



**Colonies juives et mémoire sociale : vers une compréhension de  
l'appropriation du territoire**

**Mémoire**

**Geneviève Boucher Boudreau**

**Maîtrise en anthropologie  
Maître ès arts (M.A.)**

Québec, Canada

© Geneviève Boucher Boudreau, 2013



## Résumé

La Guerre des Six Jours de juin 1967 changea véritablement le visage du Moyen-Orient ainsi que celui des territoires juif et palestinien. Une des conséquences de cette guerre fut notamment de permettre aux Israéliens de s'établir à Jérusalem-Est, auparavant territoire palestinien, marquant ainsi le début du mouvement des colonies juives en Cisjordanie. Suite à ces événements, comment expliquer et comprendre la légitimité que revendiquent les colons juifs pour occuper ces terres? En fait, comment le lien entre la mémoire sociale juive et l'identité nationale joue-t-il un rôle dans l'appropriation du territoire par la Communauté juive de Hébron après les accords d'Oslo de 1993? En utilisant l'approche intersubjective et herméneutique, ce mémoire répond à la problématique en utilisant les concepts de mémoire sociale et d'identité nationale. Nous observons, à travers une ethnographie exhaustive, que cette approche prend compte que sur un terrain aussi chargé politiquement, si marqué par un contexte de violence, il est impossible de prétendre ignorer les préjugés de chacun, et que par conséquent l'approche herméneutique s'impose. Cette approche nous aide à mettre en évidence l'importance de la terre, de la mémoire sociale et de la violence commise, transmise et vécue par ces colons juifs. La convergence de la mémoire sociale et de l'identité nationale nous permet de comprendre leur rôle au sein du plan d'appropriation du territoire. Le discours collectif sur l'importance de la terre et la légitimation des communautés juives d'Hébron et Kiryat Arba, en Cisjordanie, est donc transmis et défendu, et ce malgré leur illégalité selon la loi internationale concernant les territoires occupés.



## Table des matières

<b>Résumé</b>	<b>iii</b>
<b>Remerciements</b>	<b>vii</b>
<b>Épigraphe</b>	<b>1</b>
<b>Introduction</b>	<b>3</b>
<b>Chapitre 1 : Mise en contexte</b>	<b>6</b>
1.1 <i>La Guerre des Six jours</i>	6
1.2 <i>Résolution 242 du Conseil de sécurité de l'ONU</i>	7
1.3 <i>Mouvement de colonisation</i>	9
1.4 <i>Colonies de Hébron et Kiryat Arba</i>	11
2.5 <i>Meir David Kahane</i>	14
<b>Chapitre 2 : Cadre théorique</b>	<b>18</b>
2.1 <i>La place de la violence dans la communauté</i>	19
2.2 <i>La mémoire sociale et l'hybridité identitaire</i>	22
2.3 <i>Convergence de la mémoire sociale vers une identité commune ?</i>	24
<b>Chapitre 3 : Méthodologie</b>	<b>28</b>
3.1 <i>La mobilisation de la méthode herméneutique et intersubjective</i>	31
3.2 <i>Collecte des données</i>	34
3.3 <i>Analyse et interprétation des résultats</i>	37
3.4 <i>Enjeux éthiques</i>	39
<b>Chapitre 4 : Participants, mise en contexte et interactions</b>	<b>41</b>
4.1 <i>Participants</i>	41
Dina Bertler	41
David Schwartz	43
Miriam Mandel	43
Shmuel Rosen	45
Baruch Silverman	46
4.2 <i>Interaction, mise en contexte des entrevues et obstacles rencontrés</i>	47
Le terrain et les obstacles rencontrés	47
<b>Chapitre 5: La place de la violence dans la communauté</b>	<b>51</b>
5.1 <i>Violence et quotidienneté : Présentation des données recueillies</i>	51
Dina Bertler	52
David Schwartz	54
Shmuel Rosen	56
Miriam Mandel	58
5.2 <i>Violence, souffrance et appropriation, une dynamique intrinsèquement liée</i>	59
<b>Chapitre 6: La mémoire sociale et l'hybridité identitaire</b>	<b>67</b>
6.1 <i>Appropriation Identitaire</i>	67
Dina Bertler	68
David Schwartz	70
Shmuel Rosen	72
Miriam Mandel	73
6.2 <i>Mémoire sociale créatrice identitaire</i>	75
<b>Chapitre 7 : Convergence de la mémoire sociale vers une identité commune</b>	<b>81</b>
7.1 <i>Symboles : de mémoire sociale à identité collective</i>	83

Meir Kahana et Baruch Goldstein : de l'acte à la reconnaissance collective	83
Meir Kahana	83
Baruch Goldstein	85
7.2 Événements spéciaux	92
<b>Conclusion</b>	<b>97</b>
<b>Bibliographie :</b>	<b>101</b>
Annexe 1	105
Annexe 2	106

## **Remerciements**

Je voudrais prendre le temps de remercier Mme. Sylvie Boucher, M. Pierre Boudreau ainsi que Mlle. Caroline Boucher Boudreau pour leur support inconditionnel, sans vous je n'aurais pu finir ce mémoire; M. Jean-François Lépine et Dr. Bob White pour l'inspiration et le support qu'ils ont su me donner; Mme Paule Beaugrand-Champagne pour ces révisions et commentaires; Dr. Martin Hébert pour son support académique; ainsi que tous ceux qui ont su m'écouter lorsque j'étais sur le terrain et en rédaction. Merci!



## Épigraphe

*“Land  
Land of the present, land of the past, land of the future consecration,  
Land, though we die,  
Land still we’ll cry,  
‘Tis good to die for our great nation...  
Land chosen for rule, land chosen for pain,  
Land, when may I call you mine again?  
O Land, the road is long,  
And the enemy strong,  
But still we’ll conquer this son of Cain.”*  
*-Kahane (Friedman. 1990, p.33)*



## Introduction

Le Moyen-Orient est aux prises avec un conflit qui dure depuis plus de 65 ans. Le conflit israélo-palestinien commença bien avant la création d'Israël en 1948, juste au sortir de la guerre (Gresh, 2007, p.261). Toutefois, à la suite de la découverte des camps de concentration et de travail allemands, du décompte des victimes juives, tsiganes, intellectuelles, artistes et autres aux mains des Allemands et du désastre économique dans lequel l'Europe se trouvait, un sentiment de compassion s'établit envers les victimes. Tel fut particulièrement le cas envers la population juive, qui perdit près des deux tiers de sa population européenne. Dès la fin de la guerre, plusieurs demandes furent faites par des groupes juifs sionistes auprès du gouvernement britannique, alors responsable du territoire palestinien, pour y établir un foyer national juif. Ce n'est cependant que le 14 mai 1948 que l'ONU autorisa la partition de la Palestine et que David Ben Gurion proclama la fondation et l'indépendance de l'État d'Israël (ibid.). Dès lors, un grand mouvement de Juifs européens vint s'établir sur cette terre, qu'ils considéraient comme la Terre promise depuis plus de 2000 ans. La création d'un État juif visait à donner aux nouveaux habitants arrivés d'Europe une terre où ils seraient en sécurité et où ils pourraient pratiquer leur religion et leurs traditions. Ces nouveaux arrivants se sont donc établis sur un territoire qu'ils estimaient leur. Le pays naissant connut plusieurs guerres et conflits, mais c'est la Guerre des Six Jours de juin 1967 (ibid, p. 263) qui changea véritablement le visage du Moyen-Orient ainsi que celui des territoires juif et palestinien. Une des conséquences de cette guerre fut notamment de permettre aux Israéliens de s'établir à Jérusalem-Est, qui était auparavant un territoire palestinien. Ce qui marqua le début du mouvement des colonies juives en territoire palestinien. Ce mouvement donna, au cours des premières années, l'opportunité de mettre en action certaines idées d'«Eretz Israël»<sup>1</sup> qui prenait racine autant dans la mémoire sociale juive qu'au sein de l'identité nationale de l'État hébreu. Comment expliquer et comprendre la légitimité que revendiquent les colons juifs pour occuper ces terres? Plus particulièrement, comment le lien entre la mémoire sociale juive et l'identité nationale joue-t-il un rôle dans l'appropriation du territoire par la Communauté juive de

---

<sup>1</sup> « ce terme apparaît la première fois dans Samuel I 13,9 signifiant Terre D'Israël. À ne pas confondre avec l'État d'Israël ou le Royaume d'Israël fondé au 10<sup>ième</sup> siècle avant la nouvelle ère » (Rabkin, 2005, p.260)

Hébron après les accords d'Oslo de 1993? C'est sur cette question que ce mémoire se penchera.

C'est dans le cadre d'une approche intersubjective et herméneutique que nous avons décidé d'utiliser les concepts de mémoire sociale et d'identité nationale. En effet, si nous voulions mettre en œuvre cette approche interactive, questionnant autant le chercheur que ses participants, nous devons prendre en compte un certain nombre de concepts. Ce cadre théorique viendra non seulement alimenter et approfondir les entrevues avec les participants mais viendra aussi enrichir l'approche du chercheur qui devra se questionner sur le choix des mots qu'il utilise dans ses questions, commentaires et interprétation des données. En outre, cette approche nous permet d'observer et d'analyser le phénomène de manière approfondie visant la compréhension des intérêts, valeurs et idéologies des participants.

Afin de tracer le chemin jusqu'aux résultats et aux analyses, nous vous proposons d'élaborer dans un premier lieu ce cadre théorique, qui expliquera, entre autres, notre approche intersubjective et herméneutique. C'est à partir de ce cadre théorique que nous présenterons notre approche méthodologique. Une fois présentée la base de nos approches, nous pourrons exposer la mise en contexte *via* notre approche intersubjective et herméneutique. Après cette mise en contexte du sujet de notre recherche, nous présenterons nos participants puis commencerons à exposer les données recueillies et ce, en suivant toujours notre approche herméneutique et intersubjective. La place de la violence dans la communauté fera partie des premières données présentées puis suivront celles de la mémoire sociale et de l'hybridité identitaire. Ces deux chapitres présenteront les données organisées par participant et ce, toujours dans le souci de notre approche et de notre méthodologie. Notre dernier chapitre, qui analysera la convergence de la mémoire sociale vers une identité commune, sera présenté par thème, regroupant ainsi l'analyse des données recueillies lors de nos entrevues, recherches et observations des participants. Cette dernière section viendra donc répondre en profondeur à notre interrogation de base : Comment le lien entre la mémoire sociale juive et l'identité nationale joue-t-il un rôle dans

l'appropriation du territoire par la Communauté juive de Hébron après les accords d'Oslo de 1993?

## Chapitre 1 : Mise en contexte

Illustrer et mettre en contexte le conflit israélo-arabe ainsi que l'histoire juive ne constituent pas un défi de petite taille. Dès le début de la recherche bibliographique, plusieurs questions au sujet de la justesse de l'information et du choix des auteurs utilisés se sont posées afin de respecter notre démarche intersubjective et herméneutique. Nous avons rapidement constaté que certains faits historiques relèvent plus d'une narration pro-israélienne tandis que d'autres relèvent plutôt d'un discours pro-palestinien. Pour éviter de nous perdre dans ces débats sans fin, nous avons choisi de nous concentrer ici sur les aspects de la mise en contexte qui peuvent éclairer la subjectivité des colons qui ont participé à cette étude. On constatera, ainsi, que certains auteurs qui ont pris des positions très marquées sur ce conflit seront mis de côté dans un désir de cohérence avec notre approche centrée sur le discours des colons.

La mise en contexte présentera donc certains éléments qui ont un impact sur la mémoire sociale et sur l'identité nationale de la communauté juive d'Hébron et de Kiryat Arba. Nous commencerons par présenter la Guerre des Six jours, puis poursuivrons avec la Résolution 242 des Nations unies. Ces deux premières sections nous mèneront ensuite à la mise en contexte du mouvement de colonisation d'Hébron et de Kiryat Arba pour enfin terminer avec une courte présentation d'un personnage très important et ayant encore un impact au sein de la communauté que nous avons étudiée, soit le rabbin Meir Kahane.

### 1.1 La Guerre des Six jours

Le conflit de la Guerre des Six jours changea le visage du Moyen-Orient. Il eut en particulier un impact majeur sur l'amorce du mouvement de colonisation. Cette guerre joua un rôle important pour la mémoire sociale des juifs israéliens.

L'escalade de la violence commença avec l'accroissement d'attaques syriennes sur certains Kibboutz israéliens près du Golan au début de 1967. La suite des événements plaça Israël face à trois armées mobilisées à ses frontières (Égypte, Jordanie, Syrie). Le 5 juin

1967 (Gresh, 2007, p.263), l'État juif prendra la décision d'opérer une offensive contre cet ennemi. Au cours du conflit, Israël aura à défendre ses frontières ainsi que la ville sainte, Jérusalem, et la conclusion de cette guerre aura un impact considérable sur la géopolitique de la région, plus spécifiquement sur les découpages territoriaux.

À la fin de la guerre, Israël occupait une plus grande partie de territoires limitrophes dont Gaza, le Sinaï, le plateau du Golan, la Cisjordanie et une partie de Jérusalem-Est (Oren, 2004, p. 308). Les récits de guerre viendront former la mémoire sociale juive des habitants de ces territoires. Par la suite, la décision de l'ONU de formuler une nouvelle résolution concernant les territoires maintenant occupés par Israël devint un point tournant de l'histoire israélienne. Cette résolution, comme nous le verrons dans la prochaine section, sera le début d'une longue période de colonisation des territoires de la Cisjordanie par l'État juif.

### 1.2 Résolution 242 du Conseil de sécurité de l'ONU

Cette résolution du Conseil de sécurité des Nations unies, adoptée le 22 novembre 1967<sup>2</sup>(Gresh, 2007, p.263), est fortement controversée et est au cœur des difficultés rencontrées lors des multiples processus de paix depuis 45 ans au Proche-Orient. Elle souligne « ... l'inadmissibilité de l'acquisition de territoires par la guerre et la nécessité d'œuvrer pour une paix juste et durable permettant à chaque État de la région de vivre en sécurité ... » (ONU, 1967). Cette résolution, qui semble dénoncer l'appropriation de

---

<sup>2</sup> Résolution 242 :

1. *Affirms* that the fulfilment of Charter principles requires the establishment of a just and lasting peace in the Middle East which should include the application of both the following principles:  
(i) Withdrawal of Israel armed forces from territories occupied in the recent conflict;  
(ii) Termination of all claims or states of belligerency and respect for and acknowledgment of the sovereignty, territorial integrity and political independence of every State in the area and their right to live in peace within secure and recognized boundaries free from threats or acts of force;  
2. *Affirms further* the necessity  
(a) For guaranteeing freedom of navigation through international waterways in the area;  
(b) For achieving a just settlement of the refugee problem;  
(c) For guaranteeing the territorial inviolability and political independence of every State in the area, through measures including the establishment of demilitarized zones;  
3. *Requests* the Secretary-General to designate a Special Representative to proceed to the Middle East to establish and maintain contacts with the States concerned in order to promote agreement and assist efforts to achieve a peaceful and accepted settlement in accordance with the provisions and principles in this resolution;  
4. *Requests* the Secretary-General to report to the Security Council on the progress of the efforts of the Special Representative as soon as possible. (<http://unispal.un.org>. Consulté le 20/11/2012)

territoires à la suite de la Guerre des Six jours est, paradoxalement, interprétée différemment par les communautés d'Hébron et de Kiryat Arba et le gouvernement israélien. Cette apparente contradiction tient à une ambiguïté entre les textes officiels français et anglais de la résolution elle-même, qui font que cette résolution est souvent invoquée comme une justification pour l'établissement des colonies juives en Cisjordanie. Dans le texte français, l'ONU demande le « retrait des forces armées israéliennes<sup>3</sup> des territoires occupés lors du récent conflit ». Dans le texte anglais, également officiel, il s'agit de : « Withdrawal of Israel armed forces from territories occupied in the recent conflict ». L'ambiguïté vient de ce que ce « from » peut se traduire par « de territoires occupés » au sens de « certains » territoires. Ce qui laisserait donc le libre pouvoir à l'armée israélienne de se retirer ou non des territoires conquis. Nous pouvons donc observer de manière intersubjective que cette possible erreur de traduction vient alimenter le désir et la légitimité d'occuper le territoire cisjordanien.

De plus, le conflit de juin 1967 (Gresh, 2004, P. 263) contribua au changement des rapports de pouvoir à l'intérieur du gouvernement israélien, ainsi qu'à des transformations dans ses assises identitaires. Après la guerre, Israël a étendu ses frontières et a encouragé l'occupation des territoires conquis. Selon le sociologue israélien Kimmerling, « As the labor government's ability to reconcile the contradictions deteriorated, the right wing Likoud party gained power. Its more pronounced, religion-based nationalistic ideology legitimized the continued occupation. » (Kimmerling, 2008, p. 33). Notons aussi que depuis ce conflit, le nombre de colons ne cesse d'augmenter et que la proportion de juifs religieux<sup>4</sup> habitant le territoire d'Hébron est le plus élevé en Israël (*ibid* p. 182).

L'adoption de la résolution 242 est l'un des moments clé du mouvement de colonisation, qui changea la face du Moyen-Orient (Oren, 2004, p. 327). Elle justifie, selon certains, l'appropriation physique et politique du territoire. Nous verrons dans la prochaine

---

<sup>3</sup> C'est-à-dire de l'IDF (Israeli Defence Forces).

<sup>4</sup> Nous pouvons ici parler de juifs religieux autant que de juifs laïcs car la judaïté se transmet à la naissance par la mère et n'est pas un choix, à moins qu'il y ait eu conversion, selon le discours il est donc possible d'être juif sans être pratiquant.

section l'origine du mouvement de colonisation qui, elle, joue un rôle dans l'identité nationale des citoyens des communautés juives de Hébron et Kiryat Arba.

### 1.3 Mouvement de colonisation

Comme nous avons pu l'observer dans la section précédente, l'établissement de la population israélienne au-delà de la délimitation de la ligne verte de 1967, est illégale selon la loi internationale des territoires occupés et ne fut donc jamais reconnu légalement par la communauté internationale (Zertal, Eldar, 2009). La construction des colonies fut « légalisée » par le gouvernement israélien au cours des années au pouvoir du Parti travailliste entre 1967 et 1977. Plus tard, cette mobilisation fut soutenue par le principal parti politique de la droite israélienne, le Likoud. Tout le mouvement de colonisation n'aurait pu être possible sans l'aide financière massive d'institutions gouvernementales, l'adoption de lois ainsi que l'établissement de liens étroits entre l'armée israélienne et les colonies (*ibid*).

Le premier mouvement de colonisation fut lancé à Etzion Bloc et à Hébron entre 1967 et 1977 (Attias et coll., 2000, p. 156). L'Etzion Bloc fut intégré au territoire israélien dès 1967. Comme à Etzion Bloc, la plupart des colonies juives établies en Cisjordanie le sont sur des terres qui sont des sites religieux, ou encore des sites de victimisation passée des Juifs. Ce désir fut pour certains, dont les citoyens des communautés étudiées dans le présent mémoire, fortement influencé par la pensée messianique de Tzvi Yehuda Kook. En effet, selon lui :

...non seulement la fondation de l'État était l'expression d'une volonté de Dieu et de son intention de sauver son peuple, mais par le moyen de son intervention dans le cours de l'histoire, Dieu nous appelait à nous réveiller et à reconnaître la signification messianique des événements qui avaient lieu sous nos yeux. (...)

...ce n'est pas nous, êtres de chair et de sang, qui hâtons la fin, mais c'est le Maître de la maison, le Seigneur du monde, qui nous presse nous-mêmes, et ce n'est pas la voix d'un être de chair et de sang mais bien la voix du Dieu vivant qui fait tomber les murailles qui nous séparaient de notre terre, lorsqu'il s'est écrié : 'Monte!' ' (*ibid* p. 153).

Ce sera en suivant cette pensée que Hébron, ville sainte et lieu de massacre<sup>5</sup> sera choisie comme l'une des premières colonies juives de la fin des années 1960.

Il va sans dire qu'il y a opposition au projet de colonisation au sein même de l'État hébreu. Dès la victoire de la Guerre des Six jours en 1967, plusieurs intellectuels virent le danger de la conquête de ces terres habitées par les Palestiniens. Au 21<sup>e</sup> siècle, des événements violents éclatèrent parmi des habitants des colonies juives formant le noyau du mouvement national religieux (Rabkin, 2005). Cette violence créa une distanciation entre le mouvement national religieux et les Juifs orthodoxes. Ces derniers ne croyant pas que des réactions violentes face à la situation soient une solution religieusement acceptable selon la Torah (*ibid*).

Il est important de noter, afin d'expliquer cette violence, qu'après la Guerre des Six Jours, le sentiment de « danger of disappearance » était de plus en plus fort (Sternhell, 1997, p. 339). Dès lors, les Israéliens ont senti le besoin d'affirmer leur droit historique sur la Judée Samarie. Il faut aussi noter que selon l'historien Zeev Sternhell:

Even the argument based on security was not free from a desire to exploit the occasion and extend the country's borders. The only debate that really took place in the Labor movement on the future of the territories until recently was limited to two possibilities: "Territorial compromise", which required the annexation of relatively unpopulated areas, and "functional compromise", which meant retaining control of the West Bank without annexing the population. (Sternhell, 1997, p. 339)

De plus, pour certains colons de droite, l'image du colon juif tenant une arme dans une main et la bible dans l'autre est le symbole de l'avenir du peuple israélien (Sprinzak, 1999).

Notons qu'en novembre 2006, le mouvement Peace Now diffusa un document basé sur des publications officielles de l'État d'Israël. Selon ce document, 40% des colonies sont établies sur des terres palestiniennes privées et 130 colonies se trouvent sur des terres

---

<sup>5</sup> Hébron 1929 : massacre de 67 juifs par des arabes de la même communauté et ce, sous le mandat britannique (Zeevi, 2009, p.61)

appropriées et privatisées par le gouvernement israélien. Ces informations expliquent bien la complexité du conflit entre l'État palestinien et l'État israélien au sujet de ces colonies (*ibid*).

Comment l'histoire du mouvement de la colonisation joue-t-elle un rôle dans la justification actuelle de l'occupation des terres? Ce n'est qu'en 1993 qu'un accord de paix sera tenté afin de réconcilier les deux peuples et d'ainsi leur donner tous deux une légitimité d'exister sur ces terres. Voyons en un bref survol cet accord de paix ainsi qu'une mise en contexte des communautés de Hébron et de Kiryat Arba, qui ont été les sites de la présente recherche.

#### 1.4 Colonies de Hébron et Kiryat Arba

La ville d'Hébron est située au cœur des montagnes de Judée. Au sud de la ville sainte de Jérusalem, cette ville reconnue pour la qualité de ses vignes connaît depuis plus de mille ans des guerres et des révoltes. Que ce soit entre Romains et juifs, Ottomans et Arabes et juifs, ou entre juifs et Arabes, Hébron a toujours été une ville traversée par des conflits. Une des raisons de ces violences se trouve au cœur de la vieille ville. Il s'agit ici de la mosquée d'Ibrahim, selon les musulmans, ou de Ma-arat Hamakhpelah, selon les juifs. Ce lieu saint construit par les juifs en 132 de notre ère, fut conquis par les Arabes en 638. Lors de cette conquête, les Arabes ont érigé une mosquée là où se situait la synagogue, là où, disait-on, se trouveraient les tombes d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, de Sarah, de Rebekah et de Leah ainsi que des traces de pas d'Adam et d'Ève, tous personnages d'une grande importance pour les trois religions monothéistes (Attlan, 2009, p.16). De ces premières informations concernant Hébron, nous pouvons déjà comprendre son importance pour la mémoire sociale et l'identité nationale de ses citoyens.

Le fait qu'un lieu aussi sacré fasse l'objet de luttes de pouvoir entre juifs et musulmans crée une situation sociale extrêmement tendue. Quelques années avant la création d'Israël, les Arabes auraient tué 67 juifs habitant la ville (Zeevi, 2009, p.61). Ils n'auraient pas, selon les faits historiques, épargné les femmes et les enfants (*ibid*). Après

cette attaque sous le mandat britannique, et dès la création d'Israël en 1948, les Jordaniens envahirent la ville et n'y laissèrent aucune place aux juifs.

Après la Guerre des Six jours et le gain de territoires des Israéliens en Jordanie, les juifs d'Israël décidèrent de s'établir à nouveau sur les terres de la municipalité<sup>6</sup> d'Hébron et de Kiryat Arba. Ce fut la création de la colonie juive, mais aussi la poursuite de la violence au sein de la petite communauté. Les récits de violence sont toujours présents dans le discours populaire tant chez les Palestiniens que chez les Israéliens.

En 1993, les accords d'Oslo<sup>7</sup> auront un impact majeur sur les colonies juives en Cisjordanie. Il s'agissait d'une tentative d'établir un premier pas vers la paix entre Palestiniens et Israéliens à la suite de la première Intifada aussi connue sous le nom de la « révolte de pierres » lancée en 1987 (Gresh, 2007, p.265). Ces accords convenus entre le président du comité exécutif de l'OLP (Organisation de libération de la Palestine), Yasser Arafat, le premier ministre de l'État israélien, Yitzhak Rabin, et le président des États-Unis, Bill Clinton, établissaient une « feuille de route » devant mener à une paix durable après cinq ans de concessions et de négociations. Ces accords devaient aussi mettre un terme à la colonisation par les juifs des terres de Cisjordanie. Ils prévoyaient également l'établissement d'un éventuel État palestinien en Cisjordanie. Ce qui, par le fait même, impliquait une égalité entre Israéliens et Palestiniens habitant ce territoire. Cette perspective déplait encore aujourd'hui aux colons juifs car, selon eux, ils occupent *leur* territoire, «Eretz Israël » (Terre d'Israël).

