

Caterina
BANDINI



Une cause sacrée

**Religion, décolonisation
et mobilisations pour la paix
en Israël-Palestine**

TERRES ET GENS D'ISLAM

Collection dirigée par **Dominique Avon**

Les attaques perpétrées le 7 octobre 2023 par le Hamas et d'autres organisations palestiniennes contre des civils et des soldats israéliens ainsi que la guerre génocidaire menée par l'État d'Israël à Gaza ont remis la question de la solution du conflit au cœur de l'actualité. Un aspect demeure néanmoins peu abordé dans le débat public et académique : les mobilisations religieuses en faveur de la paix en Israël-Palestine. À contre-courant des mouvements qui pratiquent la violence politique ou la lutte armée, les militants, théologiens et intellectuels étudiés dans cet ouvrage s'appuient sur des interprétations alternatives des textes de la tradition pour défendre leurs visions de justice et de paix.

Ces mobilisations relèvent des marges des deux sociétés : des Palestiniens chrétiens engagés dans l'élaboration d'une théologie de la libération ; des Juifs non orthodoxes qui défendent les droits des Palestiniens bafoués par l'occupation israélienne ; des colons juifs qui organisent en Cisjordanie occupée des rencontres de dialogue avec des Palestiniens. Par-delà leurs divisions politiques et idéologiques, l'ambivalence du langage religieux relie ces individus et organisations au sein d'un même espace de discours et de pratiques.

Dès lors, s'intéresser à cet espace dans sa totalité requiert de plonger de part et d'autre du mur à la fois physique et mental qui sépare l'État d'Israël des territoires palestiniens occupés. Cet ouvrage constitue ainsi l'une des rares enquêtes menées « des deux côtés ». Il dresse un tableau extraordinairement complexe des espaces israélo-palestiniens, où des réflexions aussi originales qu'ambiguës voient le jour sur la colonialité et la décolonisation, le nationalisme et la religion, la sortie de conflit et le rapport à l'État.

Caterina Bandini est docteure en sociologie de l'EHESS. Ses travaux portent sur l'engagement militant et les mouvements sociaux, sur le militantisme religieux et sur les rapports coloniaux en Israël-Palestine.

IISMM

Créé en 1999 par le ministère de la Jeunesse, de l'Éducation nationale et de la Recherche au sein de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, l'Institut d'études de l'Islam et des Sociétés du Monde Musulman a pour vocation d'ouvrir un espace de collaboration et d'échanges entre les chercheurs spécialisés dans l'étude du monde musulman, en synergie avec les autres éléments du maillage scientifique national et international. Localisé à Paris, l'IISMM s'attache à coordonner ses actions pédagogiques et de recherche avec les autres pôles scientifiques en France et à l'étranger.

EHESS-IISMM

54, boulevard Raspail – 75006 Paris

<https://iismm.ehess.fr>

Couverture : *Deadsea*, acrylique sur toile, 90 x 110 cm, 2024

© Ahed Izhiman –  @ahedizhiman

© Éditions Karthala, 2025

22-24, boulevard Arago – 75013 Paris

www.karthala.com

Conception graphique : Bärbel Müllbacher

ISBN : 978-2-38409-277-2

Caterina Bandini

Une cause sacrée

Religion, décolonisation et mobilisations
pour la paix en Israël-Palestine



KARTHALA

I I S M M



*A Nino,
il sapere è fatto per prendere posizione.*

Remerciements

Publier un livre sur les mobilisations pour la paix en Palestine-Israël à l'aune du génocide à Gaza n'a rien d'évident. Dans ce contexte, mes remerciements les plus profonds vont à toutes les personnes palestiniennes et israéliennes qui, depuis des années, acceptent de partager avec moi leurs histoires, leurs pensées et leur temps. C'est un immense privilège et une injustice terrible que de pouvoir voyager et travailler dans cette région, tandis qu'aux Palestiniens et Palestiniennes sont niées les libertés fondamentales. Dans l'exercice réflexif de la positionnalité que requiert le métier de sociologue, entre la reconnaissance de ma propre subjectivité et mes efforts pour la mettre à distance, j'espère ne pas avoir trahi la confiance qu'ils et elles m'ont accordée, et avoir su restituer au plus près leur réalité.

Ce livre est issu de ma thèse de doctorat réalisée sous la direction de Patrick Michel, dont la loyauté, l'humanité et la bienveillance continuent de m'accompagner dans ce parcours parsemé d'obstacles qu'est la carrière académique. De la thèse au livre, les conseils, les relectures et les discussions toujours passionnantes avec Bernard Heyberger ont été d'une aide inestimable. Aux éditions Karthala-IISMM, c'est d'abord Dominique Avon qui a accepté de publier mon manuscrit et y a consacré un temps considérable, en soignant chaque détail. Je dois ensuite remercier Xavier Audrain pour l'enthousiasme sincère avec lequel il a accueilli ce projet. Céline Trierweiler m'a offert le meilleur accompagnement que je puisse espérer dans la phase de finalisation de l'ouvrage. Que Ahed Izhiman ait accepté de me laisser utiliser l'une de ses œuvres pour la couverture de ce livre est, pour moi, un honneur.

Mes collègues et amis Hadrien Collet et Ron Naiweld ont fait un travail remarquable en relisant l'intégralité du manuscrit avec leurs lunettes d'historiens. Grâce à eux, cet ouvrage est certainement plus précis et sensible. Clémence Vendryes, chercheuse et amie prodigieuse, en a également relu et commenté un chapitre avec sa sagacité légendaire. Les membres de mon jury de thèse ont formulé des critiques et des remarques précieuses en vue du travail de transformation de la thèse en livre que j'espère avoir réussi à intégrer à ces pages : Lætitia

Bucaille, Benoît Challand, Stéphanie Latte Abdallah, Sandrine Lefranc, Yakov Rabkin.

