

Les femmes, le hijab et l'Intifada

Si ce texte n'est pas récent, il conserve néanmoins tout son intérêt: il démontre en effet en quoi le port du hijab est bien une question politique et critique la campagne menée par le Hamas et d'autres groupes réactionnaires pour tenter de l'imposer à toutes les femmes palestiniennes. (Introduction du site libertefemmespalestine d'où ce texte est extrait, ainsi que les deux suivants.)

Bon nombre de rapports laissent supposer que l'Intifada a permis aux Palestiniennes de faire des avancées significatives aussi bien dans leur libération sociale que politique. Si l'on peut créditer ce mouvement de quelques développements positifs, il reste qu'il a été aussi le cadre d'une campagne vicieuse à Gaza visant à imposer le port du hijab à toutes les femmes. La campagne était faite de menaces et du recours à la violence et s'est transformée en une offensive sociale totale. La complicité sociale, l'inaction politique, la pression familiale conjuguées à une transformation idéologique ont donné naissance à une situation où seules quelques femmes engagées (de Gaza) ont continué à ne pas porter le foulard, un an après l'Intifada. Ces femmes étaient des militantes des trois factions de gauche et, bien qu'agissant individuellement, elles affirmaient, dans le cadre de l'Intifada, le lien fondamental entre la libération de la femme et la possibilité d'un avenir progressiste et démocratique.

Dès lors, il s'agissait moins d'une lutte contre le hijab que de la direction que prendrait le mouvement. Bien que luttant quotidiennement pour conserver leur droit de choisir et leur droit à un meilleur avenir, elles furent peu soutenues, que ce soit par les hommes progressistes ou par la Unified National Leadership of the Uprising (UNLU) (Direction nationale unifiée du soulèvement), qui a attendu un an et demi pour aborder la campagne du hijab.

Le hijab à Gaza

Le hijab, tant dans ses formes que son utilisation, ou sa non-utilisation, par les femmes des différentes classes sociales et groupes, variait beaucoup avant l'Intifada, à Gaza comme ailleurs au Moyen-Orient. Les différentes formes du hijab étaient l'expression de la classe, de l'origine régionale, de la religion ou de l'âge. Ces formes et significations n'étaient pas strictes et c'est à partir de 1948 que l'on a noté l'appropriation, la transformation et la réinvention continues des différentes traditions d'habillement et de coiffure.

Si les transformations des classes, vers la fin des années 50, ont amené beaucoup de femmes à abandonner le hijab, d'autres le portent encore sous des formes différentes.

La robe et le foulard des vieilles femmes des camps de Gaza traduisent à la fois leurs origines paysannes et leur statut actuel de femmes des camps plutôt que leur féminité. Dans leur vie de tous les jours, les femmes des camps, qu'elles soient du Nord ou du Sud, portent une jupe noire en coton (*da'ir*) et un *shal* blanc ou noir (*shasha*). Elles ont adopté cette tenue après 1967, au moment où on ne trouvait plus de tissu pour confectionner la robe traditionnelle palestinienne du sud. Bon nombre de ces femmes sont contre l'imposition par la force du hijab mais ne considèrent pas leur propre robe comme opprimante. Leur génération n'a pas eu accès aux structures socio-économiques qui entraînaient le port de la «robe moderne»; la culture des femmes âgées des camps reste leur référence. Leur robe a échappé à la récente idéologisation d'envergure du hijab pour n'être qu'une simple affirmation de leur appartenance à la communauté.

À la fin des années 70, de nouveaux mouvements islamiques, notamment le mouvement al-Mujama'al-Islamic (un groupe islamique dont les membres se considèrent héritiers du mouvement originel des Frères Musulmans, et connus aujourd'hui sous l'appellation de Mouvement de Résistance Islamique ou Hamas) a cherché à imposer ou, comme ils le perçoivent, à «restaurer» le hijab auprès des femmes de Gaza qui ne portaient aucune forme de foulard. Ces femmes étaient essentiellement éduquées, citadines et du milieu petit-bourgeois. Le Mujama a conféré au hijab de nouvelles significations de piété et d'appartenance politique. Les femmes affiliées au mouvement se mirent à porter de longs pardessus cousus, de couleur unique appelés «robes shari'a» qui n'ont pas de pendants réels dans l'habillement palestinien indigène. Cette tenue censée traduire un retour à une tradition islamique plus authentique est en fait une «tradition inventée», tant dans sa propre forme que dans sa signification (1). Le hijab est fondamentalement ici un instrument d'oppression, un moyen direct de contrôler le corps de la femme à des fins politiques. La forme elle-même est directement liée à une idéologie réactionnaire sur le rôle des femmes au sein de la société et à un mouvement qui s'emploie à mettre en application cette idéologie.

