

Université de Montréal

Entre *refuge* et *exil*
L'expérience de femmes palestiniennes
du camp de Bourj El Barajneh

par
Roxane Caron

Doctorat en *Sciences humaines appliquées*
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de docteur
en *Sciences humaines appliquées*

Octobre 2012

© Roxane Caron, 2012

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée :

Entre *refuge* et *exil* : l'expérience de femmes palestiniennes
du camp de Bourj El Barajneh

Présentée par :
Roxane Caron

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Jacques Moreau, président-rapporteur
Dominique Damant, directeur de recherche
Rachad Antonius, co-directeur
Josiane Le Gall, membre du jury
François Crépeau, examinateur externe
Roxane De la Sablonnière, représentant du doyen de la FES

RÉSUMÉ

Le conflit israélo-palestinien dure depuis plus de 60 ans. Non seulement perdure-t-il, il gagne aussi en complexité. Cette thèse s'intéresse à l'expérience d'exil des Palestiniens et plus particulièrement à celle de femmes palestiniennes vivant en camp de réfugiés au Liban. La mémoire palestinienne a longtemps été, dans son ensemble, occultée dans la littérature, et qui plus est l'expérience des femmes; la façon dont leurs récits sont construits nous le démontre bien. La présente étude s'inscrit donc dans la lignée de travaux qui font une place aux « voix silencieuses » que sont souvent celles des femmes réfugiées palestiniennes des camps. Cette thèse s'appuie sur une approche qualitative – récits de vie et observation participante – et fait suite à une recherche qui a été menée entre 2009 et 2011 dans le camp palestinien de Bourj El Barajneh au Liban.

Les résultats dégagés confirment que, dans l'exil, une partie de l'expérience de la *nakba* palestinienne telle que vécue par les femmes s'est perdue. Ceci dit, si la quasi-absence des femmes caractérise l'exode, on voit ces dernières s'affirmer au fil de l'exil qui devient une réalité durable. Au cours des deux premières décennies, les femmes apparaissent comme des « résistantes du quotidien ». Puis, la montée du sentiment national palestinien et l'éclatement de la guerre civile libanaise amènent les femmes à investir de plus en plus l'espace public. En temps de guerre, toutes les femmes participent à la survie de la communauté, et cela, par l'extension de leurs tâches domestiques et sociales. Plus le conflit prend de l'ampleur, plus leurs activités se diversifient : elles intègrent d'autres tâches à celles qui leur sont traditionnellement assignées. À l'issue du conflit, une grande partie des femmes palestiniennes commencent à prendre leurs distances de la lutte nationale partisane. Pour plusieurs d'entre elles, la fin de la guerre est aussi la fin des illusions : elles ont le sentiment d'avoir été abandonnées par la classe politique. Ainsi, le mouvement nationaliste palestinien a certes bousculé les rôles de genre, mais il n'a pas permis d'induire des changements durables.

Dans les récits des femmes, on voit qu'à travers l'exil s'est créé un lien avec ce milieu que l'on croyait temporaire, le camp de Bourj El Barajneh : un lien qui se situe au cœur d'une tension entre un pôle réel et un pôle symbolique. Le camp « réel » est décrit comme insalubre, instable et non sécuritaire, et la vie dans ce camp est à ce point précaire et difficile que les femmes s'accrochent à cet autre camp qui, lui, est porteur de mémoire, de souvenirs, de relations et de rêves. C'est d'ailleurs parce que ce second pôle existe que la vie dans le camp peut être tolérée.

Si la lutte nationale a été pour une certaine génération de Palestiniennes la préoccupation première, la fin de la guerre signe la perte de vitesse de cette lutte qui s'est longtemps avérée structurante. Ceci dit, le modèle de résistance, lui, persiste. Les femmes continuent de lutter et apparaissent comme des « actrices de la transmission ». L'un de ces projets qu'elles font leur, la transmission de l'identité religieuse, prend rapidement de l'ampleur alors que la communauté palestinienne peine à se relever des affres de la guerre. Nombreuses sont les femmes qui cherchent un sens à la vie dans ce cumul de catastrophes, et la religion les soutient dans cette quête, mais en plus c'est à travers elle que le projet du retour en Palestine est porté. D'ailleurs, la mémoire de la Palestine est une autre valeur que les femmes cherchent à transmettre d'une génération à l'autre. Maintenir la mémoire de la Palestine est un rôle traditionnel de la femme palestinienne. Ceci dit, les femmes ne remplissent pas ce rôle « aveuglement » : elles transmettent une mémoire, un message qu'elles ont cherché, reconstruit, évalué et parfois critiqué. Enfin, un autre projet se manifeste rapidement dans l'exil : la transmission des connaissances, une valeur phare pour les Palestiniennes puisque à la fois stratégie de survie, de développement et d'ascension sociale. Mais pour quelques-unes, l'éducation est une lutte parce que confrontée à des contraintes contextuelles et au poids des traditions. Ainsi, c'est par des valeurs traditionnellement portées et transmises par les femmes – l'identité religieuse, la mémoire et l'éducation – que l'oppression et la colonisation des Palestiniens se combattent au quotidien.

Mots-clés : Femme, Palestinienne, expérience, exil, camp de réfugiés, Liban.

ABSTRACT

The Israeli-Palestinian conflict has lasted more than 60 years and persists not only in time but also in complexity. This thesis focuses on the Palestinian exile and particularly, the experience of exile of Palestinian women living in refugee camps in Lebanon. Palestinian memory has for a long time been occulted in the literature and specifically, the experience of women and how their stories are constructed by gender. The present study is therefore in a line of work that gives a place to these “silent voices” that are often those of the Palestinian women of the camps. This research is based on a qualitative methodology – life stories and participant observation –, research that took place between 2009 and 2011 in the refugee camp of Bourj El Barajneh in Lebanon.

The results show that, in exile, a part of the Palestinian *nakba* experienced by women, has been lost. That said, if a virtual absence of women characterizes the exodus, over exile, women become more assertive. During the first two decades in exile in Lebanon, women appear as “everyday resistant”. Then, the rise of a national sentiment which was rapidly followed by the outbreak of the Lebanese civil war, made women more and more present in the public space. Indeed, in wartime, all the women were involved in the community’s survival, and that, by an extension of their domestic and social roles. The longer the conflict lasts, the more diverse are their activities: it includes other tasks than those traditionally assigned to them. At the end of the conflict, a large part of Palestinian women are beginning to distance themselves from the national struggle. For many, the end of the war also means the end of illusions: they feel they have been abandoned by the political class. Thus, if the Palestinian nationalist movement has certainly brought changes in gender roles, it has failed to bring about lasting changes.

Also, in the women's narratives, we see that in time, a bond is created with the space “Bourj El Barajneh camp”, a bond that is located in a tension between two poles. First, there is a “real pole” where the camp appears as unsafe and unstable. Second,

life in the camp is so precarious and difficult that women cling to another pole, a “symbolic pole” which represents the camp as a bearer of memories, relationships and dreams. And it’s because this last pole exists that life in the camp can be tolerated.

If the Palestinian national struggle – for a certain generation of Palestinian women – was *the* main struggle, the end of the war signed “the end of illusions” and the slowing of the national struggle which has long proven structuring. That said, the pattern of resistance persists while women continue to resist and appear as “actresses of transmission”. The transmission of religious identity quickly gained in importance as the Palestinian community struggled to recover from the horrors of war. Through religion, many women found meaning in a life and it is also through religion that the return to Palestine is now carried. Moreover, the memory of Palestine is another value that women seek to pass on from a generation to another. Even though, passing on the memory of Palestine is a role traditionally carried by women, they do not fulfill it “blindly” but they convey a message that has been sought, rebuilt and sometimes criticized. Finally, another project arrives rapidly in exile: the transmission of knowledge, a core value for Palestinian women as it is a strategy for survival, development and social mobility. But for some, because faced with contextual constraints and the weight of tradition, education is still a struggle. Thus, it is because women carry and transmit traditional values – religious identity, memory and education – that the oppression and colonization of Palestinians can be fought everyday.

Keywords : Women, Palestinian, experience, exile, refugee camp, Lebanon.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	v
ABSTRACT	vii
LISTE DES FIGURES ET DES TABLEAUX.....	xiii
LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS.....	xv
REMERCIEMENTS.....	xix
INTRODUCTION	1
PREMIÈRE PARTIE	
ASSISES DU PROJET	5
CHAPITRE 1 – La problématisation.....	7
1.1 Dimension historique	7
1.1.1 Palestine	8
1.1.2 Liban	19
1.2 Dimension juridique	26
1.2.1 Statut juridique des Palestiniens dans le droit international	27
1.2.2 Législations libanaises et Palestiniens	36
1.3 Dimension politique	43
1.3.1 Rapport de forces inégal	43
1.3.2 Tentatives pour arriver à un accord de paix	44
1.4 Dimension religieuse.....	47
1.4.1 Les Israéliens.....	48
1.4.2 Les Palestiniens	49
1.5 Dimension humaine globale : les réfugiés dans le monde	52
1.6 Dimension humaine spécifique : les femmes réfugiées palestiniennes.....	56
1.6.1 Palestiniennes : engagées envers la cause palestinienne	56
1.6.2 Palestiniennes : prises entre changement et tradition	60
CHAPITRE 2 – Repères théoriques et conceptuels	65
2.1 Repères théoriques : Le féminisme postcolonial	65

2.1.1	Genèse du féminisme postcolonial et ses principaux précurseurs	65
2.1.2	Principaux fondements épistémologiques.....	67
2.1.3	Principaux fondements théoriques	69
2.1.4	Notions importantes.....	70
2.1.5	L'expérience des femmes réfugiées palestiniennes sous le prisme du féminisme postcolonial.....	76
2.2	Repères conceptuels	78
2.2.1	Exil.....	78
2.2.2	Expérience.....	79
2.2.3	Réfugié palestinien	80
2.2.4	Camp de réfugiés palestiniens.....	81
CHAPITRE 3 – Méthodologie		83
3.1	But et objectifs de la recherche	83
3.2	Approche privilégiée	83
3.3	Population et échantillonnage	85
3.4	Recrutement	86
3.5	Procédure de collecte de données	87
3.5.1	L'entretien semi-structuré de type récit de vie.....	88
3.5.2	L'observation participante	93
3.5.3	L'analyse documentaire.....	94
3.6	Méthode d'analyse des données.....	94
3.6.1	L'entretien semi-structuré de type récit de vie.....	95
3.6.2	L'observation participante	96
3.6.3	L'analyse documentaire.....	96
3.7	Considérations éthiques.....	97
3.8	Limites de l'étude.....	99
DEUXIÈME PARTIE		
RÉSULTATS.....		101
Introduction générale		103
CHAPITRE 4 – D'une catastrophe à l'autre : <i>nakba, manfa, harb</i>		105

4.1 Les récits de la <i>nakba</i> : où sont les femmes?	105
4.1.2 <i>Al manfa bi loubnan</i> : exil forcé au Liban	107
4.1.3 La <i>thawra</i> et les femmes	110
4.1.4 <i>El harb</i> : entre résistance et souffrances	113
4.1.5 Démontrer <i>somoud</i>	114
4.1.6 Évoquer la souffrance et la mort	119
4.1.7 Injustices et non-reconnaissance : la voix des femmes	121
4.2 Guerre, après-guerre ou entre-deux-guerres?	124
CHAPITRE 5 – Survivre en camp de réfugiés : entre le réel et le symbolique	129
5.1 Création et transformation du camp de Bourj El Barajneh	129
5.2 Le camp de Bourj El Barajneh : un camp réel	133
5.2.1 L'expérience émotive du camp	135
5.2.2 Les dangers spécifiques aux femmes	136
5.2.3 Des contraintes imposées aux femmes	139
5.3 Le camp de Bourj El Barajneh : un camp symbolique	141
5.4 Entre le camp réel et le camp symbolique : une tension qui permet la survie	146
5.5 Vers l'action	150
CHAPITRE 6 – Des actrices par la transmission	151
6.1 Actrices par la transmission de l'identité religieuse	151
6.2 Actrices par la transmission de la mémoire	153
6.3 Actrices par la transmission des connaissances	158
6.3.1 Oui ou non à l'éducation : Une lutte se dessine entre les hommes et les femmes?	162
6.4 Des femmes actrices : « Oui, mais... »	167
Conclusion des résultats – Les femmes réfugiées palestiniennes : les « encampées des encampés »	173
TROISIÈME PARTIE	
DISCUSSION	179
CHAPITRE 7 – Être étrangère parmi des exilées : réflexions éthiques et épistémologiques	181

7.1 Représenter l'Autre : ma légitimité comme chercheure.....	181
7.2 « <i>Can the subaltern speak?</i> ».....	185
7.3 Des discours au « nous » et au « je ».....	187
7.1.4 Un cadre d'analyse approprié?	189
7.1.5 Une méthodologie appropriée?	193
7.2 Recherche interdisciplinaire : au-delà de la résolution de problème	194
7.3 Implications pour l'intervention en travail social	196
7.4 Implications pour la recherche en travail social.....	198
CONCLUSION.....	201
Rappel des principaux résultats	202
APPENDICE A	
LEXIQUE.....	209
APPENDICE B	
CARTES.....	215
APPENDICE C	
IMAGES DU CAMP	221
APPENDICE D	
PROFIL DES PARTICIPANTES	231
RÉFÉRENCES	239

LISTE DES FIGURES ET DES TABLEAUX

Figure		Page
B.1	Plan de partage de 1947 (et premières annexions).	217
B.2	Carte du Liban moderne.	218
B.3	Camps de réfugiés palestiniens au Liban.	219
C.1	Vue aérienne du camp de Bourj El Barajneh.	223
C.2	Vue panoramique d'immeubles du camp de Bourj El Barajneh.	223
C.3	Habitations érigées les unes sur les autres.	224
C.4	Ruelle typique du camp de Bourj El Barajneh.	225
C.5	Autre ruelle typique : sombre, humide et jonchée de détritux.	226
C.6-8	Pièces de la maison de la participante Basma.	227
C.9-10	Raccordements électriques.	228
C.11-12	« Terrains de jeux » des enfants.	228
C.13-18	Au-delà du camp matériel... des visages de Bourj El Barajneh.	229
Tableau		Page
D.1	Profil des participantes.	233-238

LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

Badil	Centre de ressources pour le droit à la résidence et le droit des réfugiés palestiniens
CENAM	Centre d'études pour le monde arabe moderne de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth
CETIM	Centre Europe – Tiers Monde
CICR	Comité international de la Croix-Rouge
FAFO	Institute for Labour and Social Research (organisation norvégienne)
FIDH	Fédération internationale des ligues des droits de l'Homme
IFPO	Institut français du Proche-Orient
MNL	Mouvement national libanais
OLP/PLO	Organisation de libération de la Palestine/Palestine Liberation Organization
OIR	Organisation internationale pour les réfugiés
ONG	Organisation non gouvernementale
ONU	Organisation des Nations Unies
PHRO	Palestinian Human Rights Organization
PIDESC	Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels
PRCS	Société du Croissant-Rouge palestinien/Palestine Red Crescent Society

UNCCP	Commission de conciliation des Nations Unies pour la Palestine/United Nations Conciliation for Palestine
UNHCR	Haut-Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés/United Nations High Commissioner for Refugees
UNRWA	Office de secours et de travaux des Nations Unies pour les réfugiés de Palestine dans le Proche-Orient/United Nations Relief and Works Agency
UNSCOP	Commission spéciale des Nations Unies pour la Palestine/United Nations Special Committee on Palestine

لذاكرة المرحومة فاطمة

REMERCIEMENTS

Tant de personnes m'ont encouragée, soutenue et accompagnée pendant ce « processus ou exercice de recherche » mais, pour moi, cette thèse est tellement plus significative... c'est une étape importante que j'ai peine à terminer. Je dois toutefois la « laisser vivre » en quelque sorte... Ces remerciements m'aideront peut-être à mettre le point final.

Je me suis longtemps demandé qui je remercierais en premier. Je pense en fait que tous les gens nommés ici ont, à un moment ou à un autre au cours de ma longue démarche doctorale, été présents et significatifs... Je dirais toutefois que c'est aux femmes réfugiées palestiniennes – de même qu'à bien des gens de la communauté de Bourj El Barajneh – à qui je pense en ce moment. J'ai une pensée toute spéciale pour Kholoud, ma « doublure arabe », pour son indéfectible présence et sa patience devant mes mille et une questions; pour ceux que j'appelle affectueusement Mama et Baba... je pense à vous à tous les jours et pour ma chère Im Ali aussi... tu te reposes maintenant, mais tu restes toujours dans mes pensées. Et pour tant d'autres : Im Georges, Im Mohamed, Im Tariq... Beaucoup de « Im » à remercier...

Merci à mes directeurs, Dominique Damant et Rachad Antonius. Je vous dois tellement... D'abord d'avoir cru en moi et en ce projet. Vous êtes tous les deux d'une telle générosité, que ce soit en termes de temps, de conseils et de connaissances. Je peux dire que j'ai eu une véritable « direction », que je me suis toujours sentie entourée, mais aussi encouragée à dépasser mes hésitations et à me lancer sans avoir besoin « de votre soutien »...

Au programme de Ph.D. en *Sciences humaines appliquées* et à ses professeurs : Gilles Bibeau, Marianne Kempenners, Violaine Lemay, Claude Lessard, Jean Poupart, Pierre-Joseph Ulysse et une attention toute spéciale pour feu madame Marie-Andrée Bertrand. Ce parcours au SHA a été, je dois l'avouer, fait de questionnements

et de remises « en questionnement ». C'est M. Bibeau qui disait : « Vous ne trouverez jamais de mots, de concepts, de théories qui seraient taillés à votre mesure, déjà préparés pour vous, que vous n'auriez qu'à cueillir pour vous permettre de trouver votre place (une place bien à vous) au cœur de votre discipline, dans la pratique de votre métier et dans votre intervention sur et dans le monde dans lequel vous avez à vivre. » Mme Bertrand dirait sûrement que c'est à moi de définir *d'où je parle et qui je suis...*

À Monique, ma mère. Tu es certainement ma plus grande admiratrice, celle qui a de tous les temps – les plus durs comme les plus heureux – été à mes côtés. Tu m'as toujours fait sentir qu'il n'y avait pas de projets trop fous, que je pouvais réaliser tout ce que j'entreprenais. Tu as été ma mère (mais aussi mon père)... Tu m'as accompagnée très loin dans cette aventure, soit en Palestine puis au Liban... Tu comprends maintenant cette « relation intime » que j'ai avec ces femmes et ces hommes du *moukhayem* Bourj El Barajneh...

Tant d'amis se sont montrés encourageants et ont fait preuve de patience et de compréhension pendant mes longues absences... Je l'ai souvent dit : « Je n'ai pas une vie, j'ai une thèse! ». Un merci tout particulier à Audrey Quintane et Mariola Misiorowska, avec qui j'ai tant partagé, échangé et pleuré! On s'était dit qu'on s'accompagnerait jusqu'à la fin, et voilà, c'est fait pour nous trois. Je dois aussi souligner le soutien « sans fin » de mon amie Marise Denault. Tu as toujours su me rejoindre à des moments clés de mon parcours et agir comme un « petit remontant ». Tu tenais à connaître Bourj et ces femmes dont je te parlais tant et tu es venue. Merci! Je pense aussi à Julie Davidson, ma complice de Bourj, de même qu'à Sybille Stamm, avec qui j'ai souvent échangé sur la recherche (et les aléas de la vie) à l'étranger. Un merci particulier à May Hazaz et à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth pour leur accueil et leur soutien pendant mon séjour au Liban. Je dois aussi une fière chandelle à Olfat Mahmoud pour son aide précieuse et sa collaboration pour mener à bien ce projet dans le camp de Bourj El Barajneh.

Nour... tu es arrivé dans ma vie alors que j'entreprenais l'étape finale – mais combien déchirante parfois – de la rédaction. Tu as assisté à une myriade d'émotions et tu es tout de même resté à mes côtés. Que de discussions (et de questions) autour de la religion, du monde arabe, des traditions... et jamais rien, jamais un sujet que je ne pouvais pas aborder. J'apprécie ta grande capacité d'ouverture à l'échange. La relation interculturelle a pris une toute autre couleur avec toi...

Bien évidemment, cette thèse prend sa forme finale grâce à l'œil averti de Marie-Eve Bisson, qui est plus qu'une correctrice alors qu'elle partage aussi cette expérience de Bourj El Barajneh. Merci ma chère pour tous tes judicieux conseils qui sont si souvent allés au-delà de la syntaxe et de l'orthographe.

La conduite de cette thèse n'aurait été possible sans un appui financier considérable. Je remercie donc le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (les programmes de Bourses d'études supérieures du Canada Vanier et de Bourses pour études à l'étranger Michael Smith), le Fonds québécois de recherche sur la société et la culture, le Centre de recherche interdisciplinaire sur la violence familiale et la violence faite aux femmes, le programme de Ph.D. en *Sciences humaines appliquées* et la Maison internationale de l'Université de Montréal.

Merci à tous!

“Our future is mysterious... like fog: you know nothing about it. We always feel scared [...] they might take the decision to remove the camp... They might give us the choice to leave but if you don't pack your things, there might be a fight in which case we'll leave 'bare feet', without anything... So we have a mysterious future, we know nothing...”

Sou'ad, 72 ans

INTRODUCTION

Mon premier contact avec la situation des réfugiées palestiniennes au Liban s'est fait ici, au Québec, dans le couloir d'une université. J'ai échangé avec deux étudiants en travail social qui revenaient d'un séjour dans un camp de réfugiés palestiniens au Liban. Il y a de ces rencontres dans la vie qui vous marquent à jamais... celle-ci a eu cet effet sur moi. On me demande souvent : « Pourquoi les réfugiés palestiniens? Pourquoi ceux du Liban? » D'abord parce que je cherchais à faire sens de quelque chose qui n'en avait pas selon moi : vivre dans un camp de réfugiés depuis plus de 50 ans... comment est-ce possible? Là ont débuté mes lectures. Je lis encore... Mes premières recherches documentaires m'ont révélé une réalité complexe que je tente toujours de saisir. Et pourquoi les femmes? Je dirais d'emblée : pour leur relative absence... Elles ne sont certes pas totalement absentes de la littérature sur les réfugiés palestiniens, mais leurs voix ne se font pas souvent entendre. J'ai donc voulu contribuer, un tant soit peu, à faire affleurer leur point de vue...

En 1948, l'État d'Israël est créé. Dès ses premières manifestations, le conflit israélo-palestinien entraîne le déplacement de milliers d'individus et de familles palestiniennes. Le Liban en accueille alors 100 000; ils sont aujourd'hui au nombre de 425 000 (UNRWA, 2012a). L'année 2012 marque la 64^e année de la *nakba* et de l'exil palestinien. Comme le

souligne Sou'ad dans son témoignage en exergue, cet exil qui se prolonge – dans des conditions souvent difficiles – est une vie suspendue dans l'attente et l'incertitude.

Le conflit israélo-palestinien, qui depuis n'a cessé de gagner en complexité, a largement été abordé sous l'angle géopolitique... à tel point qu'on oublie parfois qu'il y a des visages derrière ce à quoi l'on réfère comme « la question des réfugiés ». L'idée de cette thèse est d'aborder cette « question des réfugiés » non pas comme un objet faisant partie d'un problème, mais plutôt de poser le regard sur les sujets et leurs expériences de l'exil et de la vie en camp de réfugiés... en n'évacuant pas les considérations plus larges que cela implique au niveau contextuel.

La mémoire palestinienne – dont le vécu pré-1948 et la *nakba*¹ – a longtemps été dans son ensemble, occulté par un récit sioniste imposant. Si des historiens² ont grandement contribué à reconstituer la mémoire collective palestinienne, la spécificité de l'expérience des femmes et la façon dont leurs récits sont construits par le genre n'ont pas encore été largement étudiées³. Comme l'ont relevé Sayigh (2007a) et Hasso (2000), on croit tantôt que les femmes ne sont pas des sources fiables pour raconter l'histoire et la dépossesion, tantôt que les récits des femmes déstabilisent et compliquent les récits nationalistes déjà établis. Cette recherche s'inscrit donc dans une lignée de travaux qui rendent leur juste place aux « voix silencieuses » que sont souvent celles des femmes réfugiées palestiniennes des camps. Le but de cette thèse est de développer une compréhension de l'expérience de l'exil de Palestiniennes vivant en camp de réfugiés au Liban. De façon spécifique, je veux : 1) décrire les différentes dimensions de l'expérience de l'exil de Palestiniennes vivant en camp de réfugiés au Liban; 2) identifier les conséquences de l'exil telles que décrites par les femmes;

¹ Comme plusieurs mots arabes sont utilisés dans ce document, un lexique a été créé (voir Appendice A); le système de translittération retenu y a aussi été décrit.