Ma thèse, réalisée à l'École des hautes études en sciences sociales et au Centre Maurice Halbwachs, a reçu un financement du LabEx TEPSIS. Mes recherches post-doctorales ont été possibles grâce au soutien du projet ANR CHOICE et du Centre de recherche français à Jérusalem.

Parmi les personnes que j'ai eu la chance de rencontrer en Israël-Palestine, certaines sont devenues des amis, des camarades, des mentors : Arik Ascherman, Ali Awad, Oneg Ben Dror, Izzeldin Bukhari, Guy Butavia, Sahera Dirbas, Michele Giorgio, Omar Harami, la famille Hurraini, Mikel Irastortza-Olaziregi, Christian Manougian, Jeremy Milgrom, John Munayer, Geneviève Nadeau, Meron Rapoport, Shaiya Rothberg, Fadi Shbita, Daniel Solomon, Shulamit Treves, Amiel Vardi. Ce livre doit beaucoup à nos échanges. D'autres ont quitté la région depuis, mais continuent de faire partie, dans mon esprit, de ma famille hiérosolymitaine : David Ginebra Domingo, Joan Mas Autonell, Vera Mitesser, Paola Plona. Une pensée nostalgique pour la coloc de Wadi al-Joz avec Lavinia Spennati, et pour les amies avec qui j'ai découvert la Palestine : Sara Bigi, Caterina Ferrua, Chiara Milanese. Un remerciement particulier va à Clothilde Mraffko, soutien inébranlable, boussole et source d'inspiration.

Ces dernières années, il m'aurait été impossible de mener à bien ce projet sans le soutien de collègues devenues des amies très chères : Célia Aubry, Pauline Cherbonnier, Clarisse Genton, Karine Lamarche, Nitzan Perelman Becker, Insaf Rezagui. En décembre 2023, j'ai participé avec certaines d'entre elles à la fondation de Yaani, un collectif indépendant d'analyse des espaces israélo-palestiniens qui est désormais pour moi un lieu incontournable d'apprentissage et de débat. D'autres amis et collègues, spécialistes de la Palestine ou non, m'ont écoutée, encouragée et fait réfléchir : Martina Ambu, Florie Bavard, Davide Cacchioni, Samirah Jarrar, Marion Lecoquierre, Alicia Magnolfi, Thierry Maire, Roman Perrichon-Pouget, Chiara Renzo, Chloé Rosner, Sbeih Sbeih, Laurent Tessier, Thomas Vescovi. Je tiens à remercier Jackie Feldman, Jamil Hilal, Marcella Simoni et Isacco Turina pour nos échanges pendant ma thèse, ainsi qu'Abaher El Sakka, avec qui j'ai eu le plaisir de poursuivre notre collaboration par la suite. Mais je ne serais jamais passée du monde des arabisants à celui des sociologues si Audrey Cherubin n'avait pas croisé mon chemin, et ma vie serait sans

doute plus triste sans son amitié. À Lille, enfin, où je suis ATER depuis septembre 2024, j'ai reçu le meilleur accueil que l'on puisse imaginer. Je remercie du fond du cœur : Louise Ben Kiran, Kinda Chaib, Fabien Desage, Ekaterina Gloriovova, Mathilde O'Miel, Sacha O'Miel Chaib, Bastien Roland, Karim Souanef.

J'ai la chance d'avoir de nombreux amis qui me soutiennent et me supportent, dont certains se sont beaucoup occupé de Nino pour que je puisse terminer ce livre : Sabine Barakat, Benjamin Becker, Dembo Diaby, Loreline Gerlach, Hélène Guibert, Juliette Harau, Ora Honvo, Vanessa Jollet, Amaia Lasa Fernández, Ernest Levi, Théodore Malgrain, Émilie Pathenay, Alexandre Salvadori. De l'Italie à la France, d'autres demeurent ou sont devenus des points de repères. Si je ne puis toutes et tous les citer ici, il me faut du moins remercier : Ilaria Cardillo, Beatrice Cavallari, Cécile Delaunay, Laura Marcheselli, Sarah Osseirane, Paola Perseille, Vincent Pierron, Francesca Silecchia, Marta Spazzafumo, Idir Tikarouchène, Cosimo Verre, Zachary Weiss. La SIM à Bologne et Imbala à Jérusalem, des espaces de vie et de lutte qui n'existent plus, ainsi que This Is Not An Ulpan à Tel-Aviv et la Cantine des Pyrénées à Paris ont été des lieux importants pour ma formation militante, intellectuelle et émotionnelle.

Entre la fin de ma thèse et la publication de cet ouvrage, ma famille a vécu des moments très durs. Mes pensées vont à Giovanni Puccini et à mes grands-parents, Biondo Biondi et Mirella Rossetti, qui nous manquent un peu plus chaque jour qui passe. Je remercie mes parents, Silvia Biondi et Alessandro Bandini, de m'avoir toujours laissée libre de mes choix, et de croire en moi. Merci pour leur amour et leur patience à : Barbara Ancillotti, Elio Bandini, Roberto Bandini, Vittorio Bandini, Stefania Biondi, Antoine Floch, Jean-Louis Pellicer, Mariam Pellicer, Marie-Claude Pellicer, Pierre Pellicer, Letizia Piccioli, Bianca Rossetti, Cosimo Rossetti, David Rossetti, Mario Rossetti.

Merci à Laurent Pellicer et à Nino Bandini Pellicer d'illuminer mon quotidien.

Préface

L'attaque effarante du 7 octobre 2023 des combattants palestiniens de Gaza contre des civils et des soldats israéliens a définitivement établi le lien, dans l'opinion internationale, entre religion et violence politique. La justification religieuse d'actes d'une violence extrême n'est pas l'apanage du Hamas palestinien. Si celui-ci se revendique d'un nationalisme à dimension religieuse et à composante millénariste, il en est de même de la coalition qui lui fait face, à la tête de l'État d'Israël, responsable de la mort de dizaines de milliers de Gazaouis et de la détresse d'autres milliers de Palestiniens et de Libanais.