Il est important de noter que malgré ces accords de 1993, qui devaient mettre fin à la création de nouvelles colonies, le gouvernement israélien doubla le nombre de communautés juives en Cisjordanie. Ces accords ébranlèrent violemment la colonie de

---

<sup>6</sup> Nous ferons allusion à Hébron et Kiryat Arba comme d'une seule communauté imaginée, mais elles sont réellement deux communautés séparées du point de vue géopolitique. En effet, les citoyens de la Communauté de Kiryat Arba se considèrent comme faisant partie de Hébron. Ce ne sera qu'en parlant de leur désir de poursuivre le rêve d'Abraham de fonder une ville juive sur cette terre, qu'ils se considèrent comme faisant partie de la grande ville de Hébron.

<sup>7</sup> Voir les accords d'Oslo, UNHCR, septembre 1993.  
(<http://www.unhcr.org/refworld/publisher,ARAB,,3de5e96e4,0.html>)

Hébron et Kiryat Arba, qui fut considérée comme la plus violente de la Cisjordanie pendant plusieurs années (MEDA, 2001).

Depuis les accords d'Oslo, les Arabes palestiniens sont passés des mains de l'administration israélienne et de son armée aux mains de l'Autorité palestinienne. Les colons juifs quant à eux sont restés sous administration israélienne. La ville se divise depuis 1997 en deux sections, H1 et H2. La population de H1, palestinienne, compte près de 160 000 habitants tandis que la population de H2, juive, compte seulement 530 familles mais près de 400 soldats et 16 *check points*. La grande ville de Hébron (H1 et H2) est un bassin d'idéologies religieuses fondamentalistes, musulmanes et juives. Dans ce mémoire, nous nous concentrons sur la partie juive de ces pensées, qui jouent un rôle dans la transmission de la mémoire sociale et la création de l'identité nationale. Dans la prochaine section, nous observons l'un des personnages historiques ayant eu une grande influence sur la communauté de Hébron, le rabbin Meir Kahane. Selon Alain Gresh et Dominique Vidal dans le "The New A-Z of the Middle East" (2004) "From the end of the 1970s Israel witnessed the rise of an increasingly active extreme right, born of the rejection of the Camp David Accords and nourished by the colonization of the West Bank, the prevailing chauvinism, the severe economic, social and moral crises, are taking place against a background of religious fundamentalism. The best-known figure in all this is Rabbi Kahane [...]. (Gresh & Vidal. 2004. p.166) Comme nous allons aussi l'observer dans les chapitre suivant Meir Kahana influencia grandement les communautés de Hébron et Kyriat Arba. Notons aussi que l'un de nos participants fut le bras droit de Kahana. C'est pour cette raison que j'ai choisi de consacrer une part importante de l'analyse à ce personnage.

## 2.5 Meir David Kahane

Kahane est un Américain né à Brooklyn d'un père rabbin sioniste révisionniste et ami proche de Zev Jabotinsky<sup>8</sup>. L'idéologie de Meir Kahane s'articule autour de l'idée qu'il faut combattre l'antisionisme et protéger un droit juif exclusif sur la terre d'Israël. Le mouvement de Kahane fut créé en 1968 en Amérique et se propagea, avec l'immigration de son fondateur à Hébron, jusqu'en Israël. Il s'organisera éventuellement sous la forme d'un parti politique anti-arabe connu sous le nom de Kach. Selon l'idéologie de Kahane, le combat pour protéger le droit juif sur la terre d'Israël ne devait pas seulement être concentré contre les Arabes mais aussi contre les Hellénistes, ce qui inclut les juifs assimilés par l'Occident. Kahane prône:

... a frontal clash with the "Hellenists," a label that he does not shrink from applying to assimilationist Jews influenced by Western culture: "a country crawling with Hellenism... (with) Hebrew-speaking goyim (gentiles, assimilationist Jews) whose self-hate – the spoiled fruit of the cancerous "I" – drives them to reject Judaism and trample it underfoot.... Hellenists running wild in God's Temple. On the day that Judaism was separated from Zionism, the latter became just another form of ugly nationalism... Jews versus Hellenists: that is the real battle! (Sivan & Freidman, 1990, p. 34).

Il explique aussi que :

It is this foreign body, this malignancy of gentitized foreign culture, concepts and values, that must be dealt with and erased from our midst.... these are born-by-accident Jews who are driven with schizophrenia over their identity ... The truth is that they – not the PLO – represent the real threat to the Jewish state and people ... They corrupt the country from within ... What to do? How do we fight this? How do we urgently act? ... The answer lies in ridding ourselves of the extremist version of "love of Jews" ... Indeed, the rabbis of the Talmud bring down the verse "And thou shalt love thy fellow Jew as thyself" in order to explain why we must kill the Jew who is deserving of death in a humane way ("Bro lo mitah yafah" – Psachim 75) (*ibid*)

---

<sup>8</sup> Zev Jabotinsky crée en 1925 le Parti révisionniste qui a pour but la création d'un État juif ayant ses frontières du côté est du Jourdain. Il prônera aussi la lutte armée contre la population locale et aura une influence sur le mouvement révolutionnaire *Irgoun*.

Le mouvement Kahane se présentait comme les Panthères noires juives, voulant créer un nouvel État qui porterait le nom de Judée. Ses représentants allaient même jusqu'à utiliser les mots d'Hitler en parlant des Arabes. Ils ont siégé quatre ans à la Knesset avant d'être bannis pour cause de racisme (Juergensmeyer, 2001, p. 54). La pensée fondamentaliste de type messianique catastrophique de ce groupe est basée sur l'axiome religieux suivant :

The Jewish people is a unique, distinct and separate people, divinely chosen at Sinai, a religion-nation, transcending the foolishness and danger of shallow secular nationalism. That merely divides without rising up. It is a chosen people, a nation of priests and holy people, whose nationalism and religion are identical and indivisible. Its choosiness is not a racial or national thing, but based on the chosen mission, i.e. it is to this people that were given a sacred law, the Torah, and an immutable destiny to live and uphold the Torah so as to serve as a light unto the nations. The observance of the mitzvot is the sole reason for Jewish choosiness and Jewish existence . . . All that happened, happens and will happen goes according to a divine plan at the center of which stands the Jewish people. (Kahane, p. 5)

Cette idéologie implique que le peuple juif a ses propres règles normatives, qui ne sont pas universellement contraignantes (Sprinzak, 1985). Donc, si Dieu est du côté du peuple juif, ce dernier cheminera vers le succès, ce qui est la volonté de Dieu. (*ibid*). Sprinzak explique aussi que sa vision du territoire devrait « be understood to include both a strong religious element and a violent insistence on territorial integrity » (*ibid* p.12).

Meir Kahane fut et est toujours très influent au sein de la communauté d'Hébron et de Kiryat Arba. L'influence du mouvement passe non seulement par le charisme du leader mais aussi par certains de ces membres, comme Dr Baruch Goldstein et Baruch Silverman. Il touche maintenant la nouvelle génération des communautés juives étudiées puisqu'elles ont décidé de proclamer ses acteurs comme héros ou leaders.

C'est sur cette terre que mon terrain et mon mémoire de maîtrise portent. La mise en contexte ici nous servira éventuellement, lors de la partie analytique du mémoire, à établir

une triangulation entre le Soi, l'Autre et l'environnement. En effet, la mise en contexte permet d'observer que le Soi (l'anthropologue) sera confronté à une situation conflictuelle et où l'autre (le participant), face à sa propre subjectivité, entrera en contact avec le chercheur. Dans une zone conflictuelle comme celle-ci, une méthodologie précise doit être préétablie afin d'arriver à une analyse qui soit la plus juste possible. Nous verrons que les concepts choisis ainsi que les contextes historique et politique du terrain influencent autant le participant que le chercheur et met en relief la subjectivité de chacun. C'est pourquoi l'idée d'intersubjectivité sera abordée dans la méthodologie. Au cours du chapitre suivant, nous présentons la méthodologie avec laquelle les informations, données et analyses de ce mémoire sont traitées.



## Chapitre 2 : Cadre théorique

Il me semble impératif, tant du point de vue éthique et personnel que du point de vue analytique et théorique, d'exposer toute l'horreur dont j'ai été témoin dans les groupes de personnes avec qui je me suis lié d'amitié, sans en censurer le moindre détail sordide. Il faut, même si cela nous met mal à l'aise, que la profondeur, la douleur et la terreur accablante de l'expérience de la pauvreté et du racisme (...) soient ouvertement évoquées et débattues. (Bourgeois, 2001, p.46)

Après avoir mis en contexte le terrain de recherche, nous entreprenons maintenant une revue de la littérature portant sur les concepts utilisés dans le cadre de la présente recherche, en fonction de trois grands thèmes : la place de la violence et de la souffrance dans la communauté, l'hybridité identitaire et la mémoire sociale et, enfin, la mobilisation de l'identité nationale au sein de la population.

La mémoire sociale et l'identité nationale sont des concepts qui renvoient à des constructions symboliques faites par les personnes faisant partie d'une même communauté (Sabourin, 1997). Elles intègrent plusieurs sphères sociales où les individus peuvent trouver un repère pour leur propre interprétation des événements et de la Nation (Taylor, 1989, p. xi). Nous discuterons dans cette section de plusieurs concepts qui nous aideront à répondre à notre problématique de recherche. En effet, nous pourrions observer clairement un lien significatif entre chacun des concepts et ce, à travers les communautés étudiées. En somme, nous élaborerons les concepts autour de trois grands thèmes, soit: la place de la violence et de la souffrance dans la communauté, la mémoire sociale et l'hybridité identitaire, le processus de mise en commun de la mémoire sociale générant la mobilisation de l'identité nationale au sein de la population. Lors de l'analyse, nous verrons que ce dernier concept viendra créer un pont avec les autres en élaborant autour du sujet de la communauté imaginée.

## 2.1 La place de la violence dans la communauté

L'étude de la violence insiste souvent sur des interprétations et des expériences individuelles. Dans le cadre de notre mémoire, nous voulons rendre compte du caractère collectif des discours de violence. C'est pourquoi en premier lieu, nous viserons à mieux cerner le concept de violence tel qu'il sera utilisé dans le présent document, d'une manière intrinsèquement liée au concept de souffrance (Benbassa, 2007). Une première question paraît primordiale pour saisir l'importance de ce concept dans notre problématique de recherche. À la lumière des travaux de Benbassa et de Zethal (Benbassa, 2007; Zethal, 2007), nous commencerons par examiner comment la violence est représentée au sein de la religion juive car, pour nos participants, la religion, son histoire et sa mémoire sont à la base de leurs valeurs et croyances. Dans le cas étudié, le partage d'expériences et la construction de la solidarité se traduisent par les mobilisations et commémorations publiques d'événements historiques tels que l'Holocauste, la Guerre des Six jours ou encore les multiples conquêtes de la ville d'Hébron par les Arabes. En fait, ces derniers deviennent potentiellement de puissants moteurs de constitution de l'identité.

La violence peut être repérée dans plusieurs sphères sociales, et est sujette à de multiples interprétations. Le cadre fourni par les écrits bibliques semble, cependant, particulièrement important pour comprendre la construction identitaire et les subjectivités qui font l'objet du présent mémoire. Dans son livre intitulé *La souffrance comme identité* (2007), Esther Benbassa nous explique que :

La Bible fournit un rempart contre le désespoir. Mais cette confiance ne conduit pas à l'utopisme et ne remet pas en cause une conception tragique dominante des vicissitudes humaines et nationales, traversées par la destruction, les calamités et la souffrance, une conception qui n'est pas tout à fait étrangère à celle qui continue de travailler les Juifs aujourd'hui, y compris les plus sécularisés d'entre eux. (Benbassa, 2007, p.29)

De plus, parlant de la compréhension biblique de la violence, Benbassa ajoute que : « la promesse d'une récompense, dans l'autre monde, des tourments de cette vie, doublée

d'une confiance en une intervention de Dieu au terme de l'histoire, ne pouvait que redonner courage aux affligés. » (p.29). La souffrance du peuple juif serait, selon elle, incorporée à différents degrés dans la société israélienne et la communauté internationale juive. À son avis, cette intégration peut avoir diverses implications et nuances au niveau de la mémoire sociale ainsi que de l'identité nationale. Mais il faut un pas supplémentaire pour comprendre le passage de cette construction identitaire à une légitimation des violences présentes perpétrées par les colons. Dans *The Lords of the Land*, Zethal écrit à ce sujet que:

When you are in the midst of divine process, and God is on your side, you gradually lose your sensitivity to the suffering of the other. You become impervious, you see the big picture and little things like human beings disappear. A person with a redemptive out-look like that is satisfied only by the whole and the perfect. Anything that is not whole is perceived as treason. » (Zethal&Eldar, 2009, p.4).

Si beaucoup d'études sur la violence insistent sur les interprétations individuelles qu'on peut en faire (Das, 2007), comment nos travaux peuvent-ils rendre compte du caractère collectif des discours violents. À cet égard, E.C. Hughes nous aide à mettre en lumière la violence comme processus discursif social : « La dissolution et la protection du moi sont à l'essence de toute relation sociale. » (Hughes, 1996, p.76). Cette volonté de protection du « moi » jouera, comme nous le verrons, un rôle important dans la formation de l'identité chez nos participants. De plus, toujours selon Hughes, les rôles sociaux agissent en tant que régulateurs et protecteurs. Nous pourrions aussi ajouter que, selon G.H. Mead dans *L'Esprit, le Soi et la Société* (2006), le langage serait institutionnalisé et basé sur le fonctionnement normal des interactions. Le langage conviendrait donc « mal à l'expérience intime des violences et des privatisations qui résultent des dysfonctionnements de la socialisation et de l'interaction ou qui risque de les aggraver » (Renault, 2008, p.20).

Nous ne pouvons parler de violence sans parler de la souffrance qu'elle engendre. Renault explique que: « Le terme souffrance désigne manifestement l'un des éléments de notre expérience qui est partiellement inexprimable au moyen du langage ordinaire, un aspect de l'expérience d'autrui que nous savons qu'il nous reste partiellement inaccessible et

que nous soumettons en permanence à des routines d'euphémisation. » (ibid. p.20). Quant à Pierre Bourdieu, il l'explique ainsi :

Nous avons tous entendu ces récits de conflits, de succession ou de voisinage, de difficultés scolaires ou de rivalités de bureau que nous appréhendons à travers des catégories de perception qui, en réduisant le personnel à l'impersonnel, le drame singulier au fait divers, permettent une sorte d'économie de pensée, d'intérêt, d'affect, bref de compréhension (...). La demi-compréhension immédiate du regard distrait et banalisant décourage l'effort qu'il faut accomplir pour crever l'écran des mots communs dans lesquels chacun de nous vit et dit ses petites misères comme ses plus grands malheurs.» (Bourdieu, 1993, pp. 1402-1403)

Si nous poursuivons la pensée de Renault en tenant compte de celle de Bourdieu, nous pourrions ajouter que la souffrance est exprimée dans un processus discursif social. Cette expression de la souffrance constitue, pourrions-nous dire, une part essentielle de la construction sociale de la violence, tant celle que l'on ressent que celle que l'on commet. Renault (2008) et Kleinman (2002) nous permettent de comprendre le lien étroit entre ces deux termes. Pour Renault, la souffrance est exprimée par un processus à la fois psychique et social. De ce fait, elle se comprend comme une limite de la capacité d'expression du « langage ordinaire » (Renault, 2008). L'anthropologue médical Kleinman, pour sa part, soutient la centralité de la souffrance dans l'expérience de la violence ne peut être contournée. Tenter de le faire consiste, selon lui, à : « rendre la vie sociale triviale et décorative de sorte que la sentence de mort à laquelle chacun se sait condamné par avance et les dangers réels de la vie quotidienne qu'il affronte – des accidents ordinaires à la violence structurale en passant par les milliers de petits désordres qui font peser des risques sur les êtres humains – y sont systématiquement déniés ou distordus. » (Kleinman, 2002, p. 97)

Tels qu'utilisés ici, les concepts de violence et de souffrance sont donc intrinsèquement liés l'un à l'autre. Dans le cadre de notre recherche, il est important de l'observer car les participants vivent dans une communauté où les épisodes de violence physique sont fréquents et ont une incidence importante sur leurs rapports au monde et leurs actions. Ces actions découlent non seulement de la violence de la situation, mais aussi

de la souffrance vécue qui, elle, s'inscrit et se comprend dans la mémoire sociale. Ces deux concepts sont donc importants et doivent être pris en compte. Cependant, nous devons aussi faire attention à la possible interprétation de ceux-ci par les protagonistes sous forme de victimisation de leur situation. Renault écrit qu'« [I]l est certain que le langage de la souffrance peut induire des représentations individualisées du social dépossédant les individus de leur capacité d'action politique, mais il peut également favoriser un partage d'expérience au moyen duquel se construisent solidarité et actions collectives. » (Renault, 2008, p.24).

Cette possibilité de partager l'expérience de la violence et de la souffrance est renforcée d'une forte présence subjective de ces réalités dans la vie des personnes que nous avons rencontrées. Violence et souffrance sont potentiellement de puissants moteurs de constitution des identités. Nous examinerons, au cours de cette recherche, si tel est le cas chez les colons de Hébron. Plus particulièrement, nous nous pencherons sur la manière dont cette expérience de violence et de souffrance se transmet, s'articule sous forme de radicalisation et s'inscrit dans les identités hybrides des colons et dans les mémoires individuelles.

## 2.2 La mémoire sociale et l'hybridité identitaire

La mémoire sociale et de l'identité hybride jouent un rôle important dans la communauté étudiée. Comme les habitants sont de diverses origines, ils apportent avec eux des bagages identitaires diversifiés et une mémoire sociale qui leur est propre. Dans la présentation de ce concept, nous mettrons à contribution des auteurs tels que Fentress et Wickham, qui nous aideront à définir ce qu'est la mémoire sociale.

Selon le sociologue français Maurice Halbwachs, la mémoire collective est créée à partir d'un groupe, ce qui, selon Fentress et Wickham, diminuerait l'importance de la place de la mémoire individuelle dans la constitution des identités (Fentress et Wickham, 1992). Selon ces auteurs, les souvenirs personnels partagés avec d'autres sont ceux qui nous importent et ils trouvent leur sens dans le contexte social où nous les partageons. Les récits

sur les épisodes de violence, ou les périodes de stress, tels ceux vécus par certains citoyens de Hébron et de Kiryat Arba lors de la deuxième Intifada, sont particulièrement susceptibles d'être partagés, de manière sélective, au sein de la communauté. Ces souvenirs personnels deviennent souvent plus importants lorsque mis en relation avec d'autres ou lorsqu'ils sont partagés. Dans ce mémoire, nous établirons souvent un lien entre ces souvenirs individuels, la mémoire sociale et la transmission de l'histoire religieuse.

Hébron est une communauté habitée par des immigrants américains, européens et par des Israéliens d'origine. Ces citoyens de l'État hébreu sont pour la plupart de première génération. Devant cette diversité, il nous semble pertinent de parler d'hybridité dans les identités et dans les expériences. L'identité hybride est, selon Boas et Lévi-Strauss, formée par des emprunts et des contacts avec d'autres cultures (Poirier, 2004). Le concept d'identité hybride, élaboré dans l'article de Poirier et défini par Friedman et Werbner peut être compris de la manière suivante : « Les processus d'hybridation et de créolisation sont intrinsèques à l'histoire des contacts interculturels et se produisent, sur fond de créativité et de résistance culturelles, avec plus ou moins de contrainte et de violence selon les périodes historiques. » (Poirier, 2004, p. 12). Il s'agirait en fait « des créations historiquement négociées de mondes symboliques et sociaux plus ou moins cohérents » (Poirier, 2004, p. 12). Ce concept nous permettra de comprendre comment l'origine et l'histoire des participants viennent mettre du relief dans l'analyse de notre approche ethnographique de la mémoire sociale des habitants d'Hébron.

L'hybridité des représentations nationales et religieuses est explorée dans les travaux de Clifford Geertz (2000). Cet auteur explique, en parlant de l'Islam, que : « From Northern and Western Africa, through the Middle East and Central Asia, to South and Southeast Asia a vast, motley collection of ideologies, movements, parties, programs, visions, personalities, and conspiracies announcing themselves as authentically Islamic have entered the competition for societal hegemony. » (Geertz, 2000, p. 172).

Cette analyse nous paraît être une base intéressante pour comprendre l'hybridité des représentations que nous retrouvons dans le contexte du judaïsme israélien. À tout le

moins, la lecture de Geertz met au premier plan l'importance d'observer les sphères individuelles afin de comprendre l'identité collective. De plus, selon Geertz, si la religion est une expérience personnelle, il semble justifié de prendre de telles interprétations individuelles comme point de départ pour aborder la mémoire sociale juive dans la communauté.

L'anthropologue Yara El-Ghadban contribue également à notre compréhension des identités hybrides dans les territoires occupés. Elle rappelle l'importance de cette hybridité tout en déplorant le « trou noir théorique » qui entoure ce concept. Elle expose le fait qu'elle fut elle-même « confrontée à [son] hybridité », ce qui l'amena à « découvrir que les grandes théories ne fournissaient pas de repères adéquats pour relever les défis du vécu quotidien qu'elle impliquait » (El-Ghadban, 2004, p. 33). Lila Abu-Lughod (2004) abonde dans le même sens en exemplifiant l'hybridité présente au sein du peuple palestinien. Elle explique aussi, tout comme El-Ghadban, que cette hybridité n'est pas assez forte pour le quotidien et qu'elle doit être remplacée par un commun historique, dans ce cas la Nakba.

Ces auteurs nous permettent d'aborder la mémoire sociale en intégrant la multivocalité et l'identité hybride. La violence joue donc un rôle dans l'identité hybride car elle est un élément vécu individuellement et devient alors une partie de notre mémoire qui, comme nous le verrons, est une partie intégrante de la mémoire sociale et de l'identité nationale. Nous verrons donc que ce concept s'emboîte avec celui de la violence, toujours dans le but de comprendre la justification de l'appropriation du territoire par des colons juifs à Hébron.

### 2.3 Convergence de la mémoire sociale vers une identité commune ?

L'ethnographie de Johannes Fabian, *Remembering the Present; Painting and Popular History in Zaire*, nous permet de constater que l'art peut être un moyen de transmission de l'expérience individuelle vers une mémoire sociale collective. Il permet à l'individu de présenter son interprétation d'une expérience vécue tout en donnant la possibilité à l'auditoire de se représenter cette même expérience et ce, à travers un processus artistique.

Cette piste permet d'identifier divers processus sociaux intervenant dans ce transfert de l'expérience individuelle à l'expérience collective. L'auteur David Kertzer explique que cette expérience se transforme en symboles qui : « instigate social action and define the individuals sense of self. They also furnish the means by which people make sense of the political process. Which largely presents itself to people in symbolic form. » (Kertzer, 1988, p. 6)

Benedict Anderson, dans son ouvrage *Imagined Communities*, identifie aussi certains des processus sociaux qui contribuent à de tels transferts de l'individuel vers le collectif. Il parle, en particulier, du rôle des musées, de l'archéologie, de l'écriture historique et des grands récits dans ce processus. Lila Abu-Lughod, en parlant de sa recherche effectuée en Égypte, ajoute que cette articulation peut aussi s'opérer par la voie médiatique ou télévisuelle.

(...) The Egyptian cultural essence or authenticity, the producer of such serials (...) is trying to shape popular consciousness about Egypt's contemporary situation. They are in Appadurai's words, engaged in producing the cultural – constructing in their serials "the dialectics of group identity". (Abu-Lughod, 2004, p. 136)

Selon les observations d'Abu-Lughod, les téléseries répondent au besoin d'attachement au groupe qui vit, ou a vécu, le même genre d'expériences se rattachant à leur mémoire sociale et à leur expérience à ce sujet.

Les processus sociaux observables, comme la formation de groupes, les cérémonies et les rassemblements ainsi que les journées commémoratives, deviennent alors la conséquence de la multi-vocalité du groupe. Par cette explication, nous observons que l'identité nationale et la mémoire sociale sont des concepts très dynamiques et donc en constant changement. Dans son livre, David McCrone explique, parlant de l'identité nationale anglaise et écossaise, qu'il peut exister des variantes dans l'interprétation de celle-ci.

UK have available to them 'national' identities in the form of being English, Scottish, Welsh and (Northern) Irish, from which they can choose. People may also combine 'state' and 'national' identities by saying they are English more than British, Scottish not British, equally British and Welsh, and so on . (McCrone, 2010, p. 923)

Il est donc possible, grâce aux spécificités régionales de s'identifier de plusieurs façons à la nation à laquelle nous appartenons. McCrone vient soutenir ce dont Abu-Lughod et Appadurai nous parlaient un peu plus tôt en ce qui concerne le processus dialectique de l'identité du groupe.

En somme, la dynamique des processus sociaux observables est la conséquence de la multi-vocalité du groupe. Il est donc important de comprendre ces deux aspects afin de répondre à notre questionnement de base : comment le lien entre la mémoire sociale juive et l'identité nationale joue-t-elle un rôle dans l'appropriation du territoire de la Communauté juive de Hébron après les accords d'Oslo de 1993? Mais la mémoire sociale juive est celle de la diaspora et de la souffrance infligée à ce groupe. Nous avons donc cherché et observé sur le terrain ces processus afin de mieux cerner la manière dont le lien entre la mémoire sociale juive et l'identité nationale intervient dans l'appropriation discursive et physique du territoire.