² Voir les travaux, notamment, de Walid Khalidi dont *All that Remains. The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948* paru en 1991 aux éditions Institute of Palestine Studies ainsi que l'ouvrage récent de Nur Masalha, *The Palestine Nakba. Decolonising History, Narrating the Subaltern, Reclaiming Memory*, paru en 2012 chez Zed Books.

³ Les travaux de Rosemary Sayigh (1994, 1996a, 1998, 2002a, 2002b, 2007a, 2007b, 2007c) ont été précurseurs en ce qui a trait aux écrits sur l'expérience des femmes réfugiées palestiniennes – leurs pratiques, leurs mémoires de même que leur engagement et leur rôle dans la lutte nationale palestinienne. Voir aussi Julie Peteet (1991), Nahla Abdo et Ronit Lentin (2002a) et Stéphanie Latte Abdallah (2006a) (liste non exhaustive).

et 3) identifier les différents processus de mobilisation développés ou employés par les réfugiées palestiniennes.

La première partie regroupe différents aspects posant les bases du projet. Le chapitre 1 expose la problématique qui, par le recours à différentes dimensions, permet de saisir le contexte dans lequel s'inscrit l'expérience d'exil des femmes; les contraintes propres à la situation des réfugiés palestiniennes seront révélées notamment par l'analyse des dimensions juridiques et politiques. Le chapitre 2 présente le repère théorique inhérent à cette recherche – la théorie féministe postcoloniale – de même que les concepts importants qui lui sont associés. Cette approche se caractérise par le « prisme » avec lequel sont analysés les récits des femmes de même que leur milieu, un prisme qui articule les concepts de race, de genre, de relation de classes et de vécu colonial. Ce cadre théorique s'engage aussi à montrer les vues du monde des subalternes, dans le cas présent celles des Palestiniennes de Bourj El Barajneh sur les rapports de pouvoir mais aussi de façon plus large sur les différentes réalités qui sont les leurs. Le chapitre 3 fait état de la méthodologie : une approche qualitative – récit de vie et observation participante – a été privilégiée. Une telle méthode permet d'explorer le point de vue des femmes et de saisir le sens qu'elles donnent à leurs expériences de même que la complexité des situations et des contextes dans lesquels elles se trouvent (Davis et Srinivasan, 1994).

La deuxième partie fait état des résultats de la thèse et se divise en trois chapitres. Le premier rend compte des différentes « catastrophes » qui se succèdent pour les Palestiniennes et leur famille : la *nakba*, l'exil qui perdure et la guerre civile au Liban, certes, mais aussi ce sentiment d'entre-deux-guerres toujours présent. Le deuxième chapitre explore le sens que donnent les femmes réfugiées palestiniennes à leur vie en camp de réfugiés, à ce milieu qui abrite maintenant trois générations de Palestiniens : comment les femmes essaient-elles de reconstruire un sens à leur vie, et cela, en dépit des guerres et de l'exil prolongé qui les mettent en péril. Le troisième et dernier chapitre de la partie « Résultats » montre la façon dont les femmes s'y prennent, dans leur recherche d'un mieux-vivre dans le camp de Bourj El Barajneh, pour se sortir de leur situation de pauvreté, d'oppression, etc. On verra que trois

grandes préoccupations émergent chez les femmes, alors qu'elles apparaissent comme des « actrices de la transmission ».

Enfin, la troisième partie expose mes réflexions – souvent des questionnements et des dilemmes qui ont émergé au cours de la recherche – sur le rapport que j'entretiens, en tant que chercheure, avec le « terrain ».

PREMIÈRE PARTIE

ASSISES DU PROJET

CHAPITRE 1 – La problématisation

Cette recherche s'inscrit dans une approche interdisciplinaire alors que la problématique des femmes réfugiées palestiniennes nécessite la mobilisation de plusieurs champs de connaissances afin d'en saisir la complexité. Le survol de la dimension historique, d'abord, permet de dégager le contexte dans lequel s'inscrit l'exode palestinien; la dimension juridique apporte un éclairage aux statuts d'*apatride* et de *réfugié* (et aussi de *réfugié palestinien*, statut particulier selon le droit international) de même que la spécificité des réfugiés palestiniens au Liban, tout en révélant les obstacles à l'amélioration de la condition des Palestiniennes et de leur famille; la dimension politique présente les rapports de force en cause dans le conflit israélo-palestinien, rapports qui contribuent à prolonger l'exil palestinien; la dimension religieuse fait état de la place de la religion dans le conflit israélo-palestinien; enfin vient ce que j'appelle la dimension humaine, alors que l'on se rapproche de plus en plus des sujets : dans un premier temps, je ferai un survol des différentes situations de réfugiés de par le monde pour ensuite me concentrer sur la situation palestinienne puis sur l'état des connaissances sur les réfugiées palestiniennes des camps. Une telle approche multidimensionnelle permet de définir le cadre dans lequel s'insère l'expérience d'exil des femmes réfugiées palestiniennes et l'influence que des événements (notamment l'éclatement du conflit israélo-arabe, la *nakba* et, plus tard, la guerre civile libanaise) mais aussi des statuts peuvent avoir sur la vie des Palestiniennes. Mon approche se veut non seulement descriptive mais aussi compréhensive alors que je cherche à mieux saisir l'expérience des femmes : Quels rôles occupent-elles dans certains événements de leur histoire, dans l'exil? De quelles manières y répondent-elles?

1.1 Dimension historique

Pour saisir la dimension historique, il est nécessaire d'explorer les éléments de l'histoire relatifs à la fois à la Palestine et au Liban.

1.1.1 Palestine

Dans le conflit israélo-palestinien, la Palestine se retrouve au cœur d'une lutte pour une même patrie : l'un après l'autre, le camp israélien et le camp palestinien se sont engagés dans une lutte pour le retour à la terre, à cette même terre de Palestine.

Dès la fin du XIX^e siècle, la Palestine se retrouve graduellement au centre d'une mutation de la scène internationale. En effet, cette époque se caractérise par l'éveil des mouvements nationalistes modernes qui ébranlent l'Europe de l'Est, de même que les Empires tsariste, austro-hongrois et ottoman. C'est durant ce bouillonnement que le sionisme prend une ampleur considérable. Le mouvement sioniste tire son nom de Sion, une colline de Jérusalem, symbole du retour à la Terre promise, et son projet est de donner aux Juifs de partout dans le monde un centre spirituel et étatique. Le sionisme, comme mouvement, émerge à l'aube du XX^e siècle avec son fondateur Théodore Herzl (1860-1904). Le sionisme politique représente un mouvement nationaliste visant quatre objectifs : 1) Transformer l'identité transnationale juive centrée sur la Torah en une identité nationale à l'instar d'autres nations européennes; 2) Développer une nouvelle langue – langue nationale – fondée sur l'hébreu biblique et rabbinique; 3) Déplacer les Juifs de leurs pays d'origine vers la Palestine; et 4) Établir un contrôle politique et économique sur la Palestine. Le sionisme se distingue donc des autres mouvements nationalistes européens à ce qu'il réclame un « droit au retour » sur un territoire lointain, la Palestine⁴ (Rabkin, 2004).

Bien que les vagues de migrants juifs vers la Palestine commencent à la fin du XIX^e siècle, un tournant s'opère en 1917. Une lettre écrite par le ministre britannique des Affaires étrangères, qui deviendra célèbre sous le nom de « Déclaration Balfour », annonce que « le gouvernement de Sa Majesté envisage favorablement l'établissement en Palestine d'un foyer national pour le peuple juif ». Cette déclaration promettait la création d'un foyer national juif en Palestine tout en préservant les droits civils et religieux de la majorité des habitants de la Palestine, alors arabes. Si cette promesse britannique a fait l'objet de nombreux commentaires, l'ouverture des archives diplomatiques montre que le mouvement sioniste ne joua qu'un rôle secondaire dans la décision; c'est Londres qui, pour des raisons stratégiques,

⁴ Ont d'abord été envisagés l'Argentine de même que l'Ouganda comme terres d'accueil (Gresh, 2010).

décida de « porter » le projet d'un foyer national juif (Gresh, 2010). En effet, la Palestine et son avenir était d'un intérêt premier pour le Royaume-Uni depuis la conquête de l'Égypte en 1882; le territoire était jugé essentiel pour la protection du canal de Suez mais aussi pour la ligne de communication avec l'Inde.

L'année 1919 marque le démantèlement de l'Empire ottoman : avec la fin de la Première Guerre mondiale s'effondrent 400 ans – soit du XVI^e au XX^e siècle – de domination de l'Empire sur le Proche-Orient. En conséquence, des changements au plan géopolitique s'opèrent : la France administre⁵ le Liban et la Syrie alors que la Grande-Bretagne se voit mandatée de la Palestine, de la Transjordanie⁶ et de l'Irak. C'est donc le 24 juillet 1922 que la Grande-Bretagne reçoit officiellement de la Société des Nations le mandat pour la Palestine, mandat intégrant la « promesse Balfour ».

À partir de 1922, l'immigration juive en Palestine est favorisée par la puissance mandatrice. De plus, les lois discriminatoires adoptées par la Pologne, l'instauration de quotas d'immigrants aux États-Unis et la montée du nazisme ont un impact considérable sur la situation démographique en Palestine : de 55 000 au lendemain de la Première Guerre mondiale, le nombre de Juifs en Palestine passera à 435 000 en 1935 (Picaudou, 2003).

Devant la poussée sioniste qui progresse à un rythme soutenu⁷, une mobilisation patriotique palestinienne s'opère. Toutefois, l'unanimité de l'antisémitisme ne suffit pas à assurer la cohésion d'un mouvement national palestinien; il y a fractures politiques selon les segmentations fondamentales de la société, qu'elles soient claniques, régionales ou confessionnelles. La demande d'interdiction des ventes de terres aux Juifs deviendra une constante dans les revendications des Palestiniens à partir de 1930, aussi deux rapports des autorités britanniques durant cette même année recommanderont-ils des restrictions sévères quant à l'immigration et à la vente de terres.

⁵ Il est question ici de « mandats coloniaux ».

⁶ Aujourd'hui la Jordanie et la Cisjordanie.

⁷ « Poussée sioniste » qui prend la forme d'immigration mais aussi d'achats de terres en Palestine (Picaudou, 2003).

« [Ces rapports] suggèrent que soit pris en compte le taux de chômage arabe avant d'autoriser l'entrée de nouveaux migrants, que priorité soit donnée aux paysans arabes sur les nouveaux venus qui ne pourraient s'installer que sur des terres déjà juives, que des mesures soient prises pour protéger les fermiers de l'expulsion et qu'un projet de développement permette la réinstallation des familles arabes déjà chassées de leurs terres [...] Les recommandations suscitent la colère des responsables sionistes qui y voient le reniement des promesses britanniques et menacent de déplacer le siège de l'Agence juive de Londres à New York. Ils obtiendront l'abrogation effective du texte [...] Désormais, le rythme de l'immigration ne sera plus lié à la capacité d'absorption économique du pays, mais à celle de la communauté juive qui progresse rapidement sous l'effet des capitaux qui fuient l'Allemagne pour venir s'investir massivement en Palestine. » (*Ibid.*: 80)

Les tensions persistent entre des groupes palestiniens et juifs et le sentiment confus d'une oppression augmente dans la population palestinienne. Les rumeurs d'armement des Juifs alarment l'opinion palestinienne. L'entraînement militaire de la jeunesse palestinienne est en hausse dès le début des années 1930 et font suite aux unités d'autodéfense juives qui existent depuis les années 1920 et à la milice secrète de la droite sioniste l'Irgoun créée en 1931. Des changements s'opèrent progressivement dans le mouvement national palestinien; des voix s'élèvent pour suggérer le boycott de la communauté juive alors que d'autres plus radicales prônent l'arrêt de toute forme de coopération avec l'autorité mandataire et en appellent à la désobéissance civile.

La violence croissante mène à une série d'accrochages sanglants entre groupes armés arabes et juifs en avril 1936, conflit qui conduit le gouvernement à décréter l'état d'urgence. L'ascension des hostilités ne cesse pas pour autant; les militants palestiniens invitent la population locale à la grève générale jusqu'à ce qu'il y ait arrêt de l'immigration juive. À la grève des villes se joint l'insurrection rurale : la guerre d'indépendance palestinienne commence.

La grève durera près de six mois et touchera l'ensemble des grandes villes palestiniennes. En dépit de sa durée, la grève de 1936 ne parvient ni à paralyser le pays ni à exercer une pression suffisante sur l'administration britannique. De son côté, l'insurrection rurale persiste et est « solidement implantée en Galilée, dans la région de Jérusalem et dans le triangle entre Naplouse, Jénine et Tulkarem, elle souffre pourtant de la faiblesse de ses moyens et, plus

encore, de l'absence de toute coordination nationale » (*ibid.* : 90-91). L'appel à l'interruption du conflit est lancé par les leaders palestiniens après des efforts de médiation des dirigeants des royaumes d'Irak et d'Arabie Saoudite avec les Britanniques; cette trêve sera perçue par les Palestiniens non pas comme une capitulation, mais comme levier pour la tenue de négociations. Toutefois, le conflit aura eu de lourdes conséquences sur les relations intercommunautaires; les violences perpétrées de part et d'autre braquent les communautés juives et arabes et cette polarisation judéo-arabe croissante marginalise les rares forces politiques qui tentent de résister aux clivages communautaires.

À la suite de ces terribles affrontements, à la mi-novembre 1936, la Grande-Bretagne dépêche une commission royale – la commission Peel – chargée d'enquêter sur les causes des désordres de 1936 mais aussi d'émettre un rapport sur l'immigration, les ventes de terres et les perspectives de création d'un Conseil législatif. La commission publie ses conclusions le 7 juillet 1937. Le document revêt une grande importance puisqu'il recommande pour la première fois la partition de la Palestine. Le projet proposé⁸ suscite l'indignation des nationalistes palestiniens mais aussi celle des chefs d'États arabes qui font serment que la lutte pour la Palestine persistera jusqu'à sa libération : un premier pas décisif venait alors d'être franchi dans l'arabisation du conflit en Palestine.

La possible partition du pays relance les soulèvements et, dès lors, la violence s'exacerbe contre l'autorité mandataire. Cette fois, les autorités britanniques répondent par la répression et visent la direction du mouvement national et les rebelles : « [L'autorité] frappe les insurgés dont une centaine seront pendus entre 1937 et 1939, et multiplie les mesures punitives contre les villageois désormais pris entre l'armée britannique et les troupes de la révolte. » (*Ibid.* : 95) Les Britanniques sont alors convaincus d'avoir affaire à une insurrection organisée alors que la réalité est tout autre : le mouvement est fractionné.

« La révolte palestinienne relève avant tout de la "guerre tribale" dans laquelle les clans se mobilisent pour défendre leurs proches et préserver le territoire du groupe [...] La direction du mouvement national se contente d'établir des liens entre les clans sans chercher à en remettre en cause le fonctionnement interne. C'est ainsi

⁸ Pour plus d'informations voir, notamment, Ilan Pappé, *Une terre pour deux peuples. Histoire de la Palestine moderne* (2004) aux éditions Fayard.

qu'il faut comprendre l'échec des diverses tentatives de coordination de l'insurrection. » (*Ibid.*)

Entre 1937 et 1939, les Britanniques révisent leurs objectifs en Palestine et cessent de favoriser la naissance d'un État juif, préférant celle d'un État judéo-arabe lié par un traité avec la métropole. Dans le but d'éviter un nouveau conflit, les Britanniques cherchent à consolider leurs alliances régionales ébranlées par la répression de la révolte palestinienne et l'impopularité du projet de partition. La publication du Livre blanc du 17 mai 1939 est le document le plus près des thèses palestiniennes jamais adopté par le gouvernement britannique⁹. Malgré tout, la proposition reçoit un accueil mitigé chez les Palestiniens alors que, pour les sionistes, le Livre blanc constitue « la plus grande trahison perpétrée de nos jours par un peuple civilisé¹⁰ » (Laqueur, 1973 : 571). Cette déclaration laisse entrevoir la rupture à venir entre les sionistes et la Grande-Bretagne. En effet, à la faveur de la guerre, le mouvement sioniste troque le parrainage britannique pour celui des États-Unis, alors que « le centre de gravité du judaïsme mondial bascule vers l'Amérique sous l'effet des persécutions nazies » (Picaudou, 2003 : 98). Dès lors, le sionisme américain, favorable à la création d'un État juif en Palestine, confère à l'ensemble du mouvement une radicalité nouvelle.

Mais, dans un contexte de guerre en Europe, la question de la Palestine ne retient guère l'attention des grandes puissances et les Britanniques continuent, mais sans succès, de proposer des projets de partition aux partis sioniste et palestinien. Les violences se perpétuent entre les groupes rivaux, à un point tel qu'à l'été 1946 l'autorité mandataire remet en vigueur les lois d'urgence. Ce n'est qu'à la suite de la Deuxième Guerre mondiale que le lien se cristallise entre la question juive et l'avenir de la Palestine. Le traumatisme est profond chez les Juifs et mène à l'éclosion d'une conscience nationale juive; la progression du mouvement

⁹ Le Livre blanc du 17 mai 1939 « prévoit l'indépendance de la Palestine au terme d'une période de transition de dix ans, proposant l'intégration immédiate de hauts fonctionnaires arabes dans l'administration locale. Les ventes de terres seront strictement réglementées. De fait, la loi du 28 février 1940 interdit les transactions foncières entre Arabes et non-Arabes sur plus de 63 % du territoire, les soumettant ailleurs à l'autorisation préalable du Haut-Commissaire. La liberté des ventes n'est reconnue que dans la plaine côtière et la région de Jérusalem, soit 5 % seulement de territoire palestinien. L'immigration enfin ne devra pas excéder 75 000 entrées dans les cinq ans à venir et sera ultérieurement soumise à l'approbation des responsables palestiniens » (Picaudou, 2003 : 97).

¹⁰ Ces mots sont de David Ben Gourion, cité dans Laqueur (1973), *Histoire du sionisme*, aux éditions Calmann-Lévy.

sioniste en témoigne alors qu'il voit son nombre d'adhérents passer de un à deux millions entre 1939 et 1946 (*ibid.*). Au constat du génocide s'ajoute celui des survivants. Si pour les sionistes le salut des rescapés « dépend d'une implantation aussi rapide que possible en Palestine » (Hurewitz, 1976 : 228), en dehors des cercles sionistes le sort de ces derniers s'inscrit dans la situation plus large des « personnes déplacées » par la guerre. Ceci dit, « [l]e souci occidental de canaliser vers la Palestine le flot des réfugiés juifs d'Europe est à la mesure de la réticence des États à ouvrir leurs portes à l'immigration et les États-Unis eux-mêmes n'ont accueilli que 57 000 réfugiés entre 1940 et 1948 » (Gresh et Vidal, 1987 : 18).

C'est donc à travers le drame des survivants de l'Holocauste que l'Occident, en 1947, découvre la Palestine. Dès lors, l'idée d'un État-refuge pour les Juifs persécutés d'Europe croît dans l'opinion publique de même qu'au sein des gouvernements. Ceci dit, ni le partage de la Palestine ni l'avènement d'Israël ne sont imputables aux seules conséquences de l'Holocauste; ils sont indissociables des bouleversements que connaît alors la géopolitique mondiale et, ultérieurement, du déclin des Empires et de l'éclatement de la Guerre froide entre les deux puissances que sont désormais les États-Unis et l'URSS (Picaudou, 2003). Le Moyen-Orient revêt aussi un intérêt nouveau : l'attrait du pétrole. D'ailleurs, au lendemain du deuxième conflit mondial, la rivalité américano-soviétique fait de la région l'un des terrains privilégiés de la Guerre froide (*ibid.*). Ainsi, facteurs stratégiques imposent, à l'aube de la Guerre froide Soviétiques et Américains parrainent conjointement la naissance d'un État juif en Palestine¹¹.

De son côté, entre 1946 et 1948, la Grande-Bretagne fait face à des contraintes financières qui impliquent la réduction draconienne de ses dépenses militaires : le pays est désormais dépendant d'aides externes et se retrouve, à l'issue de la guerre, au bord de la banqueroute. Sur la question de la Palestine, le Royaume-Uni est victime de ses contradictions, soit son

¹¹ Aux yeux de Washington, le Moyen-Orient est d'un intérêt certain. Depuis quelques années, les compagnies pétrolières du nouveau monde ont des concessions dans la région, notamment à Bahrein, au Koweït et en Arabie Saoudite. « L'importance même des intérêts stratégiques en jeu explique les incertitudes de la politique américaine. Si les pressions croissantes de l'opinion en faveur du sionisme ne peuvent laisser indifférent un exécutif traditionnellement dépendant de l'électorat juif, le Département d'État se doit quant à lui de ménager les sensibilités arabes. » (Picaudou, 2003 : 102) Les facteurs stratégiques sont aussi importants : « Adversaire traditionnel du sionisme, l'URSS devient [au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale] le principal soutien du projet de partage de la Palestine. » (*Ibid.*)

soutien au mouvement sioniste auquel s'ajoute son désir d'édifier un État pour les Arabes mais aussi celui de prolonger sa présence dans la région (Chagnollaud et Souiah, 2011). En conséquence, l'autorité britannique se révèle incapable de proposer une solution durable à la question de la Palestine. C'est dans un tel contexte qu'en février 1947 la Couronne prend la décision de confier le dossier de la Palestine aux Nations Unies et qu'une date butoir est fixée, soit le 15 mai 1948, pour que soit défini le statut du pays. Une commission spéciale de l'ONU, l'UNSCOP, est mise sur pied pour étudier la question sur le terrain.

Dix ans après le projet britannique initial de partition de la Palestine, la Résolution 181 de l'ONU, adoptée le 27 novembre 1947, ouvre la voie au partage « effectif » du pays; au cours de ces dix ans s'est opéré le basculement de la Palestine sous la poussée de logiques externes : guerre mondiale, déclin de l'Empire britannique et génocide juif. Ce qu'on appelle aujourd'hui le conflit israélo-palestinien est indissociable de cette résolution de l'Assemblée générale de l'ONU : un plan de partage (*voir* Fig. B.1, Appendice B) adopté par 33 voix pour, 13 contre et 10 abstentions dont celle de la Grande-Bretagne (*ibid.*). Le plan proposait la partition du territoire en deux États, un État juif et un État arabe, avec Jérusalem comme « entité séparée » sous juridiction internationale. Ce plan, certes une victoire pour les sionistes, a été vivement rejeté par les Arabes de Palestine. La division géographique présentée d'abord comme égale s'avérait non équitable, favorisant selon Gerner (1991) l'État juif. La guerre éclate en Palestine...

Dès la fin de 1947 débute la première guerre de Palestine, une guerre opposant les forces juives aux Arabes de Palestine. Ce conflit durera jusqu'à la proclamation de l'État d'Israël le 15 mai 1948 et aura de terribles conséquences, au premier rang desquelles la naissance du problème des réfugiés palestiniens. Cette première guerre aura également fait couler beaucoup d'encre et demeurera au centre de tous les débats, dans la mesure où elle constitue, pour chacune des parties palestinienne et israélienne, un épisode fondateur.