Mais la recherche en sciences sociales ne s'inscrit pas dans la temporalité brûlante de l'actualité médiatique. Caterina Bandini, lors de séjours en Israël-Palestine qui se sont étalés de 2017 à 2024, a mené des enquêtes dans des milieux d'activistes chrétiens, juifs et musulmans, qui affirment que la religion, au contraire, est la voie pour aboutir à la paix entre Juifs et Arabes, entre Israéliens et Palestiniens. Le projet d'étudier ensemble ces organisations religieuses pour la paix est ambitieux, voire inconfortable, et ne mène pas forcément, comme l'auteure le reconnaît, là où on s'y attend. Il faut accomplir pour cela un décentrement, d'abord de l'enquêtrice elle-même, qui, en passant d'un poste de militante en faveur des Palestiniens à celui d'observatrice indépendante, s'est sentie décontenancée, en voyant ses catégories *a priori* bousculées. Elle a enquêté sur trois milieux : celui de la théologie « contextuelle » ou de la « libération » chrétienne palestinienne, celui des Juifs religieux défenseurs des droits humains, et celui des colons religieux, prônant le dialogue et la paix avec les Palestiniens. Visiblement, c'est l'entrée dans ce dernier milieu qui a été l'expérience la plus difficile, mais aussi la plus marquante, de l'enquêtrice.

C'est le résultat de ces enquêtes de terrain qu'elle nous présente dans ce livre, élégamment rédigé, précisément documenté, et savamment argumenté. Tenter une étude en n'épousant pas le point de vue d'un seul côté est une prouesse aujourd'hui, car bien souvent les chercheurs, quand ils ne sont pas eux-mêmes engagés dans une cause ou dans l'autre, n'ont pas le temps, l'énergie, et la compétence linguistique

pour mener des enquêtes dans des milieux séparés, parfois antagonistes. C. Bandini, bien qu'engagée en faveur de la cause palestinienne, l'a fait, en prenant parfois des risques, même physiques, lorsqu'elle est allée aux côtés de militants participer à des opérations d'interposition entre Palestiniens et colons. Elle nous livre en des pages très vivantes des portraits des différents acteurs, juifs, chrétiens et musulmans, qu'elle a rencontrés, et des comptes rendus des échanges qu'elle a eus avec eux. Elle nous offre ainsi un aperçu de leur formation et de leurs motivations, pour comprendre leur trajectoire et leur positionnement. Dans un paradoxe apparent, parmi les activistes juifs et chrétiens qui revendiquent une identité religieuse et un attachement à la terre, beaucoup viennent de milieux séculiers et ont un profil international, acquis à travers l'expérience de migrations.

À un niveau plus général, l'auteure apporte sa contribution à l'étude des formes de mobilisations militantes contemporaines. Ce qui, du point de vue de l'historien, est séduisant dans l'ouvrage, c'est l'approche relationnelle, qui se rapproche de celle de la *microstoria* : les acteurs, individus ou associations, se positionnent constamment à l'intérieur de configurations, où l'opposition Juifs/Arabes ou Israéliens/Palestiniens n'occupe pas forcément la place principale. Les militants chrétiens doivent se positionner à l'intérieur d'une configuration chrétienne transnationale, avec comme objectifs principaux de contester l'approche sioniste chrétienne qui inclut la question palestinienne dans une appréhension ou une narration chrétiennes du monde. Un autre enjeu, porté par les chrétiens arabes plus généralement, est de décoloniser les Églises, notamment les Églises catholique et grecque-orthodoxe. Les militants juifs pour leur part s'inscrivent dans une tradition de judaïsme réformé ou orthodoxe, et affirment leur conception de la judaïté en réaction à d'autres courants, qui entendent accaparer la définition de celle-ci.

Le pas de côté de C. Bandini par rapport à l'événement trépidant nous livre un premier enseignement : la lecture nationaliste, qui veut qu'il y ait deux camps homogènes, d'un côté les Palestiniens, de l'autre les Israéliens, ou d'un côté les Arabes, et de l'autre les Juifs, ne doit pas être reçue sans distance critique. Des minorités agissantes mettent en cause une vision univoque de l'affrontement entre deux camps en présence. Celles qu'a étudiées C. Bandini le font en mobilisant les textes et les pratiques de leur tradition religieuse respective contre la majorité de leur propre communauté confessionnelle. C'est avant tout contre

le sionisme chrétien nord-américain que s'est construite une théologie chrétienne palestinienne de la libération, et c'est avant tout contre la montée d'un sionisme religieux radical dans la société israélienne que se sont mobilisées des factions juives contestataires. Ce que les enquêtes de ce livre ont en commun, c'est leur conscience revendiquée d'appartenir à une communauté minoritaire, définie par une compréhension du monde fondée sur un référent religieux, et radicalement différente de celle qui prévaut dans leur société. C'est ce que C. Bandini appelle la «subjectivité minoritaire».

Dans une société pluraliste, les traditions religieuses ne véhiculent pas de messages univoques. La place qu'un individu occupe, ou entend vouloir occuper, dans son contexte social, l'amène à comprendre cette tradition dans un sens plutôt que dans un autre. Un courant politique particulier n'a pas le monopole d'une référence religieuse. Les contenus religieux des discours sont extrêmement plastiques, et peuvent aisément être mobilisés pour des causes opposées. C'est vrai dans le cas des communautés juive et chrétienne, mais beaucoup moins dans la communauté musulmane palestinienne, comme dans la plupart des sociétés à dominante sunnite. Il est notable que l'auteure n'ait pas trouvé de Palestiniens sunnites se définissant en minorité agissante contre des «adversaires» de leur propre communauté, et mobilisant la religion contre un nationalisme saturé de référents religieux. Une «théologie de la libération» sunnite n'est pas envisageable dans le contexte palestinien, peut-être parce que l'idée même d'une théologie contextuelle, apparue dans des milieux chrétiens, n'est pas facilement transposable dans l'islam actuel. On sait par ailleurs combien il en coûte de nos jours de revendiquer une subjectivité dans le sunnisme.