Après avoir défini et discuté les concepts qui seront utilisés dans le cadre de ce mémoire de maîtrise, nous pouvons maintenant mieux situer leur contribution à notre compréhension du lien entre la souffrance et la légitimation de l'occupation, entre la violence et la création d'une identité nationale militante au sein des communautés observées.

Les différents auteurs discutés ici nous ont permis de présenter les concepts utilisés sur le terrain et dans notre analyse. En effet, les concepts de violence, de mémoire sociale juive, d'identité hybride, de multi-vocalité ainsi que la dynamique de convergence de la mémoire sociale vers une identité commune nous donneront des points de référence afin

d'observer des éléments de mobilisation de la communauté. Certains auteurs comme Kertzer, Abu-Lughod et Anderson affirment que les éléments de mobilisation de la communauté sont présents afin d'articuler l'identité commune et d'ainsi justifier l'appropriation du territoire (Kertzer, 1988). Ce sera donc à travers les observations et les analyses des données recueillies que nous pourrons emboîter les précédents concepts afin de comprendre l'appropriation du territoire par les colons juifs à Hébron. Dans la prochaine partie, nous décrirons la méthodologie utilisée sur le terrain et lors des analyses.

### **Chapitre 3 : Méthodologie**

Tout au long de cette recherche, nous nous sommes interrogé sur le rôle de la mémoire sociale juive et de l'identité nationale dans l'appropriation du territoire de la communauté d'Hébron après les accords d'Oslo de 1993. Cette recherche, comme nous l'avons vu précédemment, s'est basée sur plusieurs concepts dont ceux de la violence, de la mémoire sociale et de l'hybridité identitaire ainsi que celui de l'identité nationale. Afin de mobiliser ces concepts pour répondre à notre question de recherche, nous avons établi une méthodologie qui nous permettait de recueillir des données documentant chacune des dimensions de notre étude. L'approche intersubjective et la philosophie herméneutique sont au cœur de la méthode utilisée pour toutes les entrevues et pour l'analyse des données. Comme ce terrain est difficile et que nous ne faisons pas partie de la communauté étudiée, les participants furent parfois méfiants à notre égard. Cette résonance devient donc importante pour faire une bonne interprétation des données. Elle est non seulement présente chez les participants, mais aussi chez la chercheuse elle-même, qui perçut ou interpréta certaines données à la lumière de cette méfiance et des tensions du contexte. La méthodologie retenue fut utilisée afin de prendre conscience de ce genre de résonances entre nous et les participants. Il était important d'utiliser cette méthodologie, car la résonance joua un rôle central dans la collecte et l'analyse des données. En utilisant cette méthodologie, nous nous assurions d'arriver à une certaine entente entre nous et les participants en ce qui concerne les données recueillies et les analyses effectuées et les objectifs de la recherche.

L'approche intersubjective en anthropologie est surtout basée sur les œuvres d'Alfred Schütz. Schütz, influencé par Husserl, est aujourd'hui considéré comme l'une des figures les plus importantes du courant phénoménologique social. (Trom. 1999) La phénoménologie sociale consiste en une action de compréhension ayant comme point de départ la prise de conscience de l'expérience vécue afin d'arriver à des interprétations ancrées dans cette expérience. L'intersubjectivité est devenue, avec l'aide de plusieurs auteurs, une approche basée sur la communication. Elle prend en compte le fait que les sujets sont pensants et capables de considérer la pensée d'autrui à l'intérieur de leur

jugement. Dans le cadre de notre recherche, nous avons utilisé cette approche comme méthode de communication entre le chercheur et ses sujets. Nous avons ainsi effectué nos entretiens afin d'en arriver à la meilleure compréhension possible de l'expérience vécue en tenant compte des limites de notre recherche.

L'approche intersubjective telle que comprise ici provient de la philosophie herméneutique. Le père de l'herméneutique contemporaine, Hans-Georg Gadamer, proposa cette approche pour palier aux lacunes de la compréhension péjorative des « préjugés ». Gadamer explique que, contrairement à la conception que nous avons héritée des Lumières, les préjugés peuvent jouer un rôle positif dans l'intercompréhension. Selon Gadamer, aucune méthode ne permet de percevoir le sens d'un texte, d'une œuvre de manière unidirectionnelle. Cette compréhension demande plutôt, selon lui, une « fusion des horizons ». Dans le présent mémoire, nous adhérons à cette vision de l'interprétation, et tentons de l'appliquer à des données recueillies lors d'entretiens et d'observations participantes. En tenant compte des préjugés du soi et de l'autre, nous cherchons à arriver à cette fusion des horizons. Cette dernière, qui implique la rencontre entre des préjugés du soi et de l'autre, produit un nouveau point de vue partagé et compris par les deux parties. Une nouvelle perspective du sujet et de l'analyse des données utilisées est ainsi formée. Les données recueillies deviennent alors non seulement celles données par le sujet, interprétées puis notées et analysées par le chercheur, mais aussi discutées entre les deux parties afin d'arriver à un point d'entente, et c'est le résultat de cette discussion qui fournira les données utilisées dans l'analyse.

En appliquant cette approche à notre recherche, nous avons, dans un premier temps, pris en compte nos préjugés face aux habitants des colonies juives de Kiryat Arba et de Hébron afin de voir en quoi ils ont influencé notre première série de questions d'entretiens et nos premières rencontres avec les participants. Dans ce cas, nos préjugés portaient généralement sur le fondamentalisme religieux, le zèle et la violence des participants. Ces préjugés existaient dans une tension paradoxale avec notre désir de chercheuse de garder une neutralité dans notre propos et dans notre analyse. En fait, malgré nos préjugés, nous voulions rester neutre afin de comprendre une partie du conflit et non de juger, prendre

position et par conséquent faire partie du conflit. Cette tension, généralement inconfortable, ne peut être ignorée dans notre posture de chercheur.

Après avoir fait un examen de nos propres préjugés, nous avons pris en compte les préjugés des participants face à la chercheuse et à notre recherche. Ces préjugés des participants furent d'abord que la chercheuse était une imposteur, une libérale, un non-juive et, parce que francophone, associée au mouvement pro-palestinien. Ils croyaient que notre recherche allait simplement servir à les juger et à faire valoir une opinion pro-palestinienne dans le milieu académique au Canada. Il est important de noter que, bien entendu, ces biais et préjugés se sont atténués et qu'en utilisant l'approche herméneutique et intersubjective, nous sommes arrivés, chercheuse et participants, à un point d'entente, à une vision commune de leur communauté.

Dans le cadre d'un terrain effectué dans une zone conflictuelle, où les opinions et rapports avec l'autorité sont empreints d'émotions, il me paraît donc important d'avoir une compréhension de la résonance que cette situation a pour moi et de ma réaction lors du partage de la vie quotidienne des colons. Ce travail, accompagné d'une réflexion et d'une discussion sur les données recueillies, permet d'arriver à un dialogue propice à une meilleure compréhension du sujet étudié, c'est-à-dire la transmission de l'identité nationale et de la mémoire sociale juive au sein des communautés de Hébron et Kiryat Arba. Cette méthodologie vise à établir un lien de « co-interprétation » (Lassiter, 2005), créant ainsi une interprétation de l'expérience du sujet qui devient une « co-expérience, intersubjective et donc un dialogue interculturel » (ibid). Nous verrons que cette approche, utilisée entre autres par les anthropologues Michael Jackson (1998), Eric Lassiter (2005) et Bob White (2010), fut adéquate pour ce type de terrain tout en impliquant tout de même certains défis. En fait, l'un des principaux enjeux méthodologiques de cette recherche est la dynamique complexe qui existe entre la transformation de la subjectivité de l'anthropologue et l'effort de compréhension du sujet ethnographique (Jackson, 1998). C'est à travers l'intersubjectivité et l'herméneutique que nous répondrons à cette problématique méthodologique. Dans la prochaine section nous examinerons donc ces approches

intersubjective et herméneutique, de même que la manière dont nous avons recueilli et analysé nos données selon ces approches.

### 3.1 La mobilisation de la méthode herméneutique et intersubjective

L'approche herméneutique et intersubjective suppose une triangulation entre l'autre, le soi et l'environnement qui entoure ces deux protagonistes lors de leur rencontre. Cette dynamique demande de prendre conscience de ces trois éléments avant de pouvoir arriver à une compréhension des données recueillies sur l'autre. Dans les lignes qui suivent, nous décrirons plus en détails cette dynamique, tout en discutant des manières dont elle a joué un rôle important dans la recherche.

La dynamique entre l'autre, le soi et l'environnement est centrale à l'approche phénoménologique élaborée par Husserl (Husserl, 1937), Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1945) et Schütz (Schütz, 1957). Par ailleurs, ce cadre d'interprétation nous suggère qu'il faut comprendre le phénomène dans son historicité afin de le comprendre au présent. Une véritable connaissance de la situation de rencontre ethnographique passera donc, dans ce cas, par une mise en contexte historique de la position des sujets de la recherche, les colons, et de celle de l'anthropologue. En suivant cette démarche générale, nous prendrons nécessairement conscience du fait que nous observons et écoutons les sujets à travers nos yeux, notre monde, et ce principe oriente notre méthode.

L'anthropologue Michael Jackson, dans son livre *Minima Ethnographica* (1998), essaie d'utiliser la méthode proposée par Husserl et de l'opérationnaliser dans un contexte ethnographique. Il le fait en centrant son approche sur la notion de *mastery*. Cette notion est en fait l'action d'appropriation de l'environnement de l'autre en tant que pouvoir d'agir (*agency*). La notion de « mastery » utilisée par Jackson implique donc que le sujet ait une forte habileté de compréhension de la réalité ainsi qu'une bonne capacité décisionnelle lorsque confronté à des dilemmes ayant un impact sur sa qualité de vie. Il s'agit en fait de prendre en compte le fait que le sujet et la communauté ont la capacité d'*empowerment* et ce à travers leurs actions (Staples, 1990). Il s'agit donc d'un pouvoir de changement qui

vient de l'intérieur. Cette méthode est intéressante et sera incorporée à notre démarche, sans oublier qu'elle présente deux limites importantes.

Premièrement, compte tenu du contexte tendu et difficile dans lequel s'est déroulée l'ethnographie, la « maîtrise » de l'environnement social dont parle Jackson fut très limitée pour nous comme chercheur. Nous avons donc pris garde que la « maîtrise » de l'environnement que nous avons prétendument obtenue lors de ce terrain ne soit pas qu'une illusion de contrôle que nous nous sommes créée face à une situation d'aliénation. Lorsque nous avons fait face à cet obstacle, nous nous sommes remis en question face au terrain. Nous avons pris conscience de notre résonance et de celle du sujet afin de remettre en perspective les résultats obtenus.

La seconde embûche rencontrée dans l'utilisation de la démarche de Jackson, fut de nous écarter de l'interprétation intersubjective et de tomber dans un rapport où nous « interprétions » l'autre sans sa participation. Notre rapport avec les habitants des communautés de Hébron et Kiryat Arba demanda un effort constant pour comprendre l'expérience vécue comme un tout et pour comprendre les participants non pas comme les réceptacles d'une culture, mais bien comme des individus avec qui nous entrons en relation de manière intersubjective. Malgré cet obstacle, nous sommes toutefois arrivé à établir un rapport intersubjectif où le soi (anthropologue) demeura dans un état de questionnement constant sur ses choix face au sujet de recherche, sa réaction sur le terrain et sur l'interprétation des données recueillies. Dans cet esprit, il fut évidemment incontournable de nous questionner sur notre décision de nous intéresser aux acteurs qui sont généralement vus comme les oppresseurs dans ce contexte ethnographique particulier. Ce questionnement fut une manière de trouver la force nécessaire pour montrer de l'empathie face à notre sujet. Il fut parfois difficile de parvenir à une telle empathie sans tomber dans le piège d'un relativisme abusif ou encore dans celui de la « séduction ethnographique », relevée par certains auteurs, où le chercheur perd ses balises morales en travaillant auprès de groupes aux valeurs considérablement éloignées des leurs (Karska, 1998). C'est dans ce contexte que l'ethnographie de Jackson devint alors une inspiration importante pour nous, car elle

nous permis de constater les obstacles de l'application d'une approche intersubjective tout en intégrant la notion de *mastery*.

L'interprétation des données est aussi une question problématique dans le type de terrain que nous avons réalisé. Elle a soulevé des défis importants liés à l'intersubjectivité visée au début de la recherche. Comment savoir si nous sommes vraiment entrés dans un processus d'intersubjectivité lors du terrain? Même si nous avons co-interprété nos données avec les colons, comment savoir si lors de la rencontre nous avons vraiment eu accès à la profondeur ethnographique recherchée? Tout en me basant sur les deux terrains de pré-maîtrise faits à Hébron en 2009 et 2010 ainsi que sur ce dernier terrain de maîtrise, nous avons pu constater que je revenais du terrain un peu sous le choc de ce que j'avais vu. Malgré notre désir d'agir comme témoin et de garder une neutralité face aux événements, nous avons tous, comme individus, une opinion sur le conflit. Alors, comment trouver un juste équilibre dans l'analyse des données? Un tel équilibre des perspectives est-il même souhaitable?

Au terme de l'analyse, il m'a paru que cet équilibre était souhaitable. Nous nous sommes rendu compte que la neutralité était essentielle à la poursuite de nos recherches, que sans elle nous aurions pu les poursuivre sans avoir une confrontation majeure avec les participants, ce qui aurait fermé des portes et fort probablement mis un terme à notre terrain. De plus, comme le but n'est pas de prendre position sur ce qui se passe dans ces communautés, mais bien de comprendre afin de rendre compte d'une partie du conflit, la neutralité et la gestion des émotions étaient primordiales. Notons que sur un terrain aussi chargé politiquement, si marqué par un contexte de violence, il est difficile, voir même impossible de prétendre ignorer les préjugés de chacun et donc l'approche herméneutique s'impose

Tout ce questionnement met en lumière le fait qu'il n'y a, en définitive, pas de méthode qui puisse être rigoureusement suivie pour arriver à un rapport intersubjectif. Nous trouvons qu'en théorie, il est tout à fait louable d'entretenir ce type de réflexion lors de la rencontre, surtout pour ce type de terrain. Mais en fait, la réelle question que nous

devrions nous poser, comme exprimée en introduction, est : comment expliquer la transformation que nous avons vécue sur le terrain à travers le développement d'un lien d'empathie et de compréhension avec l'autre?

### 3.2 Collecte des données

Dans le cadre de la recherche, les participants furent choisis et contactés en collaboration avec un des porte-paroles de la colonie d'Hébron. Notre objectif était au départ de travailler avec cinq ou six familles ayant chacune un niveau d'implication différent dans la communauté. Les différences d'implications seraient notées quant à leurs actions envers et pour leur communauté *via* leurs emplois. Cinq familles furent retenues. L'un des chefs de familles enseigne l'histoire religieuse, un autre est artiste peintre et exposait au musée d'Hébron. Les trois autres étaient plus impliquées dans l'organisation de la communauté ou dans des groupes communautaires engagés. Les deux principales techniques de collecte de données que nous avons utilisées furent les entrevues semi dirigées et l'observation participante. Dans un cas comme dans l'autre, ces techniques de collecte de données furent utilisées comme stimuli pour explorer les écarts entre notre subjectivité et celle de nos répondants, dans un contexte structuré par les dimensions de violence/souffrance, d'hybridité identitaire, de mémoire sociale et d'identité nationale décrites dans notre cadre théorique.

Michael Agar propose une démarche de collecte de données, fort pertinente à la nôtre, qui vise à articuler l'expérience individuelle et les représentations collectives. Il explique dans son texte *Towards an Ethnographic Language* que « Each man is like all other man, some other man and no other man » et que le défi se situe dans la nomination des similitudes et des différences entre le soi et l'autre. Selon lui, il faut dans un premier temps comprendre notre résonance (le soi) et avoir des méthodes de vérification des données et analyses. Agar parle en particulier du processus de triangulation, un va-et-vient de questionnements s'inspirant de l'herméneutique de Gadamer. Il s'agit en fait de questionner le sujet ethnographique, ici le colon juif de Hébron, de manière à arriver à un point où nous évaluons, intersubjectivement, que l'échange en est arrivé à un point où les

participants se reconnaissent dans l'image que nous leur renvoyons d'eux-mêmes. Après cette confrontation de nos représentations et de leur réception, le soi et l'autre accèdent à ce qui, pour Agar, peut être vu comme un dialogue marquant un pas significatif vers une compréhension mutuelle. Sur le terrain, ceci permet un raffinement des questions et ouvre peut-être la porte à la création d'un langage commun temporaire. En effet, après avoir la première rencontre avec les participants, nous avons pu faire évaluer notre approche en utilisant cette technique réflexive. La première version du questionnaire que nous avons utilisée dans cette démarche a été élaborée avant l'arrivée sur le terrain. Elle a été rédigée en français et en anglais, puis le questionnaire administré dans la langue maternelle des sujets.

Ce questionnaire, et surtout la manière d'aborder les questions qu'il contenait, s'est raffiné au fil des échanges avec les informateurs. Il est devenu un tremplin pour des discussions ouvertes, plus informelles. Certaines de ces discussions visaient à éliciter les récits de vie des membres des familles participant à la recherche. D'autres portaient sur la question de la sécurité telle qu'elle se pose dans ces communautés. Il est important de noter que notre analyse est fortement basée sur ces entretiens et récits de vie. Les entretiens semi-dirigés permirent d'opérationnaliser la démarche herméneutique. Nous nous sommes servis du questionnaire<sup>9</sup> comme point de départ pour développer un dialogue dynamique entre l'anthropologue et les participants. Nous l'avons raffiné sur le terrain avec l'aide des participants en tenant compte de leurs observations et des réponses obtenues lors des entretiens.

D'autres données furent basées sur des observations participantes recueillies lors de manifestations et de mobilisations de la mémoire sociale juive et de l'identité nationale. Il s'agissait d'observations participant parfois de symboles (mobilisation publique au cœur de la ville les vendredis, discours publics, etc.). Ces observations de lieux et d'événements publics furent structurées selon les dimensions de violence, de mémoire sociale et d'identité nationale définies plus haut. Nous y avons observé la composition des foules, la présence des dirigeants de ces regroupements, les actions acceptables ou non, la présence de l'armée.

---

<sup>9</sup> Annexe 1

Nous avons observé si les manifestants arboraient des symboles particuliers de religiosité ou d'identité nationale, la réaction des gens face à la présence d'armes et de militaires, le message divulgué, la présence de symboles historiques ainsi que la présence de références religieuses ou nationales parmi les civils. Ces éléments furent intégrés par la suite aux discussions avec les participants afin de recueillir le sens de ces symboles pour ces derniers. N'oublions pas que ces données sont spécifiques à la communauté étudiée. Il faut donc noter d'entrée de jeu qu'il peut y avoir des différences entre les différentes colonies juives ainsi qu'entre les gens qui y habitent. Ces différences peuvent surgir en fonction de leur degré de religiosité ou de la situation politique dans lequel le pays se trouve au moment des entrevues et des observations. J'ai aussi pris en compte l'impact de ma présence dans les communautés, ainsi que l'influence de ma réflexivité et de ma subjectivité face aux événements vécus lors de ce terrain. Ces considérations furent documentées à l'aide d'entrevues faites avec les participants et de mon journal de terrain. En procédant ainsi, j'ai essayé de rendre compte du mieux que j'ai pu d'un dialogue mené dans cette zone conflictuelle empreinte d'émotions.

L'observation participante, comme mentionné, fut menée dans la colonie juive d'Hébron et de Kiryat Arba. Au sein de cette communauté, la tension est palpable. L'oppression, la violence verbale et physique sont omniprésentes. Peu de journalistes internationaux ont la chance d'interviewer les colons de ce village, les habitants croyant que ceux-ci leur font mauvaise presse. Les juifs de cette communauté sont sur leurs gardes. Il y a un peu plus d'un soldat pour deux familles et des tours de tireurs d'élite un peu partout afin d'assurer la sécurité des citoyens. La peur fait donc partie du quotidien. L'arrivée d'un étranger non juif dans cette ville n'est pas toujours facilement acceptée. Pour parvenir à faire un travail de terrain sécuritaire et de qualité il y eut cependant un certain nombre d'avenues possibles. Celle que j'ai adoptée a consisté à être honnête avec les participants et à leur dire que je ne suis pas juive et que je ne suis pas nécessairement en accord avec la violence engendrée par leur présence dans la région. Cependant, ces propos ne furent pas mis sur la table au premier abord, ils étaient présentés si les participants me posaient des questions à propos de mes opinions politiques. Nous avons crûs plus sécuritaire d'agir ainsi à cause de la courte durée du terrain et de la difficulté d'entrer en contact avec les membres

de ces communautés. Au cours de mes études au baccalauréat en anthropologie à l'Université de Montréal, j'ai effectué un terrain au sein de cette même communauté et dans d'autres environnements semblables en Israël. Il faut noter que sans ces contacts précédents, il m'aurait été très difficile d'effectuer ce terrain de maîtrise à l'aide de ce type de méthodologie et dans les temps donnés.

Nous pouvons nous demander si le fait d'étudier des sujets aussi délicats que la transmission de l'identité nationale, de la violence et de la mémoire sociale dans un contexte de conflit politique n'a pas mis en péril notre objectif de procéder selon une démarche intersubjective. Dans le cadre de mon terrain de recherche, nous croyons que l'intersubjectivité a en effet été entravée par certains obstacles. Dans un contexte comme celui d'Hébron, il fut parfois dangereux pour mes recherches, mais également pour ma santé physique et mentale, de confronter l'autre au sujet de ses valeurs. Mais comme expliqué plus haut, mon expérience précédente joua un rôle important dans la relation et dans la compréhension de l'autre lors de ce terrain. C'est pourquoi, grâce à l'expérience acquise lors des précédentes recherches, j'avais conscience des répercussions de ma démarche et mon expérience m'a permis de gérer des situations précaires qui en découlèrent. Il s'agissait en fait d'avoir conscience du soi et de l'autre dans une telle situation afin d'être le plus en contrôle possible de la situation.

### 3.3 Analyse et interprétation des résultats

L'analyse et l'interprétation des résultats furent effectuées en partie sur le terrain en collaboration avec certaines personnes, comme Mme Bertler et M. Schwartz avec qui j'ai développé une relation plus étroite. Cette validation sur le terrain a consisté en des discussions de groupe sur les données recueillies. Cette démarche permettait de cibler nos incompréhensions et les données manquantes afin de répondre à ma problématique de base. Par exemple, j'ai eu beaucoup de difficultés à analyser les données recueillies quant au concept de violence. Lorsqu'un obstacle a fait surface, j'ai pris contact avec Mme Bertler et M. Schwartz afin de les rencontrer pour discuter un peu plus en profondeur de ma première analyse. Ces rencontres eurent lieu trois fois et ne furent pas enregistrées.

À mon retour au Québec, j'ai effectué l'analyse de mes données à l'aide de la méthode de l'analyse de contenu « visant à découvrir la signification du message étudié [...] afin de faire ressortir les différences caractéristiques en vue d'en mieux comprendre le sens » (L'Écuyer, 1987, p.50). J'ai donc procédé à une codification des données recueillies. Toujours selon L'Écuyer, j'ai utilisé le modèle de classification mixte. C'est-à-dire partir d'un modèle ouvert pour terminer avec un modèle fermé. Les étapes du modèle ouvert consistent en une classification préliminaire des données pour ensuite les réduire afin de pouvoir faire une classification des énoncés plus concise et finale, fermée. Nous avons donc, dans un premier temps, regroupé les données par concepts (violence, mémoire sociale et identité nationale) pour ensuite les classer en catégories par ordre chronologique (historique) puis en un sujet. Une fois cette phase d'analyse complétée, nous sommes entrée en contact avec les personnes qui avaient participé aux entrevues de groupe, afin de leur présenter les résultats ainsi que pour affiner et vérifier à nouveau mes classifications et analyses. Les participants ont approuvé cette classification et nous avons donc poursuivi le travail d'analyse en me basant sur les classifications approuvées. Cette méthode fut effectuée dans le même esprit d'intersubjectivité que celui qui a animé l'ethnographie sur le terrain, c'est-à-dire que nous avons discuté avec les participants jusqu'à ce que nous arrivions à un point d'entente, une « fusion des horizons » pour citer Gadamer.

En somme, cette méthodologie me suit tout au long de ce travail et produit des données qui peuvent, probablement, être différentes de celles qu'un(e) autre anthropologue pourrait recueillir. Car chaque expérience et chaque entrevue restent uniques et propres au moment observé. La méthode intersubjective et herméneutique, grâce à son approche de triangulation et de va-et-vient entre l'anthropologue, le sujet et l'environnement, nous permet de bien comprendre le lien subjectif entre l'identité nationale et la mémoire sociale dans l'appropriation du territoire de la communauté d'Hébron.

Voyons maintenant, avant de conclure, les enjeux éthiques qui se sont posés dans cette recherche menée sur un terrain complexe, ainsi que les moyens que nous avons pris pour en mitiger l'impact.

