

L'ARABISANT

n°35

AFDA, 2001

TABLE DES MATIERES

<i>Qasîda en hommage aux arabisants français</i>	3
Introduction	4
Georgine Ayoub : Forme et Force dans les théories grammaticales arabes et modèles de la linguistique contemporaine	5
Jamel Eddine Bencheikh : La virilité du loup des steppes	17
Mariëlle Damen : L'enseignement de la langue arabe dans l'enseignement primaire et secondaire aux Pays-Bas	24
Joseph Dichy : La néologie stratifiée de l'arabe, fidélité contradictoire du lexique à sa mémoire, à partir du champ sémantique peuple-patrie-nation.....	30
Geneviève Gobillot : Les Soufis vivent-ils hors du temps?.....	42
Philippe Goudey : L'exil linguistique dans la littérature algérienne de langue française des années soixante	52
Ghalib Al-Hakkak : L'édition pédagogique ; l'expérience de l'association <i>Arabe et Pédagogie</i>	57
Jan Jaap de Ruiter : Analyse (socio)-linguistique de la charte nationale marocaine d'éducation et de formation.....	60
Jean-François Legrain : Vers une Palestine islamique ?.....	72
Jean-Yves L'Hôpital : al-Ghazâlî : itinéraire d'un homme de savoir	89
Nabil Malek : L'enseignement de l'arabe dans le réseau scolaire français en Tunisie.....	94
<i>Appel à contributions de la revue "Les Langues Modernes" (APLV)</i>	98

INTRODUCTION

Cette nouvelle livraison de *L'Arabisant*¹ inclut onze textes dont certains avaient été présentés lors des Journées d'Etudes Arabes de 1997 organisées, on s'en souvient, en hommage à A. Miquel². Ces contributions abordent plusieurs domaines en relation avec les préoccupations de l'AFDA (pédagogie, littérature et pensée classiques, histoire contemporaine, littérature francophone du Maghreb) et font le point sur quelques aspects de ces questions. En matière de didactique et de pédagogie, et comme nous le faisons depuis quelques années déjà, nous nous ouvrons ici aux expériences étrangères (J.J. de Ruyter commente la charte marocaine des langues promulguée en 1999 et M. Damen présente l'enseignement de la langue arabe au Pays-Bas), tout en n'excluant point la réflexion proprement "locale" puisque nous sommes le seul pays européen où l'enseignement de l'arabe soit institutionnalisé (Gh. Al-Hakkak sur l'édition pédagogique - à partir de l'expérience de l'association *Arabe et Pédagogie* - et N. Malek, ancien responsable du Bureau pédagogique d'arabe, sur l'enseignement de l'arabe dans les établissements français de Tunisie). Une réflexion théorique sur la langue nourrit deux articles qui s'interrogent, l'un sur la forme et la force dans les théories grammaticales où l'auteur fait œuvre d'historienne de la langue (G. Ayoub), et l'autre sur l'analyse d'un champ sémantique, ce qui permet à J. Dichy de mettre en évidence la construction stratifiée de quelques signifiés de la langue sur le long terme.

Un des poètes-brigands les plus fameux de la poésie archaïque, al-Shanfarâ, et son non moins célèbre poème intitulé *Lāmiyyat al-'Arab*, font l'objet de l'étude de J.-E. Bencheikh qui analyse cette composition sous l'angle de sa structure mythique. A l'opposé de cette étude dans le temps, P. Goudey nous offre une analyse fine du phénomène de l'exil linguistique dans la littérature algérienne francophone, en mettant en évidence les causes profondes de cette solitude intérieure, elle-même source de création littéraire. Par ailleurs, deux contributions abordent la pensée classique, l'une par le biais de la mystique, l'autre à travers la figure d'al-Ghazâlî. Si G. Gobillot analyse le rapport des mystiques au temps, le soufi vivant à la fois dans et hors du temps, J.-Y. L'Hôpital se penche, quant à lui, sur l'itinéraire d'un savant musulman hors pair, al-Ghazâlî, qui fut l'un de ceux qui réalisèrent le mieux l'harmonie du savoir, du religieux et du politique à l'époque classique. En prise directe sur l'actualité contemporaine, J.-F. Legrain, spécialiste des mouvements politico-religieux au Proche-Orient, analyse les derniers développements de la situation politique intérieure en Palestine et se penche tout particulièrement sur le rôle des partis islamistes.

Ce volume s'inscrit donc parfaitement dans la tradition éditoriale de l'AFDA puisqu'il ouvre ses colonnes, sans exclusive aucune, à des contributions très actuelles, avec le souci constant de tracer des pistes de réflexion qui, je l'espère, combleront le lecteur.

*F. Sanagustin,
Président de l'AFDA*

¹ Je tiens ici à remercier Frédéric Lagrange, membre du comité, qui a collecté ces textes et mis en forme ce numéro avec la ténacité nécessaire à ce type d'entreprise.

² Je profite de cette occasion pour informer le lecteur qu'un volume d'hommage à notre collègue A. Miquel - pour lequel une souscription sera lancée - sera publié à l'automne sous le titre *L'Orient au cœur, Mélanges en l'honneur d'André Miquel*, textes réunis par Floréal Sanagustin, 600p.

Vers une Palestine islamique ?

Jean-François LEGRAIN
CNRS/GREMMO (Maison de l'Orient/Lyon)

Les lecteurs s'apercevront rapidement que le texte qui suit a été rédigé bien avant l'explosion de l'intifada Al-Aqsa. Il réagissait à un contexte - annonces répétées de la mort de l'islam politique palestinien - dont les traits sont sans aucun doute aujourd'hui difficiles à se remémorer tant les médias nous abreuvent à nouveau quotidiennement d'articles et de reportages sur Hamas et Jihad. J'ai néanmoins décidé de maintenir mon texte en l'état. Revenir sur l'histoire de l'enracinement de l'islamisme en Palestine demeure une nécessité d'ordre épistémologique si l'on veut éviter de se laisser aller une fois encore à des interprétations erronées de l'actualité comme passer du contresens sur sa disparition à celui d'une nouvelle centralité d'ordre strictement militaire. Un post-scriptum résumera brièvement mon analyse de la place de l'islam politique dans cette intifada Al-Aqsa qui embrase les territoires palestiniens depuis l'automne 2000.

Ces 30 dernières années, toute une littérature a été produite à propos du « conflit israélo-arabe » et de « la question palestinienne », à la surabondance néanmoins très inégalement répartie selon les sujets abordés. Dans le dossier strictement palestinien, par exemple, les auteurs n'ont la plupart du temps prêté attention qu'aux seuls aspects militaires et diplomatico-politiques. Ils ont ainsi été amenés à ne traiter que de l'Organisation de Libération de la Palestine (OLP), réduite le plus souvent à sa structure de l'Extérieur (Amman, puis Beyrouth et Tunis), elle-même prioritairement perçue à travers son discours diplomatique et sa pratique de la violence. La société, de l'Intérieur (Cisjordanie et bande de Gaza) comme de l'Extérieur, s'est ainsi retrouvée marginalisée.

L'approche académique et médiatique mais aussi diplomatique de l'islam palestinien s'insère dans cette distorsion générale de l'historiographie. Ce regard pâtit dans le même temps des biais bien connus de l'appréhension commune de l'islam et de l'islamisme dans le monde d'aujourd'hui. Porté au pinacle dès lors qu'il servait à mobiliser la « défense du monde libre » face à la menace soviétique sur les rives sud de l'ex-URSS, passé sous silence mais discrètement aidé dès lors qu'il sert tout simplement les intérêts occidentaux locaux ou régionaux, il se trouve désigné à la vindicte populaire comme terroriste et/ou rétrograde dès lors qu'il s'oppose à ces mêmes intérêts ou manifeste de la réticence à les servir.

Devenu fer de lance de la lutte anti-israélienne au début des années 1990, l'islamisme palestinien s'est ainsi retrouvé communément caractérisé en simples termes de terrorisme et immédiatement disqualifié, la société porteuse de son projet étant à nouveau effacée. Une fois ses cellules armées démantelées, la quasi absence d'opérations militaires de ces dernières années ne pouvait renvoyer qu'à sa disparition, la société étant supposée s'en être détournée pour de plus sages recours ⁽¹⁾. Élevées au rang de garant de la paix et de l'équilibre régional après avoir été exécrées durant des décennies, l'OLP et l'Autorité palestinienne (AP), son surgeon en charge de l'autonomie, sont dorénavant couramment offertes à la perception comme un rempart « laïc et moderniste » dressé contre la « barbarie islamiste ».

Évaluer la place de l'islam sur la scène sociale et politique palestinienne contemporaine m'amènera à rappeler l'histoire de l'implantation de l'islamisme en Palestine pour en situer les tendances « lourdes ». Contre la *doxa* aujourd'hui répandue de quasi-disparition de cet islam politique je m'attacherai ensuite à montrer l'inadéquation des instruments allégués pour « prouver » cet état, élections de janvier 1996 et sondages d'opinion. L'examen de la place officielle laissée à l'islam par l'AP et l'OLP dans leurs documents de référence complètera ce bilan. Ce n'est

¹ Instrumentalisé en « occident », l'islam n'échappe pas mieux aux manipulations dans le monde musulman lui-même ni à ses modes politico-médiatiques. Après avoir fait de Hamas, la principale force politique islamique palestinienne, et de ce qu'elle désignait comme la « révolution des mosquées » la une de sa presse à la fin des années 1980, l'islamisme international, pour une grande partie de ses médias, a quasi unanimement oublié la Palestine pour se consacrer à la Bosnie, et maintenant à d'autres causes, tout en détournant pudiquement son regard d'une situation algérienne difficile à décrypter.

qu'alors qu'il sera possible d'esquisser les potentialités dont jouit l'islamisme palestinien pour son avenir.

A - Les islamismes palestiniens

En Palestine, à la différence des autres cas observés dans le monde arabe, l'islamisation du langage politique a tardé à se parer des attributs de la « normalité ». En l'absence d'État palestinien, l'OLP fonctionnait en effet tel les mouvements nationalistes arabes d'avant les indépendances. Critiquer la centrale palestinienne revenait à être perçu comme œuvrant pour l'ennemi, d'où les difficultés rencontrées par les islamistes palestiniens dans leur course à la légitimité politique, idéologique et sociale tout au long de la décennie 1980.