L'idée, que pour régler le conflit, il faut commencer par en écarter le religieux, est couramment répandue, notamment dans «le camp de la paix» israélien et dans le mouvement de libération nationale palestinien, composés de milieux sécularisés. En France en particulier, on a tendance à penser que le judaïsme et l'islam, professés respectivement par les uns et les autres, sont un obstacle à tout compromis territorial. À l'opposé, les acteurs interrogés par C. Bandini, qu'ils soient juifs, chrétiens ou musulmans, s'entendent pour affirmer que la religion doit faire partie de la solution du conflit. Et on peut à juste titre se demander si une paix est possible au Proche-Orient si on écarte d'emblée le facteur religieux dans les discussions.

C. Bandini expose de façon convaincante le fait que le sionisme est un nationalisme dont le projet est une colonie de peuplement, et que nous sommes donc face à un contexte colonial. Dans ce contexte, le référent religieux, au cœur de la narration identitaire, est mobilisé de part et d'autre pour exclure l'autre, et justifier la violence à son égard. C'est justement contre cet usage du religieux que les activistes minoritaires étudiés ici se mobilisent, pour défendre leur idéal de paix, de non-violence et de justice. La résurgence du prisme colonial dans les sciences sociales pour analyser les espaces israélo-palestiniens leur fournit des ressources argumentaires pour justifier leur combat. Du côté de la théologie de la libération palestinienne, il s'agit d'épurer la tradition chrétienne de tout ce qui a servi à justifier le projet sioniste ethnocentré et la dépossession des Palestiniens. Du côté israélien, la nature coloniale du conflit est en général déniée, au nom du caractère autochtone du peuple juif, et de son lien immémorial avec la « Terre d'Israël ». Pour certains militants, le sionisme n'est pas un colonialisme, et ce ne sont que les territoires occupés de Cisjordanie qui doivent être décolonisés. Des colons de Cisjordanie affirment pour leur part vouloir « décoloniser » l'identité juive, pour se faire accepter comme autochtones par les Palestiniens et promouvoir des formes de collaboration avec eux, sur la base d'un territoire commun et d'une commune exécution de « l'Occident ».

Mais le désir de paix émane davantage des militants israéliens – qu'ils appartiennent au judaïsme réformé et progressiste, attaché à la défense des droits humains, ou au nationalisme religieux dans les colonies de Cisjordanie – que des interlocuteurs palestiniens. Si ces derniers acceptent le dialogue avec les militants juifs de la cause de la paix, c'est plutôt dans la perspective de rétributions matérielles (salaire, liberté de circuler, etc.) que par conviction idéologique. Du côté des Palestiniens, le dialogue est avant tout considéré comme une tactique de la part des Israéliens, comme une tentative de « normalisation » pour les faire renoncer à leur lutte pour les droits, et leur faire accepter le *statu quo* et la domination coloniale. La relation asymétrique entre Israéliens et Palestiniens n'est jamais abolie. La position de pouvoir dicte la forme et le contenu du « dialogue ». La langue dominante de ce « dialogue » est d'ailleurs l'hébreu.

Les impasses de la pacification par le bas sont le reflet des contradictions qui caractérisent les solutions politiques envisageables. Les acteurs interrogés mènent une réflexion sur la sortie du conflit et le

rapport à l'État. Pour la plupart, ils ne considèrent pas la solution à deux États comme viable, et pensent que celle d'un État unique composé de citoyens sur un pied d'égalité est, à ce jour, utopique. Certains élaborent différents projets alternatifs, de fédération ou de confédération, sur un territoire qui engloberait Israël et les territoires occupés. Un modèle qui assurerait les droits nationaux des Palestiniens et des Juifs israéliens sur un territoire unique contribuerait en fait à entériner la colonisation de peuplement, en accordant un statut d'autochtonie aux deux parties, mais favoriserait la pacification et la démocratisation des rapports de pouvoir. Néanmoins, parmi les partisans de la paix israéliens, certains n'envisagent pas la place des Palestiniens dans un État fédéral ou confédéral autrement que comme « minorité » dominée.

Dans l'effort pour saisir les organisations religieuses pour la paix et le dialogue dans ce qui les distingue des autres, mais aussi dans ce qui les en rapproche dans la compétition et le mimétisme, C. Bandini nous livre finalement une vaste fresque de l'activité militante, mais aussi du débat politique en Israël-Palestine, avec les différents positionnements actuels sur la question des deux États ou d'un État unique.

Bernard Heyberger
Centre d'études en sciences sociales du religieux (CÉSOR),
École des hautes études en sciences sociales (EHESS)

Note sur la translittération de l'arabe et de l'hébreu

Pour la translittération des termes arabes, j'ai adopté un système simplifié sans points diacritiques ni lettres emphatiques. J'ai marqué les voyelles longues par un accent circonflexe (*â, î, û*) et ai indiqué la *hamza* (ء) finale avec une apostrophe. En fonction du contexte d'énonciation, j'ai transcrit plutôt l'arabe dialectal palestinien, comme dans la plupart des entretiens, ou l'arabe littéral, notamment dans certains textes écrits.

Pour la translittération de l'hébreu moderne, j'ai adopté un système simplifié de transcription vers l'anglais : la lettre *gimel* (ג) est toujours transcrite *g* ; la *bet* (ב) est transcrite *b* ; et le *tsadik* (צ) est écrit *tz*. J'ai transcrit l'*aleph* (א) par une apostrophe même lorsqu'il est silencieux. Je n'ai jamais écrit la *he* (ה) lorsqu'elle est placée en fin de mot.

En hébreu comme en arabe, si la formule est d'usage courant, j'ai employé la translittération la plus commune : par exemple *Eretz Israel* et non pas '*Eretz Yisra'el*. Il en va de même pour les noms de lieux et les noms propres.