### 3.4 Enjeux éthiques

En présentant cette méthodologie, nous avons survolé plusieurs enjeux éthiques concernant l'anthropologue, mais qu'en est-il de ceux des répondants? Les enjeux éthiques des participants furent pris en compte afin de respecter leur intégrité. Pour y arriver, nous nous sommes assuré qu'ils soient tous majeurs et que les entrevues et observations participantes s'effectuent avec leur consentement. De plus, nous avons obtenu l'approbation de notre recherche par le porte-parole de la communauté, et ce, dès notre arrivée sur le terrain. Ces deux points nous aidèrent à mitiger le potentiel danger des participants à notre recherche. J'ajouterais aussi qu'il était clair que l'anonymat des participants serait préservé tout au long de la recherche, et ce, afin de les protéger et d'avoir leur pleine confiance.

En agissant ainsi le chercheur s'assure de conserver l'intégrité et de réduire les potentiels dangers que les sujets peuvent courir en participant à cette recherche. Les participants pouvaient donc se référer au porte-parole de la communauté si problème il y avait. En ayant mis en place ce système d'interaction entre les participants, le chercheur et le représentant de la communauté, nous avons évité tout problème éthique lors de ce terrain. L'intégrité, la collaboration et le respect des participants et du chercheur furent présents du début à la fin du travail de terrain et de l'analyse des données.

Au cours de ce chapitre, nous avons pu observer que les enjeux d'éthique furent abordés en utilisant une approche collaborative laissant entrevoir l'utilisation de l'approche intersubjective. Par la suite, la présentation de la méthodologie utilisée ainsi que son approche herméneutique et intersubjective. La méthodologie présentée quant à elle exposa la place donnée à la compréhension, à l'interprétation et au dialogue entre le chercheur et les sujets ethnographiques.

Enfin, nous concluons qu'en nous orientant vers une compréhension des concepts, de la méthodologie et en ayant conscience de l'importance du cercle herméneutique dans l'analyse des résultats, nous avons constaté qu'un dialogue entre le chercheur et les habitants de la communauté d'Hébron fut possible. C'est pourquoi nous avons cru

important de rendre les résultats et la communication de ceux-ci entre le chercheur et les participants les plus accessibles possible. Afin d'exposer la complexité du phénomène, de mieux le comprendre et de le démystifier, nous avons choisi d'utiliser une approche herméneutique et intersubjective tout au long de l'analyse qui vous sera présentée. Ceci avait pour but d'humaniser les protagonistes du conflit israélo-palestinien avec qui nous avons travaillé afin d'arriver à un dialogue interculturel entre eux, le chercheur et vous le lecteur. Les résultats présentés tout au cours de ce mémoire sont le produit de cette approche. Nous présenterons maintenant les participants et le mécanisme des interactions sur le terrain.

## Chapitre 4 : Participants, mise en contexte et interactions

L'entrée sur le terrain se fit plutôt facilement. Les terrains effectués précédemment lors de mon baccalauréat en anthropologie de l'Université de Montréal m'ont permis d'établir un lien de confiance avec David Schwartz. Il est devenu au cours des années, grâce à ce lien, mon « gatekeeper ». Comme la confiance était déjà établie entre nous, il ne s'agissait que de contacter M.Schwartz pour qu'il me procure une liste de citoyens habitant Hébron et Kyriat Arba. Nous lui avons précisé les critères de sélection et nous avons établi ainsi une liste de cinq participants que nous vous présenterons au cours de ce quatrième chapitre. Le nombre restreint de participants me permet de faire des entretiens d'une plus grande profondeur, tout en respectant mon approche herméneutique et intersubjective. De plus, la présentation des participants ainsi que de certaines des interactions marquantes avec eux nous permis, comme nous l'avons dit plus avant, d'approfondir l'approche choisie dans le cadre de ce mémoire.

### 4.1 Participants

#### *Dina Bertler*

Mme Bertler naquit en Algérie et déménagea en France avec ses parents en bas âge. Elle reçut une bonne éducation dans une école catholique. Dina gradua en tant qu'enseignante au cours des années 1960. C'est après la Guerre de Six jours qu'elle décida d'emménager en Israël, à l'invitation de Rabbin Ashkénazi de venir étudier dans sa *yeshiva*. Elle s'installa à Hébron sur la recommandation du rabbin. Lors de son premier voyage exploratoire dans cette ville, elle rencontra un jeune homme. Ils visitèrent le Tombeau des patriarches ensemble et ils sentirent à cet endroit, réputé être l'endroit où l'on comprend la vérité, qu'ils étaient faits pour vivre ensemble. Tel fut pour Dina son premier contact avec Hébron, une ville qu'elle qualifiera plus tard de mystique.

Ils habitèrent à Jérusalem pendant plusieurs années, malgré la pression de certains de leurs amis qui incitaient Dina et son époux à s'installer à Kyriat Arba, comme eux.

Quelque temps plus tard, soit en 1983, un appartement se libéra dans cette colonie et la décision d'y déménager fut prise. Quelques années plus tard, ils ont obtenu le terrain où ils ont construit leur demeure. Ils habitent Mamré, un quartier de Kyriat Arba, depuis près de 19 ans.

Le fait que Dina et son mari se soient installés à Kyriat Arba peu de temps après la guerre du Liban et l'expulsion des Yéménites eut comme conséquence de renforcer l'idée qu'ils avaient de protéger la Terre sainte. Ils se sont dit qu'ils devaient renforcer Hébron, qu'ils considèrent comme la racine de la terre juive, sans quoi ils avaient peur de se la faire enlever par le gouvernement, comme ce fut le cas plus tard à Gush Katif<sup>10</sup>.

Dina est toujours mariée, a plusieurs enfants et petits-enfants et est aussi très engagée sur les plans communautaires et religieux. Elle fait partie du groupe de supporters du Dr Baruch Goldstein et elle suit toujours les recommandations de son rabbin, Rabbin Dov Lior.

Les entrevues faites avec Mme Bertler prirent toutes place chez elle, à Kyriat Arba. Cette famille très religieuse m'a accueillie à bras ouverts et sut me faire sentir incluse. Mme Bertler m'invita à un souper du shabbat, fut toujours très aidante et coopérative face à la recherches. Cette situation me mit à l'aise et ce malgré certains faux-pas lors de notre première rencontre. Par exemple, sa gentillesse et son ouverture à me recevoir au sein de sa famille m'incita à vouloir serrer la main de tous les membres de sa famille lorsqu'elle me les présenta pour la première fois. Cette maladresse me confronta au refus et au regard désapprobateur de son mari lorsque je voulus lui faire ainsi mes salutations lors de notre première rencontre. Par la suite, Mme Bertler m'expliqua que, même si elle comprenait qu'au sein de ma culture il est acceptable de saluer un homme ainsi, dans sa maison il en était tout autrement. Elle ne se ferma pas, ce qui m'aida beaucoup à avoir une meilleure compréhension de la situation. Par contre, ce n'est qu'après plusieurs entrevues que cette participante m'autorisa à entrer en contact plus direct avec son mari. Cet « obstacle » rencontré au début nous aida à établir ensemble un lien de confiance et de compréhension qui est venue aider notre dialogue par la suite.

---

<sup>10</sup> Gush Katif étaient une colonie juive située à Gaza qui fut démantelée en 2005.

### *David Schwartz*

M. Schwartz est le porte-parole de la communauté juive d'Hébron. Américain d'origine, il vit à Hébron depuis près de 16 ans. Il immigra en Israël afin de poursuivre sa quête spirituelle. Il habita en premier lieu la région de Jérusalem pour ensuite venir s'installer avec sa femme à Hébron. Il choisit d'y emménager car, pour lui, il est important d'habiter les terres juives récupérées par les Palestiniens au cours des derniers siècles. De plus, le fait que le Tombeau des patriarches fasse partie du patrimoine d'Hébron, joua un grand rôle dans sa décision. Lui, sa femme et leurs cinq enfants vivent dans cette ville. Il est maintenant grand-père depuis peu et croit en la « poursuite du projet de Eretz Israël ». Depuis son arrivée dans la communauté, il s'est impliqué dans son organisation et depuis près de 12 ans, il en est le porte-parole.

Nous avons eu plusieurs contacts avec ce participant au cours des dernières années et un lien de confiance s'est établi entre M.Schwartz et moi lors du terrain effectué à l'été 2010 de mon baccalauréat à l'Université de Montréal. Ce qui m'aida plus tard à entrer plus rapidement et plus aisément au sein de la communauté d'Hébron et Kyriat Arba. M.Schwartz fut mon « gatekeeper » pour ces deux terrains. C'est avec lui que j'ai pu préciser certaines informations et confirmer les analyses de terrain.

### *Miriam Mandel*

Née d'un père polonais, survivant de l'Holocauste et d'une mère aux parents yéménite et libyen, Miriam Mandel vit le jour à Ramat Gan, en banlieue de Tel Aviv. Elle avait cinq ans lorsque ses parents emménagèrent dans une communauté juive de Judée Samarie. Le mari de Mme Mandel qui, au début de leur relation, était étudiant dans une yeshiva en Cisjordanie, avait comme désir d'habiter un endroit important pour la nation juive. C'est dans cette optique qu'ils emménagèrent à Hébron dans le quartier Avraham Avinu qui, à cette époque, était encore en ruines. Ils entreprirent dès lors la construction de

nouvelles maisons dans ce quartier de la vieille ville. Après quatre ans et demi, ils décidèrent de déménager dans une nouvelle section du quartier Adom Yshay. Là-bas, ils construisirent de nouveaux immeubles à logements. Ils ont maintenant sept enfants, tous en bas âges. Miriam est enseignante d'histoire, de géographie et de religion en 7<sup>e</sup> et 8<sup>e</sup> années à l'école primaire de Kyriat Arba et son mari travaille dans le domaine de la sécurité.

La famille Mandel est bien connue dans son milieu et me fut présentée par les citoyens de la communauté comme très engagée. Mme Mandel et son mari font partie du même regroupement pro-Dr Goldstein que Mme Bertler et sont aussi très engagés au sein de la communauté religieuse. Ils sont aussi supporteurs du regroupement activiste de la région, le Hilltop Youth Movement (Noar Ha'gvaot).

Les entrevues faites avec Mme Mandel et sa famille s'effectuèrent dans leur maison, située dans un des nouveaux quartiers de la ville d'Hébron. Leur résidence est entourée de maisons palestiniennes et de points de contrôle israéliens. Lors de notre première rencontre, je fus soumise à un premier test de confiance de la part de la communauté de ce nouveau quartier. En fait, tous les non-résidents doivent s'identifier au poste de contrôle qui, lui, annonce leur arrivée à la famille désignée. Celle-ci vient faire une reconnaissance visuelle et accompagne les visiteurs à sa résidence. Mme Mandel fut, au premier abord, très respectueuse mais méfiante. Ce ne sera qu'après quelques rencontres que notre lien de confiance et de compréhension s'établit. Non octant du temps, (tu veux dire Nonobstant ??) Malgré le temps qu'il mit à naître, ce lien de confiance fut de grande qualité. Après avoir pris conscience de ma résonance et de celle de la famille Mandel face à la situation, les données recueillies ainsi que leur vérification me donnèrent l'opportunité d'approfondir la compréhension de ma problématique de recherche.

## *Shmuel Rosen*

Né en Russie de parents tous deux juifs et russes, M. Rosen emménagea en Israël avec sa famille pour répondre à l'idéologie sioniste et au plus grand rêve de son père. Malheureusement, ce dernier mourut de façon précoce d'un cancer en 1967, un an avant de recevoir l'autorisation de quitter la Russie léniniste. Sa famille déménagea tout de même à Jérusalem en 1968. Shmuel avait alors 15 ans.

En 1969, un an après leur arrivée en Israël, la mère de Shmuel visita Kyriat Arba. À cette époque encore, la ville n'était qu'un camp d'habitations précaires et très militarisé. Malgré tout, l'endroit impressionna grandement la mère de Shmuel. L'idée d'y habiter ne quitta jamais la famille Rosen. Ce ne sera que quelques années plus tard qu'ils emménageront tous à Hébron et Kyriat Arba.

Aujourd'hui, Shmuel et sa femme habitent Beit Hadrassa, un ancien hôpital palestinien situé au cœur de la vieille ville d'Hébron. Il vit de son art, la peinture, qui lui permet, dit-il, d'exprimer son amour pour cette terre. Tous ses tableaux sont des paysages ou fresques historiques représentant une scène biblique ou une section de la ville d'Hébron ou Kyriat Arba. Très connu et apprécié dans la communauté, il fut l'artiste choisi pour recouvrir les murs du musée d'Hébron de son art. Il sut transmettre la beauté du paysage et le symbolisme de cet endroit à travers ses tableaux. Ses quatre enfants habitent tous la ville et sont tout aussi engagés dans la communauté.

C'est, entre autres choses, à travers son art que j'ai pu communiquer avec ce participant. Son ouverture à m'expliquer la beauté physique et imaginée d'Hébron à travers ses oeuvres servit à établir le cercle herméneutique et intersubjectif. Cette approche nous permit donc de nous questionner mutuellement sur ce que nous avions perçu de la ville et ce, jusqu'à ce que nous en arrivions à ce qui nous a semblé être un point commun de compréhension.

Né à Boston, il fit son aliyah (immigration en Terre sainte) à seulement six semaines quand sa famille déménagea à Jérusalem. Élevé et éduqué dans la ville sainte, Baruch Silverman s'est marié à la Me'arat ha-Machpela et déménagea à Hébron après son union. Père de neuf enfants et de treize petits-enfants, il vit dans le quartier de Adom Yshay, au sommet de l'une des collines de la communauté juive d'Hébron. Pour lui, Hébron est l'un des endroits les plus importants, là où les Juifs doivent vivre et où ils doivent créer une communauté. Cette terre, selon lui, est à la racine du peuple juif, même si les Juifs doivent encore aujourd'hui se battre pour y vivre.

Bras droit de Meir Kahana<sup>11</sup> et arrêté plus de 100 fois, Baruch Silverman a consacré sa vie à la lutte pour acquérir ? établir ? reconquérir ? Eretz Israël et pour la protection de la Judée Samarie. Son combat se traduit par sa volonté de protéger et de mettre en place la Halakha (loi juive) en Cisjordanie. Silverman est aussi connu pour avoir causé de nombreuses perturbations à Hébron.

Après l'assassinat de Meir Kahana, Silverman fut promu à la tête du mouvement Kach. Néanmoins, le parti a perdu en popularité et Silverman a pris place au sein du parti Leumi Ichud (Parti national) pour maintenant faire partie de la Shelanu Eretz Israël.

Les entrevues faites avec Silverman furent très enrichissantes. La communication et le lien de confiance s'établirent très rapidement. Ce ne fut qu'après quelques entrevues que nous avons compris que ce lien de confiance était dû aux terrains précédents ainsi qu'au nom que nous nous étions fait au sein de la communauté au cours des années. Ce sont le lien de confiance et la communication intersubjective établis avec David Schwartz qui nous permirent de rencontrer et d'effectuer des entrevues avec ce personnage israélien très politisé et controversé. Ces entretiens me permirent d'enrichir ma compréhension de la branche plus radicale de la communauté, ajoutant ainsi une profondeur à l'analyse de notre problématique de recherche.

---

<sup>11</sup> Meir Kahana est le fondateur de la Ligue de défense juive et du Kach, une organisation considérée comme terroriste par les États-Unis.

En choisissant méticuleusement et en utilisant un nombre restreint de participants, j'ai pu observer que des entrevues plus en profondeur devenaient davantage possibles. Ce qui m'a permis de conserver ma méthodologie et ainsi de recueillir (collecter est un anglicisme) des données qu'un entretien régulier n'aurait pas nécessairement su amasser.

#### 4.2 Interaction, mise en contexte des entrevues et obstacles rencontrés

Après avoir présenté les participants, il est maintenant nécessaire de présenter le déroulement du terrain, les obstacles rencontrés ainsi que les observations participantes effectuées, qui nous aideront à mieux nuancer les données recueillies et l'analyse faite de celles-ci. Cette section nous permettra donc de mettre en relief l'application de l'approche herméneutique et intersubjective.

##### *Le terrain et les obstacles rencontrés*

Comme précisé dans l'introduction de ce chapitre, l'entrée sur le terrain fut facilitée par mes expériences antérieures dans la région. Ces dernières semblent, en effet, m'avoir aidée à établir une relation de confiance et de coopération avec les participants. Le porte-parole de la communauté m'a rapidement donné des informations et m'a mis en contact avec une liste d'éventuels participants. Après une semaine consacrée à la présentation de mes intentions et de mon projet, nous avons établi une liste de participants potentiels, dont ceux présentés plus haut. Plusieurs participants contactés se sont désistés lorsque nous avons évoqué le fait que je ne suis pas juive. Ils mettaient alors en doute mes intentions et l'objectif réel de ma recherche. Certains voyaient le fait que je parle français comme un signe d'allégeance politique pro-palestinienne. Même après avoir précisé que je ne suis pas Française mais bien Canadienne, certains émettaient toujours un doute et refusaient de participer, en utilisant cette incertitude pour justifier leur refus.

Ainsi, même si les contacts initiaux avec la communauté se sont plutôt bien déroulés, les véritables difficultés dans l'amorce se sont présentées au moment de recruter les participants. À partir de ce point, nous avons dû redoubler d'efforts et de précautions

afin de ne pas mettre en jeu le lien de confiance avec les cinq familles qui, elles, avaient accepté de participer à la recherche.

Cette précaution se traduit en une attention particulière apportée aux mots utilisés lors des entretiens. Par exemple, le terme Cisjordanie en Israël (*West Bank* en anglais) est souvent associé et utilisé – dans la langue d’origine du mot – par les Israéliens de gauche. Il fait référence aux territoires occupés et non à la terre d’Israël (Eretz Israël). Nous avons donc rapidement pris la décision d’utiliser le terme Judée-Samarie (Yehuda ve Shomron (יְהוּדָה וְשׁוֹמְרוֹן) en hébreu). Ce terme réfère souvent à la terre religieuse, mais en hébreu il n’y a pas d’autre terme non occidental pour désigner cette région. L’utilisation de ce terme nous semblait donc plus neutre dans le parler local. Bien entendu, si nous avions travaillé dans une communauté palestinienne, nous n’aurions pas utilisé ce terme, car il revêt une connotation pro-israélienne. Mais dans la situation de recherche qui était la mienne, ce terme était celui qui semblait le mieux convenir.

Une autre difficulté importante rencontrée sur le terrain était en lien avec mes origines religieuses. Au Québec, nous ne nous questionnons que très rarement les uns les autres au sujet de notre affiliation religieuse. En Israël, terre sainte pour trois religions monothéistes, l’affiliation religieuse, au contraire, est un sujet fréquemment et aisément abordé. Ne voulant pas mettre en jeu le lien de confiance avec les participants à ma recherche, j’ai décidé très rapidement de ne pas exposer mon opinion religieuse à moins qu’elle ne me soit demandée.

Comme beaucoup de Québécois, nous sommes considérée comme catholique, quoique nous ne soyons pas pratiquant. Pour les participants à ma recherche, le fait d’avoir reçu les sacrements nécessaires pour être catholique fait de moi une catholique. Cette identification religieuse engendre certains problèmes dus aux nombreuses ONG chrétiennes qui apportent leur appui au peuple palestinien.

Le fait de ne pas, d’emblée, divulguer d’informations sur mon héritage religieux me permettait de commencer à bâtir un rapport de confiance avec les participants à ma

recherche avant que cette épineuse question ne se pose. En procédant de la sorte, un seul participant m'a posé la question de mes allégeances religieuses, et ce lors de notre dernier entretien. Ma réponse ne brisa alors pas le lien de confiance que nous avions bâti. Si cette question avait été abordée au début de notre relation, le participant déclara qu'il aurait probablement refusé de participer à la recherche. Cependant, il précisa qu'il était content d'y avoir participé et que, me connaissant maintenant, il ne doutait pas de mes intentions et avait toujours confiance en mon désir de compréhension de la région. Cette façon de procéder ne fit pas entrave à mon approche intersubjective et herméneutique tout en me permettant d'établir une meilleure communication avec les participants.

En somme, les obstacles rencontrés au cours du terrain furent surmontés et cela me dirigea vers une collecte de données productive.

Nous concluons ce chapitre par quelques mots sur le déroulement des entretiens. La première rencontre avec les participants n'était pas enregistrée. Elle était l'occasion, avant tout, d'établir un lien avec la personne contactée. Cette approche avait pour but de nous permettre d'échanger et d'apprendre à mieux nous connaître avant d'amorcer des entrevues plus formelles. Cette méthode me semblait la plus compatible avec l'approche intersubjective et herméneutique qui guidait la recherche. La première rencontre servait non seulement à établir un lien de confiance, mais aussi à me permettre de mieux jauger et d'analyser la résonance entre les répondants et moi. Cette technique d'analyse et de prise de conscience de la résonance signifiait plus concrètement que nous tenions compte de mes préjugés face à chacun des participants, autant positifs que négatifs. J'ai pris note de ma résonance face à l'environnement physique, aux symboles présents ainsi qu'aux opinions et faits présentés par les participants. Afin d'analyser et de jauger la résonance, il s'agit non seulement de les prendre en note mais de les comprendre afin d'en être conscient, réduisant ainsi les biais tout en approfondissant l'analyse des données. C'est aussi en tenant compte de ce rapport que nous avons été en mesure, mes répondants et moi, de préciser les questions abordées dans les entrevues. Cette résonance entre moi et le terrain fut également importante pour analyser les premières données non formelles recueillies afin de revenir sur elles lors du deuxième entretien qui, lui, fut un peu plus formel mais toujours pas

enregistré. Ces premiers entretiens n'étaient qu'une manière de mieux comprendre le sujet avant de faire une collecte de données formelle. Nous verrons que certains de ces entretiens ont été de bonnes occasions de faire de l'observation participante. Elles serviront d'ailleurs aux analyses que nous présenterons dans le chapitre 7.

Après avoir présenté les participants et les défis et décrit l'approche des répondants privilégiée dans cette recherche, nous pouvons à présent nous pencher sur les données recueillies et leur analyse. À cet égard, j'ai choisi d'aborder un thème très préoccupant pour les répondants, celui de la violence dans la communauté qu'ils habitent. Il s'agira, au prochain chapitre, de mieux saisir l'ampleur de celle-ci à Hébron et Kyriat Arba.

## **Chapitre 5: La place de la violence dans la communauté**

La violence en Cisjordanie est identifiable un peu partout tant au niveau physique que verbal. J'ai pu observer les répercussions de celle-ci au sein des deux populations. Nous tenterons ici de décrire et de comprendre la place qu'occupe la violence dans la communauté juive d'Hébron et Kiryat Arba, notamment sa place dans la subjectivité des répondants. Au cours de ce premier chapitre de présentation des données, nous tenterons de jeter les bases de la compréhension de l'appropriation du territoire par les communautés juives étudiées. Nous verrons que le lien entre la violence vécue par le peuple juif, la violence faite et reçue par la communauté d'Hébron et Kyriat Arba jouent toutes un rôle important dans la légitimation de l'appropriation du territoire. Dans cette section, nous exposerons les résultats obtenus ainsi qu'une première analyse des données reflétant mon terrain dans ces deux communautés juives de Cisjordanie.

### *5.1 Violence et quotidienneté : Présentation des données recueillies*

La violence n'est pas toujours un thème facile à aborder, surtout lorsque les habitants des communautés étudiées sont encore témoins, victimes ou responsables de violences sporadiques. Ainsi, les entrevues portant plus spécifiquement sur le traumatisme et les épisodes de violence ayant marqué l'histoire du peuple juif et, plus spécifiquement, celle de la communauté étudiée, furent effectuées petit à petit, tout au long du terrain. Les résultats exposés ci-dessous sont le fruit de plusieurs efforts de compréhension du point de vue des participants et de mon propre rapport à cette compréhension, résultant d'échanges s'étirant sur plusieurs rencontres et de questionnements mutuels sur la perception de ce qu'est la violence ainsi que de la façon dont elle est vécue et perpétuée dans ces communautés. Le thème de la violence est présenté en premier lieu afin de bien exposer la situation dans laquelle les villes d'Hébron et Kyrait Arba se trouvent. Ce thème met en relief l'aspect volatile de la situation ainsi que la charge émotionnelle que représente cette

terre. Ces premiers résultats seront présentés *via* chaque participant<sup>12</sup> afin de refléter la logique de l'approche suivie dans la cueillette des données.

### *Dina Bertler*

Les entrevues effectuées avec Dina Bertler furent très intéressantes. L'origine algérienne de la participante donna une profondeur à ses expériences en Israël et donna certainement une couleur aux données recueillies. Au cours des entretiens, Mme Bertler mit l'accent sur la signification spirituelle de la violence qui, selon elle, est directement liée à l'importance d'occuper ces terres.

En discutant de la violence présente au cours des années dans les villes d'Hébron et Kiryat Arba et de son importance spirituelle, Dina Bertler m'expliquait que :

L'intensité spirituelle est malheureusement sans arrêt soumise aux chocs que nous sommes obligés de subir régulièrement. Avec les attentats sur les routes ou les gens qui sont tués dans leur maison, ici à Kiryat Arba etc... Vous savez on reçoit des coups. Beaucoup, mais c'est pas pour autant qu'on se pose des questions. Ça fait partie de ... l'évolution. De ce qu'HaShem [Dieu] a planifié pour nous.<sup>13</sup>

En poursuivant la discussion, nous avons pu aborder le sujet de la violence perpétrée par les habitants de la communauté juive de Kiryat Arba, de même que celui des contraintes qui leur sont imposées par le gouvernement israélien pour limiter leur désir d'expansion du territoire. Elle m'expliqua que:

Il y a un temps on repoussait certaines des (ou : les) frontières de la ville la nuit. Bien sûr, il y avait des représailles, hen!... on en a reçu des cailloux. À cette époque, on pouvait agir librement, puis petit à petit on commença à faire des procès à ceux qui jetaient des cailloux dont moi. J'ai donc eu un procès et j'ai été jugée. J'ai évité la prison et j'ai eu six mois de travaux forcés. Quand

---

<sup>12</sup> Le nom des participants a été changé afin de préserver leur anonymat.