L'islam en retrait de la scène politique

L'islam, certes, avait été convié par les combattants palestiniens des années 1930 puis 1940 pour participer à la légitimation de leur lutte contre la présence britannique, l'immigration juive puis la création de l'État d'Israël¹. Comme ailleurs, l'Association des Frères musulmans, dont une branche palestinienne est créée en 1946 à Jérusalem tandis qu'un contingent de sa branche égyptienne participe aux combats de 1948, tient une place centrale. Très rapidement pourtant, avec l'annexion de la Cisjordanie par la Transjordanie, l'Association insère ses activités dans celles du royaume hachémite et se consacre ainsi quasi exclusivement à une mobilisation religieuse et sociale éloignée des contestations politiques². Dans la bande de Gaza, durement réprimée par la sécurité nassérienne elle disparaît quasiment de la scène publique.³

Après 1967 et au moins durant les 10 premières années de l'occupation israélienne, l'islam a rarement constitué le légitimant premier de la lutte de libération alors menée au nom du nationalisme arabe et/ou palestinien. Les groupes d'obédience marxiste, tels les Front populaire de libération de la Palestine (FPLP fondé par Georges Habache) et Front démocratique (FDLP dirigé par Nayef Hawatmeh), à l'instar du Parti communiste prônaient explicitement un modèle laïque de lutte et de société. Fath, en revanche, la principale organisation de guérilla qui prenait le contrôle de l'OLP en 1969, loin d'ignorer l'islam le mêlait adroitement à ses référents idéologiques sans toutefois lui donner la primeur, à côté de Frantz Fanon, d'Ho Chi Min et du Front de libération nationale algérien.

L'islam « officiel », en Cisjordanie demeuré partie intégrante de la fonction publique jordanienne et à Gaza *de facto* autonome dans le cadre du conseil des *waqf*-s, se contente alors de gérer la piété⁴. A la fin des années 1970, pourtant, se réclamant de la tradition de l'Association des Frères musulmans, en lien avec ses branches égyptienne et jordanienne et soutenu financièrement par des émigrés du Golfe ou ces pays eux-mêmes, un mouvement se structure en faisant de la réislamisation plus ou moins autoritaire de la société la première de ses préoccupations : prédication intensive mais également dans certains cas agression contre les femmes non-voilées et destruction de débits de boissons ou de cinémas caractérisent alors ses activités. Les Frères musulmans, et leurs proches *salafyyûn* (en référence aux *salaf*, les « pieux compagnons » de Mahomet), s'abstiennent alors d'affronter l'occupant. Limitant leurs incursions sur la scène politique à la lutte contre le Parti communiste dénoncé comme athée, ils jouent, selon la conjoncture, des convergences d'intérêts entre Israël, la Jordanie et Fath. En dépit d'un indéniable déficit de légitimité politique du fait de ce retrait du domaine de la résistance anti-israélienne, ils parviennent

¹ EL-AWAISI, Abd Al-Fattah Muhammad, 1998, *The Muslim Brothers and the Palestine Question 1928-1947*, London, Tauris Academic Studies ; NAFI, Basheer M., 1998. *Arabism, Islamism and the Palestine Question, 1908-1941 : a Political History*, Reading, Ithaca Press.

² La littérature sur le sujet est abondante. Lire par exemple COHEN, Amnon, 1982, *Political Parties in the West Bank under the Jordanian Regime, 1949-1967*, Ithaca & London, Cornell University Press ou GHURÂYBA, Ibrâhîm, 1997, *Jamâ'at Al-Ikhwân Al-Muslimîn fi-l-Urdun, 1946-1996*, Amman, Dâr Sindabâd.

³ C ADWÂN, °Atif Ibrâhîm, 1997, *Siyâsat Al-Idâra Al-Misriyya Tijâh Al-Haraka Al-Islâmiyya fi Qitâ' Ghazza*, Gaza, Dâr Al-Bachîr.

⁴ DUMPER, Michael, 1994, *Islam and Israel: Muslim Religious Endowments and the Jewish State*, Washington, D.C., Institute for Palestine Studies ; KUPFERSCHMIDT, Uri M., 1987. *The Supreme Muslim Council : Islam under the British Mandate for Palestine*, Leiden ; New York, E.J. Brill ; REITER, Yitzhak, 1996, *Islamic Endowments in Jerusalem under British Mandate*, London, Portland, F. Cass.

à tisser un important réseau caritatif, tout particulièrement dans la bande de Gaza où Chaykh Ahmad Yâsîn fait figure de fédérateur charismatique à travers son Rassemblement islamique (*Al-Mujamma^c Al-Islâmî*), un réseau associatif fondé dès le milieu des années 1970. Les Frères musulmans parviennent ainsi à infiltrer la majorité des mosquées de la Bande et à contrôler l'Université islamique tant au niveau de l'administration que des étudiants. En Cisjordanie, en revanche, malgré la multiplication d'associations pieuses, ils échouent à mettre en place un réseau structuré et à se trouver un véritable *leader* ; alors que la majorité des mosquées leur échappe, leurs seules places fortes sont les milieux étudiants de certaines universités (Hébron, Naplouse parfois). Aucune opération anti-israélienne en tout cas n'est menée à cette époque par les Frères musulmans même si Chaykh Yâsîn et plusieurs de ses amis sont arrêtés en 1984 et condamnés pour avoir « fondé une cellule armée visant la destruction d'Israël » sans que, cependant, les armes saisies aient jamais servi.²

Le Jihad, catalyseur de la réconciliation entre l'islam et le patriotisme

Ce n'est qu'avec l'apparition d'un deuxième courant, concurrent des Frères musulmans dans le domaine de l'islam activiste mais au comportement politique fondamentalement différent, que l'islamisme a pu s'intégrer à la scène politique de l'Intérieur, la transformant alors radicalement tout autant que les Frères musulmans eux-mêmes. Ce courant qui apparaît sur la scène publique vers 1983 (une opération militaire est menée à Hébron au nom de l'islam à cette date) fait de la Palestine la cause centrale de l'islam d'aujourd'hui. Sionisme et occupation israélienne constituant un barrage incontournable à toute réislamisation, leur destruction par le jihad (sous toutes ses formes y compris la lutte armée) devient donc un devoir religieux qui, dès aujourd'hui, incombe à chaque croyant (*fard^c ayn*). Malgré une absence d'homogénéité de structures, un nom générique lui est alors attribué : « Jihad islamique ». Les groupes de la mouvance se sont en effet constitués autour de personnalités fortes mais rivales, dont les principales sont Fathî Chqâqî (médecin de Rafah, né en 1953 et assassiné à Malte en 1995), ^cAbd Al-^cAzîz ^cUda (diplômé de littérature arabe, né en 1948 et réfugié du camp de Jabâlyâ, banni à Damas et retourné en Palestine en 1999), ou encore Chaykh As^cad Bayyûd Al-Tamîmî (ancien prédicateur de la mosquée Al-Aqsa, né vers 1924 à Hébron, installé à Amman depuis 1967 et décédé en 1998) et quelques autres. Tous ces groupes, aux bases restreintes à certaines zones distinctes entre elles (au moins à l'origine), sont fédérés par une idéologie commune dont les racines plongent dans les écrits du Jihad égyptien, chez Sayyid Qutb et pour certains d'entre eux, bien que sunnites et résolument palestiniens, dans la révolution islamique d'Iran. En faisant de la lutte anti-israélienne une condition préalable et obligée de la réislamisation de la société, le Jihad islamique rompait ainsi avec les Frères musulmans qui considéraient la réislamisation de la société comme un devoir prioritaire et indépendant de la lutte contre l'occupation.

Décidés à matérialiser leur concept de centralité de la cause palestinienne dans la défense de l'islam, ces militants du jihad ont profité de l'expérience militaire de détenus libérés en mai 1985 lors d'un échange de prisonniers entre Israël et le FPLP-Commandement général (FPLP-CG) d'Ahmad Jibril. La plupart d'entre eux étaient d'anciens membres des Forces populaires de libération de la Palestine (*Quwwât Al-Tahrîr Al-Cha^cbiyya Al-Filastîniyya*) qui avaient combattu à Gaza lors de l'occupation de 1967 jusqu'en 1970. Condamnés le plus souvent à des peines de détention à perpétuité, certains avaient renoué avec l'islam en prison et avaient adhéré à la Communauté islamique (*Al-Jamâ^ca Al-Islâmiyya*), un groupe fondé dans les années 1970 par Jabr ^cAmmâr dans les geôles israéliennes, dont l'idéologie a pu recouper à certaines époques celle des groupes

¹ Deux universités fonctionnent à Gaza, l'Université islamique (privée) et l'université Al-Azhar, héritière d'un ancien institut lié à l'université égyptienne, dorénavant contrôlée par Fath.

² ABU AMR, Ziyad, 1994, *Islamic fundamentalism in the West Bank and Gaza : Muslim Brotherhood and Islamic Jihad*, Bloomington, Indiana University Press ; HROUB, Khaled, 2000, *Hamas. Political Thought and Practice*, Washington DC, Institute for Palestine Studies ; MILTON-EDWARDS, Beverley, 1996, *Islamic Politics in Palestine*, London, Tauris Academic Studies ; MISHAL, Shaul & SELA, Avraham, 2000, *The Palestinian Hamas. Vision, Violence and Coexistence*, New York, Columbia University Press ; SHADID, Mohammed K, 1988, « The Muslim Brotherhood Movement in the West Bank and Gaza », *Third World Quarterly*, 10(2), avril, p. 658-682.

égyptiens d'*Al-Takfir wa-l-Hijra* (« Excommunication et Hégire »). Au même moment, des officiers supérieurs de Fath (Hamdî Sultân Al-Tamîmî et Muhammad Al-Bhayss *alias* Abû Hasan Qâsim), dans l'ignorance semble-t-il d'Abû Jihâd (l'un des fondateurs de Fath et responsable des territoires occupés au sein de la direction de l'Extérieur) et de Yasser Arafat, mettaient en place les Brigades du Jihad islamique (*Sarâyâ Al-Jihâd Al-Islâmî*).