INTRODUCTION

Ambivalences coloniales du religieux

« Demain, Dieu nous demandera pourquoi nous n'avons pas fait la paix. » Cette phrase, prononcée par un Palestinien de Cisjordanie lors d'un entretien avec un média israélien¹, soulève une question rarement abordée dans le débat médiatique et scientifique autour de la question palestinienne : comment les personnes religieuses se mobilisent-elles en faveur d'une sortie du conflit ? En effet, il existe bien des individus et des groupes qui se mobilisent au nom de leur identité religieuse, de part et d'autre du mur qui sépare l'État d'Israël des territoires palestiniens occupés. À contre-courant des mouvements religieux qui pratiquent la violence politique ou la lutte armée, les militants et intellectuels dont il est question ici s'appuient sur des interprétations alternatives des textes de la tradition pour défendre leurs visions de paix, de justice et de non-violence.

Les attaques du 7 octobre 2023, la guerre génocidaire contre la bande de Gaza² et l'accélération du « nettoyage ethnique » en

1. Elhanan Miller, « “Tomorrow, God Will Ask Us Why We Didn't Make Peace” », *The Times of Israel*, 5 mars 2013. URL [consulté le 28/05/2025] : <https://www.timesofisrael.com/tomorrow-god-will-ask-us-why-we-didnt-make-peace/>. Toutes les traductions de l'anglais, de l'arabe, de l'hébreu et de l'italien sont les miennes.

2. Le risque génocidaire de cette guerre a d'abord été reconnu par la Cour internationale de justice (CIJ) dans une décision rendue le 26 janvier 2024. Depuis, plusieurs organisations, dont Amnesty International et Human Rights Watch, ont publié des rapports basés sur de longues enquêtes qui qualifient de génocide les crimes commis par l'armée israélienne à Gaza. Voir Amnesty International, « “You feel like you are subhuman”. Israel's genocide against Palestinians in Gaza », 5 décembre 2024. URL [consulté le 28/05/2025] : https://amnestyfr.cdn.prismic.io/amnestyfr/Z1CyeZbqstJ98CpQ_Gazagenocidereport.pdf; Human Rights Watch, « Extermination and Acts of Genocide: Israel Deliberately Depriving Palestinians in Gaza of Water », 19 décembre 2024. URL [consulté le 28/05/2025] : <https://www.hrw.org/report/2024/12/19/extermination-and-acts-genocide/israel-deliberately-depriving-palestinians-gaza>. En outre, la qualification de génocide est désormais employée par de nombreux historiens, y compris juifs israéliens et spécialistes de la Shoah : Daniel Blatman et Amos Goldberg, « There's No Auschwitz in Gaza. But It's Still Genocide », *Haaretz*, 30 janvier 2025. URL [consulté le 28/05/2025] : <https://www.haaretz.com/israel-news/2025-01-30/ty-article-magazine/.highlight/theres-no-auschwitz-in-gaza-but-its-still-genocide/00000194-b8af-dee1-a5dc-fcff384b0000>

Cisjordanie³ ont remis la question de la solution du conflit au cœur de l'actualité. Ces événements d'une violence inouïe n'ont fait que consolider la conviction de ces actrices et acteurs : si la religion fait partie du problème, elle doit également faire partie de la résolution. Il s'agit là d'une conception située de l'histoire du conflit et des possibles solutions : c'est le produit du travail militant d'intellectuels, d'activistes et de théologiens au sein d'un univers de sens partagé que je nomme *l'espace des organisations religieuses pour la paix*. L'utilisation du mot « paix » se justifie dans ce contexte à partir de qualifications émiques, c'est-à-dire relevant des actrices et des acteurs eux-mêmes, et non pas comme une catégorie dotée d'une quelconque portée analytique⁴. Les notions de paix, de droits humains et de décolonisation sont en réalité d'une grande plasticité et sous-tendent une multiplicité d'usages, parfois même en opposition, mais elles désignent toutes des imaginaires de sortie du conflit.

Les militants qui font partie de cet espace, à l'instar de leurs cibles et de leurs opposants, sont reliés par une démarche théologico-militante consistant à formuler leurs revendications dans un langage religieux. Émaillé de références bibliques, tissant constamment des parallèles entre l'histoire religieuse et l'histoire contemporaine de la région, ce langage se caractérise par une grande ambivalence. Comme l'écrit Pierre Bourdieu : « La polysémie du langage religieux et l'effet idéologique d'unification des opposés ou de dénégation des divisions qu'il produit tiennent au fait qu'[...]il parvient à parler à tous les groupes et que tous les groupes peuvent le parler⁵. » Cette neutralité sémantique ou « plasticité éprouvée des contenus religieux »⁶ – que P. Bourdieu

3. Au sens que lui donne l'historien Ilan Pappé, à savoir « l'expulsion forcée d'une population autochtone, avec l'intention non pas de l'éliminer, mais de s'en débarrasser ». Même si la population palestinienne ne cesse de croître en Cisjordanie, la logique du nettoyage ethnique y est néanmoins à l'œuvre : les Palestiniens sont régulièrement chassés de leurs terres et villages par les colons et l'armée israélienne, *a fortiori* depuis le 7-October. D'après I. Pappé, le nettoyage ethnique des Palestiniens serait en cours depuis la création de l'État d'Israël en 1948. Voir Rachida El Azzouzi, « Ilan Pappé : “La guerre à Gaza n'est pas de l'autodéfense, mais un génocide” », *Mediapart*, 24 juin 2024. URL [consulté le 28/05/2025] : <https://www.mediapart.fr/journal/international/240624/ilan-pappe-la-guerre-gaza-n-est-pas-de-l-autodefense-mais-un-genocide> ; Ilan Pappé, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Londres, Oneworld, 2007.

4. Pour cette raison et afin de rendre la lecture plus fluide, j'ai choisi de ne pas employer les guillemets au fil du texte.

5. Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, p. 63-64.