<sup>13</sup> Veuillez prendre note que tous les verbatims sont dans la langue utilisée lors de l'entrevue.

même... tout ça parce que j'ai osé répliquer mais bon, ça aussi on apprend. C'est-à-dire qu'on ne nous permet pas de vivre tout à fait comme des Gaulois. Au départ, on pensait comme Astérix. On faisait comme les Gaulois. C'est-à-dire que quand les Romains [Elle fait ici référence aux Palestiniens qui, selon elle, les briment dans leur désir d'expansion ainsi qu'au gouvernement israélien qui, toujours selon elle, joue le même rôle] nous cassaient les pieds et bien on allait casser [se venger] du Romain.

L'agressivité présente dans la communauté de Kiryat Arba et d'Hébron s'explique, selon Mme Bertler, par l'influence des médias et la facilité pour ses concitoyens, en comparaison avec les habitants d'Israël à l'extérieur de la ligne de démarcation 1967, d'identifier l'ennemi.

Certainement, on est plus agressifs. On est plus soupe au lait, on est plus grands à identifier l'ennemi. L'ennemi ici est proche. Par exemple, mon fils a pris la décision de ne plus habiter ici. Il disait qu'il ne pouvait jamais trouver la tranquillité et ça risquait d'entraver son développement et celui de ses enfants.

Selon elle, le fait que son fils n'habite pas Kiryat Arba est dû à l'insécurité réelle, et parfois amplifiée par les médias, qui règne au sein des communautés juives en Cisjordanie.

Nous avons poursuivi l'entrevue en essayant d'obtenir une explication à des actes d'une grande violence comme ceux perpétrés par Baruch Goldstein en 1994<sup>14</sup>. Dina m'expliqua qu'en fait, pour elle, les actions violentes commises par la population juive ne sont pas condamnables, car elles respectent certains commandements de la Torah en ce qui a trait à la menace d'extermination des Juifs.

Il (Dr Goldstein) a pris la décision de faire ce qu'il a fait et il a tiré sur la foule d'Arabes qui priaient. Je ne juge pas son acte, je ne le condamne pas du tout parce que ça revient au sujet de ce dont on a parlé plus tôt. Il faut dégommer celui qui veut nous dégommer avant qu'il ne le fasse. Tu dois te lever avant lui. Sa femme a expliqué qu'il savait ce qui allait se passer et il savait que l'armée était sur place mais qu'elle n'agirait pas de façon préventive [...]. Je suis

---

<sup>14</sup> Voir annexe à ce sujet.

persuadée que son acte de bravoure et de sacrifice a sauvé la vie de nombreuses personnes dans Hébron même.<sup>15</sup>

C'est alors que Mme Bertler poursuit la conversation au sujet du Dr Goldstein en différenciant ses actions de ce qu'elle identifie comme étant le terrorisme arabe.

Alors s'il y avait un moyen plus humain de se débarrasser de ces êtres-là [les terroristes arabes] je suis tout à fait pour ces actes-là. De faire une Shoah chez eux, de les exterminer un point c'est tout et il ne faut pas qu'il y ait de malentendu. Monsieur l'Arabe du coin, j'ai aucun problème avec lui. [...] Mais le terroriste en tant que tel il lui faut la peine de mort. Il fallait dès le départ installer la peine de mort. Je suis pour la peine de mort pour les terroristes arabes. Mais attention, je ne considère pas que ceux des juifs qui font un acte de représailles comme le docteur Goldstein soient des terroristes. Il n'était pas un terroriste!

Les résultats obtenus par les entretiens avec Mme Bertler nous exposent ici l'intensité des événements et le rôle joué par la religion dans leur justification. Comme nous le verrons, le sentiment d'insécurité et de vengeance ainsi que la justification de la violence par la religion sont partagés par les autres participants.

*David Schwartz*

Les réponses de M. Schwartz donnent la vision d'une personne juive d'origine nord-américaine sur la question de la violence dans la ville; ville, d'ailleurs, dont il est le porte-parole. Pour une anthropologue également nord-américaine, il fut plus facile de comprendre son discours et c'est en sa compagnie que j'ai pu vérifier les résultats et préciser certains événements de l'histoire moderne de la communauté d'Hébron. Laissons maintenant la parole à cet homme au sujet de la place de la violence dans sa communauté.

En début de discussion avec M. Schwartz, nous nous sommes permis d'aborder avec lui le thème de l'Holocauste. Nous nous sommes vite rendue compte que pour cet

---

<sup>15</sup> Cet exemple sera repris par plusieurs participants lors des entrevues faites sur le traumatisme et la violence au sein de leur communauté. Nous pourrions observer les différents discours à ce sujet et en analyse nous arriverons à tirer les grandes lignes de cet événement marquant suivant les accords d'Oslo en 1993.

homme, ce n'est pas le traumatisme de l'Holocauste qui influence la perception et les actions violentes, mais plutôt les ennemis les entourant actuellement. C'est avec étonnement que j'ai découvert que les ennemis définis dans son discours ne sont pas nécessairement seulement des Arabes, mais peuvent aussi être des étrangers, ou la gauche israélienne.

That [talking about the trauma and violence in the community] doesn't need to be linked to the Holocaust. Listen, you can't live here and be afraid. You know if you can't walk down the street or you can't drive your car, you can't live here... well you can but you go crazy, you go nuts. It did happen, but as a rule people don't live like that, people don't live in fear. Because why should I live in fear in my country? In my land you know. People don't live in illusion; people don't live in the clouds. People understand what is going on and around us. People understand who lives around us. I think people understand that they are external forces; many, many of them that could be defined as enemy forces. Defining enemies as people who want to expel us or they don't care if we are killed or they try to kill us. That could include the foreigners; that could include the Arabs that live in Hevron, the Israeli left who take a very active role in working against us. There are many different fronts that we have to deal with. People know that, people understand that and they continue to live.

Donc, selon M. Schwartz, la violence et leur désir de vivre sur cette terre, considérée comme propriété juive, ne sont pas les conséquences de la peur, mais bien celles de leur force et de leurs idéaux, une nuance qu'il me semble ici important de noter.

M. Schwartz autant que Mme Bertler ont su mettre, lors des entrevues, l'accent sur la foi comme explication des événements violents. M. Schwartz pose plutôt un regard optimiste face aux violences sporadiques vécues par la communauté au cours des dernières décennies. « Does living here increase your faith? Perhaps, so does to see things that happened and have an undeniable divine presence behind them. Because otherwise things would be really different. People were shooting at us and if there wasn't a so-called divine force behind us, with all the shooting here people would have been killed on a daily basis. [...] So it does increase your faith to live here. »

Dans la même entrevue M. Schwartz explique, néanmoins, que certains craquent sous la pression de la violence et de la tension de cette petite ville. Il cite à cet égard le cas du Dr Goldstein :

It is possible that he [Baruch Goldstein] just cracked. It is true that, one week before, the heads of different communities heard that there was going to be a terrorist attack. [...] I can't.(??) I think that as a rule the community in Hebron and Kiryat Arba reject that kind of reaction to the problem we face. [...] People here are willing to live in a way that they are almost willing to sacrifice all their comfort for their ideals. [...] I mean people are allowed to defend themselves. I don't know what was passing through his mind. He was a really close friend of mine and I don't know. [...] I can understand why people call this Jewish terror, but it is not the same as the Arab terrorist attacks. Because we are not trying to eliminate them but they are.

Cette peur et cette violence, selon M. Schwartz, peuvent mener à de tels actes, mais selon lui il ne faut pas mettre l'accent sur ces événements spécifiques mais sur la continuité du temps, c'est-à-dire sur le cheminement du peuple juif vers sa rédemption. Il termine donc en disant : « God didn't bring us back here to throw us back out again. It's flowing too much. It's true there are glitches, there are regressions, but they are small. They seem to us very big because we live it. But when looked at in a different perspective over a period of years, decades, it will be a little dot in history. [...] I have no doubt that's the way it is. »

Ces dernières paroles sur la place que ce leader accorde à la violence nous laisse l'impression que celle-ci est perçue davantage de manière optimiste et non pas victimisante. Il fut intéressant d'observer ce même type de réaction chez les autres participants, dont Shmuel Rosen.

### *Shmuel Rosen*

L'artiste peintre Shmuel Rosen vit à Hébron depuis plusieurs décennies, tout comme David Schwartz. Habitant dans Beit Hadrassah, sa femme et lui ont vécu plusieurs épisodes de violence à l'intérieur même de leur domicile. Après plusieurs rencontres, il m'expliqua finalement ce qui s'était passé la veille de l'incident impliquant Baruch Goldstein.

Toute la semaine précédente, la ville d'Hébron avait été aux prises avec de forts affrontements entre Juifs et Palestiniens. Shmuel me raconta qu'en revenant du travail, la

veille des événements, il avait trouvé sa femme littéralement prise en otage dans sa propre demeure. Avec l'aide de la police, la situation se calma, mais il me dit avec une voix tremblante: « I can still hear the gun and the Arabs shouting "katal el iaħud!"<sup>16</sup> in the street. Il ajouta, en parlant de cet incident: « You see, that was not violent, it was what you expect from Arabs. »

Il fait un lien entre la violence perpétrée dans sa région et celle de l'Holocauste en ajoutant: « It is an event [the Holocaust] that we need to remember. Because if you forget it, you get one more. The humanity isn't so good after all. Because, like I have told you, Arab societies, they can have really fine and likable persons but the society itself is quite barbaric. In the idea of society. »

Ce désir de me faire comprendre l'urgence de la situation me laissa voir que la peur et la place de la violence sont très présentes pour lui et sa famille. En invoquant l'Holocauste, il nous référait à l'expression : « Never Again ». Je lui demandai alors de préciser sa pensée.

You know Romans were not stupid they said : "Si vis pacem, para bellum": If you are seeking for peace prepare for war. [...] We are willing to fight for the identity, for our national interest, for our life, no matter what happens. You know God is always on your side but if you are waiting for someone to save you... [...] so when Arafat decided to go to war, he announced it on Israeli newspapers and he got quite a wrong picture of the inner power of the Jewish people and of our society.

L'optimisme que nous pouvons trouver chez David Schwartz est tout aussi présent chez Shmuel. Cet optimisme est décelable lorsque Shmuel parle énergiquement et positivement du pouvoir interne du peuple juif et de sa volonté de se battre peu importe ce qui arrivera. Afin de vérifier cette impression, nous lui avons demandé s'il voyait l'avenir de façon positive. Il me répondit en souriant que Dieu était avec eux et que s'Il n'était pas présent, la communauté d'Hébron aurait été anéantie depuis déjà plusieurs années. Il ajouta

---

<sup>16</sup> Traduction de l'arabe en phonétique internationale qui signifie: "Tuer les juifs!"

que dans cette communauté ils vivent pour leurs idéaux et en voient les résultats. Alors comment ne pas être optimiste? me dit-il.

La présentation de ces premiers participants nous fait voir comment la violence est transmise au sein de la communauté. Dans la section suivante, j'exposerai le cas de la famille Mandel. Vous verrez qu'il fut très intéressant d'observer cette famille, car elle sut exposer la transmission et la gestion intergénérationnelle de la violence. Ces entrevues ont permis d'approfondir la compréhension de notre résonance tout en ayant la chance de pouvoir poser des questions jusqu'à en arriver à des résultats d'analyse plus justes, et ce en utilisant l'approche intersubjective et herméneutique. Voyons maintenant comment la famille Mandel perçoit et explique la violence à ses sept jeunes enfants.

### *Miriam Mandel*

La famille Mandel a un passé très engagé au sein de la communauté. Pour elle, les épisodes sporadiques de violence font partie de la vie. La mère de la famille que nous avons interviewée au sujet de la violence présente dans la communauté m'expliqua que: « There have been some really, really hard days. And we stayed here because it belongs to us. We believe that to buy something it is not only with the money, it is also sometimes with your blood. Actually, what I am trying to say is that sometimes you pay with your blood. » Cette réflexion illustre bien la volonté et la profonde conviction qu'a cette répondante que la terre qu'elle occupe appartient à sa famille, et que la violence dans ce cas n'est pas un obstacle à leur bonheur de vivre au sein de cette colonie juive.

Après cette courte discussion, et afin de mettre en évidence notre incompréhension et notre résonance face à cette situation, je lui ai demandé comment ses enfants réagissaient face aux événements et comment elle leur demandait d'agir face à ceux-ci.

For them it is nature. They are not asking questions. They are not... it is their home. They don't know any other thing. They have no questions. Sometimes when there are attacks, we are talking with them and we are talking about the

promise that God gave us this land and about Avraham Avinou<sup>17</sup> and we say he is our father we are his sons and we are making what God asked them and it is our choice to get it or to leave it. And we want it. So we stay no matter what.

Comme professeur d'histoire Mme Mandel est très informée sur le cheminement historique de sa ville. Elle ajoute que, selon la religion juive, le peuple juif est présentement dans une ère de rédemption. C'est-à-dire que même si des événements violents se produisent, les choses progressent positivement. Elle fait la comparaison avec un voyage en voiture. Elle m'explique que lorsque nous sommes sur la route et que nous voyons une maison sur le dessus d'une colline, même si la route nous dirige dans une vallée et que nous ne pouvons voir celle-ci, elle s'y trouve toujours et nous cheminons vers elle. Pour Mme Mandel, c'est la même chose pour la rédemption du peuple juif.

À la fin de chaque entrevue avec la famille Mandel, Miriam et ses enfants sont venus me reconduire jusqu'au premier *checkpoint*. Entre la maison et cette présence militaire, nous nous sommes fait lancer des roches par des enfants palestiniens. Choqués par ces actions, Miriam et ses deux garçons âgés de 5 et 7 ans répliquèrent en leur lançant aussi de petites pierres. Nous n'avons su quoi dire face à cet acte de violence, mais nous avons jugé pertinent de le considérer comme résultat d'une observation participante venant illustrer la place de la violence dans la vie quotidienne de la famille Mandel.

Après avoir présenté les données sur la violence, la deuxième partie de ce chapitre mettra en lien les idées de l'auteur et le concept de la violence présentés dans le cadre théorique avec les résultats obtenus lors de ce terrain.

### 5.2 Violence, souffrance et appropriation, une dynamique intrinsèquement liée

Lors de la présentation du cadre théorique, nous avons lié la violence à la souffrance. Après avoir présenté certaines des données recueillies, voyons comment celles-ci peuvent être éclairées par une interprétation en termes de souffrance et de violence, et comment elles les renvoient à ces catégories tout en jouant un rôle dans l'appropriation du

---

<sup>17</sup> Avraham Avinou est le père de la religion juive. La Genèse dit que "Abraham alla dresser sa tente et établir sa demeure dans les plaines de Mamré, qui sont en Hébron; et éleva un autel au Seigneur." (Genèse 13:18)

territoire et la justification de la violence dans la communauté étudiée. Pour ce faire, nous nous baserons sur les résultats recueillis et présentés jusqu'ici en utilisant une approche intersubjective et herméneutique, ainsi que sur certaines autres observations faites sur le terrain.

L'universitaire et chercheuse Esther Benbassa explique que les références à la Bible peuvent jouer un grand rôle dans les identités fondées sur la souffrance. À son avis, la Bible « [...] fournit un rempart contre le désespoir. [...] la promesse d'une récompense, dans l'autre monde, des tourments de cette vie, doublée d'une confiance en une intervention de Dieu au terme de l'histoire, ne pouvait que redonner courage aux affligés. » (Benbassa, 2007, p.29). Le propos de Benbassa correspond bien à la situation que j'ai pu observer sur le terrain. Notre répondante Dina Bertler, par exemple, nous dit, en parlant d'événements violents, que : « Ça fait partie de ... l'évolution. De ce qu'HaShem (Dieu) a planifié pour nous. » Cette simple phrase expose une forme d'impuissance face à une situation qui, elle, ne peut se comprendre que dans la longue durée. Cette perception est importante car elle est révélatrice du fait que selon Dina, les événements font partie d'un plus grand tableau qui, comme elle nous le dit, n'est rien de moins que l'oeuvre de Dieu.

Shmuel Rosen aussi nous dit que la place de la violence dans sa communauté est nécessaire à sa survie. Lorsqu'il dit: « We are willing to fight for the identity, for our national interest, for our life, no matter what happens. You know God is always on your side but if you are waiting for someone to save you... », il indique aussi que pour lui Dieu joue un rôle protecteur. Ainsi, HaShem leur donne le courage de se battre « no matter what happens ».

Au sujet de cette manière de comprendre la place de la violence en se plaçant du point de vue de la totalité?? la vision d'ensemble?, les auteurs du recueil *The Lords of the Land*, Idith Zertal et Akiva Eldar expliquaient que :

When you are in the midst of divine process, and God is on your side, you gradually lose your sensitivity to the suffering of the other. You become impervious, you see the big picture and little things like human beings

disappear. A person with a redemptive out-look like that is satisfied only by the whole and the perfect. Anything that is not whole is perceived as treason. » (Zertal&Eldar, 2009, p. 4)

Miriam Mandel se situe dans cette perspective quand elle raconte comment elle explique à ses enfants les épisodes de violence dans leur ville natale : « Sometimes when there are attacks, we are talking with them and we are talking about the promise that God gave us this land. [...] we are making what God asked them and it is our choice to get it or to leave it. And we want it. So we stay no matter what. » Nous avons pu observer une partie de ce que signifiait ce "no matter what" lors de l'incident survenu entre ses fils, elle et les enfants palestiniens.

À certains moments, lors des entrevues avec Mme Bertler, cette dernière semblait perdre de vue la notion d'être humain d'une manière assez consistante avec les interprétations de Zertal. Lorsqu'elle parle du terrorisme arabe, par exemple, elle explique que: « S'il y avait un moyen plus humain de se débarrasser de ces êtres-là... je suis tout à fait pour ces actes là: de faire une Shoah chez eux, de les exterminer un point c'est tout. » Elle ajoute, cependant, qu'elle ne passerait pas aux actes et qu'il s'agit là d'une opinion plutôt que de menaces. Ce passage illustre néanmoins la perspective que Zertal essaie de mettre en évidence. De plus, l'auteur essaie aussi de nous faire comprendre que ces gens ne sont satisfaits que par l'aboutissement vers lequel cheminent ces événements. C'est-à-dire que pour eux, les événements violents de leur quotidienneté sont moins importants que la finalité de ces événements, dans ce cas, la rédemption promise par Dieu. Lors des entrevues menées à ce sujet, David Schwartz a avancé un exemple qui, malgré qu'il ait déjà été cité plus haut, devient très utile pour bien saisir la visée et la pensée des participants interviewés. C'est pourquoi, nous voudrions revenir sur ces propos de M. Schwartz : « God didn't bring us back here to throw us back out again. It's flowing too much. It's true there are glitches, there are regressions, but they are small. They seem to us very big because we live it. But when looked at in a different perspective over a period of years, decades, it will be a little dot in history. I have no doubt that's the way it is. »

Il est important de rappeler que ces paroles reflètent des réactions individuelles. Elles sont le résultat d'événements et de traumatismes vécus par les participants. Il serait facile de porter un jugement sur de tels propos, mais mon objectif ici en est un de compréhension anthropologique, et pour cette raison, il s'agit pour moi, d'abord, de saisir ce discours dans ses conditions de production. Les participants à la présente recherche sont tous très conscients qu'ils vivent dans un environnement où la violence peut apparaître à tout moment. Ils vivent ainsi sans toutefois y inclure le sentiment de victime ou de désespoir. Ils réinterprètent les événements violents, la vie sociale ainsi que la quotidienneté en y ajoutant un aspect spirituel ou divin.

Kleinman ajoutera que « rendre la vie sociale triviale et décorative de sorte que la sentence de mort à laquelle chacun se sait condamné par avance et les dangers réels de la vie quotidienne qu'il affronte – des accidents ordinaires à la violence structurale en passant par les milliers de petits désordres qui font peser des risques sur les êtres humains – y sont systématiquement déniés ou distordus » (Kleinman, 2002, p. 97), ce qui nous laisse croire que les solutions et réactions proposées par les victimes de cette violence peuvent aussi être formulées dans le même sens. Dina Bertler, par exemple, parle de la décision de son fils de quitter Hébron: « Mon fils a pris la décision de ne plus habiter ici. Il disait qu'il ne pouvait jamais trouver la tranquillité et ça risquait d'entraver son développement et celui de ses enfants. » Elle est donc consciente du changement psychologique qu'habiter cette terre peut engendrer. Selon le sujet abordé dans nos échanges, les épisodes de violence ainsi que les conséquences qu'elles engendrent sont parfois "distordus" (ibid) par les participants interrogés.

David Schwartz cite, encore une fois, Baruch Goldstein comme un exemple des dangers de vivre dans une telle situation de violence. Il admet la possibilité que des gens craquent ou deviennent un peu fous sous la pression lorsqu'il affirme : « I don't know what was passing through his mind. »

Paradoxalement, alors même qu'elle est à la source d'incidents dramatiques, la violence dans la communauté d'Hébron et Kiryat Arba ouvre aussi la porte à un optimisme

envers l'avenir, ainsi qu'à une solidarité entre les habitants juifs de ces communautés. Renault explique cette réaction ainsi: « Il est certain que le langage de la souffrance peut induire des représentations individualisées du social dépossédant les individus de leur capacité d'action politique, mais il peut également favoriser un partage d'expérience au moyen duquel se construisent solidarité et actions collectives. » (Renault, 2008, p. 24). Cette solidarité, ici, se trouve à être le moteur d'une construction identitaire. Cette solidarité résulte en deux actions observables et observées sur le terrain.

La première consiste en l'organisation de manifestations religieuses et nationales au cœur de la vieille ville d'Hébron. Ces actions sont menées toutes les semaines le vendredi après-midi. Il s'agit en fait d'un défilé dans le vieux marché d'Hébron, qui est aujourd'hui territoire palestinien. Les colons juifs, protégés par les soldats israéliens, entrent à l'extrémité nord du marché, en empruntent la route principale, pour arriver au Tombeau des patriarches où ils vont prier avant le début du shabbat. Il est très rare que ces manifestations se déroulent sans accros. Parfois les Palestiniens provoquent les colons en leur criant des noms ou en leur lançant des pierres, ce qui enclenche très rapidement une escalade de violence. D'autres fois, ce sont les colons juifs qui vandalisent les boutiques palestiniennes du vieux souk, déclenchant aussi des épisodes de violence. Cependant, il serait faux de croire que cette solidarité donne uniquement naissance à des événements désolants et des confrontations. Elle est aussi à la base d'une entraide communautaire entre colons juifs.

Les exemples d'entraide au sein de la communauté juive d'Hébron sont nombreux. Miriam Mandel m'expliquait, par exemple, que lorsqu'une femme accouche, ses voisines lui apporte un soutien moral, mais surtout physique. Elles l'aident, font à manger pour toute sa famille, font le ménage et gardent les autres enfants afin que la nouvelle maman puisse reprendre des forces et avoir du temps pour elle. Cette entraide est présente au sein de chaque sphère sociale de cette population. L'optimisme et la joie de vivre sont des sentiments généralement peu associés à la vie dans les territoires occupés, mais ces occasions de solidarité intra-communautaire suscitent de telles marques de bien-être. Contrairement à ce que nous aurions pu croire, les épisodes sporadiques de violence vécus

par la population provoquent non seulement des impacts négatifs et violents, ils deviennent aussi le moteur de la solidarité et de l'entraide.

David Schwartz illustre les sources de cet optimisme en invoquant l'image des prisonniers d'Auschwitz :

You know you have to be optimistic to live here. But you know what, it's not a false optimism, because you see it. Look, the way I look at things is that... you know, if you took somebody in Auschwitz during the Holocaust in 1944. You are standing there in the camp. On one side you have the barbwire and on the other side you have the chimney with the smoke coming out of it and that's what there is. Suddenly somebody come up to your shoulder and says: "Don't give up hope, in another four years we are going to have a state! and we are going to fight the Arabs and we are going to win!" You would say: "Buddy you are nuts! you flipped out! There is only one way out. There is barbwire and we can't get out. This is the only way out....smoke." Because that's what it was in 1944. But in 1948 it happened. But if anybody tried to imagine that or visualize that or predict that, they would have been told that they were nuts! [...] But it happened and everything that happened before that, since then, there is no explanation for it. There is no explanation for our ability to win, [for] what happened in 1948 or 1967.