La multiplication en 1986-1987 d'opérations de guérilla menées par ce groupe à Jérusalem même comme à Gaza contre des cibles militaires israéliennes allait puissamment contribuer au lancement du processus de transformation de la souffrance passive de l'occupation en énergie de son rejet violent. Rupture radicale avec l'occupation « normalisée » des 20 années qui l'avaient précédée, l'intifada (1987-1994) apparaît bien aujourd'hui comme le fruit de tout le travail de mobilisation politique menée par l'OLP. Si elle n'aurait pu perdurer sans ce travail nationaliste de longue haleine, l'étincelle de son explosion, cependant, a jailli de cette sphère islamiste pourtant encore totalement absente de la scène palestinienne 10 ans plus tôt.¹

Hamas, alternative de l'OLP

Par son engagement militaire, le Jihad libérait alors pour le mouvement islamique tout entier l'accès à la légitimité politique attachée en Palestine au patriotisme (*wataniyya*) et jusque là monopolisée par le nationalisme (*qawmiyya*). Mais décapité par la répression israélienne dès le début du soulèvement et engoncé dans un mode de fonctionnement groupusculaire, le Jihad échouait à devenir le catalyseur organisationnel de cette réconciliation entre patriotisme et religion, Hamas allant s'assurer ce rôle. Rompant avec leur ancien quiétisme, les Frères musulmans étaient, en effet, dès les premiers mois du soulèvement eux aussi entrés dans la lutte active contre l'occupation : à l'instigation de Chaykh Ahmad Yâsîn et du Dr °Abd Al-°Azîz Al-Rantîsî ou encore des « militaires » comme Salâh Chahâda et Yahyâ Al-Sînuwwar, l'Association des Frères musulmans créait pour cette mission de combat un Mouvement de la Résistance islamique (*Harakat Al-Muqâwama Al-Islâmiyya*)-Hamas (acronyme signifiant le « zèle »). Par l'étendue et l'ancienneté de leur réseau (mosquées, associations de bienfaisance, dispensaires, etc.), mais également par un indéniable savoir-faire politique et un engagement militaire de plus en plus marqué, les Frères musulmans sont ainsi parvenus, *via* Hamas, à incarner en tant qu'organisation la résistance islamique anti-israélienne.

Initié par les opérations du Jihad, c'est le Commandement national unifié, partisan de l'OLP, qui a toutefois forgé les mots d'ordre qui ont fait l'identité de l'intifada : révolte des pierres et des molotovs limitée aux seuls territoires occupés en 1967, articulée sur la désobéissance civile et la revendication politique de l'établissement d'un État palestinien à côté d'Israël. Le mouvement islamique s'est ici contenté d'un rôle de participant, sans partager l'objectif politique ultime de l'OLP. Mais tandis que Hamas continuait à appeler à la libération de la Palestine « de la mer au fleuve » (*min al-bahr ilâ-l-nahr*) et à œuvrer militairement avec ses Katâ'ib (Phalanges) °Izz Al-Dîn Al-Qassâm², l'OLP échouait pour une bonne part à obtenir des réponses concrètes à ses concessions. Hamas est ainsi parvenu à s'imposer en terme de patriotisme comme l'alternative légitime au nationalisme. Autour de son noyau de militants décidés à se battre pour l'établissement d'une Palestine islamique, il s'est attaché des proches de l'OLP comme des indépendants, moins sensibles à l'aspect religieux des objectifs du mouvement qu'à son discours sur la Palestine. Grâce à son passé piétiste, il s'est également acquis le soutien d'une partie des catégories les plus traditionnelles de la société jusque là demeurées plutôt proches de la Jordanie.³

¹ LEGRAIN, Jean-François, 1991, *Les voix du soulèvement palestinien, 1987-1988*. Édition critique des communiqués du Commandement National Unifié et du Mouvement de la Résistance Islamique ; traduction française en collaboration avec Pierre CHENARD, Le Caire, Centre d'Études et de Documentation Économique, Juridique et Sociale (CEDEJ).

² Syrien d'origine, ce chaykh azharite fuyant l'armée française du Levant qui le recherchait pour ses activités nationalistes avait trouvé refuge en Palestine sous mandat britannique. Il crée alors des cellules de jihad mais sera tué en 1935 par l'armée britannique. La mobilisation contre la puissance mandataire et les notables palestiniens qu'il initia est souvent considérée comme le signe avant coureur de la grande grève de 1936.

³ LEGRAIN, Jean-François, 1988, « Les islamistes palestiniens à l'épreuve du soulèvement », *Maghreb-*

L'instrumentalisation de l'islamisme par Yasser Arafat

Très vite le Jihad connaissait à la fois une répression israélienne impitoyable (à la différence de Hamas toléré par l'occupant jusqu'en 1989 comme facteur déstabilisant de la scène palestinienne) et une fragmentation organisationnelle extrême au détriment du Mouvement du Jihad islamique en Palestine (*Harakat Al-Jihâd Al-Islâmî fî Filastîn*) (MJIP), son organisation centrale et historique¹. Dès le début des années 1990, en effet, le chef de l'OLP s'achetait l'allégeance de certaines personnalités de la mouvance. Chaykh As'ad Bayyûd Al-Tamîmî fondait un Mouvement du Jihad islamique-Bayt Al-Maqdis [l'un des noms arabes de Jérusalem] (*Harakat Al-Jihâd Al-Islâmî/Bayt Al-Maqdis*) (MJI-BM) sur la cassette personnelle de Yasser Arafat, tandis que son fils Nâdir Al-Tamîmî, promu « vice-mufti de l'Armée de libération de la Palestine », recevait le grade de colonel ; le chaykh, deux de ses fils et son gendre devenaient alors membres du Conseil national palestinien, poste qu'ils continuent d'occuper même après la dissolution du mouvement annoncée en octobre 1996². Fâyiz Al-Aswad, militant de base du Jihad (version *salafîyyûn*) dans les années 1980, offrait de son côté au chef de l'OLP un Mouvement du Jihad islamique de libération de la Palestine-Katâ'ib Al-Aqsâ (*Harakat Al-Jihâd Al-Islâmî li-Tahrîr Filastîn/Katâ'ib Al-Aqsâ*), autrefois dirigé par Ibrâhîm Sirbil soupçonné de travailler pour les services jordaniens selon certains et israéliens selon d'autres ; accusé de malversations en 1999, Aswad quitte Gaza et se trouve remplacé par Rafîq Hajjâj. Avec l'arrivée de Yasser Arafat à Gaza en 1994, de nouvelles scissions apparaissaient au profit de la nouvelle Autorité. Sâlih °Abd Al-°Al, un responsable du MJIP installé en Algérie devenu directeur général au « ministère » palestinien de l'Approvisionnement, crée un Front islamique palestinien (*Al-Jabha Al-Islâmiyya Al-Filastîniyya*) tandis que Fu'âd Chinyûra fonde un Mouvement de la lutte islamique en Palestine (*Harakat Al-Nidâl Al-Islâmî fî Filastîn*)³ et °Abd Al-Hakîm Al-Sûtârî un Parti islamique de la renaissance en Palestine (*Hizb Al-Nahda Al-Islâmî fî Filastîn*)⁴. Entre temps, Ahmad Muhannâ, un militaire qui avait opéré successivement dans le cadre du MJIP puis du MJI-BM, avait fondé un éphémère Hezbollah-Palestine (*Hizb Allâh-Filastîn*) instrumentalisé par l'Iran et la Syrie. L'assassinat en 1995 de Fathî Chqâqî, son fondateur, allait porter un coup des plus sévères au MJIP affaibli par des querelles de personnes et incertain sur la politique à mener vis-à-vis de la nouvelle Autorité palestinienne. Ramadân Challah, son nouveau secrétaire-général, se montrait alors incapable de redonner à l'organisation son lustre d'antan.

Pas plus que le Jihad ou les autres groupes de l'opposition nationaliste, Hamas⁵ ne pouvait demeurer étranger à ces multiples avances initiées par le chef de l'OLP. En délicatesse avec son mouvement depuis son bannissement à Marj Al-Zuhûr (Sud-Liban) en 1992, Khidr Muhjiz, l'un des cadres du mouvement, s'est ainsi vu offrir la responsabilité d'une « police des mœurs » palestinienne créée à sa mesure pour recruter d'éventuels transfuges du mouvement islamiste et concourir à assurer à la nouvelle Autorité une image islamique. Promu colonel et directeur au « ministère » de la Culture, il fonde un Parti de l'union nationale islamique/Palestine (*Hizb Al-Ittihâd Al-Watanî Al-Islâmî/Filastîn*). Un autre membre de Hamas, Mahmûd Abû Dân, s'est quant à lui vu offrir un poste de responsabilité au sein des services de renseignement et dirige un Mouvement de la voie nationale islamique (*Harakat Al-Masâr Al-Watanî Al-Islâmî*) ; Chaykh Ramadân Tanbûra, lui aussi venu de Hamas, lui succède en 1999.

Contrairement au Jihad islamique quasi disparu de la scène politique palestinienne, cependant, Hamas ne voit pas sa capacité d'intervention réduite par ces scissions marginales initiées par quelques individus en mal de puissance. Parmi les anciennes organisations de guérilla et les mouvements islamistes encore impliqués dans la lutte armée anti-israélienne, Hamas est en outre le seul (après la petite expérience de Fida née du FDLP dès le début des années 1990) à avoir

Machrek, n° 121, juillet-septembre 1988, p.5-42.

¹ <http://www.qudscall.com/>.

² Sur toutes ces organisations et « partis », lire LEGRAIN, Jean-François, 1988, « Autonomie palestinienne : la politique des néo-notables », *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* (REMMM), 81-82, 1996/3-4, p. 153-2.

³ <http://www.al-nedal.org/>.

⁴ <http://www.nhda.net>.

⁵ <http://www.palestine-info.org/>.

donné naissance au printemps 1996 à un parti politique, le Parti du salut national islamique en Palestine (*Hizb Al-Khalâs Al-Watanî Al-Islâmî fî Filastîn*).¹

Nationalisme et islamisme palestiniens affichent ainsi une grande porosité réciproque. A l'instar du Jihad, Hamas a su intégrer patriotisme et lutte nationale à son idéologie et sa pratique quand l'OLP n'a jamais hésité à assimiler des groupes islamistes.

B - Le mythe de la disparition de l'islamisme palestinien

Dans une situation de grande difficulté de l'OLP en tant qu'organisation de libération nationale et porteuse de l'identité nationale, les islamistes, forts de cette intégration réussie du nationalisme dans leur réinterprétation islamique des référents socio-identitaires, de l'indéniable légitimité acquise dans leur participation à la lutte patriotique, de l'adéquation de leur idéologie et de leurs pratiques aux nécessités du moment mais également de l'absence de toute autre force d'opposition structurée, auraient du se trouver à même de parachever légitimement la gestion de l'héritage de l'OLP dans les domaines militaire et politique. Leur incapacité à (ou leur refus de) mener à bien cette tâche a débouché sur la négation dans les médias et par les politiques « occidentaux » sinon de leur existence même du moins de leur emprise sur la société et la scène politique.