Inventer la tradition

Bien que la robe shari'a ait été répandue à Gaza dans les années 80, la pression quant à son port était localisée – spécifiquement – par exemple au lieu de travail, au sein des familles religieuses, ou auprès des étudiants du campus de l'université islamique. La robe shari'a et l'idéologisation du hijab ont entraîné une nouvelle prise de conscience des différences dans l'habillement des femmes, mais elles avaient l'espace pour ne porter aucune forme de hijab. Ce n'est que lors de l'Intifada que cette pression sociale s'est transformée en une campagne active visant à imposer le hijab aux femmes. Dès décembre 1988, un an après l'éruption de l'Intifada, il était presque impossible aux femmes de se déplacer dans Gaza sans porter une quelconque forme de foulard.

Bien que les habitants de Gaza soient connus pour leur intégrisme conservateur, leur histoire religieuse n'est en rien différente de celle du reste de la Palestine. Les lieux saints locaux et fêtes religieuses populaires constituent les formes centrales de la pratique religieuse, aussi bien pour les habitants de Gaza que pour les réfugiés au cours des années 50⁽²⁾. Le soutien que connaît le Mujama' provient des récents soulèvements sociaux, pendant l'occupation israélienne.

L'émergence, dans les années 70 et 80, du Mujama' en tant que force politique a été activement encouragée par les autorités d'occupation, mais ce fait n'explique pas en totalité sa croissance⁽³⁾. Le mouvement, à sa naissance, offrait un modèle de société et un comportement social liés aux problèmes de la majorité des démunis de Gaza. Les migrations quotidiennes vers Israël de plus de la moitié de la main-d'œuvre ont eu de profonds effets sur la société de Gaza⁽⁴⁾. La consommation de drogue et l'alcoolisme étaient perçus comme des problèmes majeurs liés aux expériences des travailleurs de Gaza en Israël. Des éléments de gauche avaient essayé au début, quelquefois par la force, d'arrêter ce flux de travailleurs vers Israël; une tentative qui n'a débouché que sur l'amertume, aucune solution de rechange ne leur ayant été offerte. Le Mujama' proposa une solution pratique – le retour à un code moral tel qu'il est formulé dans leur interprétation de l'Islam. Ils en ont appelé à une expérience culturelle commune et, de manière sélective, ont utilisé les valeurs et significations tirées de la vie de tous les jours des habitants de Gaza. La proposition a eu beaucoup d'adeptes, y compris parmi ceux qui n'auraient jamais adhéré au mouvement. Ceux qui l'avaient rejoint étaient séduits par la possibilité de participer à une communauté politique dont le but avancé était de s'opposer à l'occupant tout en n'exposant pas (jusqu'à une date récente) ses membres au danger – comme c'était le cas avec les factions nationalistes. En définitive, le Mujama' opérait dans un contexte sans grande diversité religieuse où les partisans de la laïcité étaient une force récente et faible.

Personne ne sait exactement combien de partisans comptait le Mujama' à Gaza. Les partisans de la laïcité soutiennent que si l'on devait en compter individuellement les membres, les gens seraient choqués par le faible nombre. Ce qui est par contre évident, c'est l'ampleur de la domination culturelle du Mujama' sur Gaza. Une domination faite de consentement et de coercition. Son pouvoir n'a pas atteint l'hégémonie totale: jusqu'ici il n'a réussi qu'à placer la culture laïque sur la défensive sans en recueillir la légitimité politique. Comme l'a affirmé un habitant de Gaza: «Leurs principales activités à Gaza consistent à éloigner les manifestants des mosquées et s'assurer que les femmes couvrent leur tête.»

À l'origine, l'absence de soutien politique généralisé pour le Mujama' était dû à son passé peu glorieux dans la lutte contre l'occupation. Bien que la presse étrangère ait été truffée d'affirmations simplistes sur le «caractère islamique» de l'Intifada à Gaza, ce sont les groupes nationalistes (parmi lesquels le Jihad islamique) qui étaient au premier plan de la mobilisation de la population au cours des premiers mois du soulèvement. Le Mujama' a surgi durant le printemps 1988 comme le Hamas et est descendu dans l'arène selon ses propres conditions⁽⁵⁾.