Donc, selon M. Schwartz, les épisodes de violence accentuent leur foi en Dieu en prouvant que leurs victoires, aussi inexplicables soient-elles, ont bien eu lieu et que la seule explication possible se trouve dans la providence divine. Il ajouta, à la fin d'une de nos discussions, que de vivre à Hébron accentuait la foi et que celle-ci leur donnait du courage et de la force afin d'établir une solidarité au sein de la communauté, accentuant les références à une certaine providence divine présente dans la citation précédente :

« Look you have to have a lot of faith to live in a place like Hevron, but I think you need faith to live anywhere in Israel today. People with less stronger faith get discouraged really easily. But if you look at our presence in Israel, precisely in Hevron, you need to have a more global perspective. Does living here increase your faith? Perhaps so, to see things that happened that have a undeniable divine presence behind them. Because, otherwise things would be really different. People were shooting at us and if there wasn't a so-called divine force behind us, with all the shooting here people would have been killed

on a daily basis. But it didn't and we, as a community, are stronger then ever. So it does increase your faith to live here. »

La présence de la violence à Hébron et Kiryat Arba crée un dynamisme éclectique au sein de ces communautés. Après avoir considéré les données recueillies sur le terrain, il semble qu'elles concordent avec un certain nombre d'analyses que nous avons trouvées dans notre revue littérature. En premier lieu, nous avons pu comprendre que la place du religieux et du soutien des livres sacrés jouaient un rôle très important dans le rapport qu'établissent nos répondants à la violence. En fait, le religieux vient souvent expliquer ces actes de violence comme faisant partie d'une évolution historique sur laquelle veille un Dieu présent et protecteur du peuple juif. De plus, comme le monde, selon eux, est dirigé par et est le résultat des actes de HaShem, ce n'est pas l'événement en soi qui est significatif mais plutôt l'ensemble historique dans lequel il s'inscrit. Nous avons pu observer cette construction de la réalité dans les entrevues menées avec les quatre familles participantes. Nous pouvons aussi l'observer lorsque nous portons attention à l'épithète de Rabbin Meir Kahana. Il est inscrit sur son tombeau, en hébreu :

« Il a donné son âme pour la nation d'Israël

Torah - Terre

Sortant avec mains et coeur propre. »

Pour les extrémistes de droite comme Baruch Silverman, ces quelques mots transmettent l'idée que « fighting all the way to the end » est ce que la Torah dit qu'il faut faire, que Dieu légitime ces actions et que Goldstein et Kahana suivaient les paroles de la Torah. En écrivant qu'il est mort « les mains et le coeur propre », ses disciples et les jeunes radicaux croient que ce genre d'actions est soutenu par la communauté ainsi que par l'interprétation kahanienne de la Loi juive.

La présence de la violence dans ces deux communautés crée également des distorsions. Les discours des participants sont façonnés par des traumatismes personnels et collectifs qui sont vus, par les acteurs, comme menant potentiellement à des actes de

violences extrêmes comme les événements de 1994. Bien entendu, l'opinion face à ces événements diverge selon les participants, mais tous comprennent le danger des tensions et de l'oppression que la violence peut causer. Cette vision des répondants est importante et doit être prise en considération lorsque nous tentons de comprendre la quotidienneté des colons rencontrés.

Finalement, il est important de garder à l'esprit qu'il est possible de vivre une vie plutôt normale dans ces communautés. La solidarité, l'optimisme et la joie de vivre des participants et des gens de la communauté traduisent cette normalité. La place de la violence au sein de la communauté a bien entendu des impacts négatifs, comme nous avons pu le constater avec les actes de Baruch Goldstein et les manifestations hebdomadaires dans le souk. Mais notons qu'au-delà de ces épreuves, la violence engendre une solidarité et une entraide qui contrent, dans une certaine mesure, le sentiment de victimisation pour faire place à un optimisme et une force entre les citoyens d'Hébron et Kiryat Arba. Notons aussi que l'approche intersubjective et herméneutique nous a permis d'obtenir ces résultats, qui n'auraient pu être aussi évidents à colliger sans leur utilisation. Nous discuterons, dans le chapitre suivant, de la manière dont cette expérience complexe de violence et de souffrance se transmet et s'inscrit dans les identités hybrides des colons et dans la mémoire sociale.

## **Chapitre 6: La mémoire sociale et l'hybridité identitaire**

Comme nous avons pu le constater au chapitre précédent, la violence est omniprésente dans la conscience des habitants de la communauté d'Hébron et Kiryat Arba, tant positivement que négativement dans la dynamique de cette société. Dans la prochaine section, nous nous questionnerons sur la manière dont certains de ces événements violents s'inscrivent dans les consciences sous forme de souvenirs, de même que sur leur intégration historique, c'est-à-dire la manière dont les gens entretiennent un rapport au passé dans leur vie quotidienne. La mémoire sociale, dont la matrice sera ici celle du judaïsme, est un aspect très important de la subjectivité des colons rencontrés. Sur un terrain comme celui que nous avons mené en Cisjordanie, de surcroît à la veille de grands changements territoriaux, la mémoire et l'hybridité identitaire sont des composantes majeures dans la justification de l'occupation du territoire. Dans ce chapitre, nous reprendrons la classification précédente de nos données par participant. Nous rappelons ici que cette classification est présente afin de bien mettre en valeur notre démarche intersubjective et herméneutique. Une fois présentée la perspective de nos participants, nous analyserons ces résultats afin d'explorer d'une manière plus synthétique le rapport à l'identité nationale qui émerge de ces entrevues.

### *6.1 Appropriation Identitaire*

Le thème de la mémoire sociale est un sujet riche en émotions chez la plupart des participants rencontrés. Nous verrons tout au long de ce chapitre qu'ils s'approprient souvent l'histoire juive pour expliquer leur présence sur ces terres. Il donnent ainsi l'impression que des événements survenus il y a plus de 2000 ans font partie de leur histoire contemporaine. Mais avant d'analyser leurs propos, observons et mettons en contexte les données recueillies pour chacun des participants.

Les entrevues faites avec Mme Bertler furent toujours très riches lorsque nous abordions le sujet de la mémoire sociale liée au judaïsme. Elle me donna, par exemple, beaucoup d'informations sur le traumatisme de la Shoah<sup>18</sup> au sein du peuple juif. Le choix du mot « shoah » est très important pour Dina, car il signifie non seulement l'Holocauste mais aussi toute catastrophe subie par le peuple juif.

Pour moi [Dina], le mot Shoah me convient mieux que le mot catastrophe. Car les concepts véhiculés par la langue de Molière ne recouvrent pas forcément l'identité juive comme nous l'avons déjà dit au départ. Donc ce qu'il faut, c'est décoder la pensée du langage hébraïque de telle sorte qu'elle puisse rejoindre les modes de pensée occidentaux.

Cette catastrophe, à son avis, est l'événement qui changea le sort du peuple juif. Elle en explique l'origine – définie et élaborée dans la Torah – par la remise en question par le peuple juif de la parole de Dieu. Faudrait dire de quel événement précis il s'agit.

Parce que c'était une remise en question du projet divin, celle de faire de nous un peuple et de nous donner la terre des Cananéens qui est en fait la terre appartenant à Dieu seul. C'était le désir de Dieu de nous donner la terre de Canaan. Cette première catastrophe est la source même de la destruction ou du risque de destruction du peuple d'Israël.[...] Le peuple a été frappé dans un premier temps d'une punition immédiate, c'est-à-dire 40 ans dans le désert sans pouvoir entrer dans Eretz Israël. Même s'ils avaient attendu 40 ans, cela n'aurait pas été grave mais il y a eu extinction de cette génération. De plus, c'est à la même époque où les deux temples ont été détruits. Ce refus-là est donc devenu la source même de la Shoah.

Ce doute qu'il a d'avoir été puni pour un outrage fait à Dieu hante encore le peuple juif, selon elle, même de nos jours. Il fut intéressant d'observer comment elle parlait des événements de la Bible comme s'ils faisaient partie de l'histoire moderne. Nous avons longuement discuté de la place et de l'impact de cette histoire sur son présent – l'approche intersubjective nous a permis de recueillir ces données et de faire la lumière sur cette

---

<sup>18</sup> Le mot Shoah veut dire catastrophe en hébreu. Dans la langue française, ce mot signifie le génocide des juifs par les nazis, l'Holocauste (le Robert Micro, 1998). Tout au long de ce travail le mot Shoah fera référence à la définition du terme hébraïque et non à la tragédie de la Deuxième Guerre mondiale.

intégration de l'histoire – et sur son quotidien. L'entrevue avec elle nous a amenées vers l'histoire de la ville et du rôle que celle-ci joue dans l'appropriation du territoire. Ces souvenirs et cette transmission de la mémoire forment en quelque sorte l'identité commune du groupe. Dina nous explique sa pensée en exposant l'histoire de sa communauté.

Écoutez, ça a commencé il y a très longtemps avec Avraham Avinu (Abraham, père du judaïsme). Il habitait ici à Mamré. Il avait planté sa tente ici... c'est donc le début de la communauté. C'est la raison pour laquelle il faut bien comprendre que cette communauté de Kiryat Arba... est plus qu'un petit village perdu, le Gaulois au milieu des Romains, mais plutôt l'affirmation de l'identité d'Israël. Avant l'identité d'Israël, il y avait l'identité Ivrit. Ivrit, ça veut dire celui qui est passé de l'autre côté; en hébreu "evert" veut dire celui qui est de l'autre côté. C'est ça la racine de notre identité, c'est que nous sommes de l'autre côté. Le monde est d'un côté et nous, on est de l'autre côté.

Elle poursuivit sa pensée en m'indiquant que pour elle, il y avait une distinction très importante à faire entre les païens et le peuple juif. Cette distinction était très claire. Elle m'expliqua qu'elle avait senti cette différence lorsqu'elle enseignait en France. En juin 1967, Dina était dans la salle des professeurs lorsqu'elle apprit le début de la Guerre de Six jours. Elle me dit que tous les enseignants croyaient qu'Israël n'avait aucune chance contre les pays arabes. Elle prit ce commentaire comme une offense face à son peuple. C'est alors qu'elle sentit le besoin de s'affirmer en tant que Juive et de ne plus s'assimiler à la nation française. Comme elle croyait qu'Israël avait toutes les chances de s'en sortir et qu'elle croit en l'action divine sur cette terre, nous pouvons comprendre son désir de se tenir à distance de ses collègues de travail. C'est aussi à ce moment précis, me dit-elle, qu'elle décida inconsciemment qu'elle n'allait pas faire sa vie en France mais bien en Terre sainte. Ce souvenir a un impact sur l'interprétation qu'elle fait de l'importance de sa communauté :

Donc, quand vous parlez de la communauté de Kiryat Arba, il faut absolument, mais absolument que vous sachiez faire passer le message. C'est-à-dire : nous sommes ceux qui, en nous référant à Hébron, affirmons l'identité que nous sommes, en hébreu, Mérubarim. Nous sommes reliés à cet endroit-là, qui est la caverne des patriarches comme on l'appelle, mais qui est en réalité – selon les écrits du judaïsme – l'endroit où les âmes entières passent avant d'atteindre le monde futur.

Le discours de Mme Bertler est empreint d'éléments de la mémoire sociale qui, selon elle, sont intrinsèquement reliés au judaïsme.

Voyons maintenant comment David Schwartz discute de la mémoire sociale et de la place de la judaïcité au sein de sa communauté et de son identité.

### *David Schwartz*

Les échanges que j'ai eus avec ce répondant au sujet de la mémoire sociale, ainsi que des racines de son identité, ont principalement eu lieu un après-midi à son bureau, lors de l'une de nos toutes premières rencontres.

Le thème de la mémoire sociale vint rapidement sur la table lors de cette rencontre. En fait, dès qu'il a saisi que nous voulions comprendre le pourquoi de l'appropriation du territoire, il se mit à me parler de son histoire et à nous expliquer comment celle-ci rejoint celle des immigrants de sa communauté qui, tout comme lui, décidèrent d'habiter la région des collines d'Hébron.

Il commença par me présenter les raisons de son départ des États-Unis. Il me précisa qu'en fait, il ne fut pas victime de discrimination aux États-Unis. La raison de son départ est, pour lui, plutôt due à un sentiment grandissant de vide spirituel. Il ajouta que plusieurs de ses collègues et voisins colons avaient vécu la même impression et ce, malgré le fait qu'ils étaient bien acceptés dans leur pays d'origine. La première visite en Terre sainte de M. Schwartz vint combler ce vide. Dès son retour aux États-Unis, il commença les démarches pour faire Aliyah<sup>19</sup>. Il termina son baccalauréat et vint s'installer d'abord à Jérusalem, puis à Kiryat Arba, et finalement à Hébron, où il fonda sa famille.

La place accordée à l'Exode ainsi qu'aux catastrophes dans l'histoire du peuple juif est une des raisons pour lesquelles M. Schwartz croit important d'habiter à l'intérieur des

---

<sup>19</sup> Aliyah est le terme utilisé en Israël pour faire référence à l'immigration sur la terre d'Israël (Eretz Israël). En hébreu, ce mot signifie aussi ascension dans le sens de montée ou d'élévation du rang social.

lignes délimitées en 1967. Il invoque aussi l'Holocauste comme un événement ayant eu un impact important dans l'histoire juive et dans celle d'Hébron.

Well I think there is always an impact of the Holocaust, but it's a matter of how tangible it is and how strong that impact is. I think that in Hevron there is a really strong understanding of what happened in the 1930s-1940s in Germany. You know, Hevron had, of course on a much different scale, but Hevron had its own Holocaust in 1929, which was unfortunately a predecessor to what happened in the 1940s. That being the case they are being tied together to a degree. But as such, directly link the Holocaust to the Jewish community of Hevron, well there is through Haj Amin Al Husseini who was the Mufti at the time of the riot. He also met Hitler in 1941 in Berlin. Is there any direct link beside that, I don't think so. But it does have an impact on how people live here. We want to preserve our land and we need to take action to keep it. Otherwise they will steal it from us. If they tried to do it once they could do it again.

Nous lui avons alors demandé à qui le pronom « they » faisait référence. À mon grand étonnement, ce pronom, répondit-il, inclut non seulement les Arabes, mais aussi la gauche israélienne ainsi que les pro-palestiniens. Son discours démontre et ce, suite à l'application d'une approche intersubjective, la portée des événements dramatiques de la Deuxième Guerre mondiale sur les actions politiques prises par la communauté d'Hébron et Kiryat Arba.

Selon M. Schwartz, tout comme Mme Bertler, les catastrophes subies par le peuple juif ainsi que son désir de s'établir sur une terre où, croit-il, son identité doit être présente sans quoi il la perdra, forment son identité et sa mémoire sociale.

M. Rosen, le protagoniste de la prochaine section, présente les mêmes caractéristiques quant à la mémoire sociale et à l'identité, mais il ajoute une touche artistique au symbolisme de la terre.

Selon Shmuel Rosen, la terre d'Eretz Israël est synonyme de l'histoire et de la mémoire du peuple juif. Il est aussi conscient que les bâtiments jouent un rôle dans la reconnaissance de son identité : « You know it is the birth place of our nation. That's it. It is a very special place in the Jewish history. You know, it is the same for the burial place of the King of France, it is a very special place for their national identity. » Le lieu est très important pour lui. Il m'explique que le choix de s'établir à Hébron fut principalement dû à l'image et à l'idée qu'il se faisait de ce lieu saint. Le père de M. Rosen avait comme rêve de venir s'établir en Israël, plus précisément à Hébron. Pour lui, comme me l'expliquait Shmuel, il était important « to occupy the land of the first Jewish community ». Le père de M. Rosen vécut toute sa vie sous l'empire soviétique et mourut juste avant leur départ pour la Terre sainte. Nous devons donc comprendre, suivant l'approche intersubjective, que la mémoire et les aspirations du père ont suivi la famille Rosen jusqu'à nos jours. Pour Shmuel, il était important de vivre le rêve paternel. Le fait que Shmuel et sa famille vivaient sous un régime totalitaire sans liberté religieuse augmenta leur désir de s'établir en un endroit où il est essentiel d'exprimer son identité religieuse. Hébron était donc l'endroit idéal.

Shmuel m'expliqua que la mémoire de son père le guidait dans ses choix de vie et que l'histoire de ses parents contribue beaucoup à la conscience qu'il a de l'importance de ce lieu. Pour M. Rosen, le fait d'habiter cet endroit est aussi intrinsèquement lié à la religion. Il explique que pour lui, il s'agit de la terre qu'Ashem (Dieu) leur a donnée. Il correspond à ce que nous pourrions appeler un nationaliste, mais ne se décrit pas ainsi. Pour lui, l'État d'Israël est fondamentalement juif, donc religieux. Il ne peut concevoir un État israélien laïc. « We live here because it is the first Jewish village, not because it is the land of the Israeli government. You know, God gave us this land. » J'ai pu aussi noter que les propos de M. Rosen au sujet de l'occupation du territoire furent presque toujours accompagnés de comparaisons avec l'histoire contemporaine<sup>20</sup>. Nous lui avons demandé pourquoi il élaborait sa pensée ainsi. Sa réponse fut assez claire. Il nous expliqua que s'il

---

<sup>20</sup> L'histoire contemporaine est définie ici comme étant la période allant de la Révolution française à nos jours.

parlait à une personne n'ayant pas les mêmes bases d'histoire de la religion juive, il était plus difficile de comprendre l'importance de celle-ci. C'est après avoir fait faire plusieurs visites guidées de la ville à des touristes non juifs qu'il décida de faire des références à l'histoire contemporaine pour expliquer l'importance de sa ville en des termes qu'ils comprenaient. Cette remarque illustre bien l'importance qu'accorde Shmuel à l'histoire, à la mémoire de son peuple ainsi que son désir de communication avec les non-juifs, les Goys.

Voyons maintenant comment la famille de Miriam Mandel perçoit la mémoire sociale et les fondements de leur identité.

### *Miriam Mandel*

L'observation participante au sein de la famille Mandel a été très utile pour compléter, et surtout illustrer, les courtes réponses obtenues au sujet de la mémoire sociale lors de nos premiers entretiens. Nous présenterons en premier lieu certains des éléments les plus évocateurs à ce sujet soulevés lors de nos entretiens et discussions pour ensuite les mettre en lien avec les données tirées de l'observation.

Selon la famille Mandel, tous ne comprennent pas l'importance de la communauté et de la terre qu'elle occupe. Miriam explique :

I think many people don't understand how important this place is. They don't think why we need Hevron, they don't understand why we are living here. I think it is our national city because it is part of Israel and because of the cave [en référence aux tombeaux d'Abraham, de Sarah, Leah, Jacob, Rebecca et Isaac]. It is not only everyone's parents, it is the Jewish people's parents and my role is to show it to everyone. You could do this with your own home but this is not my own home, it is not private, it is all the Jewish people's home, it is public, so we need to make them understand.

Afin de mieux comprendre ses réflexions, en utilisant l'approche herméneutique et intersubjective, nous lui demandons alors comment elle, sa famille et son entourage devraient s'y prendre pour faire valoir l'occupation du territoire. Pour elle ainsi que pour son mari, la réponse était évidente : il ne s'agit pas de convaincre les autres de la légitimité

de l'occupation du territoire, mais bien de simplement l'occuper et le défendre. Le tout en accentuant l'importance de ce lieu pour le peuple juif.

Un des multiples exemples des actions prises par la famille Mandel est leur participation à la manifestation qui se tient chaque vendredi. Cette marche démarre à Beit Hadrassah et se poursuit jusqu'à la Machpela et ce, à travers les rues du souk palestinien. Miriam m'expliqua que cette marche n'était pas mise en œuvre à titre de provocation comme certains pourraient le croire, mais bien afin de prendre possession du territoire qui leur appartient. Il en est de même pour les autres actions prises par la famille. Celles-ci sont basées sur leur désir d'agrandir la superficie de la ville juive en bâtissant des immeubles et en restaurant des lieux considérés comme saints. M Mandel ajouta que c'était leur devoir de protéger et de restaurer les fragments encore présents de la ville citée dans la Torah. Cette ville est citée dans la Bible comme étant Qiryat-Arba.

You know, in the Bible it says clearly that: "Hebron therefore became the inheritance of Caleb the son of Jephunneh the Kenezite unto this day, because that he holy followed the LORD God of Israel. And the name of Hebron before [was] Kirjatharba; [which Arba was] a great man among the Anakims. And the land had rest from war." (Job 14,14-15) Therefore, all the archeological sites named and described in the Bible must be found and preserved. We are living in the first Jewish community and it is our obedience to preserve those sites under Jewish hands.

La transmission des connaissances de la Torah est très importante chez la famille Mandel et est intimement liée à l'identité nationale. Comme l'explique Miriam, pour elle, l'identité d'Israël est religieuse. Si elle ne l'est pas, dit-elle, à quoi bon avoir un État sur cette terre? Il faut expliquer l'histoire juive aux enfants, dit-elle. Ils doivent comprendre que cette terre nous appartient et que Dieu nous l'a donnée. Elle poursuit en disant qu'il est vrai que certains événements furent violents au cours des deux dernières décennies à Hébron, mais il faut intégrer ces faits et éduquer nos enfants afin qu'ils aient les outils nécessaires à poursuivre nos idéaux. Elle ajouta qu'à l'école où elle enseigne, les cours d'histoire sont concentrés uniquement sur l'histoire du peuple juif et de la nation israélienne. Ce choix encourage les enfants à comprendre et à poser des questions sur

l'avenir du pays et de leur ville. La mémoire sociale fait partie intégrante de l'identité juive et de la communauté.

If the people of Hevron didn't have the faith and the desire of remembering the Jewish history, the community would already be destroyed and empty. If you don't understand why you live here and why God sent you here, you run back to Tel Aviv, because it's not always easy here.

Miriam ajouta qu'à son avis, l'histoire juive et les catastrophes vécues par son peuple ne sont que des obstacles leur permettant de mettre en perspective la trajectoire que Dieu leur a tracée vers la rédemption. Ces événements leur permettent d'observer l'unicité et la force de leur peuple. Ils permettent aussi d'expliquer aux générations futures l'importance de croire en la force et le support d'Ashem pour préserver cette terre. Selon elle, ils permettent également d'expliquer et de donner un sens aux actions prises par sa communauté. Pour Mme Mandel, la mémoire sociale et le récit historique qui en découle servent de fondement à l'identité nationale et religieuse de sa communauté.

Voyons maintenant comment la théorie à ce sujet vient éclairer les données recueillies lors de ce terrain.

### 6.2 Mémoire sociale créatrice identitaire

When we remember, we represent ourselves to ourselves and to those around us. To the extent that our "nature" – that which we truly are – can be revealed in articulation, we are what we remember. [...] A study of the way we represent ourselves in our memories, the way we define our personal and collective identities through our memories, the way we order and structure our idea in our memories, and the way we transmit these memories to others, is a study of the way we are. (Fentress, Wickham, p.7, 1992)

Le bagage identitaire des différents participants joue un rôle dans l'appropriation de l'histoire et des événements contemporains de la communauté d'Hébron et Kiryat Arba. Mais lors des entrevues, et grâce à l'utilisation de l'approche intersubjective, nous avons pu observer que ces informations sont moins importantes que la mémoire sociale religieuse

des participants. La mémoire n'est plus attachée à leur pays d'origine mais bien à leur terre d'accueil.

Selon Dina Bertler, « [Hébron et Kiryat Arba] est une communauté qui est le cœur même de la nation juive. Donc ceux qui sont là, ils ont fait un choix, qu'ils le veuillent ou ne le veuillent pas, ils sont les porteurs non pas du symbole mais de cette identité. Et c'est pas évident que tout le monde en ait conscience et c'est pas évident que quand on va acheter du pain ou du chocolat on pense à ça tous les jours, d'accord?! Mais je veux dire : c'est ça l'amplitude et si on comprend cette amplitude-là, on place et on remet les choses à leur place. » Donc, la mémoire sociale juive et le symbolisme religieux de cet endroit jouent un rôle prépondérant dans l'identité des gens.

Myriam Mandel ajoute : « In Israel your nationality is that you are Jewish. You decide to do the Mitsvots, but you are Jewish. You can be American and Muslim but you can't be Israeli and not Jewish. Israel people are Jewish, it is your religion and it is your nation. It is the same. Here two important points of Hevron: the religion and our mother and father cave. And we really want to be close to it, to keep it as well as to save it. No one else, no half and a half, it is us. » (Mandel, 07/07/11)

Par cet énoncé, nous pouvons comprendre que ce lieu conditionne non seulement l'identité mais les actions qui doivent être prises pour préserver ce lieu saint. Cette affirmation démontre aussi une vision fondamentaliste de la mémoire sociale juive. La lignée plus traditionnelle de la pensée juive israélienne est souvent associée à une vision politique nationaliste religieuse. Cette pensée vient ajouter, comme nous le verrons, une dimension à la transmission de la mémoire sociale juive de la Shoah. Un bon exemple de l'activation de ces deux marqueurs de la mémoire sociale fut recueilli lors d'une entrevue faite avec le politicien Israélien Baruch Silverman, dans le cadre d'une de mes recherche menée pour l'Institut de recherche anti-terroriste israélienne, l'ICT :

We know what they think about us, we know what they want to do with us, we hear it from the mosque every Friday. We know that they say that we are pigs and donkeys and all kind of animals and that we are monkeys (apes). We know

that they want to finish what Hitler did not finish. We know, so there is two ways to fight it : one way is to run away, but to where? To Poland? To Germany? To where should we run away? The second secular way is to think that we can buy the Muslims with compromise, that if we are compromising with our religion, they will compromise with there religion. But no one can find Muslims that want to compromise and if there is I would be happy to hear of it. It would be the first time I hear of it. They believe what they believe and I respect it and this is why I have to fight. (Silverman, 27/04/12)<sup>21</sup>

Cette vision ou idéologie, ayant comme origine la devise « Never Again », diffusée notamment par le rabbin Kahana vient expliquer l'impact de certains aspects de l'histoire qui font partie de l'identité juive et nationale.