L'élection de janvier 1996

L'interprétation de l'élection, le 20 janvier 1996, du président de l'AP et des membres du Conseil législatif en charge de l'autonomie durant les 5 années intérimaires prévues par les Accords d'Oslo (censée s'achever en mai 1999) a constitué un argument de poids dans l'ultime mouture d'une historiographie biaisée par une « politisation » de ses cadres d'analyse. Aujourd'hui, en effet, la nouvelle *doxa* que constitue l'apologie obstinée des divers accords dits « de paix » se traduit dans la quasi-totalité de la littérature produite par une véritable téléologie. Les luttes palestiniennes des dernières décennies constitueraient une histoire appelée à déboucher de façon mécanique un jour plus ou moins proche sur un État démocratique dont les partis politiques formeraient la base et dont la culture, copiée sur celle de l'Occident, serait déjà à l'œuvre. Pareille « avancée » aurait été permise par l'achèvement de la construction nationale palestinienne sous égide de l'OLP dans le cadre de l'acceptation du partage de territoires avec Israël. Les seuls obstacles à cet accomplissement seraient essentiellement externes, le principal étant le refus israélien du droit palestinien à l'autodétermination et à l'édification de l'État. Au niveau interne, seul l'autoritarisme de Yasser Arafat est périodiquement mis en cause mais toujours sous le mode de la simple « dérive ».

La construction d'une identité nationale sous l'égide du mouvement de libération nationale aurait ainsi débouché sur des formes de mobilisation politique qualifiées de « modernes » car idéologiques et éloignées des appartenances claniques et confessionnelles. Au notable prisonnier de son clan se serait substitué au centre de la vie politique le militant « conscientisé » tout entier dévoué à l'accomplissement d'une cause. Les analystes, dans une quasi-unanimité, ont ainsi fait de l'électeur palestinien un « votant rationnel » dans le cadre d'un scrutin supposé avoir été totalement idéologisé. La participation massive (71,7%), en dépit des appels au boycott lancés par l'opposition nationaliste mais surtout islamiste, et la victoire sans appel de Yasser Arafat (87,3%) et des candidats du pouvoir (50 élus sur 88 membres du Conseil figuraient sur les listes Fath, auxquels s'ajoutent 22 élus « indépendants » mais en réalité membres ou proches du mouvement de Yasser Arafat) ont ainsi été lues en termes d'approbation d'Oslo et de rejet de l'islamisme supposé dévoyé.²

La représentation graphique en nuages de points issue de l'analyse factorielle des correspondances (AFC) mise en oeuvre sur les résultats des élections du conseil d'autonomie

¹ <http://alkhalas.tripod.com>.

² Sur l'analyse du scrutin, lire LEGRAIN, Jean-François, 1999, *Les Palestines du quotidien. Les élections de l'autonomie (janvier 1996)*, Beyrouth, Centre d'Études et de Recherches sur le Moyen-Orient Contemporain (CERMOC). Dans le cas de l'élection du président comme dans celui de l'élection des membres du Conseil il s'agissait d'un scrutin majoritaire simple. Mais tandis que Jérusalem, Cisjordanie et bande de Gaza constituaient une seule circonscription dans le premier, 16 circonscriptions territoriales avaient été dessinées pour le second, un certain nombre de sièges étant réservés pour les chrétiens et les Samaritains. Uninominal dans 3 de ces circonscriptions, le scrutin a été plurinominal dans les autres les listes étant ouvertes.

(bureaux de vote/candidats) montre pourtant que le facteur politique, au sens d'appartenance à une liste ou même de simple réputation d'appartenance ou de proximité vis-à-vis d'un parti ou d'une ligne politique identifiable, n'apparaît jamais comme prépondérant dans la construction de la cohérence des manières de voter. L'AFC ne fait d'ailleurs que souligner l'absence de tout vote de liste déjà évidente par la simple lecture des résultats globaux exprimés au niveau de chaque circonscription¹. L'appartenance à un espace de solidarité géographiquement délimité et éminemment restreint apparaît en revanche clairement comme la clé du scrutin, l'AFC mettant en évidence le lien entre, d'une part, le bureau de vote et, d'autre part, l'origine géographique (plus que le domicile habituel) du candidat.

Les électeurs ont en effet accordé une préférence quasi exclusive aux candidats originaires de leur espace de solidarité constitué du quartier ou de la ville, du village ou du groupe de villages, ou encore du camp, au mépris de leur orientation politique, la leur propre et celle du candidat. Les votes unanimes en faveur de certaines grandes figures charismatiques apparaissent comme des exceptions, elles-mêmes non exemptes de marques localistes. Le « terroir » l'a ainsi partout emporté sur l'appartenance organisationnelle. Plutôt que de voter pour des « horsains » (terme utilisé en patois normand pour désigner « l'étranger », en fait toute personne qui n'est pas du « pays ») quand bien même ceux-ci partageraient leur idéal politique, les électeurs ont le plus souvent préféré renoncer à se prononcer sur l'ensemble des sièges à pourvoir dès lors qu'ils avaient voté pour les candidats « du cru ». Au niveau d'engagement requis par l'élection, la défense de l'espace de solidarité au sens géographique amenait également au dépassement des limites resserrées du cercle dessiné par les seuls liens tribaux et familiaux.

L'étude des comportements électoraux de janvier 1996 conduit dès lors l'observateur de la scène palestinienne à élargir la notion de polarisation clanique comme base d'un espace de solidarité à celui d'ethno-localisme. Elle implique également à affirmer que, loin d'une structuration du politique en partis sur une base idéologique et une autonomie de son fonctionnement liée à une société civile, nous sommes aujourd'hui en Palestine en présence d'une forme renouvelée de la « politique des notables » qui caractérisait la Palestine ottomane². Le comportement des électeurs, des candidats et de l'Autorité montre que chacun, allant contre son propre discours idéologisé, fonctionne dans le cadre de l'ordre politique d'une société non intégrée. La situation d'aujourd'hui s'insère ainsi dans le jeu traditionnel entre un pouvoir monopolisé par un centre extérieur, Istanbul, Amman, OLP-Beyrouth puis Tunis, et une population toujours périphérique. L'envoi de « néo-notables » au Conseil d'autonomie constitue dans ce cadre le mode « naturel » pour la population de l'Intérieur d'appropriation des nouvelles institutions contrôlées par l'ancien *leadership* de l'Extérieur, et de partage des ressources afférentes.

Ainsi, dans le cas d'une société politique non-intégrée comme la Palestine, le choix du centre n'est pas envisageable. Le centre *est*. A travers le temps, il s'impose et l'élection n'est dès lors qu'une manifestation d'allégeance dont chacun espère ensuite tirer profit. En janvier 1996, la désignation de Yasser Arafat à la présidence apparaissait comme « naturelle », sa personne et ses fonctions ayant été fondues ensemble depuis des lustres. L'absence de tout compétiteur réel montrait bien que l'enjeu du scrutin se situait ailleurs que dans le choix.

Dans la logique d'une « politique de notables », plus que l'âge, la richesse, la profession ou la fonction sociale au sein de la société globale, plus même que la fonction traditionnelle de représentation de la *hamûla* (le clan), plus aussi que le passé combattant, un lien antérieur et à l'efficacité reconnue avec le pouvoir et son bras organisationnel, Fath, fonctionne comme le meilleur garant du vote de la *hamûla* et de ses alliés locaux à la faveur de certains de leurs membres plutôt qu'à d'autres. Dans un tel système, voter pour un membre de l'opposition

¹ Le sexe, pas plus que la confession des électeurs et des candidats ne sont par ailleurs à même de rendre compte de l'ensemble des votes. L'appartenance aux Qays et aux Yaman (affiliation exprimée en Palestine tout au long du 19^e siècle en terme de « parti » et renvoyant à la vieille rivalité entre Arabes du nord et Arabes du sud), l'origine réfugiée ou autochtone et le type d'habitat, enfin, bien qu'opératoires comme clé d'interprétation révèlent trop rapidement leurs limites pour être utilisés comme tels. L'AFC oblige ainsi l'analyste à abandonner ou à relativiser ces catégories d'explication dont la grossièreté mène au contresens.

² HOURANI Albert, 1968, « Ottoman Reform and the Politics of Notables », in POLK William R. & CHAMBERS Richard L. (Eds.), *Beginnings of Modernization in the Middle East. The Nineteenth Century*, Chicago, The University of Chicago Press, p.41-68.

politique n'a de sens que si aucun candidat partisan du pouvoir et issu de la *hamûla* ou de ses alliés locaux ne se présente. Chaque « député » au centre du pouvoir représentant les intérêts de sa communauté d'origine, voter pour un candidat issu de la ville, du camp ou des villages rivaux n'a en revanche aucun sens quand bien même ce candidat défendrait des idées politiques partagées par le votant.

En plébiscitant Yasser Arafat, la population désignait simplement le lieu du pouvoir réel au sein de la sphère palestinienne. En envoyant des néo-notables au Conseil d'autonomie, elle entendait quérir des ressources auprès de ce pouvoir central. Arc-boutée sur ses multiples espaces de solidarités locaux et clos, elle indiquait avec force que l'intégration de la société politique palestinienne n'était encore qu'un vœu et que la construction nationale était un processus inachevé. Nulle trace donc de condamnation de l'islamisme (ni donc de soutien idéologisé pour les islamistes élus). L'élection de janvier 1996, en dépit de l'exhaustivité de l'échantillon concerné, ne constitue ainsi en aucune manière un instrument d'évaluation de l'ensemble des rapports de force entre nationalisme et islamisme, Fath et Hamas.

