importance restent sans réponse. Comment vivraient-ils ? Outre l'avis de la belle-famille, son fils, maintenant âgé de treize ans, pourrait difficilement partager une maison avec un beau-père car cette configuration familiale n'existe quasiment pas. En outre, quel second époux pourrait-elle rencontrer ? Elle a un peu plus de trente-cinq ans, a un emploi valorisé dans le secteur de l'éducation au siège de l'UNRWA et elle croit, comme d'autres, que les occasions matrimoniales peuvent aussi être déterminées par sa bonne situation économique, ce qui l'incite à la prudence. À partir de trente ans, en première et même en seconde noces, les possibilités matrimoniales deviennent rares, sauf à accepter le statut de seconde épouse ou de s'unir à un homme bien plus âgé.

Le corps public des femmes est l'objet d'un contrôle social, dont le port du voile n'est que la manifestation la plus évidente. Il est déterminé tout autant par la logique de l'honneur et par l'affirmation du statut social familial que par la nécessité de reproduire la famille et, au-delà, la nation, ou d'en représenter la nouvelle moralité nationale inspirée par le militantisme islamiste⁶³. Le corps des femmes, au cœur du système de pouvoir patriarcal du fait de la question de la virginité – corporelle, symbolique et publique –, constitue ce que l'on pourrait appeler une institution totale, déterminant l'essentiel de leurs rapports sociaux. Il est aussi l'objet de violences accrues par la fragmentation familiale et la perte de contrôle du champ social, de même que par la multiplication récente des conflits générés par la renégociation du pouvoir au sein de la famille patriarcale. En dehors de l'investissement national de la fonction maternelle, le corps féminin fait l'objet d'un contrôle collectif – affirmé ou latent – car il est perçu, dans ce contexte, surtout comme un corps utile. Au-delà des choix contraceptifs et des prises de position des différents acteurs sociaux, religieux ou politiques, ce sont les perceptions de leur corps se dégageant de certaines pratiques ou de récits de femmes,

liés à la maternité, qui intéressent ici. Lorsqu'elles font le choix d'une opération chirurgicale pour empêcher définitivement la procréation, comme ce fut le cas pour Zeina, 44 ans ou pour Myriam, 30 ans, qui ont pourtant accès aux méthodes contraceptives modernes, celui-ci témoigne d'une radicalité qui exprime une volonté d'échapper à cette utilité d'un corps féminin perçu à de multiples égards comme encombrant. C'est ici l'effet d'une perception collective qui n'est pas créée par la relation matrimoniale, toutes deux ayant décidé avec leur époux de ne pas avoir d'autre enfant. Bien des histoires de femmes ayant eu beaucoup d'enfants et décidant de mettre un terme à une fécondité qu'elles ne parvenaient pas ou ne souhaitaient pas limiter de manière plus mesurée nous ont été rapportées ; elles illustrent bien cette volonté de se déprendre d'un corps vécu à la fois comme indépendant et comme une éventuelle aliénation ou au moins une contrainte. Certaines militantes politiques, féministes et laïques, font ce choix tôt dans leur cycle de vie, ce qui tend à prouver que le corps est d'autant plus vécu comme une contrainte par celles qui ont des trajectoires individuelles très affirmées. Cette mise à distance du corps est ainsi exprimée par la militante Raymonda Hawa-Tawil⁶⁴. Elle raconte avoir souhaité, pendant de longues années, vieillir, pour sortir de ce qu'elle nomme la « période dangereuse », le temps de sa vie où, jeunes encore, les femmes sont déterminées avant tout par un corps désiré pour être celui de la maternité. Elle décrit comme un accès à une forme de liberté ce passage à un autre statut. Se défaire du corps féminin utile est aussi sans doute un autre moyen de transgresser plus aisément les frontières sexuelles. L'histoire d'Izdihar évoque également cette séparation entre corps utile et individualité. Après le divorce de Samar, en raison de problèmes gynécologiques, elle doit être opérée mais ne veut pas perdre son hymen à la suite d'une intervention par les voies naturelles. Bien que ses frères, sa mère ou ses amies ne voient pas d'inconvénient à la perte de la virginité pour raisons médicales, elle choisit une opération qui la préserve et interrompt définitivement le fonctionnement hormonal. Lors d'une discussion sur la violence de ce geste chirurgical, elle répondit : « De toute façon, mon corps de femme je ne l'utilise pas et bientôt, j'ai quarante-deux ans, il s'arrêtera tout seul. Pour moi il est très important de rester jeune fille, psychologiquement. » Pourquoi ? « Parce que quand j'étais active politiquement, mon père avait mis en doute le fait que j'étais encore vierge. »

Cette réponse est certes l'expression d'une « relation sociale somatisée⁶⁵ », dans laquelle la violence symbolique d'un système de pouvoir s'inscrit « au plus intime des corps⁶⁶ », mais elle illustre aussi la volonté d'Izdihar d'incarner la transmission familiale. Liée au passé et à l'histoire de la famille et de l'exil, et aussi à son engagement national, la virginité correspond pour elle à ce que l'on pourrait désigner comme le « corps intime », celui qui n'est pas vécu dans la contradiction ou la mise à distance mais est en accord avec une perception de soi. La virginité

64 - RAYMONDA HAWA-TAWIL, *Mon pays, ma prison. Une femme de Palestine*, Paris, Le Seuil, 1978.