6. Patrick Michel, « Religion et politique dans un monde en quête de centralité », *Revue internationale et stratégique*, vol. 44, n° 4, 2001, p. 39.

attribue également au langage politique – engendre de nombreuses possibilités créatrices : le langage religieux s’adapte à des discours extrêmement variés et peut être mobilisé par des groupes idéologiquement opposés. Il n’y a pas de message politique précis inscrit dans une tradition religieuse donnée, mais bien des processus sociaux toujours subjectifs qui poussent les individus à comprendre leur tradition d’une façon plutôt que d’une autre⁷.

Dans la « situation coloniale »⁸ que connaissent les populations palestiniennes et israéliennes, le référent religieux est le plus souvent associé à la violence, à la guerre et à l’exclusion de l’« autre », étant notamment au fondement du projet sioniste, et tout particulièrement du courant du sionisme religieux. Au point que, côté israélien, la seule évocation d’une recherche portant sur les mobilisations religieuses pour la paix faisait systématiquement sursauter mes interlocutrices et interlocuteurs séculiers qui s’exclamaient, incrédules : « Et ça existe ? » Le langage religieux situe ainsi les groupes qui y ont recours dans une position minoritaire à l’égard de l’histoire longue du « camp de la paix » israélien et du mouvement palestinien de libération nationale, les deux étant largement séculiers ; mais cette démarche les relie par-delà les divisions politiques et idéologiques.

Israël-Palestine⁹ : conflit colonial, aspirations nationales, symbolique religieuse

En appréhendant un tel objet, il ne faudrait surtout pas confessionnaliser un conflit qui est d’abord de nature coloniale et donc,

7. Voir Talal Asad, « The Idea of an Anthropology of Islam », *Occasional papers series*, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986 ; Jérôme Grosclaude (dir.), *Religion et contestation*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, coll. « Politiques et Identités », 2016 ; Xabier Itçaina, *Médiations catholiques en Europe du Sud. Les politiques invisibles du religieux*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Sciences des religions », 2019.

8. Georges Balandier, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, 1951, p. 44-79.

9. J’emploie sans distinction les expressions « Israël-Palestine » et « Palestine-Israël » pour me référer à l’ensemble du territoire situé entre la mer Méditerranée et le fleuve Jourdain. Je n’y attache pas de signification politique particulière si ce n’est la volonté de me démarquer de la formule « Israël et Palestine » qui, tributaire de la doctrine d’Oslo, reflète une division de l’espace et une séparation des populations *de facto* illusoires.

territoriale¹⁰. Les questions religieuses y occupent une place importante en raison de la valeur symbolique associée à la « Terre sainte » dans les trois traditions monothéistes. Au fond, il n'est pas étonnant que dans ce contexte des actrices et acteurs religieux s'attachent à imaginer la sortie du conflit et militent pour sa réalisation ; ni qu'ils et elles le fassent au nom de leur identité religieuse et ciblent leurs adversaires politiques au sein de leur communauté d'appartenance. La question est plutôt de savoir quelles sont les conditions de possibilité et les effets de ce recours au religieux, à la fois sur les individus, sur les groupes et sur la cause elle-même. En dehors du champ des études palestiniennes et israéliennes, mon travail veut contribuer à une connaissance plus fine des usages du religieux en situation contestataire ; à la compréhension des dimensions organisationnelles comme subjectives de l'engagement religieux minoritaire ; et à la réflexion sur les liens entre religion, colonisation et décolonisation.

Les militants religieux pour la paix évoluent dans un contexte marqué, d'une part, par le projet colonial et annexionniste affiché de l'État d'Israël et, d'autre part, par la résurgence, au niveau mondial, du prisme colonial pour analyser les espaces israélo-palestiniens. En effet, depuis le début des années 2010, les études sur le colonialisme de peuplement (*settler colonial studies*) tentent de s'imposer comme un champ à part entière¹¹. Cette approche insiste sur la « logique d'élimination » propre à l'entreprise de colonisation de peuplement où, à la différence du colonialisme dit « classique », les colons ne cherchent pas à exploiter la population autochtone comme main-d'œuvre, mais à l'éliminer pour la remplacer avec une nouvelle société coloniale¹². Le paradigme du colonialisme de peuplement est aujourd'hui largement mobilisé pour analyser la situation en Palestine-Israël¹³. Sorti

10. Nadim N. Rouhana, « Religious Claims and Nationalism in Zionism. Obscuring Settler Colonialism », in N. N. Rouhana et Nadera Shalhoub-Kevorkian (éd.), *When Politics are Sacralized: Comparative Perspectives on Religious Claims and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 54-87.

11. Lorenzo Veracini, « Introducing Settler Colonial Studies », *Settler Colonial Studies*, n° 1, 2011, p. 1-12.

12. Patrick Wolfe, *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*, New York, Cassell, 1999 ; *idem*, « Settler Colonialism and the Elimination of the Native », *Journal of Genocide Research*, n° 4, 2006, p. 387-409.

13. Voir, entre autres, Caterina Bandini et Marion Lecoquierre (dir.), « Le colonialisme de peuplement : applications empiriques et approches critiques », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 31, n° 2, 2024 ; Rachel Busbridge, « Israel-Palestine and the Settler-Colonial "Turn" : From Interpretation to Decolonization », *Theory, Culture and Society*, vol. 35, n° 1, 2018, p. 91-115 ; Abaher El Sakka,

du paradigme de l'exceptionnalité, le cas palestinien entre ainsi en dialogue avec d'autres situations coloniales, d'origine européenne et non européenne : Australie, États-Unis, Aotearoa/Nouvelle-Zélande, Algérie coloniale, Kanaky/Nouvelle-Calédonie, Irlande, mais aussi Japon, Tibet, Sahara occidental et Cachemire¹⁴.