Suivant la même approche, Mme Bertler ajoute, en parlant de la menace qui entoure le peuple juif, que l'Holocauste n'arriva pas seulement à cause des Allemands. Selon elle, de toute manière, « tout ça n'a pas d'importance. Ce qui a de l'importance c'est qu'il y en a une Shoah (une catastrophe), le résultat de la sortie en exil et de l'affirmation de sa propre identité fait qu'Israël provoque l'identité maligne de Essave [Esau, fils d'Isaac et frère de Jacob]. Essave étant une identité directement opposée à celle d'Israël. » En quoi, c'est cette identité qui aurait rendu possible la Shoah.

Elle explique que la première destruction du temple est la source même de cette menace de destruction qui pèse sur le peuple d'Israël. L'Holocauste, ou la mémoire sociale de ce tragique événement, a comme origine cette toute première Shoah. En utilisant la pensée de Mme Bertler et en prenant en compte notre interprétation des données, nous pouvons observer que ces gens vivant au sein de la colonie juive d'Hébron et Kiryat Arba vivent dans un climat de peur et de menace. C'est de ce sentiment que certaines idéologies comme celle de Kahana peuvent naître.

Mme Bertler nous explique aussi que la mémoire sociale religieuse est la raison de leur présence sur cette terre. Elle nous présente ces faits bibliques comme étant réels, sans questionnement. Elle nous expose ainsi une vision fondamentaliste juive de l'appropriation

---

<sup>21</sup> Nous verrons plus en détail les données recueillies lors de l'entrevue faite avec M. Silverman au cours de la dernière section de ce mémoire.

du territoire. Elle explique que, selon elle, tout a commencé il y a très longtemps avec Avraham Avinou, qui habitait à Mamré. Selon l'histoire juive, il aurait séjourné à Mamré et y aurait fondé la première communauté juive. Selon Mme Bertler, c'est la raison pour laquelle il faut bien comprendre que la communauté de Kiryat Arba est plus qu'un petit village. Il s'agirait en fait d'un symbole de l'affirmation de l'identité d'Israël, l'identité Ivrit<sup>22</sup>. Là réside la racine de leur identité, de ce qu'ils sont, de leur monde et de celui « qui est de l'autre côté ».

Elle ajoute que la religion juive pour elle est un mode de vie et non une religion. Donc, non seulement les écrits et traditions orales font partie de leur croyance, mais ils doivent être appliqués à la vie de tous les jours. Ceci vient rejoindre le point de vue de Mme Mandel nous expliquant qu'être juif n'est pas seulement de croire, mais aussi d'obéir aux Mitsvots. Ces Mitsvots font non seulement partie des traditions et de la mémoire sociale juive mais font aussi partie de la vie quotidienne. Cette obéissance aux lois joue un important rôle dans la transmission de l'identité nationale, qui se transforme et devient nationale religieuse. De plus, elle vient justifier leur désir d'habiter ces terres.

En conclusion, nous pouvons observer que la mémoire sociale et l'hybridité identitaire convergent vers un même point lorsque les participants ne sont plus en diaspora. Leur vision de la religion et de leur identité peuvent alors, comme c'est le cas chez nos répondants d'Hébron, converger en un désir sociétal commun. Dans ce cas-ci, ce désir se traduit en un combat que l'on pourrait qualifier de vital, comme nous avons pu le voir dans le chapitre précédent. Cette unification de l'identité nationale et de l'identité religieuse constitue alors le fondement de la conscience des colons. Parler d'un instinct de survie ne serait probablement pas exagéré dans ce cas. La mémoire sociale religieuse offre alors une trame pour comprendre la menace qui les entoure et donne sens à un désir d'unification et d'appropriation de la terre.

La transmission de la mémoire sociale moderne s'articule autour de l'image de la précarité du peuple juif, ainsi que de leur devoir religieux de conserver une majorité juive à

---

<sup>22</sup> Ivrit est à l'origine du mot « evert » qui signifie de l'autre côté.

Hébron. C'est ici que la devise « Jamais plus » vient jouer un rôle rassembleur. C'est avec ce slogan que Rabbin Kahana et son bras droit, Baruch Silverman – tous deux longtemps considérés comme terroristes par le gouvernement américain – ont su orienter la communauté d'Hébron et Kiryat Arba vers un fondamentalisme national religieux. Cette idéologie, qui s'appuie sur une certaine interprétation de la mémoire sociale, indique aussi le devoir juif de répondre aux 613 Mitsvots. La somme de la transmission de la mémoire sociale et de l'identité hybride donne naissance à un embryon unique, qui est aussi un terreau fertile pour la radicalisation. C'est ce que nous verrons dans le prochain chapitre sur la convergence de la mémoire sociale vers une identité commune.



## **Chapitre 7 : Convergence de la mémoire sociale vers une identité commune**

« ...Israel is the only place in which a Jewish person can live with the vital ingredients of the history and culture and mental life of all the generations of Jews that have preceded him, and can realize them in the creation of a new and modern reality. »  
(Grossman. May 1998)

Comme nous avons pu le constater dans les derniers chapitres, la souffrance et la violence font partie intégrante de la conscience de la communauté juive d'Hébron et Kyriat Arba. Les dynamiques qu'engendrent ces émotions et sentiments extériorisés favorisent la convergence de la mémoire sociale vers une identité commune qui dès lors, devient tangible. Le résultat de cette équation, comme l'explique Emmanuel Renault: « Contrairement à des préjugés répandus, le discours de la souffrance n'enferme pas les individus dans une position de victimes : ce sont surtout le silence et l'incapacité à exprimer la souffrance qui condamnent à l'impuissance. » (Renault. p. 7). Selon cette perspective, le sentiment de victimisation que plusieurs associent au peuple juif, serait plutôt une souffrance exprimée et inéluctablement partagée avec les autres Juifs, avec lesquels les sujets souffrant se trouvent liés « peu importe leur passeport ou leur langue maternelle » (Anderson 1983. p. 149). Puisqu'ils seront à jamais juifs, les colons d'Hébron à qui nous avons parlé ne se voient pas comme des victimes de leur histoire de souffrance, mais plutôt fiers, combatifs et unis face à elle. Nous verrons, au cours de ce chapitre, que la communauté juive d'Hébron et Kyriat Arba est très active et engagée face à cette souffrance inscrite dans la mémoire sociale. Les participants à notre recherche savent transformer cette mémoire sociale violente, et potentiellement victimisante, en une identité commune incorporant la notion de souffrance.

Le sociologue israélien Baruch Kimmerling note la force de cette identité israélienne, et le potentiel de radicalisation présent dans une identité dont l'un des piliers est la mémoire sociale de la violence :

Several somewhat overlapping bipolar cleavages exist in Israel today, including those among political ideologies, religion, ethnic origin, and socioeconomic factors. The cleavages operate in tandem when sociopolitical

issues are at stake and form bases of social identity [...] the overlaps and centrality of political, religion, ethnic, and class identities, together with high degree of politicization in mobilized society, create a tendency toward extremist either-or cleavages. (Kimmerling 2008. p. 30-31)

Dans le cadre de cette recherche, il est très important de mettre en lumière la tendance vers l'extrémisme<sup>23</sup> que nous avons pu observer, et qui a été notée par ailleurs, dans les données amassées lors des entrevues avec M. Silverman par exemple, dans la communauté juive d'Hébron et Kyriat Arba. Celle-ci nous aide à comprendre et observer la convergence de la mémoire sociale et de la violence à la fois en une identité nationale commune et en une identité propre à ces communautés. Nous analyserons ici ces niveaux d'identité en les abordant à l'aide de certains exemples tirés des observations participantes, de l'étude de certains symboles, mémoriaux et des entrevues que nous avons menées.

Pour aborder ces articulations entre mémoire et identité, nous commencerons par présenter le cas de Baruch Goldstein, et de son mentor Meir Kahana, de son impact et du symbolisme qui l'entoure au sein de la communauté. Nous examinerons ensuite les principaux mouvements et organisations politiques engagés basés à Hébron et Kyriat Arba. Par la suite, nous nous dirigerons vers l'observation et l'analyse de certains événements spéciaux, discours et idéologie commune nous menant ainsi à un discours collectif sur la légitimisation de ces communautés juives et ce, malgré leur illégalité au niveau du droit international. Ce dernier chapitre d'analyse sera élaboré en conservant une approche herméneutique et intersubjective. Il devient donc important de noter, encore une fois, que toutes les informations colligées furent vérifiées et analysées suivant notre approche intersubjective et ce, afin de répondre à notre interrogation de départ : Comment le lien entre la mémoire sociale juive et l'identité nationale joue-t-il un rôle dans l'appropriation du territoire par la Communauté juive de Hébron après les accords d'Oslo de 1993?

Dans les chapitres précédents, nous avons présenté et classé les données par participant afin de bien refléter l'approche méthodologique choisie. Dans ce dernier chapitre, qui

---

<sup>23</sup> Il est important de noter que le but de cette recherche n'est pas de discréditer ou de porter un regard critique sur ces communautés mais bien de les comprendre et ce, dans le cadre de l'approche intersubjective et herméneutique.

présentera une analyse plus approfondie des données recueillies, nous présenterons celles-ci d'une manière plus hétérogène, et nous les classifions par thème. Il est toutefois important de noter que malgré le changement de style de présentation entre ces chapitres, nous utilisons toujours l'approche intersubjective, car l'analyse présentée ici fut également élaborée dans un processus herméneutique. Ainsi, et afin de bien comprendre la convergence de l'identité nationale et de la mémoire sociale, et afin de saisir que celles-ci créent un tout représentant une partie importante de la communauté et de tous les sujets de notre recherche, nous ne séparerons pas les données par participants.

### 7.1 Symboles : de mémoire sociale à identité collective

#### *Meir Kahana et Baruch Goldstein : de l'acte à la reconnaissance collective*

##### *Meir Kahana*

Originaire de Brooklyn, New York, Meir Kahana est le fils d'un rabbin sioniste révisionniste qui était un ami proche de Zev Jabotinsky, un leader de l'aile droite du mouvement sioniste en Europe de l'Est. Kahana fonda, en 1968, la Ligue de défense juive en invoquant le slogan «Never Again», qui réfère à l'Holocauste. Son ambition était de transformer l'image du peuple juif qu'il ne voulait plus voir associé à la faiblesse et la vulnérabilité (comme il l'avait été au sortir de la Deuxième guerre mondiale), mais qu'il voulait plutôt voir associé à une image de combattants. Après s'être installé en Israël en 1969, il poursuivit son idée de créer un mouvement politique anti-arabe qui se traduit par la formation du mouvement Kach.

Consacré au combat direct contre l'antisémitisme et la protection activiste du droit des Juifs à la terre d'Israël, les cibles du mouvement Kach se sont rapidement diversifiées au-delà des Arabes, pour inclure aussi ceux que Kahana nommait les « hellénistes », les Juifs assimilés par la culture occidentale. Cette vision particulière du judaïsme entretient des parallèles avec

celle de la *Jahiliya* mise de l'avant par Qutb Sayyid<sup>24</sup> (1906-1966), qui désirait expurger les sociétés islamiques des influences de l'Occident. Dans sa lutte contre l'Occident, Kahane demandait :

[...] a frontal clash with the “Hellenists,” a label that he does not shrink from applying to assimilationist Jews influenced by Western culture: “a country crawling with Hellenism... (with) Hebrew-speaking goyim (gentiles, assimilationist Jews) whose self-hate – the spoiled fruit of the cancerous “I” – drives them to reject Judaism and trample it underfoot... Hellenists running wild in God’s Temple. On the day that Judaism was separated from Zionism, the latter became just another form of ugly nationalism... Jews versus Hellenists: that is the real battle!” (Sivan & Freidman. 1990. p. 34).

Cette idéologie est au cœur des actions et de l'éducation des membres de la communauté d'Hébron et Kyriat Arba. Il faut évidemment nuancer ces propos en précisant que cette idéologie est adoptée avec plus ou moins de conviction selon les familles et les personnes. Il n'en reste pas moins, cependant, que la plupart des personnes à qui nous avons parlé dans le cadre de cette recherche étaient généralement en accord avec ce point de vue.

Les disciples de cette idéologie, comme Miriam Mandel, croient que :

[...] every Jew have the same potential, but depending on where you live, it exposes the power you got in. In Tel Aviv you are exposed to another power. For example you need a lot of patience in Hevron it exposes the national ideology, because you are making the work for your nation. I am living here because I believe that I am making the voice for everyone. And I live because of them because I want someone from Tel Aviv to come and visit and pray here. They need us to be here.

Ce sentiment de remplir une mission pour l'ensemble des Juifs explique, dans une certaine mesure, l'attrait que l'idéologie de Meir Kahana peut exercer dans les communautés que nous avons visitées. Il est important de prendre en compte l'importance de la pensée fondamentaliste de ces citoyens(nes) et leaders. Dans les cas les plus extrêmes, l'influence des idées de Meir Kahana peut déboucher sur des actes de violence tels ceux commis par le Dr

---

<sup>24</sup> Poète, essayiste et critique littéraire égyptien, puis militant membre des Frères musulmans, Qutb établit une doctrine fondée sur le concept de *Jahiliya* (état d'ignorance de l'islam) : il faut créer un État islamique fidèle au Coran en remplaçant les hommes au pouvoir grâce à une révolte sociale.

Baruch Goldstein en 1994. Nous nous pencherons maintenant sur ces actes et la manière dont, avec l'aide de son mentor Kahana, Baruch Goldstein aura eu un impact sur la population des deux communautés que nous avons étudiées.

### *Baruch Goldstein*

Né en 1956 à Brooklyn, le docteur Baruch Goldstein, ancien étudiant de l'Université Yeshiva Albert Einstein, devint jeune un adepte de l'idéologie du rabbin Kahana et membre de la Ligue de défense juive. En 1983, il déménagea à Kiryat Arba où il est devenu médecin d'urgence pour la communauté. « Not only was he one of the pillars of his community, but for many years he was one of the central figures in the Kahana movement. » (Pedahzur & Perliger. 2009. p. 70). Pendant son service militaire, et après sa démobilisation, il eut l'occasion de donner des soins médicaux à plusieurs victimes du terrorisme au sein de sa communauté. En tant que disciple de Meir Kahana, sa position était que la seule réponse possible à ces actes de violence était la violence. En 1994, il mit ce précepte en action. Ayant entendu une rumeur voulant qu'une attaque contre la communauté d'Hébron et Kiryat Arba était en préparation pour le jour de Pourim, il décida de passer lui-même à l'attaque contre la communauté palestinienne. Vêtu de son uniforme de Tsahal, le docteur Goldstein se présenta à la mosquée du Tombeau du patriarche, et ouvrit le feu contre les personnes présentes, qu'il soupçonnait être à l'origine du complot dont il avait eut vent. Après avoir tiré plus de 100 balles sur les fidèles musulmans, il fut saisi et battu à mort. Il venait de tuer 29 Palestiniens (Gresh & Vidal. 2004. p.279).

Les répercussions de ces événements du 25 février 1994 (Gresh & Vidal. 2004. p.279) se firent sentir à Hébron, à Gaza et dans tout le reste de la Cisjordanie. Depuis la mosquée Al-Aqsa de Jérusalem, des Palestiniens de jeter des pierres sur les Juifs priant au Mur des lamentations. La colère et le désir de vengeance des Palestiniens furent tels que les affrontements entraînèrent la mort de plusieurs autres Palestiniens et Israéliens.

Les funérailles de Dr Goldstein furent célébrées à Jérusalem en présence de plus de 1000 personnes. La cérémonie fut dirigée par le rabbin de Kyriat Arba, Rav Dov Lior. Son corps fut enterré à Kiryat Arba, après s'être vu refuser un emplacement à Hébron par le

gouvernement israélien. Il repose maintenant dans le parc à la mémoire de Meir Kahana, ce parc aujourd'hui devenu un lieu de pèlerinage pour les partisans de la droite israélienne.

Suivant le massacre perpétré par le Dr Goldstein, le gouvernement israélien décida d'adopter une politique de division de la ville, séparant ainsi la population palestinienne de la population juive d'Hébron. Cette division est aujourd'hui marquée par des barrages routiers, l'installation de points de contrôle au sein de la vieille ville et même une division du Tombeau des patriarches.

Plusieurs Israéliens et rabbins à travers le monde ont commenté l'acte de Goldstein, y voyant, selon un spectre très polarisé, des actions plus ou moins justifiées par un contexte de violence. Le gouvernement israélien, ainsi que le chef rabbinique israélien, ont ouvertement condamné ces actions, tandis que la population juive d'Hébron et Kiryat Arba le proclame encore à ce jour héros et martyr.

Le symbolisme associé à l'affirmation du droit du peuple juif à vivre sur cette terre, dans cette ville, se retrouve partout à Hébron. Bien entendu, et comme discuté au cours des entrevues faites avec les participants, le site principal du symbolisme de l'identité nationale et religieuse est la *Ma-arat Hamakhpelah*, ce lieu sacré pour musulmans, chrétiens et juifs, tombeau d'Abraham, Sarah, Léa, Isaac, Jacob et Rébecca, porte d'entrée de toutes les âmes vers le jardin d'Eden. Shmuel Rosen nous explique que « Of course the tomb of the patriarch is the most famous and it is the reason why the city exists. » Il reprend ainsi un motif très fort dans l'histoire orale selon lequel le peuple juif n'a jamais cessé de prier au pied du mur de la *Ma-arat Hamakhpelah*, afin de montrer son droit d'accès au site, aux collines d'Hébron et à la terre biblique de Judée-Samarie. Le symbolisme de ce lieu sacré peut être trouvé tant dans les propos individuels que dans les discours collectifs de mémoire, dans l'art de la rue et sur les panneaux commémoratifs érigés par la communauté juive.

Un exemple de ce symbolisme se trouve dans les informations, les affiches et panneaux historiques érigés dans les rues de la ville par la communauté juive d'Hébron. Ces derniers sont d'ailleurs des indicateurs du niveau de radicalisation dans la communauté, une radicalisation

qui est comprise localement comme une expression de l'identité nationale, rappelons-le. À titre d'exemple, notons l'enseigne érigée au centre de la ville près de l'entrée du complexe municipal, sur laquelle on peut lire: « This land was stolen by Arabs following the murder of 67 Hebron Jews in 1929. We demand Justice return our property to us! – The Jewish community of Hebron. »

Pour les habitants juifs de la communauté, cette enseigne est un symbole de lutte. Le fait qu'elle soit rédigée et érigée par la communauté juive d'Hébron, et non par le gouvernement israélien, témoigne de la ligne de pensée plus rigide de la population locale et de ses dirigeants. Les concepts de justice et de lutte sont présents dans ce symbole pour rappeler à la population, sur une base quotidienne, les objectifs et les buts de la communauté. Établissant ce contraste entre la lutte locale des colons et les positions d'un gouvernement jugé complaisant, Baruch Silverman dit que:

Netanyahu gave 85% of Hebron to the Arabs, he armed them with guns, released the terrorists and as a result, for two and a half years we were under fire [...] We [la communauté] think that Israel needs to tell the world that we are back to our homeland, we are back to Hebron, we are back to our forefathers and to the land God gave to the Jews.

Pour les colons, l'enseigne au milieu de la ville symbolise non seulement la légitimité juridique de leur présence, mais aussi leur droit religieux à vivre sur cette terre. Silverman nous explique dans quelle mesure, selon lui, le citoyen d'Israël doit se battre pour conserver sa terre : « If you are looking for peace be ready to fight. [...] This is the Middle East, if you compromise you get worst. [...] When you are strong you could live; the minute you are weak you are finished. » (Silverman, 2012).

Selon les colons, chacun des symboles représentés aide à renforcer l'idée et l'importance de leur lutte. Du Tombeau des patriarches à l'art de la rue, aux enseignes qu'on peut trouver un peu partout dans la vieille ville, toute la production symbolique converge pour que la communauté s'unifie afin de combattre pour une même cause. Les colons sont constamment interpellés, enjoins à se battre et à travailler pour garder leur terre sainte. Les actions posées par le docteur Baruch Goldstein s'inscrivent dans cette pensée et constituent, pour plusieurs, un

exemple moderne de la lutte dans laquelle ils sont engagés. Cette convergence crée un but commun, une idéologie commune et une identité nationale cohérente avec la mémoire sociale et la violence de ces communautés.

Le mémorial et le cimetière d'Hébron et Kiryat Arba jouent également un rôle dans la création d'une pensée fondamentaliste et de mouvements radicaux juifs. Comme nous l'avons déjà observé, le *Ma-arat Hamakhpelah* est un lieu important pour la mémoire collective et l'identité nationale, mais n'a pas nécessairement un impact sur la radicalisation et les interprétations locales de l'identité nationale à Hébron. Il ne transmet pas une idéologie de violence ou d'agression des autres. En effet, il ne transmet pas une idéologie de violence en soi. Selon la compréhension de ce site qui émerge des échanges avec les répondants, le bâtiment en soi ne constitue pas un endroit mystique en premier lieu. Un endroit représentant la force du peuple juif certes, mais il est important de noter que cette force n'est pas interprétée par les sujets étudiés comme synonyme d'actes de violence. Néanmoins, ce lieu transmet l'idée de propriété qui joue un rôle dans sa légitimation de l'occupation du territoire. Il est donc à la base de l'identité nationale religieuse pour les habitants d'Hébron et Kiryat Arba. Les seconds lieux de mémoire les plus pertinents sont ceux de Meir Kahana et Baruch Goldstein à Kiryat Arba.

Le parc commémoratif de Meir Kahana est devenu, au fil du temps, un site de commémoration pour les extrémistes de droite et les fondamentalistes nationalistes religieux. Comme nous le verrons dans la prochaine section, la sépulture de Baruch Goldstein se trouve contigüe à ce parc depuis 1994, ce qui renforce le caractère significatif de ces lieux pour les radicaux.

Située en face du parc commémoratif Meir Kahana, la tombe du Dr Goldstein est un lieu où chaque année on commémore les événements de 1994. De plus, ce site est également connu pour être un lieu de pèlerinage important pour les partisans nationaux et religieux de droite. À la mémoire de ses croyances, de son engagement dans la communauté et des actes qu'il commit dans le Tombeau des patriarches, son épitaphe se lit comme suit:

« Il donna son âme pour la nation d'Israël

Torah – Terre

Main et cœur pur. »



© Ynetnews

Pour les extrémistes de droite, ces quelques mots transmettent l'idée que « fighting all the way to the end » (Baruch Silverman), est un élément important de l'identité juive en Judée-Samarie. Qu'ils contribuent à renforcer l'idée que Dieu donne une légitimité à leurs actions et que Goldstein et Kahana suivaient les paroles de la Torah. En inscrivant dans son épitaphe qu'il est mort « les mains et le cœur pur », ses disciples et certains jeunes radicaux croient que ce type d'action est encouragé par la communauté ainsi que par l'interprétation kahanienne de la loi juive<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Din Rodef est une loi juive prise dans le Sanhedrin du Talmud babylonien à la page 73a.

Comme nous pouvons le constater, le mémorial et les symboles que nous retrouvons partout dans la ville d'Hébron et Kiryat Arba, sont pris en charge et transmis par la communauté juive elle-même. Cette pensée et ces actions ont contribué à la naissance et au renforcement de nouveaux mouvements et d'adeptes de l'idéologie Kahana. La transmission de cette idéologie n'est pas imposée à la communauté, ce qui fait qu'elle y est à la fois librement assumée et librement questionnée par les colons à divers degrés. Ceux qui sont enclins à être adeptes de cette idéologie trouvent dans ces symboles publics et monuments commémoratifs la légitimation de leur vision de l'occupation de la terre.

Si les visions les plus radicales ne sont pas nécessairement imposées à l'ensemble de la population, il n'en reste pas moins que la présence et la visibilité de ces symboles, ainsi que le discours de légitimation qu'ils reproduisent ne peuvent être ignorés. Comme nous l'explique Mme Mandel, cette vision donne forme à l'histoire enseignée aux enfants. Comme dans le discours public en général, les événements violents qui marquent la mémoire sociale ne sont pas considérés comme négatifs dans l'histoire transmise à la jeune population. Ils sont interprétés, en fait, comme des symboles d'une force collective, d'un désir et d'un devoir de sauvegarde du territoire. Ces symboles font donc converger la mémoire sociale et l'identité individuelle vers une identité et une histoire commune légitimant la présence et la combativité de la communauté juive d'Hébron et Kiryat Arba. Si tous n'y trouvent pas une raison de se radicaliser, il n'en demeure pas moins que les colons y voient, minimalement, une légitimation de leur présence sur ces terres.

Au cours de l'histoire moderne de l'État d'Israël, Hébron semble avoir été un endroit propice à l'implantation d'une pensée radicale, voire à l'établissement de mouvements prônant l'usage de la violence face à tous ceux qui sont perçus comme menaçant la présence juive sur ces terres. Même si les positions politiques s'étalent selon un spectre de radicalisme variable et que plusieurs habitants ne vivent pas les préceptes de Meir Kahana, il n'en reste pas moins que l'influence de la Ligue de défense juive et du rabbin Meir Kahana ont contribué à diffuser cette philosophie au sein des deux communautés étudiées. Cette influence s'est opérée, notamment, par l'action du fondateur de Kiryat Arba, le rabbin Moshe Levinger. Dans ces deux petites villes de la partie sud de la Cisjordanie, grandit une idéologie très forte qui eut un impact

indéniable sur l'extrémisme juif en Cisjordanie. Cette forme de fondamentalisme national religieux donna lieu, parmi les jeunes colons, à des positions légitimant la violence.