Les sondages d'opinion

Analystes, journalistes et politiques font également périodiquement appel à des sondages pour évaluer l'équilibre des forces politiques palestiniennes. Deux institutions palestiniennes se partagent traditionnellement le marché. Installé à Naplouse, dirigé par Sa'îd Kan'ân, une personnalité Fath de la ville, et animé par Khalîl Chqâqî, le Center for Palestinian Research and Studies (CPRS) a été fondé en septembre 1993 par des hommes d'affaires avec le soutien d'ONG américaines (International Republican Institute, Ford Foundation, Rockefeller Foundation)¹. Suite à des problèmes internes, le centre a cessé ses activités en avril 2000 et Khalîl Chqâqî a fondé à Ramallah un Palestinian Center for Policy and Survey (PCPS) qui a repris des activités de sondages². Créé à Jérusalem durant l'intifada par des proches de l'ex-Parti communiste palestinien et dirigé par Ghassân Al-Khatîb, le Jerusalem Media & Communication Centre (JMCC) s'est quant à lui d'abord fait connaître comme agence de presse et *thinktank* du PC ; il a commencé ses propres enquêtes d'opinion en même temps que le CPRS mais a mis beaucoup plus de temps que ce dernier à s'imposer³.

De façon générale, les enquêtes du CPRS témoignent régulièrement d'opinions nettement plus favorables à l'Autorité palestinienne que celles du JMCC. Comparer entre eux le résultat de leurs sondages est néanmoins rarement possible. CPRS et JMCC ne posent en effet leurs questions en des termes proches que dans de très rares cas. Lorsqu'un rapprochement est possible, cependant, des différences sensibles se font jour dont l'ampleur dépasse la marge d'erreur officiellement avancée comme admise. Concernant le degré du soutien ou de l'opposition au « processus de paix »⁴, les courbes des résultats offerts ces 7 dernières années par les 2 instituts présentent une similitude certaine et la moyenne de ces résultats ne laisse pas apparaître d'importantes distorsions : quand, en effet, le CPRS évalue le soutien accordé au processus à 68,6% de son échantillon, le JMCC le situe à 64,4% (respectivement 25,7% et 27,5% des échantillons concernés affirment s'opposer au processus). Dans le détail, pourtant, des différences, parfois considérables, apparaissent. En février 1999, par exemple, le soutien au processus était évalué à 72,6% de l'échantillon du CPRS quand il ne constituait que 60,4% de celui du JMCC (respectivement 23,1% et 36,3% pour les opposants), des différences d'ampleur équivalente se retrouvant ensuite systématiquement tout au long de 1999 et 2000 et qui étaient déjà apparues en avril 1997.⁵

¹ L'ensemble des sondages du CPRS est disponible sur son site <http://www.cprs-palestine.org>.

² Il ne bénéficie pas encore de site mais son 1^{er} sondage (juillet 2000) est accessible sur le site officiel de l'Autorité palestinienne (<http://www.pna.net>).

³ L'ensemble des sondages du JMCC est disponible sur son site <http://www.jmcc.org/>.

⁴ « Do you support or oppose the current peace process between Palestinians and Israelis ? », pour le CPRS ; « In general, do you support or oppose the Palestinian-Israeli peace process between the Palestinians and Israel ? », pour le JMCC, selon les traductions diffusées par les instituts.

⁵ La formulation des questions joue évidemment un grand rôle. En mars 1995, par exemple, 66,6% de l'échantillon du CPRS se montraient en faveur de la poursuite du processus quand un mois plus tôt, étant ajouté à la même question « tandis que se poursuit la colonisation », le soutien au même processus avait chuté à 14,1% ? Ladite colonisation aurait-elle été arrêtée à cette date ?

Concernant les appartenances politiques de chacun, la comparaison paraît également possible¹. Des similitudes dans les résultats se font jour puisque le CPRS situe en moyenne le soutien à Hamas à 11,7% de son échantillon et le JMCC à 12%. L'écart entre instituts apparaît, en revanche, en ce qui concerne le soutien supposé accordé à Fath. En moyenne, en effet, quand Fath se voit crédité de 42,1% de soutien par le CPRS, le JMCC ne lui reconnaît que 37,7%. Dans le détail, des divergences d'ampleur bien plus grande se font jour. Concernant Hamas, par exemple, en novembre 1997 le mouvement islamiste se voyait crédité de 17,3% de soutien par le JMCC mais de seulement 11,9% par le CPRS (et respectivement de 12,3% et 6,9% en janvier 1996). Les différences concernant Fath sont bien plus considérables. Le sommet est atteint en janvier 1996 avec un crédit de 57,4% accordé au mouvement de Yasser Arafat par le CPRS face à seulement 38,9% par le JMCC (49,2% contre 37,7% en mai 95, 52,5% contre 41,3% en octobre 95, 55,3% contre 43,4% en décembre 95).

Les divergences sont encore plus flagrantes dès lors qu'il s'agit de soutien politique personnalisé, mais en ce cas avec la réserve due aux différences de formulation des questions². Ainsi, quand le CPRS octroie en moyenne 49,3% de soutien à Yasser Arafat, le JMCC l'évalue à seulement 37,1%, différences que l'on retrouve concernant le chef spirituel de Hamas Chaykh Ahmad Yasin (11,6% de soutien en moyenne selon le CPRS et seulement 6,3% selon le JMCC) et l'ancien chef de négociation de Washington au début des années 1990 Haydar °Abd Al-Châfi (9,1% et 5,3%). Si les différences observées entre données absolues livrées par chaque institut peuvent éventuellement s'expliquer par la formulation des questions, comment en revanche rendre compte des différences observables entre les courbes diachroniques ? Yasser Arafat, par exemple, connaît un bas niveau en juillet 1995, date à partir de laquelle il remonte selon le CPRS alors que le JMCC voit une accentuation de la descente du chef de l'OLP jusqu'en décembre de la même année. Plus récemment, la chute de Yasser Arafat, spectaculaire selon le JMCC (38,8% en mars 1999 pour seulement 28% en août) l'est beaucoup moins selon le CPRS (47% en février contre 42,5% en septembre). De la même façon, Haydar °Abd Al-Châfi connaît selon le JMCC une chute entre juin 1995 (7,1%) et octobre 1995 (4,6%) quand le même conserve sur la même période selon le CPRS une certaine égalité de traitement avec même une montée entre septembre (7,2%) et octobre (8%). Le concernant, une divergence totale entre les instituts apparaît à partir en 1999 : si le JMCC, en effet, le fait plonger de 6,1% en mars à 3,2% en août, le CPRS le crédite de 9,1% en février pour le hisser à 13,8% en septembre.

Évaluer la fiabilité des résultats publiés par les 2 centres demeure une gageure en l'absence de données précises sur la représentativité des échantillons et le degré de transparence des enquêtes et de leur traitement. Curieusement pourtant, en dépit des différences relevées, rares ont été les réflexions critiques portées sur l'exercice du sondage en Palestine tandis que les chiffres donnés font, dès leur parution, la une des médias et des dépêches diplomatiques³. Lorsqu'elle existe, la critique se fait sous le mode de la dénonciation d'une manipulation partisane, les chiffres contestés étant toujours ceux des appartenances politiques rapportés aux résultats forts différents des élections étudiantes et professionnelles⁴. La justification apportée en réponse demeure toujours la

¹ « Which of the following political parties do you support ? », pour le CPRS ; « What is the most political faction you mostly trust ? », pour le JMCC.

² « If separate elections for the president of the Palestinian Authority were held today, whom would you choose ? », pour le CPRS ; « Who is the Palestinian figure you mostly trust ? », pour le JMCC.

³ L'absence de toute distance caractérise bien évidemment les analyses de Khalil Shikaki, patron du CPRS, mais également, de façon plus surprenante Mark TESSLER & Jodi NACHTWEY, 1999, « Palestinian Political Attitudes : An Analysis of Survey Data from the West Bank and Gaza », *Israel Studies*, 4/1, Spring, p.22-43 qui se base exclusivement sur les sondages du CPRS. La fiabilité des chiffres du CPRS est garantie selon les auteurs (note 5) par leurs similarités avec ceux du JMCC !

⁴ Voir, par exemple, les déclarations de °Abd Al-°Azîz Al-Rantîsî, l'un des responsables de Hamas, pour lequel les sondages du CPRS « are run without any scientific program. It's just a political tactic or something for propaganda »

(*Imra review* citée in <http://msanews.mynet.net/MSANEWS/199712/19971217.17.html>). Les élections professionnelles et universitaires donnent en effet régulièrement la victoire aux islamistes depuis le début des années 1990 et de façon sans cesse plus forte au détriment de Fath. Dans ces élections, à la différence du scrutin d'autonomie, les électeurs font preuve d'un comportement idéologisé et obéissent à une stricte

même : les étudiants constituent un échantillon non représentatif à la différence de celui des sondés¹.

Les résultats de l'élection de janvier 1996, comme je viens de le souligner, montrent que l'explication de chiffres éminemment défavorables au mouvement islamiste n'est pas forcément à trouver dans le domaine de la manipulation malhonnête. Sans doute faut-il aller chercher la raison des distorsions en sondages du côté d'un défaut de méthode mais aussi et surtout de leur inadaptation pour l'appréhension de l'opinion palestinienne.

Les instituts, d'une part, n'ont jamais vraiment eu l'occasion de tester la représentativité de leurs échantillons du point de vue politique. A 2 reprises, néanmoins, le CPRS a tenté de mener ses enquêtes sur des échantillons réduits aux participants aux élections universitaires de Bir Zeit et Najâh de Naplouse. L'expérience n'a plus jamais été tentée vu l'échec à prévoir les résultats pour le cas de Najah². Le seul cas où une vérification aurait pu être effectuée à l'échelle de l'ensemble des territoires a été celui de l'élection de janvier 1996. Le CPRS a alors publié la liste comparative de ses pronostics obtenus à partir de ses sondages et des résultats réels. Onze des 88 élus ne figuraient pas parmi les députés pressentis par le sondage, soit un taux d'erreur (12,5%) largement supérieur à la marge des 3% annoncée (d'autant plus que seuls 36 députés ont bien été élus au rang pressenti par le CPRS). Outre ce coefficient d'échec assez élevé, l'interprétation du scrutin pêche principalement par le contresens total manifesté par ses principes mêmes. Aucun des 2 instituts n'a ainsi traité les résultats à l'aide de l'AFC alors qu'elle constitue la seule méthode mathématique reconnue pour l'analyse ce genre de tableau de contingence. Dans les 2 cas, les instituts se sont tenus à leur appréhension idéologisée de la scène palestinienne, caricature de la théorie de « l'électeur rationnel » : « Palestinians, like their Israeli neighbors, are highly politicized »³. Forts de cette « vérité », les sondeurs ne pouvaient comprendre d'autre logique de politisation que celle de la ligne idéologique liée à des organisations. Dès lors le degré de justesse des prévisions du CPRS ne devait rien à la rigueur de ses analyses mais au hasard de la superposition entre Fath, expression institutionnelle du soutien à Oslo pour l'institut de sondage, et Fath, canal privilégié de défense d'intérêts locaux selon l'interprétation basée sur l'AFC.