Cet épisode est, selon les historiens Farouk Mardam-Bey et Elias Sanbar, celui de la fabrication d'un récit de « l'innocence israélienne », c'est-à-dire :

« ... le récit d'une mythologie rédemptrice, fondatrice d'une sorte "d'innocence" israélienne quant à l'expulsion qui suivra. En 1947, nous dit-on depuis des lustres, le

refus palestinien d'avoir un État et de laisser vivre un État juif voisin fut et demeure la base du malheur de la Palestine et la preuve irréfutable de l'irréductibilité et de l'aveuglement politiques des Palestiniens. Bref, ceux qui se prétendent victimes seraient, seuls, responsables de leur malheur. Ce "faux et usage de faux", toujours vivace – c'est encore aujourd'hui l'argument bateau –, eut de redoutables conséquences car les apparences jouaient en faveur des faussaires. Les Palestiniens se sont-ils opposés au partage? La réponse est oui. Ben Gourion l'a-t-il au contraire accepté? La réponse est oui. Les violences ont-elles éclaté dès son annonce? La réponse est encore oui. Et pourtant, la vérité était ailleurs. Les Palestiniens ont, par la voix de Jamal Al Hussein, leur délégué aux délibérations de l'Assemblée générale, rejeté le principe du partage mais ils ont accompagné ce rejet d'une offre, littéralement révolutionnaire si l'on se replace dans le contexte de l'époque : arrêt de l'immigration juive et proclamation d'un État indépendant au sein duquel tous les citoyens, arabes et juifs, alors présents en Palestine, jouiraient d'une même citoyenneté. Ce "détail" de la proposition palestinienne, attesté tant par les archives de l'ONU que par des documents filmés des débats, a tout naturellement "disparu" des récits. Tout comme ne seront que rarement cités, et encore par des historiens arabes ou israéliens contestataires de l'histoire officielle dominante de leur pays, les très nombreux écrits, déclarations, minutes de congrès dont le Congrès sioniste de 1937, déjà!, qui tous montrent que l'acceptation éventuelle d'un partage par la direction sioniste n'était qu'un pas tactique, une opportunité à saisir pour obtenir une partie du pays et s'en servir pour la conquête de la portion restante, éventuellement allouée aux Palestiniens. » (2007 : 125-126)

Selon Ilan Pappé, historien critique de l'histoire d'Israël et du sionisme, la guerre de 1948 est avant tout une guerre pour l'expulsion des arabes de la Palestine durant laquelle une variété d'actions et de stratégies sont utilisées par les sionistes pour forcer la population palestinienne à abandonner terres et maisons. La stratégie sioniste est ainsi passée d'une logique de représailles aux attaques en une forme de « nettoyage ethnique » :

« [Le] 10 mars 1948, [...] des ordres ont été envoyés aux unités sur le terrain pour préparer l'expulsion systématique des Palestiniens de vastes régions du pays. Ces ordres s'accompagnaient d'une description détaillée des méthodes à employer pour évacuer les habitants de force : intimidation massive, siège et pilonnage des villages et des quartiers, incendie de maisons, des biens, des marchandises, expulsion, démolition et pose de mines dans les décombres pour empêcher les expulsés de revenir. » (2006 : 10)

Les opérations menées dans le cadre du plan Daleth¹² obéissent toutes au même schéma : elles se déroulent en majorité en dehors du territoire alloué à l'État juif par le plan de partage et alternent les encerclements et les déplacements forcés ponctués de massacres. Ceci dit, « cette guerre n'est pas une guerre "génocidaire" car les massacres n'y jouent qu'à titre de menaces occasionnellement mises à exécution, n'intervenant que pour "persuader" les Palestiniens, toute la population quasiment, qui ne veulent pas prendre le chemin de l'exil de l'autre côté des frontières » (Mardam-Bey et Sanbar, 2007: 129). Ainsi, le plan de partage et les limites qu'il propose des deux États marque le point de départ d'une guerre qui se déroulera presque entièrement en dehors des frontières de l'État juif alloué par le plan.

« Concernant ces "sorties" guerrières, les sionistes useront d'une justification technique : les bonnes guerres défensives se mènent toujours sur le territoire de l'agresseur et le fait que cela aboutit à l'occupation de territoires dévolus à l'État palestinien n'y change rien. D'ailleurs, les Palestiniens n'avaient qu'à accepter la résolution de partage. Longtemps, le débat quant aux responsabilités des uns et des autres demeurera prisonnier de ce type d'arguments techniques, "neutres et objectifs". » (*Ibid.* : 129-130)

Mis à part quelques unités de la légion bédouine transjordanienne, aucune armée arabe ne franchit les frontières de la Palestine avant le 15 mai 1948, date de la proclamation d'Israël. Or, à cette date, les Palestiniens sont déjà des réfugiés, parqués aux frontières arabes de leur patrie. À cette guerre d'expulsion qui opposa les Palestiniens et la communauté juive, la guerre israélo-arabe succèdera, conflit dressant l'armée israélienne contre celles de cinq pays arabes : la Syrie, le Liban, la Transjordanie, l'Irak et l'Égypte. Cette deuxième guerre se terminera le 18 juillet 1948, mais l'offensive israélienne se poursuivra jusqu'à la signature de l'armistice avec la Syrie, un an plus tard. 1948 est donc une année culminante :

« Un pays disparaît, corps et biens, de la carte et des dictionnaires. La Palestine est décrétée n'avoir jamais existée et son peuple de 1 400 000 âmes se retrouve éclaté entre les camps des exilés arabes. Une disparition, non une simple occupation, qui donnera naissance à un désir, immédiatement mué en vision de la vie et du monde, et qui demeure, aujourd'hui encore, le prisme incontournable, absolu, pour comprendre l'être et le tréfonds de l'âme palestinienne : le Retour [...] À la même époque exactement, une vision du monde s'ancre aussi dans le camp adverse. L'État qui

¹² Pour lire davantage sur le plan Daleth, voir l'ouvrage de l'historien israélien Ilan Pappé, *Le nettoyage ethnique de la Palestine*, paru en 2006 aux éditions Fayard.

vient de naître constitue la seule réponse juste à l'horreur vécue en Europe. Victorieux du Mal, il est l'expression du Bien. Et la contestation, la critique des conditions concrètes de la naissance de cet État du Bien est par définition irrecevable. Plus, elle relève en profondeur des desseins criminels de ceux qui voudraient achever le travail de l'Holocauste. Plus encore – ce dernier point constitue aujourd'hui le "goulot d'étranglement" de toute la négociation de la question des réfugiés palestiniens –, admettre qu'Israël est né d'une injustice commise à l'égard d'un autre peuple équivaldrait pour tout Israélien à nier sa propre légitimité et à renoncer à son propre droit de vivre. En d'autres termes, 1948 consacra la conviction terrible des Israéliens que toute réappropriation des fantômes palestiniens équivaldrait à leur propre disparition. » (*Ibid.* : 131-132)

Le déplacement massif de Palestiniens occasionné par cette « guerre » a longtemps été source de controverses. Pour certains historiens israéliens, la faute serait due aux dirigeants arabes qui auraient lancé à leurs compatriotes palestiniens un appel à quitter leurs terres (Grange et De Véricourt, 2002). Selon des historiens arabes (Khalidi, 2006; Sanbar, 2004), les Palestiniens auraient plutôt été expulsés par les troupes israéliennes et auraient tout quitté par crainte d'être victimes de massacres. En 1978, l'ouverture des archives israéliennes a toutefois permis à plusieurs chercheurs du système universitaire israélien – les « nouveaux historiens¹³ » israéliens – de revisiter l'histoire. Une telle démarche a permis de découvrir que, pour une bonne part, l'exode des Palestiniens avait été planifié. Selon ces analystes, les sionistes étaient davantage organisés que leurs opposants palestiniens, et ce, sur les plans politique, militaire et administratif (Morris, 2004).

Entre 1947 et le début de l'année 1949, près de 800 000 Arabes ont pris le chemin de l'exode (Guigue, 2002). À la suite des affrontements, 85 % des habitants de la Palestine historique furent expulsés de plus de 500 villes et villages, soit plus des deux tiers de la population palestinienne (CETIM, 2003). La majorité des Palestiniens a trouvé refuge dans la bande de Gaza et en Cisjordanie, soit à l'intérieur du territoire de la Palestine mandataire. La Jordanie,

¹³ Benny Morris est considéré comme l'un des premiers « nouveaux historiens » israéliens. Il a publié *The Birth of the Palestinian Refugee Problem* en 1987, premier ouvrage écrit après l'ouverture des archives israéliennes sur la guerre de 1948, d'où son importance. Après lui, d'autres universitaires ont consulté ces archives et ont écrit sur le sujet dont Ilan Pappé (*La Guerre de 1948 en Palestine. Aux origines du conflit israélo-arabe*. Paris: La fabrique, 2000; *Le nettoyage ethnique de la Palestine*. Paris: Fayard, 2006) et Avi Shlaim (*Collusion Across the Jordan. King Abdullah, the Zionist Movement, and the Partition of Palestine*, Oxford: Clarendon Press, 1988), pour ne nommer que ceux-là.

la Syrie et le Liban ont aussi accueilli un nombre significatif de réfugiés. Enfin, un plus petit nombre s'est exilé en Égypte, en Irak, au Koweït, en Libye et en Arabie Saoudite.

L'exil palestinien de 1948 (puis le second en 1967) a d'abord signifié pour les Palestiniens une lutte pour leur survie : lutte contre la dispersion de la population et contre la perte des traditions et de l'identité palestinienne (Sanbar, 2004). L'exil a favorisé une forte « conscience de soi », ce qui a impliqué la préservation d'un *ethos* particulier à travers, notamment, la construction d'une histoire nationale, la remise en vigueur de la langue ancienne et la fondation d'institutions nationales comme des bibliothèques et des universités (Saïd, 2008).

Face à l'envergure de ce drame humain, l'Assemblée générale des Nations Unies votait, le 11 décembre 1948, la résolution 194 proclamant le droit au retour des réfugiés palestiniens en Palestine ou leur indemnisation :

« Il y a lieu de permettre aux réfugiés qui le désirent de rentrer dans leurs foyers le plus tôt possible et de vivre en paix avec leurs voisins, et que des indemnités doivent être payées à titre de compensation pour les biens de ceux qui décident de ne pas rentrer dans leurs foyers et pour tout bien perdu ou endommagé lorsque, en vertu des principes du droit international ou en équité, cette perte ou ce dommage doit être réparé par les Gouvernements ou autorités responsables [...] La Commission de conciliation doit faciliter le rapatriement, la réinstallation et le relèvement économique et social des réfugiés, ainsi que le paiement des indemnités, et [...] se tenir en liaison étroite avec le Directeur de l'Aide des Nations Unies aux réfugiés de Palestine et, par l'intermédiaire de celui-ci, avec les organes et institutions appropriés de l'Organisation des Nations Unies. » (ONU, 1948)

Malgré cette résolution de l'ONU, les Israéliens ont toujours refusé le droit de retour aux Palestiniens (Kelman, 2001). Pour eux, reconnaître ce droit équivaut implicitement à admettre leur culpabilité. Qui plus est, un retour massif des réfugiés viendraient mettre en péril le caractère juif de l'État d'Israël (Grange et De Véricourt, 2002). Encore aujourd'hui, la situation israélo-palestinienne demeure l'un des plus grands conflits irrésolus auquel la communauté internationale doit faire face. La question de l'avenir des réfugiés palestiniens représente un aspect fondamental et central de ce conflit de même que des négociations entourant sa résolution définitive.

Au 30 juin 2008, le nombre de réfugiés palestiniens atteignait 4,7 millions¹⁴ (UNRWA, 2012c). Le tiers des réfugiés palestiniens enregistrés, soit environ 1,3 million, vit dans 58 camps de réfugiés en Jordanie, au Liban, en Syrie de même que dans les territoires occupés de Cisjordanie et de la bande de Gaza; les deux autres tiers des réfugiés enregistrés vivent dans et autour des villes et villages des pays d'accueil et des territoires occupés et souvent dans les environs des camps officiels (UNRWA, 2008). Les conditions socio-économiques dans les camps sont généralement difficiles avec une forte densité de population, des espaces restreints et des infrastructures de base – notamment les routes, les égouts – insuffisantes (*ibid.*). Or, la situation d'exil des Palestiniens et Palestiniennes dure maintenant depuis plus de 60 ans.

1.1.2 Liban

Dès les premiers éclats du conflit israélo-palestinien en 1948, le Liban devenait un pays d'accueil pour les Palestiniens, recevant près de 104 000 réfugiés. Aujourd'hui, ce chiffre s'élève à 455 000 réfugiés (UNRWA, 2012c).

Avant de devenir une nation autonome, le Liban, tout comme la Palestine, a été sous la gouverne de l'Empire ottoman pendant environ 400 ans. Après la défaite turque lors de la Première Guerre mondiale, l'État du Grand Liban s'est vu placé sous mandat français en 1918. Devant ces changements, un mouvement de résistance s'est formé dans la population libanaise, ce qui a mené à des exécutions, à des emprisonnements et à l'exil forcé d'activistes. Malgré la présence de ce mouvement de résistance, le protectorat français au Liban durera des décennies jusqu'à un point tournant en 1943 où un amendement à la Constitution élimine toute référence au protectorat français. « [Le Pacte national de 1943] "sanctifie" le système confessionnel et consacre le partage du pouvoir entre les deux communautés dominantes maronite et sunnite. Considéré dans ses implications régionales, il traduit l'équilibre précaire entre un libanisme appuyé sur l'Occident et un nationalisme arabe

¹⁴ Ce chiffre s'appuie sur des statistiques de l'UNRWA mais comme l'enregistrement auprès de l'UNRWA – agence de l'ONU s'occupant spécifiquement des réfugiés palestiniens – est volontaire ce chiffre n'est pas représentatif du nombre « réel » de réfugiés palestiniens. Par surcroît, ne sont recensés près d'un million de réfugiés, soit les résidents hors de la Palestine mandataire en 1948 et 1967, les résidents hors de la zone d'intervention de l'UNRWA (Égypte, Irak), les réfugiés de 1967 ou les Palestiniens « aisés », exilés en 1948 et non inscrits à l'UNRWA (CETIM, 2003).

qui se radicalise [plus tard] sous la poussée de nouvelles forces sociales... » (Picaudou, 1989 : 81)

Au lendemain de son indépendance (*voir* Fig. B.2, Appendice B pour une carte du Liban moderne), il y a prospérité économique au pays des cèdres. « Beyrouth devient le principal entrepôt commercial et la première place financière du Proche-Orient arabe. » (*Ibid.* : 83) En effet, la situation géographique du pays et son rôle de relais entre l'Occident et l'arrière-pays syrien permettent le développement d'une économie qui s'alimente d'échanges internationaux croissants. Le phénomène atteint son apogée dans les années 1950 et 1960 alors que l'activité pétrolière engage des transferts financiers importants via les banques de la capitale libanaise. Comme le précise Salibi, après son indépendance, la République libanaise fait des progrès notables à la fois dans les secteurs industriel et agricole et bénéficie de débouchés partout sur les marchés arabes.

« Les partisans du libanisme firent du succès de la République libanaise pendant les années cinquante et soixante un fait capital. Ils expliquaient que le Liban devait tout simplement être là pour les Libanais, mais aussi pour tous les Arabes et le monde en général. Ils soulignaient que le Liban était la vitrine du monde arabe et l'intermédiaire entre les Arabes et l'Occident, non seulement en affaires mais sur tous les plans. Les Libanais étaient un peuple qui vivait dans deux mondes, ce qui les plaçait dans la position idéale pour se faire l'interprète de l'un et de l'autre; pour formuler l'héritage et les cause arabes d'une manière compréhensible pour l'Occident; pour agir comme filtre des influences sociales et culturelles de l'Ouest atteignant le monde arabe. Eux seuls pouvaient expliquer aux Arabes ce qui se passait effectivement dans le reste du monde, à qui en retour ils pouvaient expliquer les aspirations et les problèmes des Arabes. » (1989 : 219-220)

Plusieurs dépeignent donc le jeune Liban comme « une mosaïque dans un cadre idéal » au sein de laquelle chaque communauté reconnaît l'existence et les droits de l'une et l'autre.

Au niveau régional, les années 1950 et 1960 sont aussi celles de la polarisation de la Guerre froide qui vient défier l'équilibre libanais à quoi s'ajoute la vague panarabiste qui est à son comble (Picaudou, 1989). Ce contexte contribue à mettre le feu aux poudres entre les

différents groupes au pays : émeutes et grèves marquent le début de l'insurrection¹⁵, en 1958. Malgré les violences et la commotion au pays, l'État n'éclate pas. Le général Fouad Chehab reprend les cordeaux du pays après le tumulte de 1958 avec comme principal objectif la relance économique. Puis, sur le plan politique, le régime s'attache à réorganiser l'appareil d'État, l'armée et l'administration. Au début des années 1960, le gouvernement tire sa force de sa puissante armée et de son redoutable service de renseignements, connu sous le nom de Deuxième Bureau, dont l'action domine le pays. C'est d'ailleurs le Deuxième Bureau qui appuiera les premiers commandos palestiniens, mais c'est aussi ce même Bureau qui à partir de 1967 instaurera un contrôle sévère sur les camps palestiniens où les activités militaires de la résistance sont devenues trop bruyantes.

Si les tensions sont à leur comble au Moyen-Orient à la fin des années 1960, notamment en Syrie et en Égypte, le Liban est toutefois épargné.

« [P]lus que jamais, [le Liban fait] figure de havre de paix dans un environnement troublé. L'impression prévaut que le monde arabe tout entier a besoin du Liban pour y placer ses capitaux, y vider ses querelles politiques et y respirer aussi le parfum d'un Occident frelaté [...] À Beyrouth se publie tout ce que nulle part ailleurs dans le monde arabe on ne peut dire : pas un journal qui ne défende une idéologie, un parti ou un régime. Les maisons d'édition se comptent par dizaines, attirant artistes, poètes et écrivains. Les images se bousculent, les métaphores fleurissent qui font du Liban la "Suisse du Moyen-Orient" et de Beyrouth le "Paris de l'Orient" arabe, univers de la rencontre entre deux mondes et du mélange entre deux cultures. Liban société ouverte, Liban société à risques. » (Picaudou, 1989 : 106-107)

Mais cet univers qui paraît ici en équilibre ne va pas tarder à être le théâtre de conflits et de tensions. Le développement rapide de l'économie provoque de profonds déséquilibres sociaux liés précisément à la destruction du monde rural, ce qui pousse graduellement la population de ce milieu à l'exode.

« En 1975, 70 % des Libanais sont urbains et Beyrouth, forte de ses 1 200 000 habitants, regroupe à elle seule la moitié environ des résidents du pays. Comment

¹⁵ Pour plus de détails sur cette période tumultueuse au Liban et sur les différents acteurs en jeu, voir l'ouvrage de Nadine Picaudou, *La déchirure libanaise*, publié en 1989 aux Éditions Complexes. Un autre livre fort intéressant, celui-ci écrit par le journaliste de guerre Robert Fisk, *Pity the Nation. Lebanon at War*, paru en 1990 aux éditions Deutsch, est un incontournable pour qui veut « tenter de comprendre » la complexité de la guerre civile libanaise qui déchirera la population entre 1975 et 1990. Fisk, toujours basé à Beyrouth, continue de faire des chroniques pour le journal *The Independent* (voir : <http://www.independent.co.uk>).

parvenir à imaginer l'ampleur des déséquilibres sociaux dans un pays où la moitié de la population se concentre dans la seule capitale? Une véritable "ceinture de misère" enserre alors Beyrouth. » (*Ibid.* : 126)

Sur le plan politique, on assiste à une rupture entre des alliances clés puis à l'apparition, dans la population, d'une polarisation qui prend forme à la suite des bouleversements économiques du début des années 1970.

En avril 1975, ce n'est pas un pays prospère et pacifique qui sombre dans une guerre qui déchirera la population pendant plus d'une décennie, mais bien un pays rongé par des tensions sociales et politiques. Pour Picaudou, le Liban qui bascule dans la guerre est un État à la recherche de son identité, un pays qui cherche sa place alors que des forces politiques appuyées par diverses communautés se disputent le pouvoir au nom de *leur* vision du Liban. Cela rappelle d'ailleurs les propos d'un des plus grands poètes libanais, Khalil Gibran, au début du XX^e siècle: « Vous avez votre Liban, j'ai mon Liban. » La guerre civile libanaise a longtemps été résumée par l'étiquette de « guerre de religions ». Or, on constate dans la littérature que si le clivage religieux (et communautaire) est effectivement important, il n'est pas tant une cause qu'une conséquence de la guerre qui prend de l'ampleur et évolue avec les acteurs locaux, régionaux et internationaux qui s'immiscent.

Dans sa première phase, la guerre met en cause deux groupes : un premier *de gauche*, soit le Mouvement national libanais (MNL), qui rassemble des forces musulmanes (y compris des Palestiniens) et chrétiennes, et un deuxième groupe *de droite*, le Front libanais, regroupant des milices chrétiennes (Meier, 2010). Ces attributs « de droite » et « de gauche », signes d'options économiques opposées, primeront pendant les deux premières années du conflit après quoi les symboles religieux apparaîtront tranquillement. Du côté chrétien, le religieux est arboré :

« ... afin d'enraciner une appartenance au groupe fondée sur le triptyque "Dieu, patrie, famille", une devise de la milice chrétienne phalangiste. De son côté, le MNL se battait pour réformer le système politique et social perçu comme gravement inégalitaire; il n'était nullement question d'afficher un Coran ou une bannière de la *Oumma* islamique comme référent identitaire, à la fois en raison de la pluriconfessionnalité des militants et combattants mais aussi et avant tout parce qu'il s'agissait d'un mouvement fortement

laïc, d'obédience socialiste et dont certains membres avaient été formés en Union soviétique. » (*Ibid.* : 72)

La seule formation musulmane qui met de l'avant la spécificité religieuse est le mouvement chiite Amal¹⁶ alors que trône à la tête du mouvement un clerc, l'*imam* Moussa Sadr. Les chiites – groupe minoritaire au sein de l'Islam –, sous l'impulsion du chef du mouvement Amal, sont invités à se reconnaître à la fois sous la double appartenance de « chiites » et de « déshérités ». Ainsi, au début de la guerre, les chiites se battent au côté du MNL, groupe qui vise le renversement de l'ordre établi au Liban pour apporter une plus grande justice sociale.

Mais les alliances se redécoupent à compter de 1978 en raison d'un bouleversement au niveau régional, la paix entre Israël et l'Égypte, qui favorise l'entrée en jeu d'un autre acteur : la Syrie. « Damas bouleversera la carte politico-militaire libanaise, utilisant à son profit les clivages interlibanais pervertissant le combat et l'idéal révolutionnaire aux yeux de nombreux militants de gauche (chrétiens ou musulmans). » (*Ibid.* : 74) On observe alors une scission dans les rangs gauche-droite; peu à peu, comme l'exprime l'historien Georges Corm, un « ordre milicien » s'installe dans l'espace libanais. Dès lors, selon ce même auteur, l'opinion des citoyens se voit étouffée, emmurée dans la méfiance intercommunautaire qui s'intériorise de plus en plus sous l'effet de violences importantes qu'il nomme « périodes d'hystérie communautaire » (2005 : 216) et qui prennent la forme de divers massacres¹⁷. La guerre civile libanaise, avec tout ce qu'elle implique d'absurde et d'impitoyable, sème la mort dans tous milieux, toutes les couches sociales :

« [C]elle de ce paisible bourgeois assis confortablement dans un salon cosu, réduit en cendres dans son fauteuil par une roquette jaillie de la fenêtre. Celle de ce boulanger distribuant à bicyclette ses galettes de pain à cinq heures du matin et dont un franc-tireur fera un carton pour commencer la journée [...] Celle de ces modestes familles de

¹⁶ Fondée en 1974 comme la branche armée du « mouvement des dépossédés », Amal (*amal* qui signifie en arabe « espoir ») était une milice importante durant la guerre civile libanaise et s'est fortement développée au sud du Liban à la suite des bombardements israéliens du début des années 1980.