Selon les données recueillies lors de nos observations participantes, certains rabbins comme Dov Lior, Moshe Levinger et Horowitz suivent et transmettent l'idéologie de Meir Kahana, considéré par les États-Unis jusqu'à sa mort comme leader d'une organisation terroriste. Ces trois rabbins sont considérés par les participants et le porte-parole d'Hébron comme étant les plus influents de la communauté et, certains iront même jusqu'à dire, de la Cisjordanie. Leur notoriété influence plusieurs jeunes groupes militants comme le Hilltop Youth Movement, une organisation révolutionnaire juive enracinée à Hébron mais ayant des ramifications un peu partout à l'intérieur de la ligne verte.

Tous ces groupes, leaders et rabbins jouent un rôle dans l'appropriation du territoire. Ils mobilisent les discours liés à la mémoire sociale de la violence, ainsi que l'expérience de violence vécue au quotidien, afin de créer une nouvelle identité commune gravitant autour de ces dimensions, sans pour autant nier les expériences et les identités antérieures des nouveaux adhérents. Ces importantes personnalités participent à l'émergence d'un mouvement légitimant l'occupation du territoire et faisant la promotion du combat, qui, pour eux, est essentiel au maintien des communautés juives à l'intérieur des lignes de délimitation de 1967.

Comme nous avons pu le constater, les symboles physiques que nous retrouvons dans la communauté d'Hébron et Kiryat Arba engendrent une prolifération d'idéologies fondamentalistes qui, elles, légitiment l'appropriation du territoire. Il est important de noter ici que l'analyse des symboles présentés est le produit de longues discussions avec les participants et le reflet de ma résonance et de la leur lors des entrevues et observations participantes. De plus, j'aimerais rappeler, dans ce dernier chapitre d'analyse, que le but de cette recherche n'est pas de discréditer ou de porter un regard critique sur ces communautés mais bien de les comprendre. C'est pourquoi nous poursuivrons nos analyses en présentant la convergence de la mémoire sociale vers une identité commune à travers certains événements spéciaux.

## 7.2 Événements spéciaux

### *Journées commémoratives et le musée d'Hébron*

Hébron et Kiryat Arba, comme toute communauté sociale ou religieuse à travers le monde, ont des journées commémoratives qui leur sont spécifiques. L'événement le plus important auquel j'ai eu droit d'assister à celle de la communauté d'Hébron. Cet événement a lieu la même journée que la commémoration de Jérusalem, et souligne donc la libération du territoire d'Eretz Israël sous gouvernance jordanienne jusqu'à la fin de la Guerre de Six jours. Notons que non seulement cette commémoration vient justifier l'appropriation du territoire, mais elle est aussi un parfait exemple de la transmission de cette valeur. En effet, lors de cette journée, plusieurs écoles primaires de la région se regroupent afin de présenter un spectacle à la communauté. Ce spectacle est donné à l'extérieur, dans les jardins du Tombeau des patriarches. Il commémore l'histoire de la ville, remontant jusqu'au temps d'Avraham Avinu. Cette fresque historique se basant sur les livres religieux et historiques juifs présente un point de vue positivement biaisé de l'histoire. Elle revêt l'allure d'une légende mettant en vedette les grands personnages historiques d'Hébron et d'Israël.

Cette pièce de théâtre présentée aux citoyens de la ville et aux touristes correspond très bien à ce dont Benedict Anderson parle dans son livre *Imagined Communities* :

Because there is no Originator, the nation's biography cannot be written evangelically, « down time », through a long procreative chain of begettings. The only alternative is to fashion it « up time » - towards Peking Man, Java Man, King Arthur, wherever the lamp of archeology casts its fitful gleam. This Fashioning, however, is marked by deaths, which, in a curious inversion of conventional genealogy, start from originary present. (Anderson. 1983. p. 205).

Dans le cas de cette cérémonie comme dans d'autres, telle la commémoration de l'Holocauste, nous pouvons constater qu'il s'agit du même processus. Tout comme la journée commémorative d'Hébron, ces cérémonies permettent de transformer l'histoire individuelle en histoire et identité communes. Cette représentation devient alors l'histoire commune des citoyens et des jeunes présentant le spectacle. Elle distrait donc de l'histoire personnelle de

chacun des membres de la communauté en présentant celle qui regroupe non seulement tous les Juifs mais plus particulièrement les citoyens d'Hébron et Kiryat Arba, lesquels poursuivent le rêve d'Abraham d'habiter les terres qui lui furent données par Dieu. Cette histoire devient alors non seulement un récit du passé, mais aussi un récit contemporain par sa continuité. Le Musée historique d'Hébron est un autre exemple de cette continuité, de la transmission et de la convergence de la mémoire sociale vers une identité commune au sein de la communauté observée. Cette dynamique engendre la légitimité de l'appropriation du territoire et ce, par l'histoire ancienne et contemporaine, qui sont interprétées de manière actuelle et font partie du présent historique et de l'identité commune des citoyens.

Michael Bar Zvi, philosophe français travaillant à l'institut Levinsky à Tel Aviv, explique cette identité, cet attachement et cette convergence par le concept de peuple juif. Il explique que pour les défenseur de la nation juive : « Il ne peut y avoir de nation juive sans peuple juif. La nation devenant soit un moyen de protéger cette unité du peuple juif, soit un pont permettant la réalisation du destin juif. Dans les deux interprétations, le peuple juif se constitue dans la souffrance et dans l'épreuve. » (Bar Zvi. 2006. p. 165).

Cette idée de nation touche plusieurs groupes juifs, qu'ils soient israéliens ou en diaspora. Dans le cas de notre étude, nous pouvons observer que ce sentiment d'appartenance est très fort et il transparaît dans les données recueillies. Cette appartenance touche autant nos concepts de violence, de mémoire sociale que celui de l'identité nationale. L'approche intersubjective et herméneutique nous a permis d'approfondir nos entretiens et d'observer que ce sentiment joue un rôle dans la dynamique de convergence de la mémoire sociale qui, comme nous l'avons déjà présenté, devient collective. La mémoire sociale n'est alors plus individuelle et attachée à leur origine géographique contemporaine. Elle devient plutôt collective et attachée à leur origine juive commune. L'histoire de chacun est toujours présente, mais devient moins importante que la mémoire sociale juive, qui elle est intrinsèquement liée au concept de nation juive. Cette appartenance devient alors le référent central d'actions violentes, comme celle du Dr Goldstein, ou encore d'actions pacifiques, comme celle des commémorations de la communauté d'Hébron. Cette observation vient corroborer l'idée de Benedict Anderson décrivant la dynamique d'une communauté hétérogène vers une collectivité homogène (Anderson. 1993),

un mouvement de l'identité individuelle vers l'identité collective. Cette dynamique légitime la fondation et l'existence de ces communautés et devient aussi le cheval de bataille de leur combat. Cette idée de la nation juive habitant sur la terre d'Israël située dans une optique biblique représente aussi l'idée que le peuple est sur le chemin de la rédemption.

One for all and all for one. Really not only big words on the wall. People really believe it (talking about the redemption and the right to live on this land) and make it. It is very idealist. People say what they believe. It is like that because it is not easy sometimes. Here it is really hard to move but you need... we need to keep our ideas. It is important. (Miriam Mandel)

Cette perspective est aussi une source d'optimisme au sein de la population d'Hébron et Kiryat Arba, comme Shmuel Rosen nous l'explique lors de l'une des nombreuses entrevues que nous avons faites avec lui et sa famille.

The community here is very warm and very helpful. There are much more important points than Arab terrorism. Very warm, very idealistic. It is a very nice feeling to live with such nice people. We really have the sense of a living community. It is not a community where in some chance people get together, but a true community united by the common idea, the common ideals. (Shmuel Rosen).

La convergence de l'identité nationale et de la mémoire sociale, comme nous avons pu le voir dans ce dernier chapitre, joue un rôle très important dans l'appropriation du territoire. Cette convergence, comme nous l'avons observé avec l'idéologie de Meir Kahana et du Hilltop Youth Movement, peut aussi mener à des actes de violence. Comme nous l'avons observé, la mémoire de la violence est transmise et peut légitimer le droit à l'établissement de communautés juives dans Eretz Israël, tout comme il peut être invoqué pour légitimer des actes de violences commis au nom de ce droit.

Ce dernier chapitre cherchait à explorer la manière dont les concepts avec lesquels nous travaillons – mémoire sociale, identité nationale et violence – s'articulent afin de légitimer l'occupation du territoire.

Comme nous l'avons observé tout au long des chapitres de présentation des données et d'analyse, l'identité devient commune à travers la mémoire. Les sites mémoriaux, cérémonies et événements violents marquant la mémoire sociale des citoyens des communautés sont utilisés afin de créer une histoire commune. Celle-ci expose un continuel combat et désir de sauvegarde de la terre qui, selon les colons, procède de la volonté divine elle-même. Ce désir est accompagné d'une notion de droit divin engageant une dynamique négative encore plus forte envers les « hellénistes », pour utiliser le terme de Kahana. Cette mémoire incite aussi à un devoir de combat et ce, à tout prix, comme nous l'expliquait Mme Mandel.

Selon les entrevues et observations faites sur le terrain, nous pouvons conclure que, selon nos analyses, ces concepts légitiment l'occupation du territoire et jouent un rôle clé dans la violence et la radicalisation des citoyens. Celles-ci deviennent très importantes pour le futur proche de ces communautés. Par ces analyses, nous pouvons comprendre que la violence et l'implication des communautés visées interagissent, à travers leur histoire, avec les actions posées par les colons, les Palestiniens, le gouvernement israélien et la communauté internationale. Il s'agit d'un processus action-réaction. Plus leur droit d'exister et d'occuper ces terres est mis en cause, plus la radicalisation, les idées fondamentalistes et la légitimité de l'occupation du territoire sont fortes. Il faut aussi comprendre que les conclusions de ces analyses ne sont pas faites dans le but de critiquer ou de dénoncer ces communautés, mais bien dans un but de compréhension. En étudiant ces communautés, nous pouvons comprendre leurs buts, leurs idéologies, leurs valeurs et leurs intérêts afin d'avoir une meilleure perspective sur le conflit qui fait rage en Cisjordanie depuis 1967.



## Conclusion

The time has come for our Arab neighbors to stop shooting at us, to stop trying to kill us for no other reason than because we are Jews living in Hebron. Perhaps they believe that by killing us, or by attempting to murder us, they will scare us away. They couldn't be further from the truth, because Hebron is the heart of the Jewish people, the life-blood from which the Jewish people derives its sanctity. This is a simple truth that everyone should not only understand, but also agree with. We truly hope and pray for the day when true peace will prevail. (...) In Hebron, the Jews have returned home. (Schwartz, 2009, p. 118)

Comme nous avons pu le constater tout au long de ce mémoire, la Guerre des Six jours et les accords d'Oslo ont influencé l'organisation et la mémoire sociale chez les colons de la communauté juive d'Hébron et Kiryat Arba. La division du territoire et les violences engendrées à la suite de ces événements ont marqué les données que nous avons analysées. En utilisant l'approche intersubjective et herméneutique, nous avons pu approfondir et comprendre les éléments étudiés afin de produire une analyse capable de prendre en compte les préjugés et incompréhensions du chercheur et des participants plutôt que de les passer sous silence ou les mettre entre parenthèse. Dans un contexte de recherche aussi chargé politiquement, cette approche nous a semblée la plus appropriée. L'utilisation du cercle herméneutique, présenté dans le chapitre sur la méthodologie, nous a aidé à établir un lien de confiance et d'ouverture lors des discussions avec les participants, ce que d'autres méthodes anthropologiques n'auraient probablement pas su faire aussi bien.

Dans le cadre du premier chapitre de présentation des données, le chapitre cinq, nous avons observé l'importance du sentiment d'infériorité numérique des habitants des colonies juives d'Hébron et Kiryat Arba face au nombre de Palestiniens les entourant. Dina Bertler comparait leur position stratégique à celle des Gaulois face aux Romains, ou encore à celle de David face à Goliath. Ils se sentent non seulement inférieurs face au nombre mais aussi face à l'opinion de la communauté internationale. Nous avons pu observer l'existence d'un sentiment d'urgence chez les habitants des colonies d'Hébron et Kiryat Arba, motivé par cette sensation et influencé par les événements violents de l'Holocauste et des guerres israélo-arabes. La présentation de ces données, qui notons-le sont propres à cette recherche, à l'environnement temporel et aux participants rencontrés, nous a dirigé vers la question de

la mémoire sociale de ces événements violents, entrelacée avec l'hybridité identitaire des participants à notre recherche.

Le chapitre six s'est penché sur la place de la mémoire sociale et de l'hybridité identitaire, expliquant comment les participants interprètent certains événements bibliques et contemporains pour se créer une réalité identitaire hybride et propre. Mme Bertler par exemple a mis de l'avant une vision de la Shoah qui, pour elle, est le résultat des actions négatives du peuple juif. Pour M. Schwartz, la Shoah est une des raisons importantes de son choix d'habiter Hébron. Comme nous le voyons dans ces deux exemples, la mémoire sociale joue un rôle sur l'identité de chacun. Le passé bouleversé par les événements traumatisants du XXe siècle en Europe teinte la vision de Mme Bertler, tandis que le point de vue américain de M. Schwartz forge sa pensée et rend son discours plus vindicatif. Cette influence joue donc un rôle sur l'hybridité identitaire de chacun. Tous nos participants ont interprété ces événements à partir de leur point de vue et selon leur vécu. Pour M. Rosen, l'attachement à la terre n'est pas simplement engendré par des symboles religieux, mais aussi physiques : les oliviers, le sol, la roche, le lieu géographique. Bien entendu, ces symboles retenus par M. Rosen ont aussi une valeur religieuse, mais notons encore une fois qu'elle est aussi politique et spatiale. Ces symboles identifient donc un espace politique à la fois physique et religieux. Le symbolisme construit par ce peintre origine tout autant de son vécu que de l'origine soviétique de sa famille. Pour Mme Mandel, l'histoire, la terre et la religion traduisent son identité, marquée par son origine israélienne. Son discours devient alors empreint de l'idéologie transmise au peuple juif lors de la création de l'État d'Israël.

Malgré toutes ces différences, il est important de préciser que, faisant suite aux discussions que j'ai eues avec les participants, les analyses – construites avec eux – nous suggèrent un mouvement de la mémoire sociale et de l'hybridité identitaire convergeant vers un point commun lorsque les participants ne sont plus en diaspora. En effet, leur vision de la religion, de la mémoire sociale et de leur identité convergent alors en un désir sociétal de préservation du territoire juif en Cisjordanie, dont Hébron est le centre religieux. Au chapitre sept, nous sommes entrés dans le cœur de cette convergence qui est la réponse à notre prémisses de base : comment le lien entre la mémoire sociale juive et l'identité

nationale jouent-il un rôle dans l'appropriation du territoire par la communauté juive d'Hébron après les accords d'Oslo de 1993?

L'affirmation de Grossman : « ...Israel is the only place in which a Jewish person can live with the vital ingredients of the history and culture and mental life of all the generations of Jews that have preceded him, and can realize them in the creation of a new and modern reality. » (Grossman, May 1998) exprime clairement la réponse que nous avons élaborée face à notre questionnement. L'approche intersubjective et herméneutique nous a permis de mettre en évidence l'importance de la terre, de la mémoire sociale et de la violence commise, transmise et vécue par ces colons juifs. La convergence de la mémoire sociale et de l'identité nationale nous a permis de comprendre leur rôle au sein du plan d'appropriation du territoire. Le discours collectif sur l'importance de la terre et la légitimation des communautés juives d'Hébron et Kiryat Arba en Cisjordanie est donc transmis et défendu, et ce malgré leur illégalité selon la loi internationale concernant les territoires occupés.

Ceci dit, nous voulons réaffirmer que le but de cette recherche n'a pas été de discréditer, juger ou défendre les colonies juives d'Hébron et Kiryat Arba, mais bien de comprendre respectueusement le phénomène qu'elles constituent afin de pouvoir mieux promouvoir un plan de paix durable. Toutefois, avant d'en arriver à l'élaboration d'un plan de paix, plusieurs autres questions concernant Hébron et Kiryat Arba doivent être prises en compte. Par exemple : Est-ce qu'Hébron est un centre élargi de radicalisation? Est-ce que l'appropriation du territoire est à la base de la radicalisation des habitants de la colonie juive d'Hébron? Si oui, pourquoi et comment l'État d'Israël devrait-il réagir face aux nouveaux mouvements radicaux comme le Hilltop Youth Movement? Est-ce que ces organisations ont, comme plusieurs mouvements radicaux musulmans, une base fondamentaliste et extrémiste similaire au principe de la Jahiliya? Avec l'aide de l'intersubjectivité et de l'herméneutique comme approche méthodologique, nous pourrions alors établir une proposition de paix durable pour ces communautés vivant depuis plusieurs décennies sur une terre empreinte de sang.



## **Bibliographie :**

Abélès Marc. Jeudy Henri-Pierre. 1997. *Anthropologie du politique*. Armand Colin/Mason. Paris

Abu-Lughod Lila . *Dramas of nationhood : the politics of télévision in Egypt*. University of Chocago Press. Chicago. 2004

Agar Michael. Towards an Ethnographic Language. *American Anthropologist*. 84(4). 1982

Anderson Benedict. 1983, *Imagined Communities; Relfexions on the Origin and Spread of Nationaism*.Verso. Brooklyn

Attias & coll. 2000. *Messianismes Variations sur une figure juive*. Éditions Labor et Fides. Genève

Attlan Eliaou. 2009. «Herbon jewish presence for 3000 years». *Hebron: rebirth from the Ruins 80 years adter the masacre, Hebron Lives!*. Jewish community of Hebron. Hebron, Israel

Bar-Zvi Michael. 2006. *Être et exil; Philosophie de la nation juive*. Les provinciales Cerf. France

Benbassa Esther. 2007. *La souffrance comme identité*. Fayard. France

Bourdieu Pierre. 1993. *La Misère du monde*. Seuil. Paris

Bourgeois P. 2001. *En quête de respect; Le crack à New York*. Liber. France

Cafaïs D. 1999. *Phénoménologie et sciences sociales. Alfred Schultz, naissance d'une anthropologie philosophique*. Réseaux. Vol.17. no.96. Pp.251-255

Carley M. 1999. *1939 L'alliance de la dernière chance: Une réinterprétation de la Seconde Guerre mondiale*. Les Presses de l'Université de Montréal. Montréal

Das, V. 2007. *Life and Words. Violence and the Descent Into the Ordinary*. University of California Press. Berkeley

Department of Peacekeeping Operations Cartographic Section. 2004. *Carte d'Israel avec colonies juives*. United Nations

El-Ghabdan Yara. 2004. *Palestines imagi naires : La scénographie comme ethnographie*. Anthropologie et Sociétés. Vol.28, n.3. Ste-Foy

Fabian Johannes. *Remembering the Present : Painting and Popular History in Zaire* (California, 1996)

Fassin D. & Rechtmann R. 2007. *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*. Flammarion. Paris

Fentress J. and Wickham C. 1992. *Social memory*, Blackwell, Cambridge

Friedman J.. 1997. “ Global Crises, the Struggle for Cultural Identity and Intellectual Pork-barrelling : Cosmopolitans versus Locals, Ethnics and Nationals in an Era of De-hegemonisation “ : 70-89, in P. Werbner et T. Modood (dir.). *Debating Cultural Hybridity*. Londres et New York, Zed Books.

Freidman & Sivan. 1990. *Religious Radicalism and Politics in the Middle East* . State University New York Press. U.S.A.

Geertz Clifford. 2001. Available light. Princeton Universtiy Press. Princeton

Gresh Alain. 2007. *Israël, Palestine; Vérités sur un conflit; Nouvelle édition*. Fayard/Pluriel. France

Gresh A. & Vidal D. 2004. *The New A-Z of The Middle East*. I.B. Tauris & Co ltd. New York

Grossman David. New Yorker. May 1998

H. Sa'di Ahmad. Abu-Lughod Lila. eds. 2007. *Nakba: Palestine,1948, and the Claims of Memory*. New York: Columbia University Press

Halbawachs Maurice, *Mémoire sociale*,

Hughes E.C. 1996. *Le Regard sociologique. Essais choisis*. Éditions de L'EHESS, Paris

Husserl Edmund. 5<sup>e</sup> méditation . *Méditations cartésiennes*. Vrin, 1947

Jackson Michael. *Minima Ethnographica : Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago. 1998

Kahana Meir. 1974. *The Jewish Idea*. Jerusalem

Kertzer David. 1988. *Ritual Politics and Power*. Yale University Press. Yale

Kraska Peter. 1998. *Enjoying militarism: Political/Personal Dilemmas in Studying US. Ploce Paramilitary Units*, dans *Ethnographie at the Edge. Crime, Deviance, and Field research*. eds. Farrell&S.Hamm. Northeastern University Press. Boston. pp.88-110

Kimmerling Baruch. 2008. *Clash of Identities; Explorations in Israeli and Palestinian Societies*. Columbia Universtiy Press. New York.

- Kleinman Arthur. 2002. *Santé et stigmaté. Note sur le danger, l'expérience morale et les sciences sociales de la santé*. Actes de la recherche en sciences sociales. no143.
- Lassiter Luke Eric. *The Chicago guide to collaborative ethnography*. The University of Chicago Press.
- L'Écuyer, R. (1987), L'analyse de contenu: notions et étapes, dans Deslauriers, J-P. *Les méthodes de la recherche qualitative*, pp:49-65.
- Mead G.H. 2006. *L'Esprit, le Soi et la Société*. PUF, Paris
- MEDA. novembre 2001. *Hebron*. Institut Européenne de Recherche sur la Coopération Méditerranéenne et Euro-Arabe. Bruxelles ( <http://www.medeas.be/index.html?doc=93> )
- McCrone David and Bechhofer Frank. 2010. *Claiming national identity*. Ethnic and Racial Studies Vol. 33 No. 6
- OCHA. 2010. *Carte de Hébron*. United Nations
- Oren Micheal B. 2002. *Six days of War; June 1967 and the making of modern Middle East*. Rosetta Books. New York
- Pedahzur Ami & Ariel Perliger. 2009. *Jewish Terrorism in Israel*. Columbia University Press. New York
- Poirier Sylvie. “ La (dé)politisation de la culture? : réflexions sur un concept pluriel “. *Anthropologie et Sociétés*. vol. 28, n° 1, 2004, p. 7-21.
- Pont Merlot, M.. 1945 *Phénoménologie de la perception*. Paris, nrf, Gallimard,
- Rabinow Paul. “ Ali, un étranger de l'intérieur ”, “ Entrer ” et “ Une information respectable ”, *Un ethnologue au Maroc : Réflexions sur une enquête de terrain*. Hachette. 1988
- Rabkin, Yakov M. . 2006. *A Threat From Within. A Century of Jewish Opposition to Zionism*. Translation from French by Fred A. Reed with Yakov M. Rabkin, Fernwood Publishing/Zed Books, Winnipeg- London
- Renault Emmanuel. 2008. *Souffrances sociales; philosophie, psychologie et politique*. Édition la Découverte. Paris
- Sabourin Paul. 1997. *Perspective sur l mémoire sociale de Maurie halbawchs*. Sociologie et Sociétés. Vol.29 no. 2. Université de Montréal. Montréal
- Saposnik Arieh Bruce. 2008. *Becoming Hebrew. The Creation of a Jewish National Culture in Ottoman Palestine*. Oxford, Oxford University Press

Schwartz David. 2009. «*Why Jews Live in Hebron*». *Hebron: Rebirth from Ruins 80 years after the 1929 massacre, Hebron Lives!*. Jewish community of Hebron. Israel

Schütz, Alfred. 1967. *The Phenomenology of the social world*. Northwestern University Press,

Staples L.H. 1990. *Powerful ideas about empowerment. Administration in Social Work*. 14(2). pp.29-42

Sternhell Zeev. 1998. *The founding myths of israel*. Princeton University, New Jersey

Sprinzak Ehud. 1985. *Kach and Meir Kahana: The Emergence of Jewish Quasi-Facism*. The American Jewish Committee, Patterns of Prejudice, Volume 19, Numbers 3 and 4.  
[http://members.tripod.com/alabasters\\_archive/kach\\_and\\_kahane.html](http://members.tripod.com/alabasters_archive/kach_and_kahane.html)

Taussing Micheal, 1999. *Defacement : Public Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford University Press

Taylor Charles. 1989. *Source of Self: The morning of the Modern Identity*. Cambridge University Press. Cambridge

Trom Danny. 1999. *Phénoménologie et sciences sociales. Alfred Schutz, naissance d'une anthropologie philosophique*, de Daniel Cefaï, *Réseaux*. vol. 17. n° 96. pp. 251-255.

Department of Peacekeeping Operations Cartographic Section. January 2004. *Map No. 3584 Rev. 2*. UNITED NATIONS

UNHCR. 1993 *Oslo Accords*. [www.unhcr.org](http://www.unhcr.org) (consulté 07/2013)

[www.unispal.un.org](http://www.unispal.un.org) . (consulté 07/2013)

Werbner P. et T. Modood (dir.). 1997. *Debating Cultural Hybridity*. Londres et New Jersey. Zed Books.

Zeevi Rehavam. 2009. «*The Hebron Pogrom of 24 August 1929*». *Hebron: rebirth from the Ruins 80 years adter the masacre, Hebron Lives!*. Jewish community of Hebron. Hebron. Israel

Zertal Idith et Eldar Akiva. 2009. *Lords of the land: The war over Israel's settlement in the occupied territories, 1967-2007*. Nation Books. New York

Annexe 1