A aucun moment, d'autre part, les instituts n'ont, semble-t-il, réfléchi sur les conditions d'exercice des libertés en Palestine et leur implication sur la véracité des réponses apportées à leurs questions. En septembre 1999, pourtant, 34,7% seulement de l'échantillon du CPRS affirmaient que l'on pouvait critiquer sans risque l'Autorité (38,1% en octobre 1999, 30,5% en décembre, 28,7% en avril 2000 et 32,2% en juillet) quand 60,3% pensaient le contraire (55,9% en octobre 1999, 61,4% en décembre, 64,8% en avril 2000 et 62,8% en juillet). Dans le sondage de juin 1996, seuls 26,5% seulement de l'échantillon du CPRS pensaient que chacun des sondés donnait sa véritable opinion. Comment imaginer dans un tel contexte que tous les partisans de Hamas, incarnation de l'opposition à l'Autorité et à son bras droit Fath, reconnaissent publiquement leur orientation idéologique qui plus est devant des sondeurs relevant d'institutions perçues comme Fath pour le CPRS et comme communiste pour le JMCC ? La question de l'honnêteté des réponses couplée à celle de la représentativité de l'échantillon n'est pas plus posée quand les résultats contredisent manifestement la réalité : en août 1999, par exemple, 40,5% des sondés du JMCC affirmaient n'avoir pas voté en janvier 1996 quand la participation réelle avait atteint le taux de 71,7%⁴.

discipline de listes dans un cadre de quasi bipolarité.

¹ Lire la réponse de Khalil Chqâqî aux accusations de Rantîsî sur le même site ou encore SHIKAKI, Khalil, 1998, « Peace Now or Hamas Later », *Foreign Affairs*, 77/4 (July/August), p. 29-43.

² CPRS, « Voting Behavior of Birzeit University Students: Election Day Poll, May 24, 1995 ». A partir d'un échantillon de 399 étudiants pour 2397 votants, le CPRS avait prévu avec justesse le nombre de sièges gagné par chacune des listes mais avait sous-estimé de 1% les scores obtenus par Hamas (33,3% au lieu de 34,4%). CPRS, « Voting Behavior of an-Najah University Students: Election Day Poll, July 19, 1996 ». A partir d'un échantillon de 472 étudiants sur 4522 votants, le CPRS accordait 51% des voix à Fath (soit 42 des 81 sièges du conseil) et 41% des voix à Hamas (soit 34 sièges) quand les votants eux-mêmes mettaient à égalité les 2 listes, 46,8% pour Fath et 46,4% pour Hamas soit 39 sièges chacun.

³ SHIKAKI, Khalil, 1998, p.30.

⁴ En mars 1996, 50,6% de l'échantillon du JMCC affirmaient ne pas avoir participé aux élections (47,5% affirmaient avoir voté) quand au même moment 77,2% de l'échantillon du CPRS reconnaissaient une participation

Qu'il s'agisse de manipulation, et/ou de carence méthodologique et/ou d'inadéquation à la société concernée, les sondages habituellement avancés pour souligner la marginalité des islamistes palestiniens face à une omniprésence de Fath ne constituent ainsi en aucune manière des instruments d'évaluation fiables de la réalité des rapports de forces politiques. Leur seul but, semble-t-il, est sous couvert d'instruments dits « scientifiques » d'affirmer le soutien de principe de la population au processus de négociation en cours et de tirer la sonnette d'alarme quand Israël décidément « en fait trop » en désignant une chute de ce même soutien. Au-delà de leur affiliation partisane, les 2 instituts fonctionnent ainsi *de facto* au bénéfice de l'Autorité (et de ses alliés de la communauté internationale) dans son bras de fer avec Israël.

C - L'islam dans les projets de constitution palestinienne

Chargée *de facto* de la protection rapprochée d'Israël pour les affaires palestiniennes depuis 1994, l'AP a été communément jugée à l'aune de son ardeur à réprimer les rangs islamistes. Ses plus ardents ennemis des années 1970 parmi la communauté internationale devenus aujourd'hui ses partisans les plus engagés lui ont alors prêté l'idéologie qui fut (ou plutôt fut censée être) celle de l'OLP en ces époques où, décidée à libérer la Palestine tout entière, il lui fallait envisager la place qu'elle laisserait aux juifs. Apparue en 1968 et maintenue officiellement comme objectif stratégique de la lutte nationale jusqu'en 1976, « l'État démocratique » avait été conçu avant tout comme « non confessionnel » (*lâ-tâ'ifiyya*), le Liban étant élevé au rang de repoussoir. La notion avait alors été déclinée en définitions diverses. La coexistence entre musulmans, juifs et chrétiens préconisée par Fath avait été envisagée par les organisations de gauche plutôt en termes de coexistence entre Arabes et Juifs, dans une grande ambiguïté toutefois, leur léninisme les obligeant à accorder le droit à l'autodétermination aux juifs si ceux-ci constituaient un peuple à l'égal des Arabes. Aucun des textes normatifs de chacune des grandes organisations nationalistes ni de l'OLP n'avait alors caractérisé cet État de « laïque » (*'ilmâniyya*), notion trop impopulaire car associée le plus souvent à la licence occidentale privée de Dieu. Seuls quelques intellectuels palestiniens (tel Nabîl Chath, alors professeur à l'université américaine de Beyrouth)¹ avaient osé le terme, tous bien vite oubliés ou subrepticement désavoués par les responsables politiques. Principaux soutiens de la révolution palestinienne en ces années d'anti-colonialisme, les organisations occidentales de gauche avaient alors popularisé un prétendu modèle « laïque » palestinien.

Trente ans plus tard, une distorsion comparable se manifeste à nouveau, au moins implicitement. Loin de cette vision répandue d'une Autorité dernier rempart « laïque et moderne » dressé contre la « barbarie islamiste », le texte normatif de la Palestine en construction, à travers ses multiples moutures élaborées entre 1993 et 2000, témoigne des évolutions considérables connues par les Palestiniens (et les peuples alentour)². Aujourd'hui en effet le Conseil législatif palestinien d'autonomie (CLP), dans sa « Loi fondamentale » adoptée en 3^e lecture en 1997 mais jamais promulguée par l'Exécutif, fait de l'islam « la religion officielle » et de la *char'â* islamique « une source principale de la législation » de l'État en construction. Les premiers mots du préambule du texte rédigé par la « Commission de rédaction de la constitution » formée en 1999 par le Conseil central de l'OLP, lui-même précédé de la *basmala*, sont consacrés à la religion : « Confiants en Dieu et croyant en l'importance mondiale de la Palestine, lieu de rencontre des révélations célestes voulu par Dieu [...], les Palestiniens etc. », le lien entre la terre et les « révélations » (*al-risâlât*) étant à plusieurs reprises mentionné. L'article 5 fait ainsi de l'islam « la religion officielle de l'État qui [offre] aux révélations célestes respect et sanctification ». L'article 6, enfin, stipule que « les principes de la *char'â* islamique constituent la [souligné par moi] source principale de la législation. En ce qui concerne les adeptes des révélations célestes, ils bénéficient

au scrutin (pour seulement 22,8% d'abstentionnistes).

¹ CHAth, Nabîl, 1971, « Filastîn Al-Ghad » (Palestine de demain), *Chu'ûn Filastîniyya*, I/2, mai 1971, p. 5-23.

² Pour plus de détails sur les projets rédigés, leur chronologie, leurs auteurs et leur contenu, et une bibliographie, voir LEGRAIN, Jean-François, à paraître, « Les projets de constitution palestinienne (1993-2000) : l'islam comme élément de souveraineté », Actes du colloque « L'Islam et l'État » tenu à l'Université libre de Bruxelles en juin 1999.

d'un régime de statut personnel dans la mesure où il s'accorde avec les stipulations de la constitution et la préservation de l'unité, de la pérennité et du développement du peuple palestinien ». Dans cette même logique, l'article 38 stipule que « la liberté de foi, de culte et de pratique des rites religieux est garantie dans la mesure où elle ne constitue ni un trouble de l'ordre public ni une insulte pour les révélations célestes ».

Cette islamisation des référents politiques palestinien n'est pas nouvelle. La proclamation de l'État de Palestine en novembre 1988, déjà, était précédée de la *basmala* et s'achevait sur un verset coranique. Elle ne fait en réalité que traduire l'islamisation de la société elle-même, décelable depuis bientôt 2 décennies déjà par qui voulait la voir et dont Hamas ou le Jihad islamique n'étaient ainsi que l'une des manifestations.

* *

*

Dans le cas palestinien, loin d'avoir été réduit par la mise en place de l'autonomie, la répression de ses branches armées et l'investissement des millions de dollars de pays donateurs en quête de tranquillité, l'islamisme continue de disposer de l'oreille d'une part importante de la population même si sa voix ne passe plus par des opérations militaires. Son avenir en tous cas semble assuré tant les rôles assumés par lui sont nombreux.

Dans le nouveau rapport de forces issu de l'autonomie, Hamas, en effet, a globalement accepté son confinement dans les domaines religieux et associatifs, contraint d'abandonner le militaire et de restreindre sa participation au politique. Tandis que le mouvement maintient son objectif stratégique de la destruction d'Israël au nom de l'islamité de la Palestine « de la mer au fleuve », ses cadres politiques et militaires des zones autonomes, appuyés par certains cadres de l'Extérieur reconnaissent que la lutte armée dans le contexte de l'autonomie dessert les intérêts palestiniens et risque de mener à la *fitna*, la « sédition », la guerre entre musulmans maudite par le Coran. Un armistice illimité, mais sans reconnaissance d'Israël, peut ainsi être envisagé dès lors que l'État hébreu évacuerait l'ensemble des territoires occupés en 1967 y démantelant ses colonies, position réitérée à de nombreuses reprises par les plus hautes instances du mouvement depuis le milieu des années 1990. Fin 1995, des accords entre les Katâ'ib Al-Qassâm de Gaza et l'Autorité avaient d'ailleurs été signés visant à pérenniser l'abstention de toute activité armée anti-israélienne dans les zones autonomes ou à partir d'elles déjà observée depuis plusieurs mois. L'assassinat par les services israéliens en janvier 1996 de Yahya Ayyache, l'artificier du mouvement, devait néanmoins déboucher sur les attentats vengeurs du printemps suivant. Seuls certains membres de la direction extérieure de Hamas et des cellules plus ou moins isolées des territoires encore occupés semblaient ensuite maintenir opérationnelle une lutte armée que la prévention menée par la sécurité de l'OLP conjuguée au pragmatisme des cadres islamistes de l'Intérieur avait quasi-éradiquée des zones autonomes.