Il décréta ses propres jours de grève, différents de ceux de la Direction unifiée, publia un manifeste et ne tarda pas à demander aux femmes de porter le hijab. Les graffitis sortaient de partout dans la Bande de Gaza avec des déclarations du genre: «Fille d'Islam, conforme-toi à la tenue de la Shari'a!» En mai 1988, les jeunes religieux firent irruption dans les salles de classe et demandèrent aux écolières de porter le hijab.

Septembre 1988 marqua le premier effort visant à prendre en charge la pression de plus en plus répandue pour que les femmes portent le foulard. Un groupe de jeunes attaquèrent des filles à l'école Ahmad Shawqi de la ville de Gaza pour n'avoir pas couvert leur tête. Un autre groupe dénommé Shabab (composé de jeunes activistes) prit et interrogea les agresseurs et conclut qu'il s'agissait d'éléments lumpen utilisés par les autorités militaires pour faire de la provocation. Au plan local, des efforts ont été faits pour venir à bout de l'incident et un groupe nationaliste publia un *bayan* (manifeste) qui décrivait l'incident et mettait en garde les populations contre les tentatives d'Israël de semer la discorde. Le Hamas publia également un *bayan* local se dissociant des agresseurs. Mais ni les tracts ni l'incident ne firent l'objet d'une grande diffusion.

C'est à ce moment que les femmes militantes de Gaza se rendirent compte de la nécessité de lancer une action nationale pour renverser, au plan local, l'acceptation inconsciente de la «hijabisation» en tant que volet de l'Intifada. «Cela (le hijab) n'est pas un problème pour moi, a dit une femme du village d'Abassan. Dans ma communauté, il est normal d'en porter. Le problème

c'est lorsque les petits garçons, y compris mon fils, pensent qu'ils ont le droit de me dire de le porter.»

Redéfinition

La dynamique de la campagne du hijab est difficile à décrire en raison des forces multiples qui opéraient en même temps (bien que ne travaillant pas nécessairement ensemble) pour demander aux femmes de porter le foulard. À Gaza, ce sont les jeunes religieux qui ont donné d'abord le ton avec des graffiti, des irruptions dans les écoles de filles et des discours. Ensuite sont intervenus les jeunes garçons (entre 8 et 12 ans) encouragés par l'Intifada. Les femmes ne portant pas de foulard constituaient des cibles toutes désignées, en l'absence de militaires à qui jeter les pierres. Les *shabab* non affiliés politiquement et qui se sentaient exclus trouvèrent dans le harcèlement de ces femmes un moyen sûr d'exprimer leur sentiment nationaliste.

Dans le même temps, les militaires opéraient des descentes dans les maisons et agressaient les femmes; les familles étaient inquiètes pour leurs filles et les maris pour leurs femmes.

Le plus problématique, pour bon nombre des femmes de Gaza, c'était que cette pression sociale s'accompagnait d'une tentative de «nationaliser» le hijab. Les arguments qui, à l'origine, lui conféraient une signification religieuse étaient – à peu de choses près – balayés par sa nouvelle signification de l'Intifada. Le hijab était présenté (et, dans une certaine mesure, perçu) comme un signe d'engagement politique des femmes pour l'Intifada.

La redéfinition la plus saillante faisait du port du foulard une marque de respect pour les martyrs. En suivant cette logique, les femmes à la «tête nue» étaient considérées prétentieuses et frivoles et, au pire, anti-nationalistes. Un autre argument nationaliste faisait du foulard une forme de lutte culturelle, une affirmation du patrimoine national. Des arguments fondés sur la peur immédiate étaient brandis en raison du succès relatif des redéfinitions nationalistes – le hijab protège les femmes contre les militaires.

La réalité est quelque peu différente. Il est possible qu'avant l'Intifada, les militaires aient été plus prudents dans leurs agressions contre les femmes, mais les statistiques faisant état des victimes indiquent qu'ils ne tenaient pas compte de l'âge ou du sexe et certainement pas du foulard. Néanmoins, le dernier argument est devenu une prédiction autoréalisatrice; la poignée de femmes qui se sont opposées au port du hijab se présentent aujourd'hui comme des militantes politiques et constituent, de manière visible tout au moins, plus qu'une cible pour les militaires.