¹⁷ Pour les Palestiniens, le résultat de l'une de ces « périodes d'hystérie » pourrait être le massacre de Sabra et Chatila, deux camps de réfugiés palestiniens : « Dans la nuit du 14 au 15 [septembre 1982], l'État-Major des Forces libanaises planifie avec l'État-Major israélien l'entrée de Tsahal à Beyrouth-Ouest en violation flagrante des accords passés avec les Américains [...] Du 16 au 18 septembre, 4000 civils environ dont un quart de libanais, surtout chiites, seront massacrés dans les camps palestiniens de Sabra et Chatila par des miliciens chrétiens avec l'évidente complicité de l'armée israélienne. Politique de terreur, délibérément destinée à pousser la population palestinienne à de nouveaux exils. » (Picaudou, 1989 : 181)

village découvertes au matin la gorge tranchée sans que l'on sache jamais pourquoi. La mort au Liban, cela aura été tous ces cadavres anonymes que l'on a retrouvés quotidiennement sous les ponts ou dans les bois. À tous ceux-ci, il faut ajouter tous ceux qui sont morts uniquement parce que leur carte d'identité indiquait une appartenance communautaire déplaisant aux hystériques qui effectuaient dans les rues de Beyrouth et sur les routes de montagne des contrôles dits de "sécurité". » (*Ibid.* : 195-196)

Les troupes syriennes entrent au Liban en 1976, mais ce n'est vraiment qu'à compter de 1982 que la Syrie se fait plus présente, puis incontournable. Au milieu des années 1980, Damas apparaît comme l'acteur le plus puissant du jeu libanais. Celui-ci a des objectifs clairs au Liban :

« [C]ontrôle de la résistance palestinienne tout d'abord; gain d'un espace militaire additionnel dans la confrontation avec l'État hébreu, en particulier pour compenser la perte stratégique des hauteurs syriennes du Golan occupées par Israël en 1967 et annexées officiellement en 1981; efforts pour faire entrer le Liban dans le jeu de sa politique proche-orientale; enfin, sur le plan intérieur, jeu de bascule pour maintenir l'équilibre entre factions militaires rivales, de sorte qu'aucune ne puisse dominer les autres. » (Corm, 2005 : 172)

À la fin de l'année 1985, Damas propose une entente aux différentes milices, mais sans succès. Ceci dit, les grandes lignes de l'entente réapparaîtront dans l'accord de Taëf¹⁸ qui sera signé en 1989 et qui mettra fin au conflit libanais en proposant le rééquilibrage des pouvoirs communautaires et la parité entre chrétiens et musulmans au Parlement. Du point de vue syrien, l'intérêt de l'entente est de trois ordres : « [I] plaçait *de facto* l'acteur syrien dans un rôle d'arbitre entre groupes communautaires; il légitimait la présence de son armée au

¹⁸ L'accord de Taëf s'est fait à l'initiative de la Ligue des États arabes et sous l'égide d'un comité tripartite (Arabie Saoudite, Maroc et Algérie). Plusieurs personnes de la communauté politique s'y sont toutefois opposées (chrétiens, musulmans chiïtes et druzes) : elles ont manifesté leur mécontentement au niveau de la non-évolution du système confessionnel, de la répartition des pouvoirs, de la présence syrienne en sol libanais (certains qualifiant celle-ci d'autorité mandataire) et du désarmement des diverses factions militaires au pays (dont des groupes palestiniens). Malgré l'opposition, l'Accord a été signé le 22 octobre 1989. Fait important : dans cet accord, on ne remet pas en question le Pacte national de 1943 dans lequel n'apparaissent pas les Palestiniens, bien que représentant 10 % de la population totale du pays. Dès lors, « [I]e statut juridique du réfugié palestinien au Liban s'avère particulièrement fragile face à cette disposition constitutionnelle qui refuse l'implantation. D'autre part, politiques et médias prirent l'habitude de traiter le problème palestinien sous l'angle sécuritaire, en raison notamment du refuge que les camps semblaient offrir au jihadistes en fuite. Ainsi, toute mesure discriminatoire à l'encontre des Palestiniens était justifiée pour des raisons sécuritaires et pour préserver le droit au retour des Palestiniens (en leur accordant le moins de droits possibles). » (Juza et Meyer, 2011 : 73)

Liban sans date de retrait précise; et surtout il liait le Liban par une impressionnante série d'accords bilatéraux (signés en 1991), fortement inégaux dans les conditions de faiblesse du Liban d'alors. » (Meier, 2011 : 87)

L'accord de Taëf permit ainsi à la Syrie de créer des alliances et de contrôler de nombreux secteurs de la société libanaise, rendant ainsi possible un système de tutelle politique. Toutefois, la montée en puissance de l'opposition (à la fois des chefs druze et sunnite et l'opposition chrétienne) à quoi s'ajoute l'assassinat en 2005 de Rafic Hariri, alors premier ministre, contribuent à délégitimer la présence syrienne au Liban. Sous la pression à la fois interne et internationale, la Syrie est contrainte en avril 2005 – après 29 ans de présence au Liban – de retirer ses troupes du pays. Ceci dit, Meier précise que la Syrie a tout de même redéployé son hégémonie sur le Liban, sans occupation militaire, à travers plutôt des alliés locaux (soit les formations du Amal et du Hezbollah¹⁹).

Dans une phase transitoire depuis 2005, le Liban semble avoir franchi une nouvelle étape de la période post-guerre civile alors qu'il a redéfini ses relations politiques avec son voisin syrien. Ceci dit, les inquiétudes sociales, politiques et économiques internes persistent dans le casse-tête régional qui pèse aussi sur le pays. La reconstruction du pays est donc entreprise, mais avec en parallèle des affrontements dans le territoire sud du pays entre Israël et le parti musulman chiite du Hezbollah. Puis, à l'été 2006, le pays est une nouvelle fois ravagé par des bombardements : Israël lance une offensive militaire sur le Liban après l'enlèvement par le Hezbollah de deux de ses soldats. Cette riposte israélienne est immédiate, de longue haleine et d'une violence démesurée par rapport à l'enjeu initial. Cette guerre qui dura 33

¹⁹ Le mouvement politique et milicien du Hezbollah – qui signifie « parti de Dieu » – est créé en 1982 en réaction à l'occupation israélienne au Liban et dans le prolongement de l'activisme de la centrale palestinienne, soit dans une idéologie de résistance. Pour le Hezbollah, cette résistance s'articule toutefois autour de valeurs islamiques. Le mouvement ne s'affiche au grand jour qu'en 1985 par l'intermédiaire d'une lettre ouverte où il précise ses deux objectifs : « la résistance armée contre la présence israélienne au Liban [...] et l'établissement d'un État islamique. » (Meier, 2010 : 92). Le mouvement accroît sa légitimité et sa popularité en milieu chiite par ses actions caritatives et ses programmes sociaux auprès d'une population abandonnée par l'État. La fin de la guerre civile amène le parti à restructurer son programme : sa survie nécessite l'abandon du projet d'instauration d'un État islamique. Hassan Nasrallah succède à Abbas Moussaoui à la tête du groupe en 1992. Un nouveau virage est entamé à la suite du retrait syrien de 2005 alors que le parti s'investit davantage en politique, entrant au gouvernement à la faveur des élections législatives de l'été 2005. Le parti est maintenant bien ancré au pays alors « qu'il s'est incarné [...] spirituellement dans une société qui aujourd'hui représente un demi-million d'individus » (*ibid.* : p. 96).

jours – nommée *harb Tammouz* ou « Guerre de juillet » – causa d’importantes pertes humanitaires, matérielles et financières au Liban.

Historiquement, la lutte pour définir le Liban s’est structurée autour du mythe phénicien et a ensuite été alimentée par une tutelle française qui a marqué un pays où communautés confessionnelles jouent le rôle d’acteurs politiques. « À cet idéal de coexistence, cette formule, sont venus se greffer l’idéal touristique, celui de l’écrin naturel et son pendant fiscal, celui du coffre-fort bancaire d’inspiration helvétique. L’histoire contemporaine s’est elle-même chargée de faire vaciller ces idéaux. » (Meier, 2010 : 121)

Ainsi, la dimension historique dévoile la complexité de la situation à la fois en Palestine/Israël et au Liban. On y voit comment le sujet palestinien s’est vu dépossédé de sa terre puis comment, au Liban, il est devenu l’un des ferments de la déstabilisation libanaise. Or, selon Meier, la présence palestinienne a été « un révélateur des contradictions libanaises et un exutoire de tensions, haines et espoirs de populations qui s’étaient polarisées en deux camps prêts à en découdre au nom de projets nationaux antagoniques » (2010 : 69). Dans le Liban d’après-guerre, les réfugiés sont maintenant cette « figure honnie qui a évité aux uns et aux autres d’affronter les responsabilités du désastre que fut cette longue guerre civile » (*ibid.*).

Voyons maintenant comment l’angle juridique peut éclairer la situation de ces Palestiniens vivant au Liban quant à leur statut au niveau du droit international alors que, expulsés de leur terre, ils se retrouvent certes *exilés* mais aussi *réfugiés* et *apatrides*. Ensuite, à travers les années passées au Liban et plus particulièrement dans la période d’après-guerre, nous verrons comment de nouvelles dispositions juridiques affecteront leur statut, et ce, souvent dans une dynamique de marginalisation...

1.2 Dimension juridique

Pour couvrir la dimension juridique du sujet de recherche, il importe d’étudier le statut des réfugiés palestiniens dans le droit international de même que les législations libanaises et leur impact sur les Palestiniens.

1.2.1 Statut juridique des Palestiniens dans le droit international

Le *droit international*²⁰ est un droit de coordination qui se fonde en partie sur la souveraineté des États. La définition classique du droit international est : « L'ensemble des règles régissant les relations entre les États. » (CICR, 1999 : 36) De nos jours, cette définition classique n'est pas complète ni adéquate. À ces règles concernant les relations entre États il faut ajouter celles concernant le fonctionnement d'institutions ou d'organisations internationales, leurs relations entre elles de même que leurs relations avec les États et les individus. Les sources principales du droit international sont : 1) les traités et conventions qui contiennent les devoirs des États parties; 2) la *coutume* qui dérive de la conviction des États qu'une pratique est exigée par la loi; et 3) les principes généraux du droit reconnu par les principaux systèmes légaux à travers le monde (*ibid.*).

Le droit international comprend entre autres des règles relatives aux droits territoriaux des États (applicables sur terre, sur mer et dans l'espace), à la protection internationale de l'environnement, au commerce international et aux relations commerciales, au recours à la force par les États, aux droits de l'homme et au droit humanitaire (*ibid.*). Il m'apparaît pertinent ici d'aborder différentes questions juridiques relatives aux réfugiés palestiniens afin de mieux saisir la portée de chacune au regard du droit international. De façon spécifique, j'explore donc : 1) le droit international relatif aux réfugiés; et 2) le droit international relatif aux apatrides.

1.2.1.1 Droit international relatif aux réfugiés

« Devenir réfugié » est souvent associé à la perte du logis, de biens et de moyens de subsistance. Or, au plan du droit, on observe que « devenir réfugié » va au-delà de cette simple croyance. En effet, lorsqu'on devient réfugié, on perd la protection normalement conférée par la nationalité et la citoyenneté et, de ce fait, on perd un éventail de droits civils, politiques, économiques et culturels que tout État doit traditionnellement respecter et garantir. Comme les réfugiés – contrairement à d'autres étrangers – ne peuvent compter sur

²⁰ Le droit international se divise en deux catégories, soit le *droit international public* et le *droit international privé* (CICR, 1999). Le droit international privé régit les relations entre les personnes de nationalités différentes. Traditionnellement, lorsqu'on parle de droit international, il est question du droit international public. Dans le cas présent, c'est ce dernier qui m'intéresse.

les autorités de leur pays d'origine pour leur fournir une telle protection, c'est à la communauté internationale d'offrir le soutien nécessaire (Goodwin-Gill, 1996).

La protection internationale pour les réfugiés débute au moment où les autorités du pays d'origine ne fournissent plus leur protection et se poursuit jusqu'à ce qu'une solution durable soit trouvée (Takkenberg, 1998). Le statut de réfugié se distingue de celui d'immigrant de par le fait qu'il « résulte de formes involontaires de migration, où le déplacement procède d'événements indépendants de la volonté des réfugiés, guerres entre États ou guerres civiles, politiques d'expulsion ou d'exclusion, programmes de développement ou catastrophes naturelles » (Zureik, 1997 : 61).

Au cours de la première moitié du XX^e siècle, un certain nombre d'accords internationaux ont été adoptés, reflétant la préoccupation de la communauté internationale d'assumer la responsabilité de protéger et d'aider les réfugiés. La convention de Genève de 1951 relative au statut des réfugiés est le « premier véritable code universel des droits fondamentaux du réfugié [et] constitue la clé de voûte du dispositif international de protection des réfugiés » (Chetail, 2001 : 3). Conçu comme un instrument destiné à régler un phénomène que la communauté internationale croyait temporaire, la Convention définit ainsi le terme « réfugié »:

« [Toute personne] qui, par suite d'événements survenus avant le 1^{er} janvier 1951 et craignant avec raison d'être persécutée du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe social ou de ses opinions politiques, se trouve hors du pays dont elle a la nationalité et qui ne peut ou, du fait de sa crainte, ne veut se réclamer de la protection de ce pays; ou qui, si elle n'a pas de nationalité et se trouve hors du pays dans lequel elle avait sa résidence habituelle à la suite de tels événements, ne peut ou, en raison de ladite crainte, ne veut y retourner (article 1.A.2) » (CICR, 1999 : 379).

Cette convention, élaborée et rédigée par les États²¹ qui en sont parties, énonce les droits et les responsabilités des réfugiés ainsi que les obligations des États qui en sont parties. Cette

²¹ Sont signataires, notamment, l'Algérie, l'Allemagne, le Canada, l'Égypte, les États-Unis, la France, le Maroc, les Pays-Bas, le Royaume-Uni de même qu'Israël. Pour une liste de tous les États membres signataires (de la convention et/ou du protocole), voir http://www.legislation.cnav.fr/textes/cv/TLR-CV_GENEVE_28071951.htm.

définition a subi des changements en 1967 alors qu'a été abolie la restriction temporelle liée aux événements survenus avant le 1^{er} janvier 1951. En novembre 2003, 145 États avaient ratifié la Convention et/ou son protocole. « La convention de Genève de 1951 et son protocole de 1967 constituent les instruments mondiaux qui établissent les principes fondamentaux sur lesquels repose toute la protection internationale des réfugiés. » (Feller, Türk et Nicholson, 2008 : 31)

Les réfugiés ont des droits fondamentaux comme tous les êtres humains. En plus, ils bénéficient de droits reconnus spécifiquement aux réfugiés parce qu'ils sont placés sous un régime de protection internationale. Ainsi, les réfugiés ont droit à : 1) une protection contre le renvoi forcé dans un pays où ils risquent d'être victimes de graves atteintes à leurs droits humains; 2) la protection contre la discrimination; 3) des documents d'identité et de voyage; 4) un travail, un logement et l'éducation; 5) la protection contre les sanctions en cas d'entrée illégale sur le territoire; et 6) la liberté de mouvement (Amnistie internationale, 2007).

Le 3 décembre 1949, l'Assemblée générale de l'ONU crée le Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés (UNHCR). La protection internationale des réfugiés est la fonction première du UNHCR (CICR, 1999). L'activité du UNHCR peut être définie ainsi :

« [L]'ensemble des activités visant à assurer la garantie du respect des droits fondamentaux des réfugiés, ainsi que [...] de leur sûreté et de leur sécurité physique, en commençant par la garantie de l'admission, l'asile et le respect des droits fondamentaux de l'homme, y compris le principe du non-refoulement sans lequel la sécurité et même la survie du réfugié est en péril et ne s'arrêtant qu'avec la mise en œuvre d'une solution durable. » (Kälin, 2001 : 139)

Un seul groupe de réfugiés est exclu de la définition du *Statut de l'Office du Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés* : les Palestiniens.

1.2.1.2 Droit international relatif aux réfugiés et les Palestiniens

Les instruments fondamentaux du droit des réfugiés, soit la convention de Genève de 1951 sur le statut des réfugiés et son protocole additionnel de 1967 de même que le mandat de l'Agence des Nations Unies pour les réfugiés, le UNHCR, ne s'appliquent pas aux réfugiés palestiniens. Un tel état de fait s'explique, selon les écrits consultés, par trois éléments : 1) La

responsabilité de l'ONU dans la création du « problème de la Palestine »; 2) Le caractère spécifique des réfugiés palestiniens; et 3) La nécessité du rapatriement des réfugiés palestiniens.

Le 11 décembre 1948, face à l'ampleur du drame palestinien, l'Assemblée générale des Nations Unies votait la résolution 194 proclamant le droit au retour des réfugiés ou leur indemnisation. Le 8 décembre 1949, dans l'attente que soit appliquée cette résolution, l'ONU créait l'agence responsable des réfugiés palestiniens, soit l'Office de secours et de travaux des Nations Unies pour les réfugiés de Palestine dans le Proche-Orient, l'UNRWA. Simultanément à la mise sur pied de cette agence, des négociations avaient lieu au sein des Nations Unies concernant ce qui est devenu la Convention relative au statut de réfugié. Lors des discussions qui ont conduit à l'élaboration de cet instrument, la question des réfugiés palestiniens a explicitement été abordée. Malgré le consensus presque général à l'effet que les réfugiés palestiniens étaient de « véritables réfugiés » ayant besoin d'assistance et de protection, des membres de la Ligue arabe ont insisté sur la particularité de ceux-ci :

“In all other cases, persons had become refugees as a result of an action taken contrary to the principles of the United Nations and the obligation of the Organization toward them was a moral one only. The existence of the Palestine refugees, on the other hand, was the direct result of a decision taken by the United Nations itself, with full knowledge of the consequences. The Palestine refugees were therefore a direct responsibility on the part of the United Nations²².” (Takkenberg, 1998: 62)

La position de la Ligue arabe contre l'inclusion des réfugiés palestiniens dans la définition commune de *réfugié* a été, dans une large mesure, fondée sur le fait qu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, la législation relative aux réfugiés mettait l'accent « non sur le rapatriement, mais sur la nécessité de dédommager les personnes déplacées, de leur procurer

²² Il faut expliquer qu'en 1947, un ensemble de facteurs (augmentation des hostilités entre populations arabes et juives pro-sionistes, pressions internationales pour trouver une solution au conflit à quoi s'ajoutait le poids moral et politique de l'Holocauste) a convaincu le gouvernement britannique de la nécessité de son retrait de la Palestine (Takkenberg, 1998). En février 1947, « la question de la Palestine » a parachuté dans la cour de l'ONU, alors récemment créée (en 1945). À la suite de l'investigation de l'ONU, l'Assemblée générale a présenté la résolution 181, soit « le plan de partage ». En 1948, après le retrait complet des armées britanniques et la flambée de violence entre les groupes arabes et sionistes, les Palestiniens contraints de quitter leurs terres n'étaient pas citoyens d'un « État », mais bien des « sujets » d'un mandat territorial administré par la Grande-Bretagne et sous la protection de l'ONU (*ibid.*).

de nouveaux lieux de résidence (en d'autres termes, les réimplanter) » (Zureik, 1997 : 63). Ainsi, par crainte que le caractère individuel de la définition de réfugié alors envisagée par la Convention porte préjudice au droit collectif des Palestiniens et à leur droit au retour, la Ligue arabe s'est vivement opposée à l'inclusion des réfugiés palestiniens dans la Convention de 1951 de même qu'au mandat du UNHCR. C'est ainsi qu'une clause excluant les personnes bénéficiant de la protection ou de l'assistance d'autres organismes ou agences des Nations Unies du champ d'action de la Convention relative au statut de réfugié – de même qu'à celle du mandat du UNHCR – a été énoncée. Toutefois, la formulation adoptée dans les deux textes s'est avérée ambiguë et a contribué à des interprétations et des applications inconstantes.

Aucune situation n'a vraisemblablement reçu autant d'attention de la part de l'ONU que celle de la Palestine et du conflit israélo-arabe dans son ensemble; nombre de rapports et de résolutions des Nations Unies, depuis 1947, en témoignent. Il est impossible dans le présent document de discuter de tous les aspects de l'action de l'ONU à l'égard de la Palestine mais il est tout de même important de présenter les deux agences de l'ONU qui jouent un rôle spécifique auprès des réfugiés palestiniens.

Dans la littérature, deux agences des Nations Unies sont spécifiques aux réfugiés palestiniens : la Commission de conciliation pour la Palestine (UNCCP) et l'Office de secours et de travaux des Nations Unies pour les réfugiés de Palestine dans le Proche-Orient (UNRWA). Un bref survol à la fois de leur mandat respectif et de leur action auprès des réfugiés palestiniens fournit des éléments essentiels à la compréhension du statut des réfugiés palestiniens au plan juridique.

- *La UNCCP*

En décembre 1948, l'Assemblée générale de l'ONU élaborait la résolution 194. Cette résolution était accompagnée de la création du premier organe international dont le mandat était d'assurer la protection des réfugiés palestiniens, soit la Commission de conciliation pour la Palestine, la UNCCP. À cette commission fut confié un double mandat : 1) Protéger les réfugiés palestiniens; et 2) « Arriver à un règlement juste du problème des réfugiés palestiniens. » (Badil, 2000 : 3) Malgré ses efforts, la UNCCP n'a pas réussi à engager un

processus de négociation permettant un règlement de paix régional et le retour des réfugiés palestiniens. Durant les quatre années de son opération, l'image de la UNCCP est passée de celle d'une agence chargée de la protection des réfugiés à « un symbole rappelant des engagements non respectés » (*ibid.* : 6). Aujourd'hui, cette instance est certes maintenue de New York, mais son rôle n'est rien d'autre qu'administratif.

- *L'UNRWA*

Les réfugiés palestiniens sont les seuls réfugiés non soumis aux grandes conditions des réfugiés du UNHCR. En effet, le libellé établissant le Statut du UNHCR²³ prévoit que la compétence de cette dernière agence ne s'applique pas à une personne qui reçoit des services de protection ou d'assistance d'autres organes – ou agences – des Nations Unies. Les termes utilisés ici sont d'une grande importance puisque, pour le droit relatif aux réfugiés, une distinction certaine est à faire entre « protection » et « assistance ».

En effet, le mandat de l'UNRWA est uniquement de fournir une « assistance aux réfugiés », soit de veiller à répondre aux besoins quotidiens des réfugiés par le biais de l'alimentation, de l'habillement et du logement. En revanche, le mandat du UNHCR est d'établir un régime beaucoup plus complet de « protection des réfugiés ». Mis à part la distinction entre les mandats de l'UNRWA et du UNHCR, la définition du *réfugié palestinien* en vertu des règlements de l'UNRWA est beaucoup plus restreinte que celle fournie par la Convention de 1951. En effet, l'UNRWA applique une définition du réfugié palestinien qui se rapporte uniquement à des personnes de la Palestine répondant à certains critères et ayant besoin d'une assistance. Takkenberg (1998) spécifie à cet égard qu'en l'absence d'un mandat explicite de protection similaire à celui du UNHCR, les aspects traditionnels de la protection internationale (protection juridique et politique) ne sont pas ciblés par l'UNRWA.

Ainsi, l'interruption de la protection de la UNCCP, l'absence d'un mandat explicite de protection de l'UNRWA et l'intervention limitée du UNHCR auprès des réfugiés palestiniens ont eu de graves conséquences sur ces derniers : ils se sont vus privés d'un ensemble de droits de même que de la protection de base offerte à tous les autres réfugiés. À cet effet,

²³ Voir à la page 9 du document suivant sur le statut du UNHCR : <http://www.unhcr.fr/4aeaff76.html>.

Takkenberg juge que la décision de l'ONU au sujet de la non-applicabilité des services du UNHCR aux personnes bénéficiant de la protection ou de l'assistance de la part d'un organisme de l'ONU autre que le UNHCR « *could be considered a historic mistake* » (1998 : 315).

En bref, le droit international relatif aux réfugiés identifie : 1) la définition de réfugié reconnue par la communauté internationale; 2) les devoirs de la communauté internationale à l'égard des réfugiés; et 3) le rôle de l'ONU à l'égard des réfugiés. Ce parcours à travers le droit international relatif aux réfugiés a permis de mettre en lumière les événements qui ont mené à l'exclusion des réfugiés palestiniens des principaux instruments mis en place pour les réfugiés, exclusion qui continue aujourd'hui à avoir des conséquences considérables sur les réfugiés palestiniens.

1.2.1.3 Droit international relatif aux apatrides

Parmi les populations vulnérables, les apatrides forment un groupe particulièrement fragile. En regard du droit international, l'apatride, étant dépourvu de nationalité, est davantage démuné que le réfugié (Takkenberg, 1998). En effet, la nationalité est le principal lien entre l'individu et l'État et, qui plus est, entre l'individu et la loi internationale. C'est la nationalité qui permet à l'individu d'avoir accès aux droits fondamentaux prévus par le régime de droits de même qu'à une protection (Weis, 1979). Ainsi, comme la nationalité confère à une personne les fondements à partir desquels d'autres droits peuvent s'appliquer, privé de nationalité l'apatride se voit « *denied the vehicle for access to fundamental rights, access to protection and access to expression as a person under law* » (Batchelor, 1995; cité dans Takkenberg, 1998 : 175). L'apatride semble dépouillé du droit d'avoir les droits. Mentionnons enfin qu'il incombe à chaque État de déterminer, par le droit interne, qui sont ses citoyens, mais cette détermination doit toutefois être conforme aux principes généraux du droit international.

Le droit pour tout individu à la nationalité figure à l'article 15 de la Déclaration universelle des droits de l'homme²⁴. Ce droit a trouvé une expression concrète dans deux instruments

²⁴ Voir le lien suivant : <http://www.un.org/fr/documents/udhr/>.

juridiques internationaux concernant l'apatridie, la Convention de 1954 relative au statut des apatrides et la Convention de 1961 sur la réduction des cas d'apatridie. L'objectif de la Convention de 1954 est : « *To regulate and improve the status of stateless persons and, within the context of the purposes of the United Nations, to assure stateless persons the widest possible exercise of fundamental rights and freedom.* » (Goodwin-Gill; cité dans Takkenberg, 1998 : 186) La Convention de 1954 a toutefois une application limitée : les personnes qui sont à la fois apatrides et réfugiées sont couvertes par la Convention de 1951 relative au statut des réfugiés alors que la Convention de 1954 ne s'applique qu'aux autres personnes apatrides.