Marginalisant sa branche militaire, le mouvement acceptait parallèlement de réduire brutalement sa participation au politique. L'immense capital acquis avec sa participation à l'intifada et sa réaction « mesurée » à l'installation de la nouvelle autorité d'autonomie avaient assuré à Hamas un rôle pivot d'opposant légitime. La libération de son guide spirituel obtenue d'Israël par la Jordanie en « paiement » de sa tentative manquée d'attentat menée en octobre 1997 contre Khâlid Mach'al, le chef de son bureau politique en résidence à Amman, avait redonné au *leadership* de l'Intérieur, réputé « modéré », la primauté sur celui de l'Extérieur enclin à afficher des positions reçues comme « radicales ». Tout laissait alors présager l'institutionnalisation de ce rôle d'opposant légitime avec la possibilité afférente pour le mouvement de prétendre au pouvoir un jour ou l'autre. Dans ce contexte, la tournée diplomatique triomphale faite par Chaykh Yâsîn dans les pays arabes et islamiques au printemps 1998 pouvait laisser penser que la décision avait été prise : renverser l'OLP en faisant déborder la contestation sur un espace nouveau, la scène internationale sur laquelle l'organisation nationaliste s'était depuis des lustres assuré un monopole de contrôle. Curieusement, au lendemain même de ce périple, Chaykh Yâsîn et son entourage cessaient toute activité diplomatique, seuls les bureaux de représentation à l'étranger poursuivant leur mission traditionnelle. L'abandon de toute prétention à véritablement concurrencer l'OLP pourrait ainsi être datée de cette décision.

Tout laisse penser qu'aujourd'hui, en dépit de sa capacité à légitimement assumer l'héritage de l'OLP et du nationalisme, l'islamisme palestinien a choisi de marginaliser sa mouvance

militaire et de restreindre ses aspirations politiques au profit de ses seules pratiques de type néo-fondamentaliste. Une telle décision, si elle constitue bien une rupture avec la trajectoire adoptée par le mouvement au début des années 1990, ne constitue cependant pas comme nous l'avons vu une trahison de son histoire comme de ses idéaux, au moins en ce qui concerne Hamas. Et pareil repli ne signifie en rien disparition.

Dans un contexte d'occupation, en effet, l'islamisme a su apporter une réponse aux tentatives israéliennes visant au bris du lien social et au « transfert » de la population. Devenu un intervenant de tout premier plan dans la gestion de la piété populaire, la mise en place de la nouvelle Autorité n'est pas parvenue à réellement mettre à mal l'étendue de ses réseaux associatifs et caritatifs, le maillage des territoires par ses écoles coraniques, ses clubs de sport, ses dispensaires, etc.

Par ailleurs, dans un contexte de dialectique entre Intérieur et Extérieur, l'islamisme avait pu à partir de la fin des années 1980 prendre à son compte la revendication d'autonomie de l'Intérieur vis-à-vis d'une OLP affaiblie par ses crises politiques et financières. L'installation des cadres de l'OLP à Gaza n'a toujours pas transformé 7 ans plus tard l'ancien *leadership* de l'Extérieur en cadres de l'Intérieur au regard de la population. L'islamisme en tant qu'opposition à l'autonomie peut ainsi continuer à se présenter comme l'émanation de l'Intérieur tant les militants Fath de l'Intérieur peinent à se démarquer de leurs parrains venus de Tunis ou d'Alger. Son rôle s'en trouve facilité du fait que face à une Autorité unanimement dénoncée comme corrompue, l'islamisme peut se permettre de brandir les exigences de l'impératif moral. L'ouverture du casino de Jéricho a ainsi été souvent présentée par les candidats malheureux eux-mêmes comme l'un des facteurs expliquant le développement des scores islamistes aux élections professionnelles.

A un autre niveau, enfin, en l'absence de véritable libération nationale l'islamisme dans son rapport à la terre bénéficie d'une plus grande capacité de survie que l'OLP. Dans son combat des 4 dernières décennies, en effet, l'OLP avait fait du lien à la terre le fondement tant de l'identité de la personne que de l'unité de la nation au-delà de la dispersion géographique, la récupération du territoire devenant le fondement de son action. Loin de chercher l'anéantissement de ce patriotisme/nationalisme, les islamismes palestiniens ont de fait su l'intégrer tout en le réinterprétant et en s'associant à la résistance anti-israélienne après une décennie entière de quiétisme. Hamas pas plus que le Jihad islamique ne gomment en effet le territoire. Ils le placent seulement à un autre niveau que le fait l'OLP. Ce n'est pas la terre de Palestine du début du siècle -elle n'est plus- ni la Palestine raisonnée en territoires partagés qui est ainsi mise en avant mais une Palestine eschatologique bénie de Dieu de toute éternité. Il ne s'agit plus dès lors pour les islamistes d'une revendication de libération immédiate. La destruction d'Israël, de toutes façons, constitue une « inéluctabilité coranique »¹ et les moyens d'y parvenir sont multiples et permanents. Ainsi, à la différence des nationalistes de l'OLP, les islamistes ne font pas de la Palestine la source de l'identité mais le lieu de son épanouissement. L'islam devient ici le fondement de l'identité de l'individu comme de la société. Même sous occupation ou encore dans le cadre de son faux-semblant que constitue l'autonomie d'Oslo, l'islam a l'avantage d'être immédiatement disponible et Hamas n'a guère de concurrent dans sa capacité à le gérer.

Ces dernières années avec Oslo, la communauté internationale a exigé de Yasser Arafat d'assurer la sécurité rapprochée d'Israël. Mais en s'abstenant d'exiger d'Israël en retour l'arrêt de son expansion colonisatrice et la création d'un État palestinien souverain et viable, elle a privé le dirigeant palestinien de la seule condition qui lui aurait permis de tenir sa place au cœur d'un Proche Orient apaisé. Ce faisant elle prend le risque que l'intifada Al-Aqsa, initiée en septembre 2000, incapable d'atteindre ses objectifs ne soit que la simple traduction de l'échec de la centrale palestinienne à conduire la lutte nationale à son terme. Comme au début des années 1990 se posera alors la question d'un passage à un nouveau *leadership*. Dans tous les cas de figure, depuis plus d'une décennie maintenant, la société a imposé l'islam à l'autorité politique comme le référent incontournable sinon exclusif.

¹ Selon l'expression utilisée par Chaykh As'ad AL-TAMÎMÎ, Sd., *Zawâl Isrâ'îl, Hatmiyya Qur'âniyya* (La destruction d'Israël, une inéluctabilité coranique), Beyrouth.

Post-scriptum (20 juin 2001)

Lancées depuis la répression sanglante des manifestations qui condamnaient la visite du chef de la droite israélienne sur l'esplanade d'Al-Aqsa à Jérusalem, les violences israélo-palestiniennes ne connaissent guère de répit 9 mois plus tard. Les 2 parties les ont dès le départ caractérisées en terme d'intifada faisant ainsi une référence commune aux événements initiés en 1987. Une partie de la jeunesse palestinienne, frustrée par une décennie de négociations en impasse qui avaient permis un doublement de la colonisation, aspirait ainsi à se laver de cette humiliation en prétendant reproduire la lutte de ses aînés chantée telle une geste d'héroïsme. L'adoption de la même dénomination par les Israéliens permettait de légitimer leur recours à un niveau de violence encore jamais atteint et présenté comme une réponse apportée à la propre violence des Palestiniens censée signifier leur retour au stade antérieur aux négociations. Pourtant, même si les 2 soulèvements visaient un même ennemi, l'occupation militaire sous ses formes multiples, et donnaient lieu à des scènes de combat assez semblables, tout ou presque les distinguait.

En 1987, l'ensemble de la population s'était trouvé enrôlé, les violences connaissant un complément dans des campagnes de désobéissance civile et des grèves générales. En 2000 la mobilisation n'est que très partielle, tant parmi la génération directement concernée (les 12-22 ans) que parmi la population en général. Les villageois sont relativement peu présents et les forces vives des heurts sont principalement constituées de citoyens ou de réfugiés. Devant se porter au devant des militaires qui se sont redéployés au dehors des zones urbaines palestiniennes, les violences ont pour scène quasi exclusive un nombre répertorié de checks-points et de carrefours situés à la lisière des villes autonomes ou sur des axes de circulation coupant des routes menant aux colonies. Passées les 1^{er} semaines, quasiment rien n'a ensuite traduit la participation massive de la population tandis que le conflit se militarisait.

En 1987, l'intifada s'était elle-même définie comme la « révolution des pierres et des molotovs », les armes blanches et fusils n'étant apparus qu'au début des années 1990 à l'instigation des islamistes et de certains commandos nationalistes devenus autonomes vis-à-vis de leur commandement politique. En 2000 les armes à feu ont été quasiment immédiatement utilisées allant quelques mois plus tard jusqu'aux tirs de mortiers tandis qu'Israël se mettait d'entrée en situation de guerre avec intervention de chars, d'hélicoptères et de snipers pour en arriver à l'intervention de son aviation.

En 1987, les violences avaient jailli de la bande de Gaza et de Cisjordanie devant un leadership palestinien installé à Tunis désarmé et qui s'était ensuite montré impuissant à prendre le contrôle des événements. Ceux-ci obéissaient pourtant à une structure stable, le Commandement National Unifié du Soulèvement (CNUS) qui regroupait les 4 grandes organisations membres de l'OLP (Fath, FPLP, FDLP et Parti communiste), les islamistes ayant refusé d'entrer dans la structure. Ordonnateur des mobilisations, de leurs formes, de leur calendrier, etc., le CNUS agissait à travers un vaste réseau de comités populaires locaux.