Le fait pour les militaires de s'attaquer et de tuer les femmes indépendamment de leur tenue a conduit à l'argument selon lequel porter un foulard permettra de ne plus considérer l'incident comme une honte pour la famille. Les crimes politiques contre les femmes ont donc été transformés en crimes sexuels.

Le dernier argument brandi a été le plus honnête – porter un hijab protégera les femmes des attaques des jeunes religieux. Il devenait dès lors évident que ce «hijab de l'Intifada» ne concernait pas la pudeur, le respect, le nationalisme ou encore les impératifs de l'activisme, mais plutôt le pouvoir des groupes religieux de s'imposer en attaquant la laïcité et le nationalisme dans ce qu'ils ont de plus vulnérable: les questions de la libération des femmes. Beaucoup de femmes considèrent décembre 1988 comme un tournant dans la campagne du hijab. Pour les femmes, ne pas porter le foulard devenait dès lors une question d'engagement total. Marcher dans la rue revenait à affronter un groupe de garçons criant «*tahajjabi*» («Voile-toi !»), suivi souvent d'une pluie de pierres.

Une femme du camp de Shati raconte: ***«J'étais toujours harcelée quand je sortais sans foulard. Je me suis battue une fois avec des garçons du quartier (bourgeois) de Rimal (dans la ville de Gaza) qui me demandaient de le porter et qui disaient que je n'étais pas pudique. A mon tour, je les ai traités de poltrons qui passaient leur temps à parler de pudeur aux femmes, mais qui ne jetaient jamais la moindre pierre à un militaire et n'approchaient jamais non plus une manifestation. Je leur ai dit que les femmes de Rimali qui portaient le hijab étaient beaucoup moins pudiques que moi – avec leurs robes longues en soie colorées et le visage maquillé. Ils m'ont répondu: “Mets un kilo de maquillage mais porte un mandil (foulard).”***»

Dès l'été 1989, un certain nombre de femmes qui s'étaient activement opposées au port du foulard commencèrent à en mettre dans certains contextes, par peur. Avec d'autres femmes qui refusaient également de porter le hijab, elles comprirent que la campagne concernait le type d'avenir politique et social que visait l'Intifada. «Les petits faits peuvent avoir de grandes conséquences à l'avenir», fit remarquer une femme du quartier de Nasr de la ville de Gaza. «Je ne porte pas de hijab parce que je ne veux pas vivre dans un État islamique.»

Une action fut entreprise sur le plan politique national en août 1989, après qu'une série d'incidents placèrent le problème au premier plan. Il y avait d'abord des indications que la campagne commençait à gagner la Cisjordanie. Pour la première fois, des œufs et des injures furent lancés aux femmes sans foulard à certains endroits de la vieille ville de Jérusalem et à Hébron. Cet incident fut aggravé par un autre qui fait désormais partie de l'histoire nationale des femmes de Gaza.

Deux femmes activistes portant des foulards marchaient dans un des principaux marchés de la ville de Gaza. Un groupe de chebabs qui les avaient reconnues leur dit sur un ton menaçant que le

foulard ne couvrait pas complètement la tête. (Les femmes en question étaient connues pour s'être activement opposées au port du foulard jusqu'à une date récente.)

L'une d'elles rétorqua d'un air de défi qu'elle se protégerait s'ils essayaient de faire quoi que ce soit. Les hommes s'énervèrent et elle commença à ouvrir la fermeture Éclair de son sac, prétendant qu'elle était armée d'un couteau. C'est alors que les hommes crièrent à la foule que les femmes étaient des collaborateurs et qu'elles avaient un magnétophone dans le sac. La foule se mit à les poursuivre et les mena dans une boutique où le sac fut fouillé pour ne trouver aucun magnétophone. Les hommes et la foule se dispersèrent. Les deux femmes, à l'aide du téléphone de la boutique, appelèrent le comité local de chebabs qui localisa un des trois hommes qui avaient menacé les femmes. Celui-ci fut interrogé et ses complices retrouvés. Ils furent «jugés» par un comité populaire et condamnés à présenter des excuses plus une amende de 4 500 \$ à payer aux femmes et à leurs familles.