Malgré le développement du droit international relatif aux apatrides, la communauté internationale continue d'être confrontée à de nombreuses situations d'apatridie. Ces situations se produisent le plus souvent dans des contextes de succession d'États, dans des États où des conflits entre groupes ethniques ont lieu et dans des États qui ont apporté des changements au plan de leur législation ou des transferts de territoire (*ibid.*). Le UNHCR a été désigné par l'Assemblée générale des Nations Unies comme agence médiatrice pour les apatrides; son rôle implique la prestation d'une assistance aux individus de même qu'aux États afin de résoudre les cas actuels ou éventuels d'apatridie. Les instruments relatifs aux apatrides sont essentiels pour les Palestiniens puisque nombre d'entre eux ont, selon le droit international, ces deux statuts : réfugiés et apatrides. Toutefois, encore aujourd'hui, la Convention de 1954 relative au statut des apatrides tout comme la Convention de 1961 sur la réduction des cas d'apatridie n'ont pas été ratifiées par de nombreux États.

1.2.1.4 Droit relatif aux apatrides et les Palestiniens

La nationalité palestinienne – comme produit de l'autorité mandataire – s'est éteinte avec la fin du mandat britannique et la création de l'État d'Israël. À la suite de ces événements, des conditions pour l'obtention de la citoyenneté ont été précisées par la Cour israélienne : « *Those who, as a result of the 1948 war were displaced outside the territory of what became Israel, were [...] denied Israeli citizenship.* » (Takkenberg, 1998 : 184) De plus, selon Goodwin-Gill (1990; cité dans Takkenberg, 1998), tout comme Israël a refusé la citoyenneté à la plupart des Arabes palestiniens, il en a été de même pour les pays majoritairement arabes

qui ont accueilli les réfugiés palestiniens, plusieurs l'ayant fait dans la perspective que le conflit était temporaire. Ainsi, ce n'est qu'à quelques exceptions près que les réfugiés palestiniens ont obtenu la citoyenneté de leur pays de refuge.

A priori, dans la mesure où ils ne disposent d'aucune nationalité, les Palestiniens semblent donc visés par la Convention de 1954 relative au statut des apatrides. Or, celle-ci est techniquement inapplicable à la situation de nombreux Palestiniens :

“Those stateless persons who are also refugees are covered by the Convention relating to the Status of Refugees of 28 July 1951, and consequently the 1954 Convention only applies to other stateless persons. The 1954 Convention is, therefore, of no relevance to stateless Palestinian refugees, to the extent that such persons are covered by the 1951 Convention. However [...] there are many Palestinian refugees who are, rightly or wrongly, unable to benefit from the latter Convention and, to the extent that these refugees are also stateless persons, they should alternatively be able to benefit from the 1954 Convention.” (Takkenberg, 1998 : 186)

Comme le souligne Takkenberg, la question de l'apatridie est au cœur du problème des réfugiés palestiniens alors que, dépossédés de leur terre, ils sont sans passeport et sans possibilité de retour; en d'autres mots, ils sont « privés du droit d'avoir des droits ». Or, le problème de l'apatridie pour les Palestiniens ne sera résolu que lorsqu'un État palestinien sera créé. D'ici là, il importe que le statut d'apatride des réfugiés palestiniens soit officiellement reconnu de sorte que ces derniers puissent bénéficier des instruments du droit international pertinents.

De ce parcours à travers le droit international relatif aux réfugiés et aux apatrides, je retiens quatre éléments majeurs qui traduisent la complexité de la situation des réfugiés palestiniens :

- 1) L'importante vulnérabilité des réfugiés palestiniens : le « double handicap » de ces derniers – leur impossibilité de retourner en Palestine et le fait de n'appartenir, au sens juridique du terme, à aucun État – les place dans une situation de grande précarité;

- 2) L'ambiguïté entourant l'exclusion des réfugiés palestiniens des principaux instruments du droit international, plus spécifiquement ceux relatifs aux réfugiés et aux apatrides;
- 3) Malgré la persistance du conflit israélo-palestinien – plus de 60 ans d'exil pour certains réfugiés palestiniens – aucun instrument en droit international n'a été créé afin de faire face au caractère particulier du « problème des réfugiés palestiniens »;
- 4) La situation des réfugiés palestiniens a inspiré le système de protection des réfugiés. Ceci dit, les Palestiniens n'en bénéficient que très peu, étant exclus des principaux instruments relatifs aux réfugiés et considérés comme apatrides, ce qui les prive de droits pourtant garantis à tous les autres réfugiés. Les mécanismes de régulation internationaux acceptent un tel état de fait tout en étant complices de la persistance du « problème des réfugiés palestiniens ». Toutefois, Lex Takkenberg, considéré comme l'un des rares spécialistes du droit des réfugiés s'intéressant spécifiquement aux réfugiés palestiniens, note qu'un nombre considérable de droits, de législations et de principes en jeu dans la situation de la Palestine sont pourtant bien établis par le droit international et pourraient potentiellement fournir le cadre nécessaire pour une solution politique de la question des réfugiés palestiniens. Mais qu'est-ce qui explique cet immobilisme? Un règlement nécessite plus que des dispositions juridiques, cela nécessite une volonté politique. Rachad Antonius, sociologue, apporte cette nuance intéressante : « Le droit international n'est pas un système vertical accordant à une autorité supérieure le pouvoir d'imposer un règlement aux belligérants; il s'agit plutôt d'un système horizontal au sein duquel les rapports de force ont plus de poids que les dispositions juridiques. » (2003 : 3)

1.2.2 Législations libanaises et Palestiniens

Depuis la première vague en 1948, le statut des réfugiés palestiniens au Liban n'a cessé de susciter l'ambiguïté au plan légal et de faire l'objet de critiques (Al Natour, 1997). L'objectif de la présente section est de dresser un portrait de cette situation en faisant d'abord connaître la position officielle du Liban envers les réfugiés palestiniens. Ensuite, différentes législations libanaises seront exposées de même que leur impact sur les Palestiniens.

Selon Al Natour (1997), il y a une dichotomie entre le discours officiel libanais, sympathique à la cause palestinienne, et les textes de lois qui les concernent. Au moment de l'arrivée en masse des Palestiniens en 1948, les autorités avaient accepté de considérer les Palestiniens comme une population « spéciale » et « distincte » des autres communautés de réfugiés, compte tenu du contexte particulier du conflit israélo-palestinien. Dans les années 1950, le gouvernement libanais mettait même sur pied trois comités ou départements concernant le peuple palestinien sur leur territoire, soit le Comité central pour les affaires des réfugiés en 1950, le Département des affaires pour les réfugiés palestiniens en 1959 et l'Autorité pour les affaires palestiniennes l'année suivante. L'année 1969 se distingue par l'accord du Caire où l'OLP²⁵ et le gouvernement libanais signaient une entente régularisant la présence palestinienne au Liban. Malgré cet accord, il n'en demeure pas moins que les législations libanaises concernant les Palestiniens ne les distinguent nullement des autres étrangers habitant le territoire. Ainsi, au Liban comme dans plusieurs autres pays, la distinction entre un étranger et un citoyen se base principalement sur sa nationalité. Toutefois, comme les prochaines lignes s'efforceront de le démontrer, cela représente un enjeu tout particulier pour les Palestiniens.

1.2.2.1 Législations libanaises en matière de droit à la citoyenneté

L'État du Liban définit la citoyenneté libanaise par les liens du sang et de la terre. Ainsi, une personne obtient la citoyenneté libanaise si : 1) elle est née d'un père libanais; 2) elle est née dans l'État du Grand Liban et sans attachement filial à toute autre nationalité; ou 3) elle est née au Liban de parents ou de nationalité inconnus. Mis à part la naissance, la citoyenneté libanaise peut être acquise par les liens du mariage : une Palestinienne mariant un Libanais obtient la citoyenneté libanaise un an suivant l'union, alors qu'un Palestinien mariant, lui, une Libanaise, obtient la citoyenneté cinq ans suivant l'union. De plus, le président de l'État se garde le privilège d'octroyer la citoyenneté à un étranger si ce dernier prouve qu'il a résidé au Liban pendant cinq années consécutives, s'il a marié un Libanais et a résidé au Liban pour

²⁵ L'Organisation de libération de la Palestine (OLP) est une organisation à la fois politique et paramilitaire créée en 1964. L'OLP se compose de plusieurs organisations palestiniennes – le Fatah, le Front populaire de libération de la Palestine et le Front démocratique pour la libération de la Palestine. Longtemps considérée comme une organisation terroriste, l'OLP a officiellement été reconnue par Israël comme « interlocuteur diplomatique » et « représentant officiel du peuple Palestinien » en 1993 lors des accords d'Oslo.

une année complète depuis l'union ou si un étranger a rendu des services exceptionnels au Liban.

En 1948, alors que les Palestiniens arrivent au Liban, la question de leur naturalisation ne se pose pas d'emblée. Un an après leur arrivée, l'État libanais décrète une loi relative à la naturalisation qui permet de faire un tri au sein du groupe de réfugiés (Sfeir, 2008). Or, la naturalisation des réfugiés palestiniens s'opère selon des critères flous et se retrouve perdue dans la masse des restitutions. L'étude des décrets de l'époque révèle que ces critères sont majoritairement l'appartenance confessionnelle et le rang social (*ibid.*)

À ce jour, au Liban, la question de la naturalisation des Palestiniens demeure brûlante. Une naturalisation massive de ces derniers viendrait, notamment, jouer sur la balance confessionnelle du pays, balance importante puisque le système politique libanais s'inscrit dans un régime libéral démocratique basé sur le confessionnalisme.

« Si certains parviennent à acquérir la nationalité libanaise, la grande majorité des réfugiés palestiniens demeurent apatrides, d'abord parce qu'ils ne remplissent pas les conditions pour devenir libanais, mais aussi, et peut-être surtout, parce qu'ils ne veulent pas considérer que le Liban est leur destination finale. » (*Ibid.*: 83)

La précision apportée ici par Sfeir permet de souligner ce paradoxe vécu par plusieurs réfugiés palestiniens : ils sont déchirés entre le désir d'intégrer le Liban, c'est-à-dire de voir leur situation normalisée, et l'impossibilité « morale » de le faire, par loyauté à leur nationalité palestinienne.

Nous verrons à travers la suite de ce survol des législations libanaises qu'un appareillage de restrictions (politiques et législatives) discriminatoires à l'égard des étrangers a aussi contribué à limiter l'intégration des réfugiés palestiniens.

1.2.2.2 Législations libanaises concernant la mobilité

La liberté de mouvement des Palestiniens à l'intérieur du Liban est la plupart du temps totale et non assujettie à quelque restriction que ce soit, outre pour des raisons de sécurité nationale. Les Palestiniens résidant à l'extérieur des camps de réfugiés peuvent ainsi changer de domicile en avisant les autorités libanaises. Quant aux Palestiniens des camps de réfugiés, la

situation est légèrement différente : ils doivent d'abord demander un permis avant de faire tout changement. En ce qui concerne la possibilité de se déplacer à l'extérieur du pays, jusqu'en 1980, les Palestiniens étaient exemptés des frais de visas et de passeports, ce qui n'est plus le cas depuis. En 1995, un décret a en effet affecté la mobilité internationale des Palestiniens du Liban :

« Les Palestiniens arrivés en 1948 au Liban doivent obtenir un visa de sortie et d'entrée du Liban, contre paiement d'une taxe (décret 478, 1995). [Or], de très nombreux Palestiniens – estimés à 100 000 par Razqallah (1998) – se trouvaient à l'étranger au moment de la promulgation de ce décret, et rares sont ceux qui ont pu obtenir un visa leur permettant de rentrer au Liban. » (Doraï, 2004 : 13)

En conséquence, la possibilité qu'avaient les Palestiniens de travailler à l'extérieur du Liban a grandement été réduite. Cependant, « [c]ette tentative trop voyante de se "débarrasser" des Palestiniens en déplacement fut levée en 1999 » (Meier, 2008 : 127).

1.2.2.3 Législations libanaises en matière de travail

Les législations libanaises relatives au travail reposent principalement sur deux principes : la préférence nationale et la réciprocité (Al Natour, 1997). En matière d'accès à l'emploi, le Liban, comme d'autres pays, offre un traitement préférentiel à ses citoyens. De plus, l'État applique le principe de réciprocité en vertu duquel le droit au travail est accordé aux ressortissants des pays qui reconnaissent ce droit aux citoyens libanais. Or, pour les Palestiniens, ce principe introduit une discrimination puisqu'ils sont apatrides. Plus de 70 emplois et professions leur ont ainsi été interdits durant de longues années. En juin 2005, le Ministère du Travail libanais a levé l'interdiction frappant 50 emplois²⁶ mais, malgré cette initiative, la question des droits des Palestiniens sur le marché du travail continue d'être problématique.

D'abord, nombre de Palestiniens occupaient déjà ces emplois en bénéficiant de salaires souvent inférieurs à ceux des ressortissants. Bien qu'ils puissent maintenant exercer de façon légale, ils ne sont pas intéressés à régulariser leur situation puisqu'ils se verraient assujettis

²⁶ À noter que les professions d'avocat, de médecin et d'ingénieur restent interdites aux Palestiniens (Amnistie internationale, 2007).

aux cotisations au système libanais de protection sociale sans toutefois en bénéficier²⁷. Par surcroît, le délai pour le traitement des demandes de permis de travail²⁸ et les frais exigés pour ces procédures sont dissuasifs. En outre, la décision du Ministère du Travail de lever l'interdiction liée à l'exercice de certains emplois n'a pas été adoptée par voie législative, ce qui implique qu'elle peut être annulée ou changée à tout moment (Amnistie internationale, 2007). Enfin, la pratique de nombreuses professions au Liban est régulée par l'appartenance à un syndicat ou à une association professionnelle, affiliation nécessaire au droit de pratique (Shaaban, 1997). Or, l'adhésion à ceux-ci n'est possible pour un étranger qu'à la condition, ici encore, de l'application du principe de réciprocité. Au Liban, dans le domaine des conditions de travail et des exigences professionnelles, il y a donc discrimination à l'encontre des ressortissants étrangers : les règles et pratiques relatives à l'emploi sont discriminatoires par leur but ou par leurs effets (*ibid.*).

En août 2010, un amendement à la Loi sur le Travail est apporté. Bien que le réfugié palestinien soit toujours traité comme un travailleur étranger, le texte annule l'obligation de réciprocité pour certaines professions. Ceci dit, le travailleur palestinien doit, comme les autres étrangers, obtenir un permis de travail afin d'exercer son métier mais le Parlement l'exonère de taxes et le permis de travail est désormais gratuit. Une autre proposition a été adoptée, celle-ci modifiant le Code de Sécurité sociale : le travailleur palestinien peut désormais s'inscrire à la sécurité sociale sans obligation de réciprocité mais ne peut bénéficier que des indemnités de fin de service et non des autres avantages. Si ces différentes modifications améliorent la situation des réfugiés palestiniens au Liban au niveau des droits du travail, ces derniers continuent d'être considérés comme des travailleurs étrangers au pays. Plusieurs organismes palestiniens se sont réjouis de ces avancées, mais certains considèrent que celles-ci ne sont que relatives puisque la nouvelle législation ne touche pas

²⁷ La Loi sur la Sécurité sociale applique un principe de réciprocité similaire à la Loi sur le Travail. Cette loi compromet la santé et la protection des Palestiniens puisqu'elle prive ces derniers d'une protection sociale (Amnistie internationale, 2007).

²⁸ Technicien de laboratoire, pharmacien, coiffeur, mécanicien, concierge, professeur, électricien, pâtissier et joaillier ne sont que quelques exemples d'emplois pour l'exercice desquels un permis de travail est nécessaire. Voir à ce sujet le document *Lebanese Labor Laws. Palestinian Refugees Recent Situations. The Palestinian Contributions to the Lebanon's Economy* de PHRO (2011). Certains domaines d'emploi sont épargnés par les lois libanaises et n'exigent pas de permis comme le travail saisonnier et le commerce au détail (Al Natour, 1997).

aux structures du marché de l'emploi au Liban. Pour le sociologue Sari Hanafi (2010; cité dans Sueur, 2010), la solution ne réside pas dans l'octroi de la gratuité des permis de travail mais bien dans la prise en compte de la particularité des réfugiés palestiniens au regard de leur situation d'étrangers résidant au Liban depuis 1948.

1.2.2.4 Législations libanaises en matière d'accès à l'éducation

Le système d'éducation libanais offre des services subventionnés par l'État ainsi que des services privés allant du préscolaire aux cycles supérieurs. Les Palestiniens ont le droit de s'inscrire à ces services²⁹. Ceci dit, la loi 686 de 1998 précise que seuls les enfants libanais ont droit à l'enseignement primaire gratuit. Or, le Liban est toutefois tenu par le PIDESC et la Convention relative aux droits de l'enfant de :

« ... garantir le droit à l'éducation de tous les enfants se trouvant sur leur territoire. Cela signifie en particulier que tous les enfants vivant au Liban doivent bénéficier d'un enseignement primaire gratuit et obligatoire, sans discrimination fondée sur leur statut juridique, notamment leur statut de réfugiés ou de demandeurs d'asile, ou sur le statut de leurs parents ou tuteurs. Les obstacles administratifs et toutes les mesures politiques qui réduisent à néant le droit à l'éducation, y compris en introduisant une discrimination, sont également prohibés par le droit international relatif aux droits humains. » (Amnistie internationale, 2007 : 26)

D'ailleurs, le Liban est le seul pays où l'UNRWA³⁰ gère l'enseignement secondaire, la raison

²⁹ Il y a toutefois des exceptions telles que la faculté des arts et certaines écoles techniques et professionnelles qui sont réservées aux citoyens libanais (Al Natour, 1997).

³⁰ L'UNRWA est responsable de l'éducation des Palestiniens au Liban. Elle a ses propres écoles et fournit une éducation allant de l'élémentaire à l'intermédiaire. Les familles palestiniennes préférant envoyer leurs enfants dans des écoles privées ou publiques (libanaises) sont en droit de le faire et sont éligibles à une subvention de l'UNRWA (Sirhan, 1997). Sirhan (1996) rappelle que la situation des Palestiniens au Liban au regard de l'éducation n'a pas toujours été aussi défavorable qu'elle l'est aujourd'hui : de 1950 à 1982, ces derniers ont eu accès à plusieurs possibilités quant à la poursuite d'études supérieures au Liban (de même que dans d'autres pays comme l'Égypte, la Syrie et l'Irak). Durant cette période, le Liban avait dans le monde arabe la meilleure offre au niveau de l'éducation, soit une éducation de qualité à la portée de la plupart des Palestiniens (*ibid.*). La création de l'OLP a fourni un autre moyen d'accès à l'éducation pour les Palestiniens alors que des pays « amis » comme l'Inde, le Pakistan, l'URSS, des pays de l'Europe de l'Est, Cuba et les Philippines offraient des bourses d'études supérieures. Enfin, le Fonds pour étudiants palestiniens (*Palestinian Student Found*) créé à Beyrouth par des Palestiniens et divers bailleurs de fonds arabes a aussi contribué à financer l'accès à l'enseignement supérieur pour les Palestiniens. Or, les développements politiques et militaires au Liban à partir du milieu des années 1970 ont eu des conséquences majeures sur les conditions de vie au Liban, et cela, autant pour les Libanais que pour les Palestiniens. Le Liban et ses institutions ont été laissés dans un chaos total et le système d'éducation a été parmi les plus touchés. Au même moment, les incitatifs à l'éducation ont tranquillement fondu et la plupart des pays arabes « importateurs de main-d'œuvre palestinienne » ont cessé de recruter – à l'exception des Émirats arabes unis (*ibid.*). À partir de 1991, le Liban commence à se sortir de son

invoquée étant que les réfugiés palestiniens au Liban « ont un accès limité à l'enseignement secondaire public et ne peuvent prendre en charge le coût élevé de l'enseignement secondaire privé » (*ibid.*).

1.2.2.5 Législations libanaises concernant l'accès à la propriété

Les législations libanaises concernant l'acquisition d'une propriété par un étranger sont parsemées de restrictions. Celles-ci sont avant tout basées sur le pouvoir extrême de l'État mais aussi sur la crainte que des acquisitions immobilières deviennent propriété étrangère. Les restrictions sont variées, allant de limites territoriales à des conditions imposées pour la construction d'habitations ainsi que des frais supplémentaires d'établissement (Abbas *et al.*, 1997; Al Natour, 1997; Halabi, 2004). Il y a aussi une distinction à faire entre l'achat d'une propriété par un individu ou un étranger et celle d'une compagnie par une société étrangère; cette dernière catégorie d'acheteurs est favorisée au détriment de la première. Al Natour (1997) relève que la législation libanaise oblige tout étranger cherchant à faire l'acquisition d'une propriété à remplir une demande auprès du ministère des Finances qui fera ensuite part de ses recommandations au Conseil des ministres qui, en retour, émettra un permis de propriété. Le pouvoir du Conseil est ultime et final : une fois que sa décision est émise, il n'y a aucun recours possible.

Jusqu'en 2001, il était possible pour un Palestinien d'acquérir des droits réels immobiliers. Toutefois, en avril 2001, le gouvernement libanais adoptait une mesure (décret 296) stipulant qu'« [i]l n'est permis à aucune personne ne portant pas la nationalité d'un État reconnu ou à aucune personne dont l'accès à la propriété est en contradiction avec les dispositions de la Constitution relatives au *tawtîn*³¹ d'acquérir des droits réels de quelque nature que ce soit » (FIDH, 2003 : 14). La double condition de la nationalité d'un État reconnu et de la non-contradiction avec les dispositions constitutionnelles relatives au *tawtîn* vise – bien que ce ne

cycle de violence et à se reconstruire sur les plans économique et institutionnel, en portant une attention particulière à son système d'éducation. Mais la sortie de la guerre est synonyme, pour les Palestiniens, de durcissement des règles, politiques et lois à leur égard.

³¹ Au moment de la signature de l'accord de Taëf en 1990, des amendements à la Constitution libanaise ont été apportés. Parmi ceux-ci une clause interdisant l'implantation a été ajoutée (FIDH, 2003). Pour plus d'informations sur le *tawtîn*, voir D. Meier, « Al-tawteen: The implantation problem as an idiom of the Palestinian presence in post-civil war in Lebanon (1989-2005) », *Arab Studies Quarterly*, 2010, 32(2), p. 145-162.

soit spécifié – les Palestiniens puisque pratiquement tous les apatrides résidant au Liban sont des réfugiés palestiniens et que la plupart des réfugiés palestiniens sont apatrides. Cette loi est venue restreindre un décret juridique en vertu duquel les Palestiniens étaient considérés comme les autres citoyens de pays arabes au regard de leur droit de se porter acquéreurs de biens immobiliers (Al Natour, 2003; cité dans Lapalme, 2004). Ainsi, l'interdiction pour les Palestiniens d'enregistrer un titre légal de propriété réduit leur possibilité de vivre en dehors des camps et empêche ceux qui possèdent un bien immobilier d'en faire hériter leurs descendants³².

1.3 Dimension politique

En ce qui a trait à la dimension politique, je me limite à présenter deux éléments : le déséquilibre entre les deux parties en cause dans le conflit israélo-palestinien et un bilan des initiatives politiques pour en arriver à un accord de paix.

1.3.1 Rapport de forces inégal

Le processus de règlement du conflit israélo-palestinien – et par conséquent la question des réfugiés palestiniens – a passablement été assujettie à des pressions politiques plutôt qu'aux exigences du droit international. Plusieurs résolutions soumises à l'ONU au début des années 1980 préconisaient la tenue d'une conférence internationale de paix sous l'auspice de l'ONU. Cette approche a toutefois été abandonnée en 1991 lorsque l'URSS et les États-Unis s'y sont opposés, convoquant plutôt une conférence à Madrid et privilégiant des négociations entre les deux principales parties. Cette approche a pour ainsi dire relégué la communauté internationale à l'arrière-plan. Lors des pourparlers de Madrid en 1991, c'est le rapport de pouvoir entre deux parties de force très inégale qui a été le facteur déterminant de l'issue des négociations. Les États-Unis ont alors joué (et jouent encore aujourd'hui) un rôle capital dans les négociations : ils ont insisté pour que l'ONU et le Conseil de sécurité restent en dehors des négociations. Le processus d'Oslo – autre effort de négociation – a poussé cette logique plus loin, « laissant le rapport de forces entre les deux parties déterminer de manière décisive la solution de compromis, sans égard au droit international » (Quigley; cité dans Antonius,

³² Des Palestiniens vont toutefois contourner cette loi : en s'associant avec un Libanais pour acheter un bien ou en demandant l'aide d'un proche libanais pour acheter une terre ou une propriété.