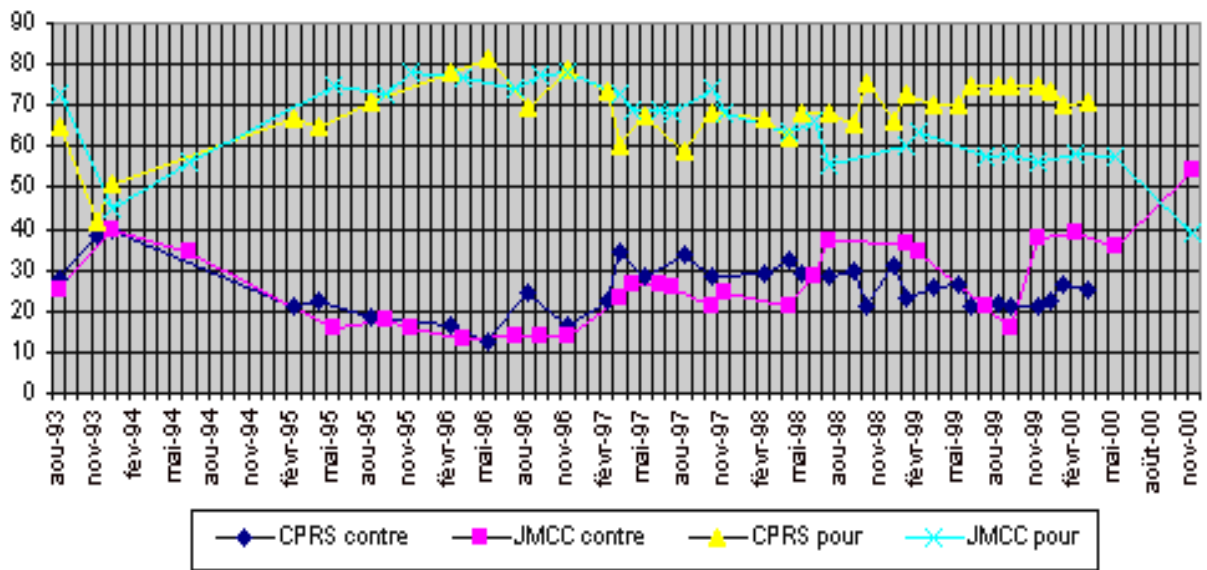
En 2000, même si leur spontanéité a pu être mise en doute par les officiels israéliens désireux de mettre en accusation le chef de l'Autorité palestinienne, les violences n'ont jamais été encadrées par un commandement structuré et unifié. Les « Forces nationales et islamiques », qui réunissent (ou sont supposées réunir) une douzaine d'organisations, ont cherché à endosser les habits du CNUS avec la publication régulière de communiqués à la mise en page et au style calqués de ceux de la 1^{er} intifada. Si les positions exprimées rendent compte d'un consensus certain commun aux nationalistes et aux islamistes, la mobilisation sur le terrain demeure quant à elle le fruit d'initiatives la plupart du temps locales et souvent individuelles, dépourvues en tout cas de coordination même si des groupes comme les jeunesses de Fath ou même certains éléments des forces de sécurité sont impliqués.

Dans ce contexte d'échec patent de la négociation telle qu'envisagée par les accords d'Oslo, Hamas aurait pu, une fois encore, se dresser au cœur de la scène palestinienne fort de ses critiques prémonitoires et réclamer la succession de l'OLP. Seul le Jihad, en fait, a directement bénéficié de la conjoncture réussissant à faire un retour sur la scène publique avec un certain

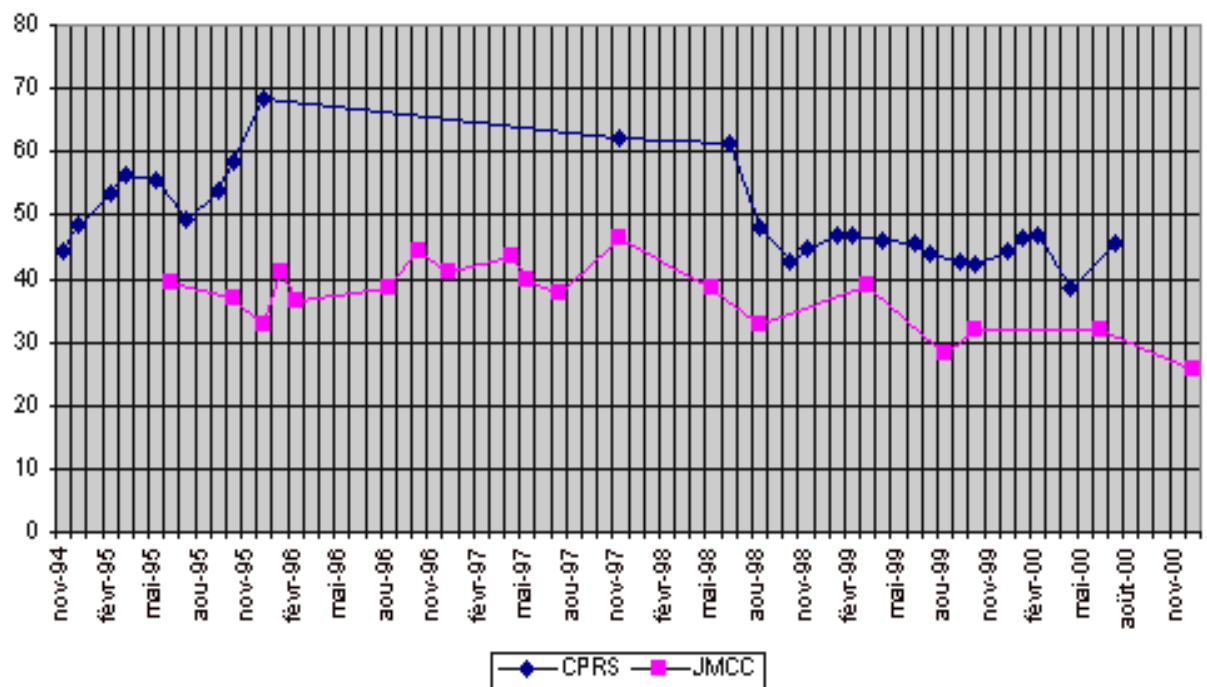
nombre d'opérations suicides mais l'étroitesse de sa base le prive de tout poids réel sur les événements. La capacité mobilisatrice de Hamas, en revanche, aurait pu permettre au Mouvement de la résistance islamique de se placer aux premiers rangs. Il n'en a rien été même si l'aspect spectaculaire de ses opérations armées conduit à son omniprésence médiatique. Non seulement le rejet violent d'Oslo est né en dehors de son cadre organisationnel (et même de tout cadre, islamiste ou nationaliste), mais à aucun moment Hamas n'a cherché à prendre la tête des événements. Son discours politique ne s'est jamais écarté du thème de l'unité nationale et ses appels à la mobilisation sont en référence constante aux programmes édictés par les Forces nationales et islamiques au sein desquelles Fath de l'Intérieur l'emporte. Par ailleurs, son recours privilégié à des attentats-suicides renvoie une fois encore à l'individualisation de son mode d'exercice de la lutte conçue avant tout en terme d'offrande mystique personnelle loin de toute cellule militaire entraînée.

La répression menée toutes ces dernières années par Israël et l'Autorité à l'encontre de son aile militaire n'est sans doute pas totalement étrangère à ce retrait. Mais il me semble nécessaire, une fois encore, de rappeler le caractère conjoncturel de l'engagement politique et militaire de Hamas qui demeure fondamentalement un mouvement de resocialisation religieuse de type « Frères musulmans » classique. Ayant fait ses preuves dans le domaine de la lutte nationale, le mouvement peut aujourd'hui se permettre de reconnaître la spécificité du rôle de l'Autorité d'autonomie et de l'OLP son parrain pour mieux se concentrer sur sa mission auto-conférée d'encadrement de la société, une mission sans doute plus difficilement repérable par l'observateur extérieur mais oh combien réelle !

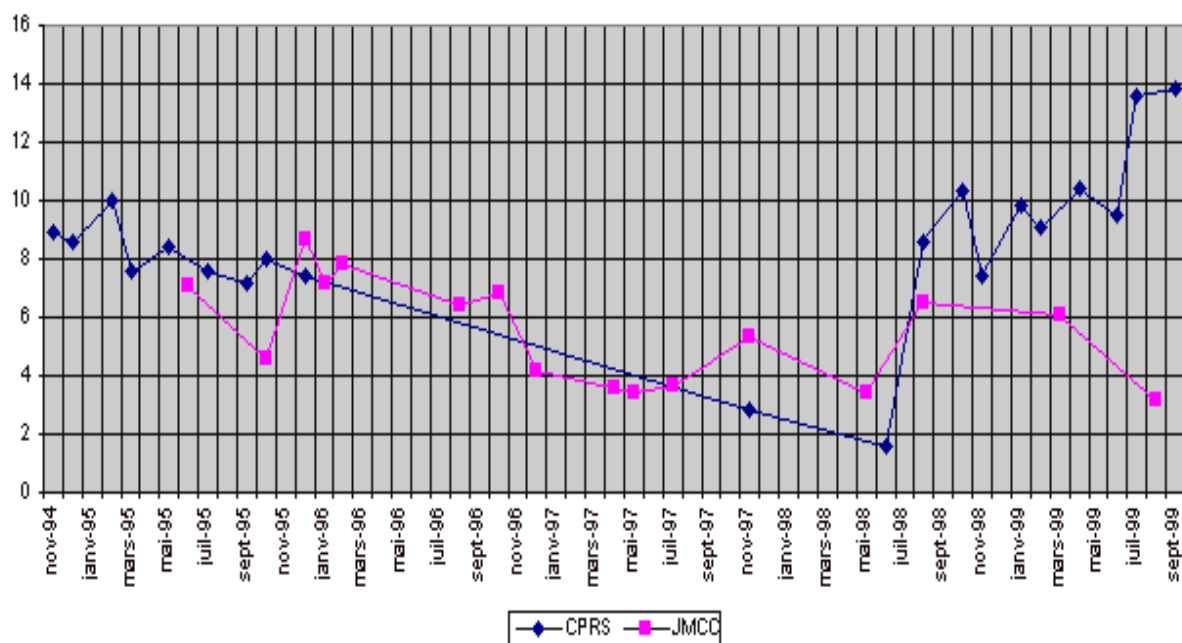
Soutien au processus



Yasser Arafat



Abd Al-Chafi



Fath/Hamas