Ayant accaparé des terres – y compris, au cours de la «deuxième *alya*¹⁵» (1903-1914), par des moyens licites comme l'achat – et ayant instauré un gouvernement par la différence, le mouvement sioniste a créé une situation coloniale en Palestine. De ce fait, beaucoup de chercheuses et de chercheurs sont aujourd'hui réticents à utiliser le terme même de conflit car celui-ci sous-tend une autre version de l'Histoire : l'opposition entre deux mouvements nationaux symétriques, israélien et palestinien, prétendant tous deux à la souveraineté sur le même territoire – ce que l'on appelle le «paradigme du conflit national». À l'instar d'autres chercheuses et chercheurs, je crois que l'on peut parler de conflit colonial tout en insistant sur la double nature, coloniale et nationale, du sionisme¹⁶.

Le juriste Raef Zreik résume ainsi les termes d'un débat désormais incontournable dans le monde académique et au-delà :

«Nahû i'âdat al-tafkîr fî-l-utur al-mufâhîmiyya li-tahlîl al-siyâq al-filastînî al-isti'mârî» [Re-penser les cadres conceptuels pour analyser le contexte colonial palestinien], *Omran*, vol. 39, n° 10, 2022, p. 39-68 ; Omar Jabary Salamanca, Mezna Qato, Kareem Rabie et Sobhi Samour (éd.), «Past is Present: Settler Colonialism in Palestine», *Settler colonial studies*, vol. 2, n° 1, 2012 ; Areej Sabbagh-Khoury, «Tracing Settler Colonialism: A Genealogy of a Paradigm in the Sociology of Knowledge Production in Israel», *Politics and Society*, vol. 50, n° 1, 2022, p. 44-83 ; Lorenzo Veracini, «Israel-Palestine Through a Settler-Colonial Studies Lens», *Interventions*, vol. 21, n° 4, 2019, p. 568-581. Même si le premier chercheur à avoir parlé du sionisme comme d'un colonialisme de peuplement est Fayez Sayegh, *Zionist colonialism in Palestine*, Beyrouth, Centre de recherche-Organisation de libération de la Palestine, 1965.

14. Pour une analyse incluant plusieurs de ces cas d'étude, je renvoie à Edward Cavanagh et Lorenzo Veracini (éd.), *The Routledge Handbook of the History of Settler Colonialism*, Londres-New York, Routledge, 2016. Voir aussi Joanna Allan, «Cultural Robbery, the Carceral System and the Settler Coloniality of Multiculturalism in Moroccan-Occupied Western Sahara», *State Crime Journal*, vol. 12, n° 2, 2023, p. 225-244 ; Stéphane Gros (éd.), *Frontier Tibet: Patterns of Change in the Sino-Tibetan Borderlands*, Amsterdam, Amsterdam University Press, coll. «Asian Borderlands», 2019 ; Ann-Elise Lewallen, *The Fabric of Indigeneity: Ainu Identity, Gender, and Settler Colonialism in Japan*, Santa Fe, School for Advanced Research Press, coll. «Global Indigenous Politics», 2016 ; Goldie Osuri, «The Forms and Practices of Indian Settler/Colonial Sovereignty in Kashmir», in Mona Bhan, Haley Duschinski et Deepti Misri (éd.), *The Routledge Handbook of Critical Kashmir Studies*, Londres-New York, Routledge, 2022, p. 341-354.

15. Signifiant littéralement «montée», il s'agit du terme hébreu qui désigne l'immigration juive en Palestine-Israël.

16. Rashid Khalidi, *The Hundred Years' War on Palestine: A History of Settler Colonialism and Resistance, 1917-2017*, New York, Metropolitan Books, 2020, p. 9.

« Le problème avec le sionisme est encore exacerbé par le fait que l'ethnique et le religieux forment les bases du national – en mélangeant ainsi beaucoup de catégories en une seule. Certains sociologues et historiens croient que le fait même que les Juifs vinrent en Palestine pour y construire un projet national, avec la ferme conviction que celle-ci était leur patrie, signifie donc que nous ne devrions absolument pas qualifier le sionisme de projet de colonisation de peuplement. D'autres, qui qualifient le sionisme de projet de colonisation de peuplement, insistent tout aussi catégoriquement sur le fait que ceci nie toute description [du sionisme] comme projet national. Je ne vois pas pourquoi le sionisme ne peut pas être les deux¹⁷. »

Que l'on veuille se situer dans le débat historiographique ou rendre compte de ce qui se joue aujourd'hui sur le terrain, il est fondamental de penser cette articulation entre nationalisme et colonialisme. Là aussi, il peut être utile de décentrer le regard. L'historien Faisal Devji tisse un parallèle heuristique entre la fondation du Pakistan en 1947 et celle d'Israël un an plus tard. Les deux États ont vu le jour grâce à des alliances impériales dans le but d'assurer la protection de minorités dispersées et persécutées : les musulmans en Inde et les juifs en Europe. Dans le cas israélien comme dans le cas pakistanais, les revendications nationalistes ont invoqué le sens d'appartenance à une religion pour établir un « contrat social » entre les membres de la nouvelle communauté nationale. Si la mobilisation du sens d'appartenance collective est typique de la colonisation de peuplement, la place centrale accordée au référent religieux constitue ici l'élément novateur¹⁸.

L'historien Zachary Lockman, auteur d'un ouvrage pionnier sur les interactions entre travailleurs juifs et arabes avant et pendant l'occupation britannique, considère qu'à la différence des autres nationalismes qui voyaient le jour en Europe à la même époque, le sionisme en tant que mouvement national du peuple juif ne disposait pas d'un territoire sur lequel réclamer l'indépendance. Les Juifs étaient dispersés dans plusieurs pays et « par conséquent, le sionisme était – devait être – non seulement un mouvement nationaliste conventionnel mais aussi un

17. Raef Zreik, « When Does a Settler Become a Native? (With Apologies to Mamdani) », *Constellations*, vol. 23, n° 3, 2016, p. 351-364.