Le hijab et la Direction unifiée

Le *bayan* (n° 43) suivant de la Direction unifiée se prononça finalement sur la question des femmes et le hijab: «*Oublions le passé. Toute dispute sert l'ennemi et ses collaborateurs. L'UNLU condamne les agressions des Palestiniennes à Jérusalem, Hébron et Gaza, par les groupes radicaux.*» L'UNLU élabora également une déclaration plus détaillée en annexe au *bayan* n° 43 à Gaza:

«Dans la présente annexe nous voudrions soulever la question qui a été au centre de bien des débats passionnés... Les questions portant sur les femmes et leur rôle. La femme, dans notre entendement, outre le fait d'être mère, fille, sœur ou épouse, est un être humain efficace et une citoyenne à part entière avec tous les droits et devoirs.

«Nous voudrions préciser les points suivants:

«1) Nous sommes contre la futilité excessive dans l'habillement et l'application de produits cosmétiques en ces temps. Ceci est valable autant pour les femmes que les hommes.

«2) Nous estimons que toute querelle en dehors de l'occupation et de ses différentes fonctions devrait trouver une solution de manière démocratique par des suggestions dans le cadre d'une discussion constructive normale ou de conseils.

«3) Nous devrions faire grand cas du rôle joué par les femmes dans notre société en ces temps concernant la réalisation de nos objectifs nationaux et l'opposition à l'occupation. Elles ne devraient pas être punies sans raison.

«4) Le phénomène qui consiste à harceler les femmes est en contradiction aussi bien avec les normes et traditions de nos sociétés qu'avec nos attitudes admises envers les femmes, tout en discréditant le patriotisme et l'humanité de chaque citoyenne

«5) Nul n'a le droit d'aborder les femmes ou les filles dans la rue en se fondant sur leur habillement ou sur le fait qu'elles ne portent pas de foulard.

«6) La Direction nationale unifiée fera la chasse à ces voyous et mettra fin à ces actions immatures et peu patriotiques, surtout lorsqu'il est avéré que bon nombre de ces voyous s'adonnent régulièrement à des activités suspectes.»

Peu après, les murs de Gaza furent recouverts de graffiti proclamant que «ceux pris en train de jeter des pierres aux femmes seront traités comme collaborateurs» et que «les femmes jouent un grand rôle dans l'Intifada et que nous devons les respecter».

Le manifeste n° 43 fut suivi d'une déclaration du Conseil supérieur des femmes, forum regroupant les quatre comités de femmes, qui a également condamné les autorités israéliennes et les collaborateurs pour les attaques dont les femmes font l'objet.

L'incident spécifique de Gaza a influé sur les mécanismes de règlement des conflits aussi bien «traditionnels» que ceux relevant de l'Intifada. En raison de l'absence d'une police ou d'une magistrature indépendantes, la plupart des conflits internes à Gaza ont été résolus par le biais d'une forme de *sulha* (médiation) entre familles par une personnalité politique ou religieuse respectée. Avec la création de comités populaires depuis l'Intifada, l'essentiel de ce travail a été effectué par Shabab. Le recours à la *sulha* dans ce contexte comporte des implications aussi bien positives que négatives pour les femmes. Côté positif, la *sulha*, en tête de la déclaration de l'UNLU, définit les attaques contre les femmes comme un crime aussi bien social que politique. Dans ce sens, elle constituait également une déclaration politique sur les relations sociales (en même temps qu'un moyen de dissuasion financière). Cependant, certaines femmes pensent simplement que la *sulha* entre dans le cadre des conceptions traditionnelles des femmes en faisant intervenir les familles de ces dernières et en traitant le problème comme une question d'honneur et les femmes non comme des individus politiques mais comme une propriété familiale.

La déclaration de la Direction unifiée a eu un impact immédiat. L'atmosphère dans les rues a changé de manière spectaculaire en quelques jours et les femmes sans foulard ne se sentaient plus autant menacées. Peu d'hommes osaient enjoindre à une femme de se couvrir la tête, et ceux qui le faisaient couraient le risque d'être accusés de se considérer supérieurs à la Direction unifiée (6). Les femmes avaient le pouvoir de l'Intifada à leurs côtés.