2003 : 8). Ce déséquilibre a été aggravé par le fait que les États-Unis sont devenus à la fois le « médiateur » du processus et le plus fidèle « supporteur » des revendications israéliennes (*ibid.*).

1.3.2 Tentatives pour arriver à un accord de paix

Après un demi-siècle d'affrontements, le 13 septembre 1993 devient une date importante dans l'histoire du conflit israélo-palestinien : le gouvernement israélien et l'OLP conviennent qu'il est temps de reconnaître leurs droits légitimes et politiques mutuels. Quelques semaines auparavant, Yitzhak Rabin, président d'Israël, et Yasser Arafat, chef de l'OLP, s'entendaient sur les accords d'Oslo. Si, chez certains, ces accords sèment un espoir de paix attendu depuis quarante-cinq ans de conflits, chez d'autres, c'est plutôt un sentiment amer de déception que cela éveille. Plusieurs critiquent « la reconnaissance mutuelle » comme étant asymétrique : les Palestiniens reconnaissent Israël comme un État alors que les Israéliens reconnaissent l'OLP comme le représentant du peuple palestinien. Donc, Israël n'accorde aucunement aux Palestiniens la possibilité qu'un jour, un État palestinien puisse être créé. De plus, si ces accords stipulent le retrait progressif de l'armée israélienne des territoires de Gaza et de Cisjordanie et l'ascension graduelle de l'Autorité nationale palestinienne à l'autonomie, certains points sont toutefois ignorés comme c'est le cas de celui portant sur les réfugiés palestiniens de 1948.

La période d'accalmie suivant les accords d'Oslo s'est caractérisée par des brèches dans les partis politiques aux commandes du gouvernement israélien, ce qui a complexifié la concrétisation du projet de paix et, de ce fait, retardé le retrait graduel des Israéliens. De plus, en menant des vagues d'attentats, les extrémistes des deux camps ont eu un rôle à jouer dans le ralentissement du processus de négociation (Grange et De Véricourt, 2002). Les accords d'Oslo II, signés en 1995, ont quant à eux changé l'allure géographique de la Cisjordanie en la divisant en trois zones : la zone A sous pleine autonomie palestinienne, la zone B en pouvoirs partagés et la zone C où le régime d'occupation israélien est maintenu. Ce découpage par zones adopté par l'État d'Israël a instauré un système de bouclage consistant à contrôler la circulation palestinienne. Cette pratique a d'ailleurs été dénoncée par l'ONU puisqu'elle est considérée comme une violation des accords d'Oslo par le fait qu'elle ne

respecte pas le mouvement naturel des personnes et des véhicules en Cisjordanie et dans la bande de Gaza. La période post-Oslo est aussi caractérisée par l'incessante croissance des colonies israéliennes³³, source inépuisable de conflits entre les deux groupes. C'est l'échec des pourparlers de Camp David en juillet 2000 qui viendra abruptement mettre fin à cette période. Peu de temps après l'effondrement des négociations, les tensions s'intensifient : la deuxième *intifada* est déclenchée par un geste ressenti comme une provocation par les Palestiniens, soit la venue d'Ariel Sharon – alors Premier ministre d'Israël – sur l'Esplanade des Mosquées à Jérusalem. Depuis, la violence et les effusions de sang perdurent, et cela, malgré les trêves décrétées. Toutefois, les initiatives ont été multiples pour arriver à des propositions d'entente, par exemple celle de la Ligue arabe en 2002 ou encore celle du Quartet pour le Moyen-Orient (États-Unis, Union européenne, Russie et ONU) en 2003. Malgré la recherche d'un accord, des points de discorde persistent et anéantissent toute tentative d'entente entre les deux principales parties : les concessions territoriales (plus précisément le morcellement du territoire palestinien), le statut de Jérusalem, la question de la sécurité et, enfin, le « problème » des réfugiés palestiniens.

Ces dernières années, trois événements majeurs sont venus chambouler les relations entre Palestiniens et Israéliens et ainsi compromettre l'éventualité d'un accord de paix durable. D'abord, en 2004, les colonies israéliennes se retirent de la bande de Gaza (et certaines de Cisjordanie). Cet événement a bousculé les groupes des deux communautés. Malgré le retrait des colonies israéliennes, Amnistie internationale (2005) a dénoncé le fait que l'armée israélienne ait maintenu le contrôle de toutes les voies d'accès aériennes et maritimes à la bande de Gaza de même que de l'espace aérien du territoire. La mise en œuvre de ce « plan de désengagement » a donné lieu à de nombreux affrontements et a fait plusieurs victimes :

³³ Il n'y avait pas de colons juifs en Cisjordanie et à Gaza avant l'occupation militaire de 1967. Un petit nombre de communautés juives y étaient installées avant 1948, la majorité pour des motifs religieux. Au début du XX^e siècle, le nombre total de résidents juifs en Palestine n'excédait pas 6 % de la population (Antonius, 2003). À partir de l'occupation de 1967, Israël amorça une campagne vigoureuse de colonisation des territoires nouvellement occupés par des membres de sa propre population. Tant l'établissement de colonies de peuplement que le transfert de colons en Cisjordanie et à Gaza contreviennent directement au droit international. D'ailleurs, la plupart des États – notamment le Canada et les États-Unis – jugent les colonies de peuplement illégales (*ibid.*).

« Plus de 700 Palestiniens, dont quelque 150 enfants, ont été tués par l'armée israélienne. La plupart ont été victimes d'homicides illégaux résultant d'une utilisation excessive de la force, de tirs inconsidérés, ou encore de bombardements aériens et canonnades visant des zones d'habitation; d'autres ont été la cible d'exécutions extrajudiciaires. Des membres de groupes armés palestiniens ont tué 109 Israéliens, dont 67 civils parmi lesquels figuraient huit enfants. Les victimes ont été abattues ou ont trouvé la mort à la suite d'attentats-suicides ou de tirs de mortier [...] Certaines des violations imputables aux soldats israéliens étaient des crimes de guerre et des crimes contre l'humanité, notamment les homicides illégaux, les destructions massives et injustifiées de biens, les entraves aux soins, la prise pour cible du personnel médical, les actes de torture et l'utilisation de Palestiniens comme boucliers humains. Les attaques délibérées contre des civils perpétrées par des groupes armés palestiniens constituaient des crimes contre l'humanité. » (*Ibid.* : 2)

En 2006-2007, lors des élections législatives et présidentielles, les Palestiniens des territoires occupés portent le Hamas³⁴ au pouvoir, groupe longtemps identifié comme « terroriste » par plusieurs pays de la communauté internationale. Un tel renversement crée une crise au sein même de la population palestinienne, soit entre les tenants des deux groupes politiques dominants, le Fatah³⁵ et le Hamas. Plusieurs impacts se font alors sentir : la fin des subventions internationales en Palestine, des frappes de la part d'Israël ainsi que des attaques bilatérales entre les deux principales factions palestiniennes. En juin 2007, après des mois

³⁴ Le Hamas, qui signifie « mouvement de résistance islamique », est un mouvement radical palestinien constitué à la fois d'une branche politique et armée créé en 1987 à Gaza, tout juste après l'éclatement de la première *intifada*, par Ahmed Yassin, Abdel Aziz al-Rantissi et Mohammed Taha. Ses origines se trouvent chez les Frères musulmans, une organisation panarabe basée en Égypte. Bien que l'OLP soit une coalition d'organisations, le Hamas n'en a jamais été membre et n'a pas été contraint comme lui, dans les premières années de son existence, par la répression et les obstacles imposés par Israël (Bennis, 2007). Depuis la première *intifada*, le Hamas gagne en popularité alors que le mouvement n'est pas seulement un « bras armé » mais qu'il est présent pour la population de Gaza à travers une panoplie de services sociaux. Les élections législatives et présidentielles de 2006-2007 ont porté au pouvoir le Hamas. Malgré que des observateurs étrangers aient attesté que l'élection s'est faite de façon démocratique, c'est la crise : plusieurs subventions internationales ont été retirées et un blocus de la bande de Gaza engendre des impacts considérables pour la population palestinienne.

³⁵ C'est en 1959, au Koweït, que voit le jour le « Mouvement de la résistance palestinienne », le Fatah, l'un des premiers groupes de résistance palestiniens fondé par Yasser Arafat, Khalil Wazir, Khaled al-Hassan et Salah Khalaf. Le Fatah se déclare laïque et appelle à la lutte contre Israël avec comme objectif de libérer le territoire palestinien de l'entité sioniste. « Le combat du Fatah emprunte un peu à tous les genres. De Fanon, le mouvement reprend l'idée de rupture avec la dépendance humiliante du colonisé et l'appel à la violence, restauratrice de l'identité perdue. La symbolique de la résistance impose le mythe du réfugié-combattant, figure archétype de la dépossession palestinienne, devenu l'image emblématique d'une véritable "renaissance dans la mort". » (Picardou, 2003 : 143) Créée en mai 1964 à Jérusalem, l'Organisation de libération de la Palestine (OLP), une organisation politique et paramilitaire, est composée de plusieurs organisations palestiniennes dont le Fatah. Jusqu'aux accords d'Oslo, l'OLP sera considérée comme une « organisation terroriste » avant d'être reconnue comme interlocuteur diplomatique.

d'affrontements entre les deux principaux groupes politiques palestiniens, le Hamas s'empare du pouvoir à Gaza.

En décembre 2008, après une trêve de six mois entre Israël et le Hamas à Gaza³⁶, une flambée de violences éclate. Le 27 décembre, l'armée israélienne procède à des frappes aériennes sur Gaza suite à laquelle est déployée, le 3 janvier 2009, une offensive terrestre. En riposte, le Hamas – et d'autres groupes armés palestiniens – procède à des centaines de tirs de roquettes sur des villes du sud d'Israël. Des cessez-le-feu unilatéraux sont finalement annoncés et par Israël et par le Hamas le 18 janvier 2009, ces derniers n'étant toutefois respectés par aucune des deux parties. Au cours d'une opération de 22 jours appelée par Israël « Plomb durci », plus de 1400 Palestiniens ont été tués, dont 300 enfants et des centaines de civils non armés, y compris plus de 115 femmes et quelque 85 hommes âgés de plus de cinquante ans. Du côté israélien, les centaines de tirs de roquettes palestiniennes auraient fait trois morts parmi les civils (Amnistie internationale, 2009).

Enfin, il importe de souligner que, outre les acteurs pivots directement impliqués dans le processus de paix – Israël, le représentant du peuple palestinien et le « médiateur » que sont les États-Unis – plusieurs pays du Moyen-Orient occupent un rôle déterminant dans l'échiquier politique. Ainsi, selon Juza et Meyer, le conflit israélo-palestinien doit être ramené sur le plan international : « La solution du problème des réfugiés demande un effort international : une organisation regroupant l'autorité palestinienne, Israël, la Jordanie, la Syrie, le Liban, l'Égypte, les États-Unis, l'Union européenne ainsi que d'autres pays avec une représentation des réfugiés, devra être mise en place. » (2011 : 155)

1.4 Dimension religieuse

La religion fait partie du capital culturel de nombreuses sociétés. La Palestine a la particularité d'être la « Terre sainte » de nombreux groupes religieux. Du temps de l'Empire ottoman coexistaient en Palestine communautés et religions; les paysages étaient marqués par les fusions des lieux de culte et de pèlerinage des monothéistes (musulmans, juifs et chrétiens). Toutefois, selon Avraham et Elhanan (2003), le retour de l'impérialisme

³⁶ Trêve qui avait toutefois été brisée par des tirs de roquettes de part et d'autre.

occidental au Moyen-Orient arabe sous la forme d'une domination étrangère (mandat britannique) et son soutien au mouvement sioniste ont fait de la Palestine l'illustration parfaite d'un affrontement historique renouvelé entre l'islam et l'Occident. Dans la présente section, je tenterai d'illustrer le sens que prend la religion dans le conflit israélo-palestinien.

1.4.1 Les Israéliens

Du côté israélien, jusqu'à la guerre des Six Jours en 1967, le conflit avec le monde arabe était perçu comme une lutte pour la survie d'Israël contre le monde arabe dans son ensemble; le conflit était fondamentalement politique et national (Avraham et Elhanan, 2003). À cette époque, le pouvoir en Israël était entre les mains d'un mouvement essentiellement laïque, soit le mouvement travailliste. Bien que l'idéologie de ce mouvement comportait des allusions au passé religieux du peuple israélien, il demeurait opposé à l'intrusion de l'orthodoxie dans la vie politique de l'État. Néanmoins, Avraham et Elhanan notent que les partis religieux ont toujours exercé un pouvoir significatif dans la société israélienne et leur participation dans les gouvernements de coalition en témoigne.

Après la guerre de 1967, une nouvelle force a exercé son influence sur la scène publique : le Parti national religieux, une idéologie messianique née à l'intérieur du mouvement sioniste. « Pour les tenants de cette idéologie, en opposition radicale à la nature fondamentalement politique du sionisme laïque, l'enjeu n'était plus l'établissement d'un État juif, ou d'un État pour le peuple juif, mais la libération de, ou le retour à, la terre d'Israël. » (*Ibid.* : 15) Après la guerre de Six Jours, l'hégémonie politique du sionisme laïque en Israël est mise en péril et le mouvement national religieux revendique un rôle dirigeant dans la société israélienne. Plusieurs raisons expliquent ce changement, dont « la motivation très forte et très idéologique et le dévouement absolu des jeunes de ce mouvement. Son *ethos* de pionniers et l'appropriation des symboles du mouvement pionnier des époques qui précédèrent l'établissement de l'État lui valurent le profond respect de beaucoup de [Juifs] non religieux. » (*Ibid.* : 16) L'interprétation religieuse de la présence juive en Palestine et de la guerre israélo-arabe – et particulièrement du conflit israélo-palestinien – acquit dès lors une grande légitimité.

Dans les années 1970 est créé le mouvement Gouch Emounim, qui a pour objectif l'appropriation de toute la terre située entre le Jourdain et la Méditerranée par une politique de colonisation. Après la guerre du Kippour³⁷ en 1973, sous la forte pression de ce groupe des colonies sont alors sporadiquement créées en Samarie et en Judée (c'est-à-dire en Cisjordanie). De cette manière, le « néo-sionisme d'essence messianique renverse la perspective du sionisme originel » (Barnabi, 2006 : 42). Ainsi, la quasi-totalité des colonies juives alors installées en Cisjordanie (et à Gaza) est habitée par des gens pour qui l'attachement au lieu est religieux; ils considèrent remplir un rôle messianique et être l'avant-garde d'une société israélienne qui est en voie de perdre le sens de « sa vraie mission » (Avraham et Elhanan, 2003).

Bien que le mouvement sioniste ait toujours été imprégné d'allusions et de symboles religieux, c'est dans ce contexte de colonisation qu'une politique pouvant être qualifiée de religieuse fut conduite par l'État d'Israël.

« La société israélienne dans son ensemble, bien qu'elle ne soit pas religieuse et certainement pas messianique dans sa grande majorité, et bien qu'une opposition permanente et importante à cette politique ait toujours été présente sur la scène publique, se révéla perméable à cette sorte d'*ethos* de pionniers manifesté par les jeunes colons, à leurs arguments nationalistes-religieux et historiques et, comme toujours, aux considérations de sécurité qu'ils avançaient pour justifier leur politique. Le résultat fut qu'une société largement laïque poursuivit des fins religieuses. Une minorité profondément engagée et idéologisée réussit à transformer les perspectives politiques d'Israël en perspectives partiellement religieuses. » (*Ibid.* : 17)

1.4.2 Les Palestiniens

Historiquement, la communauté palestinienne est essentiellement laïque. Elle est d'ailleurs la dernière parmi les sociétés arabes à avoir vu la religion prendre une dimension politique. À la fin du XIX^e siècle, la communauté palestinienne était composée de 20 % de chrétiens et de 80 % de musulmans (Courbage et Fargues, 1992). Le cumul d'événements – la fin de

³⁷ Aussi appelée « Guerre d'octobre », « Guerre du Ramadan », cette guerre débute le 6 octobre 1973. L'Égypte et la Syrie attaquent les forces israéliennes dans le Sinaï et les hauteurs du Golan. Après 16 jours de combats, l'ONU vote la résolution 338 et appelle à des pourparlers de paix internationaux. Il s'ensuit divers accords de désengagements.

l'Empire ottoman, le mandat britannique, l'immigration sioniste en Palestine, l'exode palestinien de 1948 et la création d'Israël, l'expérience des réfugiés palestiniens, le sentiment d'avoir été abandonnés par les sociétés arabes environnantes – a contribué à l'éveil du nationalisme palestinien.

La conscience nationale palestinienne s'affirme à travers les aléas d'un mouvement né dans la Palestine mandataire et dirigé par des notables de la communauté, pour ensuite renaître dans l'exil autour d'une nouvelle génération de nationalistes issus cette fois de la diaspora. C'est à Beyrouth que le Fatah en appelle à la masse des réfugiés et au peuple des camps, alors qu'il choisit en juillet 1961 de s'adresser à eux en priorité dans le mensuel du mouvement, *Filastinuna* (« Notre Palestine ») :

« Dites ce qu'ils vous ont fait! Ils ont balayé votre nation et supprimé le nom de la Palestine de la carte de votre patrie et ceux qui ont imposé leur tutelle sur vous ne vous ont pas respectés. Levez-vous contre votre situation, car vos seuls représentants sont les fils du désastre qui se sont levés pour en effacer les conséquences. » (Cité par Picaudou, 2003 : 138)

Aussi, comme pour d'autres cas de construction nationale, « le mouvement national palestinien a sacralisé les frontières territoriales, dans le cas présent, celles qui ont été tracées par le mandat britannique du Jourdain à la Méditerranée, et il leur a donné le statut politique symbolique d'une patrie historique » (Avraham et Elhanan, 2003 : 19). Ainsi, bien que le mouvement national palestinien soit laïque, à l'instar d'autres mouvements nationaux où la religion a joué un rôle, l'islam a été un instrument de la construction de l'identité nationale palestinienne.

La fin des années 1980 coïncide avec une islamisation de la lutte nationale palestinienne marquée par l'émergence du Jihad islamique³⁸ et du Mouvement de résistance islamique

³⁸ Le mouvement du Jihad islamique en Palestine, appelé aussi Jihad islamique palestinien, est une organisation indépendantiste et islamiste palestinienne : l'idéologie du groupe doit être analysée comme une forme exacerbée de nationalisme qui s'exprime dans un langage religieux (Rougier, 2004). Il a été créé par des membres issus du mouvement égyptien les Frères musulmans pour mener de façon plus accrue la lutte pour la libération de la Palestine. Contrairement au mouvement Hamas, le Jihad islamique concentre moins son action sur le terrain social que sur celui de la lutte armée. Le groupe poursuit ses activités en territoire palestinien (Cisjordanie et Gaza) et ailleurs, notamment en Syrie, au Liban et en Iran.

(Hamas). Ces deux mouvements adhèrent aux mêmes objectifs³⁹ que l'OLP, mais les expriment en termes de « devoirs islamiques ». L'essor de ces mouvements marque la nationalisation de l'islam palestinien défini en fonction du territoire de la Palestine historique. Ce virage islamique a contribué à l'émergence de débats et de déchirements au sein même de la société palestinienne.

Le *jihad* est un concept important dans l'islam. « Au cours de l'histoire des empires islamiques, le devoir de jihad est devenu une norme collective, définissant et régulant les relations internationales avec le monde non musulman. » (*Ibid.*) Malgré le fait que cette norme ait souffert diverses interprétations selon le cours des différentes scènes politiques arabes, elle est restée un puissant instrument de mobilisation politique. Aussi, la montée d'un islam radical depuis les années 1980 a donné lieu à une radicalisation de la signification du *jihad*, interprété comme un devoir individuel plutôt que collectif. Selon Picaudou (2010), le *jihad* fait partie de ces termes galvaudés et mal compris de l'Occident, perçu comme synonyme de violence archaïque et de barbarie parce que « se réclamant de Dieu ». D'un autre côté, le *jihad* est aussi brandi par différents groupes politiques qui l'interprètent en fonction de leur intérêt propre et qui le réduisent à la seule catégorie du combat armé pour Dieu.

Au tournant des années 1990, les relations entre logique étatique et religieuse ont connu des hauts et des bas dans la communauté palestinienne. Toutefois, en raison de divers facteurs – difficultés inhérentes à l'Autorité palestinienne, effet cumulatif des mouvements islamiques, deuxième *intifada*, etc. –, l'islamisation de la lutte nationale palestinienne s'est renforcée et a contribué à l'avortement des efforts de paix. Selon Avraham et Elhanan (2003), plus le rôle des religions est important dans le conflit opposant Israéliens et Palestiniens, plus il sera difficile d'atteindre un compromis entre les parties.

Ici, l'aspect religieux a été considéré à travers le prisme du conflit israélo-palestinien et on a pu observer que la religion est l'objet des passions les plus fortes, ce qui témoigne de sa

³⁹ Lors de sa création, les objectifs de l'OLP étaient : l'inversion complète des conséquences de la guerre de 1948, la revendication des territoires perdus de Palestine sur lesquels Israël avait été créé et le rapatriement des réfugiés. Ces objectifs ont toutefois subi des changements avec le temps.

vitalité certaine. Mais si cette « vitalité » est indéniable dans le cadre du conflit, je la vois maintenant – et c’est ce qu’on découvrira à travers les résultats de cette recherche – tout aussi présente et significative chez les femmes réfugiées palestiniennes, à l’échelle plus individuelle, alors que la religion offre aux femmes des réponses à la question du sens de l’existence, de la vie en exil, des nombreuses pertes et deuils qui s’accumulent... D’ailleurs, la prochaine dimension nous amène vers les aspects plus « humains » de la problématisation, plus près du vécu des sujets...

1.5 Dimension humaine globale : les réfugiés dans le monde

Environ 50 millions de personnes sont qualifiées par le UNHCR de « victimes de déplacements forcés » (UNHCR, 2007). Parmi ces victimes, entre 10 et 18 millions, selon les années, sont enregistrées comme des réfugiés *stricto sensu*, c’est-à-dire vivant à l’extérieur de leur pays (*ibid.*). Massivement concentrés en Asie et en Afrique, il faut ajouter à ces réfugiés les 4 millions de Palestiniens qui sont, depuis les années 1940 et 1960, réfugiés dans différents pays du Moyen-Orient (Agier, 2008). Encore doit-on considérer les 25 à 30 millions – selon les estimations – de personnes déplacées internes, soit ces personnes qui ont quitté leur localité d’origine pour cause de violences ou de guerres internes, mais qui sont restées à l’intérieur des frontières de leur pays (UNHCR, 2007). Selon Agier, tous ces chiffres restent approximatifs et sont contestés en permanence : « Ils n’incluent pas un nombre considérable (mais précisément non recensable) d’exilés non déclarés comme réfugiés. » (2008 : 36)

Aujourd’hui, la majorité des réfugiés vivent en exil depuis longtemps, ils sont confinés dans des camps ou cherchent de maigres moyens d’existence dans les centres urbains du monde en développement (UNHCR, 2006). Il existerait actuellement 33 situations de réfugiés qui se prolongent depuis plus de cinq ans. Selon les données du UNHCR, elles représentent en tout 5,7 millions de réfugiés parmi les 9,2 millions de réfugiés recensés dans le monde. La grande majorité de ces exilés se trouve dans les régions les plus pauvres et les plus instables du monde, souvent en raison de l’absence d’intérêt des acteurs régionaux et internationaux. Pris dans ces situations « oubliées », les réfugiés en situation d’exil prolongé ne peuvent pas rentrer chez eux en raison de violences ou de persécutions ayant cours dans leur pays

d'origine. Par surcroît, ils sont confrontés à d'importantes restrictions quant à leurs droits dans les lieux d'asile. D'après le UNHCR (2006), les situations de réfugiés prolongées sont révélatrices d'échecs et de négligences politiques. À ce jour, la situation la plus ancienne de réfugiés en situation d'exil prolongé est celle des réfugiés palestiniens. La situation d'exil qui m'intéresse ici a cela de particulier qu'elle est en soit « emblématique » : exilés depuis le début du conflit de 1948, plusieurs Palestiniens habitent des camps de réfugiés de génération en génération et subissent des discriminations du fait de l'absence d'un statut juridique clair (Amnistie internationale, 2012). Le caractère unique de la situation des réfugiés palestiniens explique d'ailleurs que la problématisation de ma thèse se soit concentrée sur leur complexe réalité.