65 - P. BOURDIEU, *La domination masculine*, op. cit., p. 45.

66 - *Ibid.*

est sans doute ce qui lui est resté de la volonté de Moussa Suleiman d'arrêter l'histoire et de suspendre l'exil. En la liant symboliquement au passé et en inscrivant dans son corps la continuité de la mémoire familiale et collective, elle est aussi la trace nécessaire à la poursuite de son histoire. Pour Samar, ce corps intime est celui des soins corporels et de la beauté ; pour Amal, le souci du corps est également très fortement lié au corps pur de sa pratique religieuse. Pour d'autres, ce corps intime est oublié – entièrement pour Halam, qui a tout juste quarante ans et dont le corps violenté par son mari et qu'elle dit fatigué par les grossesses successives est surtout un corps souffrant qui, tel celui de sa mère, se déforme peu à peu dans l'obésité. La pratique religieuse est à cet égard aussi un moyen de reprendre possession d'un corps très malmené. Il est parfois oublié mais peut être transcendé dans l'engagement militant, comme pour Zeina.

La subversion du pouvoir masculin par les femmes des camps, ancrée sur un échange entre image et pouvoir social – la reconduction symbolique du patriarcat et une contestation dans les faits –, invite à reconsidérer la représentation véhiculée par les autres strates de la société jordanienne ou palestinienne sur ces milieux sociaux, unanimement perçus comme les plus traditionnels. Les résistances individuelles sont, depuis le début des années 1990, relayées collectivement par l'action d'un mouvement social, l'Union des femmes jordanienues, dont les militantes s'adressent particulièrement aux habitantes des camps – dont elles-mêmes sont en majorité issues – en développant une conception sociale et pragmatique du féminisme qui prend en compte la perméabilité plus grande de ces familles à l'idéologie familiale véhiculée au niveau national. Son action est politiquement subversive quand elle s'attaque au pouvoir familial, en voulant conforter dans les lois et les pratiques les choix individuels et le lien conjugal, et à ses abus et aux violences, notamment celles permises par l'utilisation de la valeur de l'honneur, s'opposant ainsi à l'ensemble des acteurs sociaux et politiques, favorables au maintien d'une famille patriarcale et traditionnelle. Elle pourrait aussi être appuyée par un militantisme féminin islamiste, qui fait surgir des individualités féminines, prend parti en faveur du couple, a des préoccupations sociales et a récemment acquis une audience nationale plus large et une relative autonomie vis-à-vis de la branche masculine des Frères musulmans.

Si l'on se réfère aux travaux sur la Palestine mandataire⁶⁷, il semble que la rupture historique de 1948 ait socialement inversé le rôle donné aux valeurs familiales traditionnelles dans la société exilée, et, parmi elles, à l'honneur, en faisant des femmes des milieux les moins favorisés, et non plus des grandes familles, celles dont les comportements sont les plus contrôlés par cette valeur. Ce rôle qui lui est donné est lié non pas à la forte cohésion familiale mais au manque de pouvoir des familles, à leur fragmentation, leur féminisation et à la remise en cause du pouvoir patriarcal et masculin. Les travaux de Nilüfer Göle et ceux de Deniz

Kandiyotir⁶⁸ ont montré que la place des femmes jouait un rôle spécifique dans l'articulation d'un discours sur l'authenticité et l'intégrité culturelles dans nombre de sociétés ou d'État arabes ou musulmans. Ici, cet argumentaire se double d'une problématique liée à l'histoire de l'exil, à la vie dans les camps et au système politique. La reproduction, utile pour beaucoup, d'une certaine idée de la tradition familiale se fait donc à moindre coût, grâce et au détriment des femmes des couches sociales ayant le moins accès à la représentation sociale et politique. Ceci pousserait à croire qu'en dépit de l'image d'acteurs du changement véhiculée sur et par les élites, celles-ci tiennent l'édifice et sont les plus conservatrices. Étrange jeu de miroirs articulé sur un échange entre fait social et discours ou image sur le fait. Ceci invite à se demander ce que signifie « déléguer » à certains groupes le fait d'incarner publiquement une cohésion nationale appuyée sur la reproduction d'une idée de la tradition familiale et culturelle. Est-ce l'effet d'un processus de démocratisation ? Ou bien du recul effectif d'un système social patriarcal, reproduit symboliquement par les groupes les moins favorisés de la société ?

Stéphanie Latte Abdallah
IREMAM



68 - NILÜFER GÖLE, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, [1993] 2003 ; DENİZ KANDIYOTI, « Women, Islam, and the State. A comparative approach », in J. R. I. COLE (dir.), *Comparing Muslim societies. Knowledge and the State in a world civilization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992, pp. 237-260.