18. Faisal Devji, *Muslim Zion: Pakistan as a Political Idea*, Cambridge, Harvard University Press, 2013. Voir aussi I. Pappé, *The Idea of Israel: A History of Power and Knowledge*, Londres/New York, Verso, 2015.

mouvement de colonisation de peuplement [*a colonizing and settlement movement*] »¹⁹. Si le sionisme se développe en tant que mouvement national aspirant à constituer le « peuple juif » en collectivité politique autonome, cette aspiration se réalise par des discours et des pratiques qui relèvent du colonialisme.

La thèse centrale de Z. Lockman consiste à dire que les sionistes européens ont compris assez vite que la Palestine était habitée par une importante population non juive et que, pour formuler des représentations de cette population autochtone, ils ont puisé dans le discours colonial hégémonique dans l'Europe de la seconde moitié du XIX^e siècle, en reprenant à leur compte l'idée de supériorité de la civilisation européenne²⁰. Du point de vue des pratiques, le déplacement massif et organisé vers un territoire étranger, l'établissement de la primauté sur ce territoire et l'assujettissement de la population autochtone par différentes logiques (exploitation, élimination physique, assimilation culturelle) font indéniablement partie du répertoire colonial.

L'un des apports principaux du paradigme du colonialisme de peuplement consiste ainsi à déplacer la focale de la Cisjordanie occupée à l'ensemble des espaces israélo-palestiniens, et à penser la réalité contemporaine comme une « situation de continuité coloniale »²¹. Le sociologue Abaher El Sakka propose, dans cette perspective, de distinguer entre la « première colonie » (*al-musta'mara al-ûlâ* en arabe), établie en 1948 dans ce qui est aujourd'hui internationalement reconnu comme le territoire souverain de l'État d'Israël, et la « seconde colonie » (*al-musta'mara al-thâniyya*), celle fondée dans les territoires conquis avec la guerre de juin 1967²². Cette distinction aide à envisager les rapports entre Palestiniens et Israéliens sur l'ensemble du territoire comme une relation coloniale qui se poursuit depuis la fondation de l'État d'Israël en 1948. La notion de « *Nakba* continue » (*nakba mustamirra* en arabe) vient faire le lien entre l'expulsion de près de

19. Zachary Lockman, *Comrades and Enemies: Arabs and Jewish Workers in Palestine, 1906-1948*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 27.

20. *Ibidem*, p. 28.

21. Abaher El Sakka, Aude Signoles et Myriam Catusse, « Entretien avec Abaher El Sakka ; Palestine : les chantiers de recherches en sciences sociales sur les révolutions arabes », *REMM*, n° 138, 2015 [En ligne].

22. A. El Sakka cité par Honaida Ghanim, « From *Kubaniya* to Outpost: A Genealogy of the Palestinian Conceptualization of Jewish Settlement in a Shifting National Context », in Marco Allegra, Ariel Handel et Erez Maggor (éd.), *Normalizing Occupation: The Politics of Everyday Life in the West Bank Settlements*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2017, p. 161.

900 000 Palestiniens entre 1947 et 1949²³, l'occupation militaire et la colonisation rampante en Cisjordanie, et les intentions génocidaires exprimées par une large partie de la classe politique israélienne vis-à-vis de la population palestinienne après le 7-Octobre²⁴.

Les arguments en faveur de cette approche se basent également sur l'interprétation historique du sionisme en termes coloniaux par les Palestiniens et par les sionistes eux-mêmes. Parmi ces derniers, on cite souvent l'article programmatique «Le mur de fer» publié par Vladimir Ze'ev Jabotinsky (1880-1940), en 1923, qui marque la fondation du courant révisionniste du sionisme²⁵. Influencé par le fascisme italien, V. Z. Jabotinsky veut créer le «nouveau Juif» dans l'État d'Israël, une figure du Juif «fort» opposée à celle du Juif «faible» de la diaspora. Critique du *Yishuv*²⁶ et de l'Organisation sioniste mondiale (OSM), qu'il considère trop «mous» à l'égard des Arabes palestiniens et des Britanniques, il affirme que le sionisme doit assumer des pratiques violentes. D'après lui, les Arabes de Palestine ne vont jamais accepter le sionisme, ce qui est normal car toute population autochtone résiste à la colonisation, donc plus tôt ils se confronteront au «mur de fer» des forces d'auto-défense juive, plus tôt ils seront enclins à accepter un accord.

Il est tout aussi clair pour les Arabes palestiniens de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle que la particularité du colonialisme sioniste consiste en l'absence d'une mère-patrie, qu'il s'agit d'un nationalisme diasporique, bien que soutenu, du moins au départ, par les Britanniques, et qu'il porte en lui un désir d'exclusivité raciale²⁷. Si la population palestinienne adopte largement cette grille de lecture dès le début de la colonisation sioniste («première *alya*», 1881-1903), les

23. Ce chiffre est mis en avant, entre autres, par Stéphanie Latte Abdallah sur la base de sources humanitaires qui sont venues au secours de la population palestinienne, notamment la Croix-Rouge et les Quakers, puis l'UNRWA. Voir Stéphanie Latte Abdallah, *Femmes réfugiées palestiniennes*, Paris, Presses universitaires de France, 2006.

24. Voir, entre autres, la conférence organisée par l'Institute for Palestine Studies intitulée «75 Years of Ongoing Nakba: The Question of Knowledge Production», Beyrouth-Birzeit-New York, 20-23 mai 2024.

25. Pour une traduction française de l'article, voir Vladimir Ze'ev Jabotinsky, «La muraille de fer (1923)», *Conditions*. URL [consulté le 23/08/2025]: <https://revue-conditions.com/lamurailledefejabotinsky>

26. Le mot hébreu *yishuv* signifie littéralement «implantation». Avec une majuscule, *Yishuv* désigne la communauté juive rassemblée autour d'un projet national en Palestine mandataire qui a servi d'appareil pré-étatique à la fondation de l'État d'Israël.

27. R. Busbridge, art. cit. [version numérique].