Selon l'expression de Michel Agier, l'exil des réfugiés palestiniens est telle une « interminable insomnie ». Pour ces réfugiés, le temps se configure par l'attente, l'attente du retour en Palestine.

« L'exilé [palestinien] entretient la mémoire [...] En attendant, ce qu'il vit là, dans le camp où il se trouve, n'a pas de sens, pas d'existence dicible, sinon de justifier par la souffrance que provoque cette interminable insomnie la demande de retour – la plainte personnelle devient une composante de la revendication collective; plus encore, celle-ci appelle celle-là. C'est ce qu'incarne la figure du réfugié palestinien rapportée à la mémoire de la Nakba (la "catastrophe" de l'exil forcé de 1948), à la primauté de la "terre natale" sur la "terre de l'exil" et à l'inacceptable présent conçu comme absence de l'ailleurs et attente du Grand Retour. » (2008 : 113)

Avec les déplacements de population les camps forment une réalité certaine. « Les statistiques officielles ne donnent que des images très partielles de la concentration de réfugiés [...] dans des camps. » (*Ibid.*: 60) Ceci dit, selon des chiffres du UNHCR (2007), un peu plus de 6,5 millions de réfugiés vivaient en camp de réfugiés. Quant aux Palestiniens, c'est un peu plus de 1,5 million de réfugiés – parmi les 4 millions recensés par l'UNRWA – qui vivent dans une soixantaine de camps dont certains datent de la fin des années 1940 au Liban, en Syrie, en Jordanie et dans les territoires palestiniens de Gaza et de Cisjordanie (UNRWA, 2012c).

Au Liban, la situation des réfugiés palestiniens est particulièrement complexe. Pour comprendre la relation entre les Palestiniens et le Liban, Kodmani-Darwish (1997) offre un cadre historique articulé en trois temps. Une première période se caractérise par le développement des camps de réfugiés (*voir* Fig. B.3, Appendice B), période au cours de laquelle les sentiments de la population d'accueil varient entre sympathie, indifférence et hostilité latente. Puis, l'arrivée en sol libanais de l'OLP à la fin des années 1960 souligne le début de la deuxième période. Si la présence de la centrale palestinienne marque l'amélioration des conditions des réfugiés palestiniens, l'émergence de la résistance palestinienne comme centre de pouvoir autonome à l'intérieur du système politique libanais compromet ces avancées. Dans les années 1980, un sentiment anti-palestinien se soude dans la population libanaise de même que dans l'appareil étatique. Pour nombre de Libanais, les Palestiniens sont responsables de la guerre qui déchira le pays pendant 15 ans. Une troisième période se dessine dans les années 1990 alors que la mise au ban des Palestiniens se renforce à travers différentes formes sociales (comme les débats sans fin sur les risques d'implantation, le *tawtîn*) et juridiques (comme les lois et décrets limitant les droits des étrangers visant implicitement les Palestiniens) (Meier, 2008). Ainsi, tranquillement, les réfugiés palestiniens passent d'hôtes embarrassants à réfugiés des camps puis à ennemis de l'intérieur (Sfeir, 2008).

Selon les écrits consultés, le vécu des réfugiés palestiniens est « fragmenté selon l'expérience géopolitique et le statut légal du Palestinien dans son pays d'accueil » (Peteet, 1996 : 27). Les situations en Jordanie, au Liban et dans les territoires palestiniens sont celles rapportées dans la littérature⁴⁰. Chaque auteur, à sa manière, fait la lumière sur la façon dont sont traités les réfugiés palestiniens dans ces pays d'accueil et les décrivent comme étant « marginalisés » (Latte Abdallah, 2006a; Peteet, 1991; Sayigh, 2001), « exclus » (Holt, 2007; Peteet, 1991, 1996) et même « dominés » (Abdo, 2002; Joseph, 2000b; Pirinoli, 2007; Sayigh, 2007c).

⁴⁰ Pour la Jordanie, voir les travaux de Latte Abdallah (2004, 2006a, 2006b) et Zureik (1997); pour le Liban, voir Abbas *et al.* (1997), Al Hussein (2003), Caron (2007), Cervenak (1994), Halabi (2004), Holt (2007, 2011), Hudson (1997), Peteet (1991, 1996, 2001), Sayigh (1995, 1996a, 1996b, 1998, 2000, 2002a, 2002b, 2007a, 2007b, 2007c) et Suleiman (2006); pour les territoires palestiniens, voir Abdo (1987, 2002), Giacaman (1988), Giacaman et Johnson (1998), Giacaman *et al.* (2001), Joseph (2000b), Pirinoli (2007) et Zureik (1997).

Les conditions de vie dans les camps sont qualifiées de difficiles par de nombreux chercheurs⁴¹ : pollution, surpopulation, précarité, instabilité, insécurité, pauvreté (voir Appendice C pour des photos du camp). De tous les pays d'accueil, c'est au Liban que la situation des réfugiés palestiniens est considérée la plus précaire (Holt, 2007, 2011; Sayigh, 2001, 2007b; Zureik, 1997). Holt résume ainsi la situation :

“Palestinians refugees in Lebanon – and women in particular – are a disadvantaged minority in a generally inhospitable environment. The Palestinian presence is increasingly resented [...] and the refugees exist within a political and social limbo, with few civil, political or human rights and little hope for the future.” (2007 : 249)

Dans la littérature recensée, certains auteurs notent le statut exceptionnel des Palestiniens vivant en camp de réfugiés (Latte Abdallah, 2006a; Peteet, 1996; Pirinoli, 2007; Sayigh, 1987, 1996b; Zureik, 1997) : « *Palestinians in camps form a special marginal sector within both host and diaspora Palestinian societies.* » (Sayigh, 1987 : 182) Plusieurs facteurs contribuent à cette marginalisation : isolement dans des camps, multiples crises (sanitaires, du logement, de l'éducation, de l'emploi, mais aussi guerres ou sièges), opposition israélienne au retour des réfugiés palestiniens ou à l'indemnisation, refus de reconnaître aux réfugiés palestiniens – au Liban notamment – des droits civiques, etc. Conséquemment, les réfugiés palestiniens des camps sont souvent relégués à des positions subalternes dans leur société d'accueil et sont régulièrement victimes de discrimination, d'oppression et de restrictions (Sayigh, 1996b).

Sayigh (1996b) précise que, dans les camps, les femmes forment un groupe particulièrement affecté par le contexte de vie difficile. Elles sont plus vulnérables aux maladies sérieuses provoquées par la pauvreté, l'alimentation insuffisante, les mauvaises conditions de logement, l'eau rarement potable de même que les traumatismes vécus lors de la guerre. Abdo (1987, 1991), Latte Abdallah (2006a) et Sayigh (1998) notent que, devant les conditions économiques, politiques et sociales médiocres des camps, le mariage précoce des jeunes filles est perçu comme un moyen de survie pour la famille afin que soit diminué le fardeau financier.

⁴¹ Voir Abbas *et al.* (1997), Caron (2007), FAFO (2003); Giacaman (1988), Halabi (2004), Holt (2007), Latte Abdallah (2004, 2006a, 2006b), Peteet (1991), Sayigh (1987, 1995, 1996a, 2001) et Zureik (1997).

Enfin, en parcourant la littérature sur les réfugiés palestiniens vivant en camp, on constate que : 1) la situation d'exil qui se prolonge et leur statut de réfugiés favorisent le maintien de rapports sociaux inégalitaires (avec la communauté d'accueil ou l'occupant); 2) le vécu des Palestiniens en camp de réfugiés est caractérisé par un milieu de vie pollué et surpeuplé, précaire et instable mais aussi violent et discriminatoire; et 3) les femmes sont un groupe particulièrement affecté par les conditions de vie difficiles des camps.

1.6 Dimension humaine spécifique : les femmes réfugiées palestiniennes

L'histoire des Palestiniens est, selon l'anthropologue Stéphanie Latte Abdallah (2006a), l'histoire d'une « quête pour une visibilité », une visibilité historique et politique qui leur a été arrachée à la suite de l'exode de la Palestine mandataire. Or, cette quête pour une légitimité nationale et territoriale a placé le mouvement national palestinien au centre de l'espace social et a capté non seulement l'attention médiatique, mais aussi celle de la recherche. En conséquence, « l'histoire sociale des réfugiés est largement restée dans l'ombre et plus encore, celle des femmes des camps » (*ibid.* : 5). Ce sont les travaux de l'anthropologue Rosemary Sayigh, dans les années 1980, qui ont rompu ce mutisme.

1.6.1 Palestiniennes : engagées envers la cause palestinienne

À travers mon parcours de la littérature, la lutte nationale et la survie du peuple palestinien apparaissent comme des priorités dans le discours de nombreux chercheurs⁴² qui se sont intéressés aux femmes réfugiées palestiniennes. Dans la lutte pour assurer la survie de leur communauté – voire de la nation palestinienne –, les femmes palestiniennes ont un rôle capital à jouer. Les écrits démontrent qu'elles sont engagées à la fois dans la sphère domestique mais aussi dans les sphères sociale, politique et économique.

⁴² Voir Abdo (1987, 1991, 2002), Giacaman (1988), Giacaman et Johnson (1998), Giacaman, Jad, et Johnson (2001), Joseph (2000b, 2001a), Holt (2007, 2011), Latte Abdallah (2006a, 2006b), Peteet (1991, 1996, 1997, 2001), Pirinoli (2007) et Sayigh (1987, 1998, 2004, 2007a).

1.6.1.1 Rôle de reproduction

De nombreux auteurs⁴³ ont fait état du rôle de reproduction (sociale, culturelle, etc.) des femmes. Celles-ci sont considérées comme « la colonne vertébrale des camps et donc comme les gardiennes des valeurs et de la culture "authentiques" » (Pirinoli, 2007 : 76). La sociologue Nahla Abdo précise que la construction d'une telle association entre maternité et survie du peuple palestinien est l'expression d'une réalité vécue en camp de réfugiés :

“Expulsion from the homeland and refugeeism in foreign territories provided the impetus for the mother-nation relationship. Confined to the camp with little, if any, social or economic mobility, Palestinian women focused their energies on maintaining and reproducing Palestinian children (children, that is, with a national identity). With stories, images, values, etc., which came from Palestine prior to its occupation, the whole process of socialisation in the refugee camps has been based heavily on nationalist symbols.” (1991 : 26)

L'association maternité/survie de la nation a pris une place telle dans la communauté palestinienne qu'elle est devenue un élément pivot dans la culture populaire (Abdo, 1991; Pirinoli, 2007; Zahar, 2005). Le folklore national palestinien (chansons, poèmes, etc.) en témoigne. En effet, les femmes de la communauté palestinienne y sont décrites comme *gardiennes de la mémoire* de la Palestine; *piliers* d'une famille garante de la préservation de l'identité palestinienne; *mères* de nombreux enfants destinés à lutter par les armes et par le poids démographique contre la spoliation de la terre; *femmes courageuses et endurantes* assurant les liens et la vie quotidienne dans les conditions ardues de l'exil (Abdo, 1987, 1991; Latte Abdallah, 2006a; Peteet, 1997; Pirinoli, 2007; Zahar, 2005). Plusieurs auteurs notent même que la mère palestinienne est élevée au rang d'icône de la nation (Abdo, 1991; Joseph, 2000b; Peteet, 1997; Pirinoli, 2007; Sayigh, 2007a; Zahar, 2005). L'image de la *mère de martyr* présente dans la littérature palestinienne symbolise une mère héroïque :

“She's the middle-aged woman, usually in her national embroidered dress, who is often in the demonstrations. She has invented effective tactics for saving children in danger [...] By expanding her mothering role to encompass all other children, she has dissolved herself in the wider nation. The actions of such women have given rise

⁴³ Voir Abdo (1987, 1991), Giacaman et Johnson (1998), Latte Abdallah (2006a, 2006b), Peteet (1991, 1997), Pirinoli (2007), Sayigh (1987, 2007a) et Zahar (2005).

to the national heroine known in the literature as 'Um al-Shaheed' or the 'Mother of martyr'.” (Abdo, 1991 : 25)

La maternité et la glorification de la mère de martyr ont dès lors été intégrées au mouvement national, mais aussi à la construction idéologique de la lutte armée :

“Motherhood and the glorifying of the 'mother of the martyr' were incorporated in the national ideology of the movement, and particularly in the ideological construction of its armed struggle. Since armed struggle needs not only sacrifices but the will to sacrifice as well, this strengthening of the will was expressed in rewarding 'motherhood'.” (Ibid. : 26-27)

L’anthropologue Suad Joseph précise que la politique a, pour ainsi dire, envahi la sphère domestique et confiné les femmes palestiniennes dans un rôle de reproduction en en faisant des « productrices de combattants » (2001 : 36).

1.6.1.2 Engagement par l’implication dans les sphères sociale, économique et politique

Nombre d’écrits consultés⁴⁴ montrent que la participation politique des femmes réfugiées palestiniennes ne se limite pas à la sphère de la reproduction mais qu’elle prend au contraire de multiples formes. Les femmes s’affilient à des partis, comités populaires, coopératives de production, associations de femmes, organisations philanthropiques ou religieuses, etc. Lors de la première *intifada* en 1987, les femmes des camps ont été intensivement impliquées dans le soulèvement, et cela, aussi bien dans la rue que dans la sphère formelle de la politique (Pirinoli, 2007).

Selon Joseph (2001), les femmes palestiniennes sont plus susceptibles que les hommes de se livrer à des pratiques politiques particulières, et cela, compte tenu des connaissances qu’elles ont des ressources de la communauté de même que des réseaux d’entraide y existant. Les femmes palestiniennes occupent « *important emotional roles and help create social solidarity. They may gather and pass on information to their man, persuade and cajole men to join factions, act as decoys and dramateurs. Women link factions, kin, and political*

⁴⁴ Voir Abdo (1987, 1991), Giacaman et Johnson (1998), Giacaman *et al.* (2001), Joseph (2001), Peteet (1991), Pirinoli (2007), Sayigh (1987, 1998) et Zahar (2005).

groups. » (*Ibid.* : 38) La participation à l'effort de guerre sous ces formes constitue en quelque sorte une extension de leurs rôles domestiques.

La participation d'un certain nombre de femmes palestiniennes à la lutte armée est aussi relevée dans nombre d'écrits en sciences sociales (Abdo, 1987, 1991; Joseph, 2001; Peteet, 1991; Pirinoli, 2007; Sayigh, 1987, 1998; Zahar, 2005). « Elles sont soldates, kamikazes et prisonnières [et], en allant au front, elles s'exposent aux mêmes conséquences que les hommes (emprisonnement, torture, exécutions). » (Zahar, 2005 : 95) Pour ces femmes, il y a toutefois un prix à payer pour ce type d'engagement alors que leur statut dans la communauté change et qu'il devient désormais ambigu. Peteet précise :

“Women’s activism has not always been accompanied by a concomitant positive transformation in status. [W]omen in the military only seem to gain in status if they go beyond what is expected and achieve martyrdom, are wounded, carry out incredibly heroic acts, or abide by high moral standards. But the collectivity of women has gained in status. Palestinians now see women as capable, active nationalists [...] But it is as individuals that women endure an ambiguous status. National crisis may have legitimized women’s new activities, yet tensions and ambiguity as to femininity do ensue from this rather sudden appearance in public politics. [W]hen women blur the lines, when they become 'no longer women' due to their exposure to other men and Resistance activities, their status as feminine is questioned.” (1991 : 152-153)

Sayigh parle même de « dommages irréparables » (2002a : 331) pour ces femmes. Elles ressentent une vive contradiction du fait qu'on a glorifié leur engagement dans la lutte mais que, dans l'après-guerre, le discours dominant dans la communauté demande que les femmes reprennent leur rôle traditionnel.

“Thus militancy has had an uneven impact on women’s status [...] Those unfortunate not to have had the opportunity or inclination for heroism may be labeled 'loose women'. [T]hey are often the bitt of jokes by men many of whom feel that women who worked with the national movement must have something wrong with them, since they are not married.” (Peteet, 1991: 156)

L'entrée de la femme sur la place publique ne s'est pas faite uniquement par le biais de l'engagement politique ou de sa participation à l'effort de guerre; ses activités économiques ont aussi servi cette même fonction. Cela est particulièrement vrai lorsque la guerre dure

longtemps, comme cela a été le cas au Liban et dans les territoires occupés. Dans ces deux situations, la dislocation du tissu socio-économique est venue compromettre la survie de nombreuses familles. La mort et l'emprisonnement des hommes ayant transformé les femmes en chefs de famille, ces dernières sont devenues responsables de l'approvisionnement et de la survie des leurs (Abdo, 1987; Zahar, 2005).

Plusieurs auteures⁴⁵ s'entendent donc pour dire que le mouvement national palestinien et la guerre ont joué un rôle de catalyseurs de changement dans la communauté palestinienne, et ce, aussi bien dans la vie privée que dans la vie publique des femmes palestiniennes. Pour Sayigh, cette mobilisation à la fois politique et économique a ouvert un nouveau champ d'expression pour les femmes palestiniennes et « leur a donné une "voix" » (2007c : 86). Ceci dit, d'autres chercheurs précisent tout de même que la pleine participation aux diverses sphères de la Révolution, en particulier au niveau du leadership, continue d'être en grande partie réservée aux hommes (Abdo, 1987; Peteet, 1991; Giacaman *et al.*, 2000).

1.6.2 Palestiniennes : prises entre changement et tradition

Plusieurs écrits⁴⁶ s'entendent pour dire que les conflits armés, le contexte de l'exil de même que l'occupation sont des situations propices aux changements. Or, « dans une région du monde où la culture conservatrice et patriarcale élève la femme au rang de symbole », les changements créent des tensions entre « transformation » et « impératif de préservation » (Zahar, 2005 : 98).

Les conflits vécus par nombre de communautés palestiniennes – et cela, que ce soit au Liban, en Jordanie ou dans les territoires occupés – ont contribué à l'entrée des femmes sur la place publique. En conséquence, la conception des rôles dans les sphères privée et publique a subi des transformations notables (Abdo, 1987; Holt, 2007; Latte Abdallah, 2006a, 2006b; Peteet, 1991; Pirinoli, 2007; Zahar, 2005). Holt, qui s'est intéressée aux femmes réfugiées palestinienne du Liban, note que, bien que celles-ci aient grandement souffert pendant la

⁴⁵ Voir Abdo (1987), Holt (2007, 2011), Latte Abdallah (2006a, 2006b), Peteet (1991), Pirinoli (2007), Sayigh (2007a) et Zahar (2005).

⁴⁶ Voir Abdo (1991), Giacaman et Jonhson (1998), Holt (2007), Giacaman *et al.* (2001), Latte Abdallah (2006a, 2006b), Pirinoli (2007), Sayigh (2007a) et Zahar (2005).

guerre civile libanaise, cette période a permis une redéfinition des rôles sexospécifiques attribués aux femmes :

“Many lost the head of the family and became responsible. They had no skills, but they also had benefited and were able to improve their roles. In the same way, after Israeli invasion, many men were arrested and women became responsible for their families. This changed the social dynamics.” (2007 : 258)

Selon Zahar (2005), le bouleversement des rapports de genre est aussi l’une des plus importantes conséquences de l’occupation en Cisjordanie et dans la bande de Gaza. Devant l’absence prolongée des hommes, les femmes se sont vu imposer de nouvelles responsabilités, comme celle d’assurer l’approvisionnement de la famille, ce qui les a amenées à se chercher un travail rémunéré. C’est le manque de ressources financières qui, selon cette même chercheuse, a facilité l’acceptation d’une telle transformation par la société. Certains écrits ajoutent que les transformations ont non seulement affecté les rapports hommes-femmes mais aussi les relations entre les femmes elles-mêmes. En effet, les rôles et les tâches qui constituaient jusqu’alors le mode de vie des femmes ayant subi des transformations, les valeurs et les aspirations de ces dernières se sont aussi renouvelées (Latte Abdallah, 2006a; Peteet, 1991; Sayigh, 1987).

Des chercheurs précisent que les situations de crise ont permis – particulièrement aux femmes – de défier certains interdits sociaux (Giacaman *et al.*, 2001; Latte Abdallah, 2006a; Sayigh, 1998; Zahar, 2005). À titre d’exemple, Zahar spécifie que lors de la mobilisation populaire de l’*intifada* les jeunes femmes, tenues avant la guerre d’être accompagnées lors de leurs déplacements, ont pu sortir seules; certaines ont bravé des tabous comme le choix du célibat ou encore du conjoint alors que d’autres ont revendiqué le contrôle de leurs fonctions reproductives.

Bien que des changements et transformations aient été observés, des auteurs notent que les gains des réfugiées palestiniennes demeurent fragiles et leur consolidation aléatoire (Holt, 2007; Latte Abdallah, 2006a; Peteet, 1991; Pirinoli, 2007; Zahar, 2005). « *The problem was to sustain the changes, forged in the heat of the moment, long enough to inform long-term structural and ideological transformations* » (Petteet, 1991 : 7). Des chercheurs constatent que

les réfugiées palestiniennes sont prises entre la fidélité à leurs valeurs traditionnelles et leur désir de changement (Caron, 2007; Latte Abdallah, 2006a; Pirinoli, 2007, Zahar, 2006.) Les expériences vécues à travers, notamment, les périodes de conflits armés, les conditions de vie de plus en plus difficiles et le travail rémunéré ont alimenté le dilemme. :

« Les gains glanés au début de l'*intifada* s'estompent au fur et à mesure que la durée du soulèvement s'allonge. En l'absence d'un État-providence, la famille redevient une institution focale pour pallier la détérioration des conditions socio-économiques ambiantes [...] La fermeture des universités et des écoles contribue également au renforcement de l'emprise familiale sur les jeunes femmes ». (Zahar, 2005 : 100)

D'autres facteurs entravent la consolidation des gains féminins comme la montée de l'islam fondamentaliste et les divisions au sein de divers groupes de femmes (Zahar, 2005). C'est toutefois la rhétorique palestinienne nationaliste à l'égard des femmes véhiculée par les organisations politiques palestiniennes qui est l'élément le plus mentionné dans la littérature (Abdo, 1991; Giacaman et Johnson, 1998; Giacaman *et al.*, 2000; Latte Abdallah, 2006a; Peteet, 1991; Pirinoli, 2007; Sayigh, 2007a; Zahar, 2005).

“The Palestinian national movement has fluctuated between a discourse of modernity and a discourse of tradition in its positions and practice toward women and women's activism. Similar to other national movements in the Third World, advancing a 'modern' role for women was viewed as important to widen political participation and resistance. At the same time, the role of woman as custodians of Palestinian identity and heritage was a linchpin of nationalist ideology [...] The platforms of Palestinian political organizations reflected, and continue to reflect, this dualism.” (Giacaman, Jad et Johnson, 2000 : 144)

En outre, Giacaman et Johnson condamnent le manque de démocratie au sein des organisations politiques palestiniennes. Ces chercheurs mentionnent que seul un petit groupe possède un réel pouvoir de décision et que les besoins des femmes ne sont que peu considérés :

“A general lack of understanding prevails among the leadership concerning the problems, aspirations, and views of the different sectors of the population involved in politics, especially women and the youth; and these sectors are unable to express themselves and influence decision making.” (1998 : 227).

Joseph (2001a) ajoute que l'absence d'un État palestinien freine l'émancipation des femmes palestiniennes.

Selon Sayigh (2007a), le mouvement de résistance palestinien, comme d'autres mouvements anti-colonialistes du XX^e siècle, a érigé la tradition en élément clé de la lutte. L'entrée des femmes dans la vie publique a été acceptée par le mouvement mais à la condition qu'elle ne menace en rien les systèmes de valeurs et les rôles prescrits aux femmes dans l'arène privée (Zahar, 2005). Ainsi, « la "vraie" Palestinienne est surtout la garante de la reproduction culturelle et communautaire : elle est plus valorisée en tant que gardienne des valeurs palestiniennes et mère de combattants ou de martyrs qu'en tant qu'actrice à proprement parler de la libération » (Pirinoli, 2007 : 78). En effet, dans un contexte de guerre de libération et de révolution, l'impératif nationaliste prime et, par conséquent, la mobilisation des femmes reste essentiellement une mobilisation nationaliste (Abdo, 1991; Joseph, 2001; Pirinoli, 2007; Zahar, 2005). La rhétorique nationale palestinienne ayant transformé les femmes en symboles de la continuité et de l'authenticité, apporter des changements à cette image est d'autant plus difficile que ce serait s'attaquer aux bases symboliques sur lesquelles la société palestinienne s'est construite (Abdo, 1991; Giacaman et Johnson, 1998; Pirinoli, 2007). Selon Giacaman et Johnson, « *[c]ultural behavior and diehard attitudes are difficult, and sometimes impossible to shake* » (1998: 228).