Bien que la déclaration de l'UNLU ait considérablement contribué à arrêter les attaques verbales et physiques des jeunes gens contre les femmes, elle n'a pas été en mesure d'inverser l'effet global de la campagne. Beaucoup de femmes se sont posé la question de savoir pourquoi la Direction unifiée avait mis si longtemps à prendre une position et pourquoi le Conseil supérieur des femmes n'avait agi qu'une fois publié le *bayan* n° 43. «*Quand le bayan n° 43 est sorti, je n'étais pas contente*, déclare une femme de Beach Camp. *J'étais fâchée parce que c'était trop tard. S'ils l'avaient fait des mois auparavant, nous n'en serions pas là aujourd'hui... Une fois que tu mets le hijab, il est très difficile de l'enlever.*»

En réalité certaines femmes ont pensé que la Direction unifiée soutenait tacitement le hijab, compte tenu du fait qu'elle avait mis si longtemps à réagir. «Je me souviens de certaines femmes du comité qui disaient qu'elles le portaient parce que l'UNLU ne l'avait pas condamné et que par conséquent elle devait être pour», explique une autre femme de Beach Camp.

Pourquoi la Direction unifiée mit-elle si longtemps pour publier une déclaration? Des militants ont déclaré aux femmes de Gaza que l'UNLU percevait la question comme un grand facteur de division ou, pire, comme secondaire. Un certain nombre de militantes défendaient une troisième hypothèse qui, en quelque sorte, motivait leur refus de porter le hijab. Elles pensaient que certains éléments, au sein de la Direction unifiée, soutenaient effectivement la campagne du hijab et que le Fatah, en particulier, essayait de nouer une alliance avec les groupes religieux⁽⁷⁾. Le Fatah, déclarent-elles, a un bilan négatif en ce qui concerne les droits de la femme et c'est la seule faction à n'avoir pas de comité de femmes impliquées dans autre chose que les activités caritatives classiques⁽⁸⁾. Le Fatah pouvait à la fois saper le mouvement des femmes de gauche et commencer à établir un pont avec les groupes religieux en soutenant la campagne pour le port du hijab. Les militantes ont donné des preuves concrètes sous forme de graffiti pro-hijab à Gaza signés par le Fatah, parmi lesquels on pouvait lire: «*C'est le devoir de nos femmes que d'observer l'opinion de l'Islam.*»

Cependant, cette dispute n'altère pas le fait que les hommes d'extrême gauche et laïques n'aient pas estimé importante et prioritaire la lutte contre le hijab. Même les considérations sécuritaires entraînant la discrétion absolue et la menace d'emprisonnement ne sauraient justifier la longueur du temps – toute une année – mis à étudier un *bayan* sur le problème. L'incapacité (ou la répugnance) des militants hommes à aborder la campagne du hijab traduit tant la faiblesse de la gauche que celle des programmes féministes de la Cisjordanie et de Gaza. Il se peut également que les hommes n'aient pas compris les implications à long terme et qui sous-tendent ladite campagne parce qu'ils n'en étaient pas les victimes directes.

Une lecture plus attentive de l'annexe au *bayan* n° 43 permet de comprendre à la fois le temps mis à aborder la question et la répugnance de la gauche et des laïques à régler la question sur le terrain. La priorité absolue du manifeste n'est pas de reculer devant la répression des femmes, mais de mettre un terme au risque de désunion causé par les attaques dont elles sont victimes. Qui plus est, au lieu de contenir une autocritique active, les manifestes de l'UNLU et du Conseil supérieur des femmes tiennent l'ennemi – force d'occupation et collaborateurs – pour responsable des attaques contre les femmes. Les seules observations relatives aux normes sociales traditionnelles sont dénuées d'autocritique ou de responsabilité. Pire, les deux déclarations soutiennent que les actes «sont étrangers à notre tradition et à la religion islamique» ou «sont contraires aux normes et traditions de notre société». Finalement, les deux manifestes désignent positivement la religion au sein de la société – soit de manière explicite sous le nom d'Islam, ou de manière plus générale sous celui de valeurs religieuses. Tout cela dénote une position défensive et d'excuse vis-à-vis du mouvement religieux et, de manière plus précise, vis-à-vis du Hamas.

L'ampleur avec laquelle la responsabilité de la campagne du hijab (tout au moins dans ses aspects les plus violents) a été simplement rejetée sur les forces d'occupation et leurs collaborateurs demeure problématique. Bien que le service de renseignement israélien ait une vieille tradition qui consiste à recourir à la «modération» pour manipuler les prisonnières et leurs familles – surtout pour leur arracher des aveux – ni la Direction unifiée ni le Conseil supérieur des femmes n'ont reconnu l'importance avec laquelle les forces nationalistes ont infiltré la campagne du hijab. Le fait que les groupes religieux l'aient promulguée et que les éléments conservateurs de la culture palestinienne se soient opposés à l'indépendance politique des femmes n'a jamais été suffisamment abordé. Le *bayan* n° 43 a été une gifle pour les processus anti-démocratiques et a consigné par écrit le droit des femmes de choisir à un moment critique, mais, son titre, «Appel à l'unité», explique l'absence d'une réelle autocritique. Maintenir les groupes religieux dans la mêlée et garder le consensus national intact est jugé plus important que de lutter contre le sexisme et les éléments réactionnaires. En fin de compte, non seulement les femmes seront victimes mais aussi la gauche et les forces laïques en souffriront.

Rema Hammami

Post-scriptum

Bien que le *bayan* n° 43 ait eu au début un grand impact à Gaza, on assiste, depuis février 1990, à un regain de la «campagne du hijab» avec plus de vigueur qu'avant. A présent que l'imposition du foulard est effective, un nouvel objectif semble avoir été fixé: l'imposition du *jilbab* (robe ou veste longue). Depuis mars 1990, des graffitis à Rafah et Khan Yunis (signés par le Hamas ou le Fatah) ne cessent d'inviter les femmes à porter le jilbab.

Une femme de Khan Yunis a été attaquée (d'aucuns disent poignardée) pour avoir porté une jupe qui lui arrivait aux genoux. Deux militantes de Rafah ont été attaquées de façon manifeste pour la même raison.

Les craintes qu'avaient les femmes au début, quant à l'orientation que prendrait «la campagne du hijab» semblent déjà se confirmer. Un incident survenu en avril en constitue un signe avant-coureur, lorsque les militants du Hamas ont violemment attaqué un comité de femmes à Rafah et ont harcelé ses membres. Les femmes décidèrent de suspendre le projet jusqu'après le ramadan, moment où, elles l'espéraient, les choses se calmeraient. En mars, des militants du Hamas firent des déclarations à partir d'une mosquée de Beit Hanoun selon lesquelles les femmes ne devraient pas être autorisées à sortir sans un homme membre de la famille. Jusqu'ici, la population ignore cet appel.

Un graffiti de la UNLU à Rafah a été l'unique tentative locale visant à régler cette situation: «Qui profite des attaques dirigées contre les militantes?», y lit-on.

Notes

1. E. Hobsbawm et T. Ranger (sous la dir. de), *The Invention of Tradition* (Cambridge, Cambridge University Press, 1983).

2. Consulter Tawfiq Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine* (Jérusalem, 1927) et Shelagh Weir, *Palestinian Costume* (Londres, 1989).

3. Consulter Ze'ev Schiff et Ehud Ya'ari, *Intifada; The Palestinian Uprising-Israel's Third Front* (New York, Simon and Schuster, 1990), pp. 55-7.

4. Sara Roy, *The Gaza Strip Survey* (Jerusalem: The West Bank Database Project, 1986), p. 32.

5. Un enseignant en sciences politiques de l'Université Islamique décrit la mutation du Mujama en Hamas pour illustrer comment les rangs inférieurs du mouvement ont «fait fi de l'encerclement» pour entraîner leur direction dans l'Intifada.

6. Le problème a continué d'exister, bien qu'à un degré moindre, chez les jeunes garçons. En septembre 1989, les comités de femmes et autres partis intéressés ont tenu une conférence interne à Jérusalem au sujet des enfants dans l'Intifada; conférence au cours de laquelle il a essentiellement été question de la manière dont il faut éduquer et rétablir l'autorité sur ce groupe d'âge.

7. Les écrivains ont fait allusion à cette relation au cours des années, mais peu d'entre eux ont été en mesure de fournir des preuves concrètes. La preuve la plus citée en exemple est que le Fatah et les groupes islamiques ont constitué un bloc lors des élections à l'université al-Najah et à l'université d'Hebron en 1981.

8. Consulter Islah Gad, «Des dames de salon aux comités populaires: «Les femmes dans le Soulèvement», *Readings in Contemporary Palestinian Society*, Vol II, (Birzeit University, 1989), Gad écrit: «L'absence de critique sociale dans le mouvement national, surtout de la part du Fatah qui constitue le pilier central, s'ajoute au danger auquel le mouvement des femmes se trouve confronté» (p. 23).

Article publié dans *Middle East Report*, mai-août 1990, N° 164-165, pp. 24-28.