Après avoir parcouru la littérature sur les femmes réfugiées palestiniennes, trois éléments importants émergent :

- 1) Bien que la participation de plusieurs Palestiniennes dans la lutte nationale ait donné « une voix » aux femmes, les tâches et les rôles occupés par celles-ci sont limités par des valeurs patriarcales toujours dominantes dans la communauté. Les positions de leadership au sein du mouvement national sont réservées aux hommes;
- 2) Les besoins, problèmes et préoccupations spécifiques aux femmes palestiniennes demeurent secondaires dans « l'agenda politique », soit dans la lutte nationale palestinienne;
- 3) L'idéologie politique dominante instrumentalise les Palestiniennes et utilise l'enfantement – les femmes sont des productrices de combattants – pour les maintenir dans la sphère de la reproduction ainsi que celle du domestique.

CHAPITRE 2 – Repères théoriques et conceptuels

Le *féminisme postcolonial* est la grille de lecture retenue pour analyser l'expérience d'exil des femmes réfugiées palestiniennes. Dans les lignes qui suivent, je tiens à présenter ce cadre théorique à travers sa genèse ainsi que ses principaux fondements et concepts pour ensuite montrer en quoi il s'avère pertinent pour la compréhension de l'expérience des femmes réfugiées palestiniennes. Par la suite seront présentés des repères conceptuels autres que ceux inhérents au cadre théorique mais aussi importants à considérer, et qui feront partie d'une réflexion qui m'accompagnera tout au long de ce processus de recherche. Il est ici question des concepts suivants : *exil, expérience, réfugié palestinien et camp de réfugiés*.

2.1 Repères théoriques : Le féminisme postcolonial

2.1.1 Genèse du féminisme postcolonial et ses principaux précurseurs

Le féminisme postcolonial résulte du croisement des études postcoloniales (*Postcolonial Studies*), des études subalternes (*Subaltern Studies*) et de différents féminismes dissidents⁴⁷.

Le champ des études postcoloniales a pris de l'ampleur dans les années 1970. Plusieurs font coïncider son apparition avec la publication par Edward Saïd de son œuvre maîtresse, *L'Orientalisme*, en 1978. Avec cet ouvrage, Saïd a produit un travail considérable sur la construction idéologique de l'Orient en tant que légitimation de l'impérialisme européen :

« Ma critique de ce que j'ai appelé l'orientalisme ne porte pas sur sa réduction à l'étude érudite des langues, des sociétés et des peuples de l'Orient, mais qu'en tant que système de pensée, l'orientalisme aborde une réalité humaine hétérogène, dynamique et complexe à partir d'un point de vue essentialiste dépourvu de sens critique; ceci présuppose une réalité orientale permanente et une essence occidentale non moins permanente, qui contemple l'Orient de loin, et pour ainsi dire de haut. » (1978 : 360)

⁴⁷ J'adopte ici l'appellation de Laetitia Dechaufour (2007) qui regroupe différents féminismes qui ont critiqué le féminisme occidental dominant sous le terme « féminismes dissidents ».

Pour l'auteur, l'orientalisme est un système binaire : l'Orient – ou plutôt la représentation de l'Orient – est le miroir contraire de l'Occident⁴⁸. Dans cette représentation, le premier apparaît comme « arriéré » et « stagnant dans la tradition » alors que le second « tend vers le progrès ». C'est donc l'ouvrage de Saïd qui pose les premières fondations de ce qui est progressivement devenu la *théorie postcoloniale*, théorie maintenant considérée comme une forme alternative de savoir sur la modernité (Mbembe, 2006).

L'expansion du champ des études postcoloniales a donné lieu à de vifs débats dans le milieu académique. Lila Abu-Lughod (2001) a notamment reproché à Saïd dans son ouvrage *L'Orientalisme* sa « cécité », c'est-à-dire l'omission dans son analyse de la dimension fondamentalement sexuée et sexiste de l'orientalisme⁴⁹. Plusieurs autres critiques ont été émises autour du caractère ambigu du terme « postcolonial ». Nonobstant les réserves et débats, la recherche dans le champ des études postcoloniales a permis la critique des relations de pouvoir, et cela, dans des contextes multiples. De plus, elle a conduit à la remise en question des catégories avec lesquelles les historiens occidentaux avaient écrit l'histoire des sociétés dites colonisées et révélé les présupposés eurocentriques de leurs discours tacitement coloniaux (Harding, 1998).

Les *études subalternes* ont pour leur part émergé dans les années 1980. L'historien d'origine indienne Ranajit Guha en est l'un des précurseurs. Le projet de Guha a été de critiquer l'analyse du nationalisme indien qu'il qualifiait d'idéaliste et trouvait trop tournée vers les élites. L'objectif des études subalternes est de démontrer « la contribution par le peuple lui-même, c'est-à-dire indépendamment de l'élite, à la construction et au développement de ce nationalisme » (Guha, 1982; cité dans Dechaufour, 2007 : 2) et de produire « des analyses historiques où les groupes subalternes sont perçus comme les sujets de leur propre histoire » (Chakrabarty, 2002; cité dans Dechaufour, 2007 : 2).

Les écrits des féministes dissidentes – dont ceux du féminisme afro-américain (hooks, 1984), du féminisme *chicana* (Anzaldúa et Moraga, 1981), du féminisme arabe (Mernissi, 1975;

⁴⁸ Pour Saïd, l'Occident est compris comme étant l'Angleterre, la France et les États-Unis.

⁴⁹ Abu-Lughod se dit tout de même consciente que *L'Orientalisme* (1978) de Saïd ne se voulait pas un travail érudit sur la théorie féministe et précise d'ailleurs que Saïd apportera des correctifs à sa pensée en 1985 dans l'article « Orientalism reconsidered », *Race and Class*, 27, no 2 (1985), p. 1-15.

Kandiyoti, 1996) et du féminisme islamique (El Guindi, 1996) – ont, quant à eux, contesté l’essentialisme et l’universalisme du féminisme occidental dominant. Ces approches ont pour point commun d’analyser l’oppression des femmes à la lumière du racisme, de l’esclavage et/ou de la colonisation. Elles ont bouleversé les analyses féministes en mettant en perspective les différents rapports de domination qui contraignent les femmes « racisées » (Dechaufour, 2007).

En somme, le féminisme postcolonial partage avec les études postcoloniales l’analyse des rapports de colonisation, mais conteste son androcentrisme. Des études subalternes, le féminisme postcolonial a repris certaines idées pour penser les résistances et opérer une analyse qui tienne compte des différentes positions d’où l’on parle, donc des privilèges – ou de l’absence de privilèges – de certaines de ces positions. Enfin, les féminismes dissidents ont tous contribué à l’émergence du féminisme postcolonial par leur contestation de l’universalité du féminisme « blanc et occidental » et par l’introduction, dans l’analyse de l’oppression des femmes, des notions de racisme, d’esclavage et de colonisation.

2.1.2 Principaux fondements épistémologiques

2.1.2.1 Un sujet au cœur de la connaissance

L’analyse féministe postcoloniale entraîne « la production de *sujets* collectifs de recherche (et non de simples *objets* de recherche) ainsi que la création de mouvements de conscientisation opposés aux groupes hégémoniques (qu’ils soient scientifiques, politiques ou autres) qui parle *au nom* de l’Autre au lieu de le laisser s’exprimer » (D’Aoust, 2007 : 288). En sont générées des affirmations qui sont certes socialement construites mais tout de même moins partiales et plus représentatives du vécu des femmes. Pour le féminisme postcolonial, les femmes partagent un espace de savoir : elles sont au cœur de la connaissance et leurs expériences diverses sont porteuses de sens. En conséquence, les tenants de cette approche ancrent leur recherche dans le vécu des femmes. Les féministes postcoloniales réfutent la vision d’un monde « objectif » et « neutre » (notamment sur les questions de race). Elles s’efforcent de dévoiler le fonctionnement des privilèges implicites de la couleur et de la situation géographique des femmes (et des hommes), notamment le

concept de « blanchité » qui est une catégorie inventée et non biologique, mais aussi un fait social qui amène des conséquences réelles en matière de privilèges.

2.1.2.2 Un regard indéterministe posé sur le monde

Les féministes postcoloniales considèrent que de nombreux facteurs jouent sur la liberté et sur les actions du sujet. Leurs analyses se fondent sur une critique des notions qui ont construit le féminisme occidental dominant. Nombre de leurs travaux ont d'ailleurs déconstruit l'idée d'une condition universelle des femmes et ont proposé l'intégration de dimensions liées à l'expérience coloniale (race, classe, ethnicité) pour en arriver à une compréhension de l'imbrication des différentes formes d'oppression des femmes, et cela, selon les contextes sociopolitiques spécifiques. La théorie féministe postcoloniale n'est pas une approche universaliste et considère que les concepts doivent continuellement être questionnés et interrogés : « *Concepts always must [...] be accompanied by local knowledge about how to apply such concepts – when and where they are relevant, how to revise and extend them.* » (Harding, 1998 : 181)

2.1.2.3 Un travail de réflexion qui nécessite de sortir de la pensée dominante

Le féminisme postcolonial se pose en rupture avec le féminisme occidental dominant. La principale critique formulée envers ce dernier est de ne pas avoir entendu les voix des femmes dissidentes – c'est-à-dire des femmes afro-américaines, latino-américaines, arabes, asiatiques, autochtones, etc. – mais aussi de ne pas avoir considéré la dimension raciale dans l'analyse des luttes politiques de ces dernières. Selon Mohanty (1988) et Harding et Narayan (2000), la marginalisation de certains groupes de femmes au sein du féminisme occidental dominant a contribué à faire de la « femme racisée » une catégorie homogène et monolithique. Le défaut de considération de l'ensemble des réalités des femmes du féminisme dominant l'a conduit à proposer des voies d'émancipation calquées sur une situation faussement « universelle » (Mohanty, 1988).

Les travaux des féministes postcoloniales ont donc suscité une remise en question des diktats de l'universalisme blanc et masculin et du féminisme blanc qui nient toute autre vision du monde (Maillé, 2007). Ils relatent d'autres expériences politiques et fournissent d'autres contributions théoriques qui favorisent l'appréhension des conditions d'oppression des

femmes sous un nouvel angle. Les féministes postcoloniales donnent la parole aux groupes « racisés » et aux femmes d'origines diverses pour dénoncer les abus dont sont victimes les populations issues de la colonisation : « *Marginalized experiences and lives have been devalued or ignored as a source of important questions about nature and social relations [...] It is valuable new questions that thinking from the perspective of such lives can generate.* » (Harding, 1998 : 151)

2.1.2.4 Une réflexion qui demande l'examen critique des métarécits

Les écrits féministes postcoloniaux présentent :

“... a different picture of the past, present and future possibilities than were visible in the older, eurocentric 'tunnel of time' accounts of European and other scientific and technological traditions. It brings into focus some objects, events and processes that were obscured or in some cases, denied in older views.” (Ibid. : 37)

Pour les théoriciennes du féminisme postcolonial, il importe de revisiter l'ensemble des théories féministes à la lumière d'un cadre d'analyse qui articule les différents rapports de domination en situant géographiquement et historiquement les situations d'oppression et d'exploitation de même que les pratiques de résistance (*agency*). La théorie féministe postcoloniale fournit de nouveaux outils qui remettent en question les conceptions avancées et les positions adoptées par le féminisme dominant.

2.1.3 Principaux fondements théoriques

Des fondements épistémologiques, huit fondements théoriques caractérisent le féminisme postcolonial :

1. Pour les tenants du féminisme postcolonial, l'idée d'une condition universelle de la femme est illusoire. Les situations des femmes sont multiples et il existe des inégalités entre elles;
2. L'analyse féministe postcoloniale part avant tout de la vie des femmes et spécifiquement de celles provenant de groupes minoritaires. Elle expose le processus d'aliénation et de naturalisation de leur subordination;

3. Pour comprendre la situation des femmes, il est nécessaire d'engager la réflexion autour de l'intersectionnalité, soit de l'imbrication de plusieurs systèmes d'oppression: genre, race, classe, etc.;
4. Le féminisme postcolonial réfute l'idée d'un monde « neutre et objectif ». Il s'applique plutôt à révéler le fonctionnement de pouvoir et de privilèges invisibles, notamment ceux liés à la couleur et à la localisation des femmes;
5. La « réalité » est différente selon la situation matérielle des femmes. Ainsi, tout savoir reflète les intérêts et les valeurs de groupes sociaux spécifiques dont la construction est affectée par un contexte social, politique, idéologique et historique;
6. Les notions de « point de vue » (*standpoint*) et de « savoir situé » (*situated knowledge*) sont fondamentales au féminisme postcolonial. Dorothy Smith explique que le *standpoint* est une position engagée pour les femmes : « *Because men's standpoint has been represented as universal, women have had to discover how to take [their] own standpoint.* » (1988; cité dans Humm, 1995 : 276) Puis, la critique d'avoir parlé « au nom de toutes les femmes » adressée au féminisme dominant a mené à une réflexion sur les conditions de production du savoir féministe. Les concepts de « savoir situé » et de « point de vue » ont été largement mobilisés pour montrer l'influence de la position « d'où l'on parle » et de « qui parle » dans l'interprétation que l'on fait de la réalité sociale (Hill Collins, 1992; Spivak, 1988). Ainsi, pour les féministes postcoloniales, il importe de ne pas parler à la place des femmes marginalisées mais bien de « porter leurs voix » (Spivak, 1992). Dans cette optique, le langage et le discours deviennent des outils d'émancipation pour ces groupes.

2.1.4 Notions importantes

Plusieurs notions sont liées au féminisme postcolonial. Dans les prochaines lignes, je me concentrerai sur celles qui m'apparaissent particulièrement pertinentes dans le cadre du présent projet, c'est-à-dire celles de *genre*, de *colonialisme/impérialisme*, de *postcolonialisme* et de *tiers-monde*. Avant tout, chacune fera l'objet d'une définition pour ensuite être appliquée au féminisme postcolonial afin d'illustrer l'utilisation qui en est faite.

2.1.4.1 Définitions

Genre. La notion de genre est souvent utilisée à tort comme synonyme de « femme » ou de « sexe ». La littérature apporte une distinction : le sexe relève du biologique alors que le genre relève du social (Hirata, Laborie, Le Doaré et Senotier, 2000). Le genre est une construction sociale, c'est-à-dire un groupe d'attributs et de comportements culturels associés à l'homme ou à la femme (Humm, 1995). Nombre de sociétés humaines assignent à l'un et à l'autre des fonctions différentes, fonctions qui sont distinctes et hiérarchisées (Hirata *et al.*, 2000). La notion de polarité est essentielle à la construction du genre : le genre masculin est construit comme l'opposé du genre féminin.

« Le genre s'exerce matériellement dans deux champs principaux : 1) la division sociosexuée du travail et des moyens de production; 2) l'organisation sociale du travail de procréation, où les capacités reproductives des femmes sont transformées et le plus souvent exacerbées par diverses interventions sociales. Les autres aspects du genre – différenciation du vêtement, des comportements et attitudes physiques et psychologiques, inégalité d'accès aux ressources matérielles et mentales, etc. – sont des marques ou des conséquences de cette différenciation sociale de base » (Hirata *et al.*, 2000 : 192).

Colonialisme/impérialisme. Le terme « colonialisme » a généralement été associé à la forme spécifique d'exploitation culturelle qui s'est développée avec l'expansion de l'Europe voilà plus de 400 ans (Ashcroft, Griffiths et Tiffin, 2007). « Le colonialisme est l'un des pires systèmes d'oppression, fondé sur la négation de l'humanité de l'Autre. » (Gresh, 2010 : 27) Edward Saïd considère que le concept de colonialisme est intrinsèquement lié à l'impérialisme :

« "Impérialisme" désigne la pratique, la théorie et la mentalité d'une métropole dominatrice qui gouverne un territoire lointain. Le "colonialisme", qui est presque toujours une conséquence de l'impérialisme, est l'installation d'une population sur un tel territoire [...] De nos jours, pour l'essentiel, le colonialisme direct a pris fin. L'impérialisme [...] perdure là où il a toujours existé, dans une sorte de sphère culturelle générale et dans des pratiques politiques, idéologiques, économiques et sociales spécifiques. » (2000 : 44)

Pour Saïd, l'impérialisme et le colonialisme sont propulsés par d'impressionnantes formations idéologiques qui véhiculent la croyance que certains peuples et territoires ont

« besoin » d'être dominés, voire qu'ils le demandent. Le vocabulaire de la culture impériale regorge d'ailleurs de mots et de concepts qui en témoignent comme « race sujette », « race inférieure » et « peuples subordonnés ».

Postcolonialisme. Le terme a plusieurs significations. À l'origine, « postcolonialisme » faisait référence principalement aux effets de la colonisation sur les cultures et les sociétés. La notion a d'abord été utilisée par des historiens après la Seconde Guerre mondiale, en des termes tels que l'« État postcolonial » alors qu'il prenait un sens chronologique désignant la période post-indépendance. Depuis, le terme a été repris par plusieurs disciplines et sa signification revêt maintenant de multiples formes⁵⁰.

Tiers-monde. La notion de tiers-monde a été utilisée pour la première fois lors de la Guerre froide par le politicien et économiste Alfred Sauvy. Le terme désignait alors les pays autres que les États-Unis et l'Union soviétique. Rapidement, les représentations du tiers-monde sont devenues des clichés évoquant des idées de pauvreté, de maladie et de guerre. Le terme a ensuite été utilisé comme métaphore générale pour désigner une société dite « sous-développée » (Aschcroft *et al.*, 2007). Son utilisation a toutefois considérablement décliné ces dernières années, principalement en raison des critiques formulées par des auteurs des études postcoloniales quant au caractère péjoratif du terme.

2.1.4.2 Usage

Genre. Les tenants du féminisme postcolonial se préoccupent du fait que le genre ait largement été occulté dans de nombreux écrits des études postcoloniales. En effet, ces dernières auraient omis de considérer les différences entre hommes et femmes et auraient construit le « sujet colonial » ou le « colonisé » comme une catégorie unique (*ibid.*). De plus,

⁵⁰ Voici certains des « sens » attribués au terme postcolonialisme/postcolonial : 1) écrits publiés après la période coloniale; 2) écrits portant un regard critique sur la colonisation; 3) production littéraire parlant de la période postcoloniale et racontant le processus de colonisation; 4) théorisation dans différentes disciplines – science politique, anthropologie, droit, sociologie et science de l'éducation – de la condition coloniale, de son historique et de ses effets. Chaque discipline considère son objet en prenant conscience qu'elle-même a aussi contribué à la colonisation; 5) théories expliquant la situation coloniale et le passage à la libération, à l'émancipation ou au postcolonialisme; et 6) études de la situation postcoloniale faites dans une perspective critique où sont posées dans les travaux des questions telles que : Où en sommes-nous? Nous sommes-nous trompés? Peut-on sortir du colonialisme? C'est ici la question identitaire qui est mise de l'avant alors que le vécu postcolonial est abordé, socialement, historiquement et culturellement, selon une approche subjective (Ling, 2002).

le féminisme postcolonial, comme d'autres approches féministes, ont dénoncé le caractère centralisateur, voire l'usage exclusif du genre dans les analyses des féministes occidentales blanches : « [Feminist analysis] *should not be taken as involving a commitment to gender as the primary axis of oppression [...] or posing that gender is a theoretical variable separable from other axes of oppression and susceptible to unique analysis.* » (Alcoff et Potter, 1993 : 3-4) Pour rendre compte du vécu des femmes, les analyses féministes postcoloniales favorisent l'intersectionnalité, soit une approche qui reconnaît le genre, la race, la classe ainsi que toute autre forme d'inégalité comme dynamiquement reliées. Ainsi, le féminisme postcolonial observe les systèmes d'oppression en interaction et non pas de façon fragmentée ou additive : les inégalités de genre se trouvent plutôt modifiées par les intersections avec d'autres systèmes d'oppressions et de pouvoirs.

À cet effet, Patricia Hill Collins, figure incontournable du féminisme noir, joint le concept d'intersectionnalité à ce qu'elle appelle une « matrice de domination ». Celle-ci réfère à l'organisation générale du pouvoir dans une société donnée. Toute matrice est spécifique en ce qu'elle présente un arrangement particulier de divers systèmes d'oppression qui sont historiquement et socialement situés. L'élaboration d'une matrice met l'accent sur les liens et les interdépendances entre différents axes comme la race, le genre et la classe sociale; ces derniers doivent être intégrés à quatre domaines interdépendants⁵¹ qui sont à la fois des sites de pouvoirs mais aussi potentiellement des sites de résistances (*agency*). Ainsi, l'approche de Hill Collins (1992) s'éloigne d'une pensée binaire où un domaine est considéré en fonction d'un autre, l'idée étant de voir la matrice dans son ensemble et les liens qui la modulent.

⁵¹ Hill Collins (1992) répertorie quatre domaines de pouvoir : *structurel* (les structures sociales, c'est-à-dire les lois et les institutions), *disciplinaire* (le domaine de l'administration et de la bureaucratie qui contrôlent l'humain notamment à travers la surveillance et la routine), *hégémonique* (le langage utilisé, les images auxquelles on répond, les valeurs qu'on porte et les idées qu'on entretient produits par la communauté culturelle, la famille, la société, les *mass media*, les enseignements religieux, etc.); et enfin, *interpersonnel* (les interactions qui composent la vie de tous les jours et comment elles permettent de voir et comprendre sa propre expérience).

Colonialisme/impérialisme. Les termes « colonialisme » et « impérialisme » (ou néo-colonialisme/néo-impérialisme⁵²) sont présents dans de nombreux écrits féministes postcoloniaux. De façon générale, selon le féminisme postcolonial :

“[Colonialism] operated very differently for women and for men, and the 'double colonization' that resulted when women were subject both to general discrimination as colonial subjects and specific discrimination as women needs to be taken into account in any analysis of colonial oppression. Even post-independence practices of anti-colonial nationalism are not free from this kind of gender bias, and constructions of the traditional or pre-colonial are often heavily inflected by a contemporary masculinist bias that falsely represents 'native' women as quietist and subordinate.” (Ashcroft *et al.*, 2007 : 95)

Le féminisme postcolonial a insisté sur la nécessité pour certains féminismes occidentaux d'entreprendre un retour critique sur le passé et le présent coloniaux de leur société (*ibid.*). Les féministes postcoloniales ont dénoncé les pratiques colonialistes de plusieurs féministes occidentales qui ont cherché à « sauver » les femmes dites « du tiers-monde » en les présentant comme des victimes passives de traditions ou encore comme des êtres « à éclairer », mais ce, en omettant la part de responsabilité des pays occidentaux dans les problèmes vécus par ces femmes. De ce fait, les féministes postcoloniales ont largement contribué à l'élaboration d'un discours critique autour de certains féminismes occidentaux en soulignant : 1) son omission de l'histoire coloniale de nombreux groupes de femmes (et d'hommes); et 2) sa tendance à reproduire des modèles coloniaux (Weedon, 2002).

Postcolonialisme. Le terme « postcolonial » est éluusif et accepte plusieurs sens. Dans les travaux des féministes postcoloniales, il renvoie simultanément à trois significations. D'abord, il est rattaché à une *désignation institutionnelle*, soit une structure où une ancienne colonie est libérée de la domination de sa métropole (l'après-colonialisme). Ensuite, il évoque une *localisation structurelle* au sein de l'économie politique – souvent circonscrite aux « pays du tiers-monde » – qui reconnaît implicitement une hégémonie mondiale du capitalisme. Enfin, s'ajoute à ces deux aspects macrostructureaux une *dimension subjective* (sociale, identitaire, historique et culturelle) qui interroge la signification du vécu

⁵² Les termes « néo-colonialisme » et « néo-impérialisme » sont utilisés pour faire référence à toute forme de contrôle sur les ex-colonies après l'indépendance politique (Ashcroft *et al.*, 2007).

postcolonial (Ling, 2002). Les analyses des féministes postcoloniales intègrent ces différentes dimensions du terme « postcolonial » et critiquent notamment le capitalisme et le patriarcat, mais ce, en privilégiant le point de vue des femmes « racisées ». Elles se distinguent par l'intégration de composantes souvent négligées, soit le racisme, le colonialisme et le néocolonialisme (ou impérialisme), comme facteurs contribuant à l'oppression des femmes « racisées » (Peterson et Runyan, 2002).

Tiers-monde. Un apport important du féminisme postcolonial a été de repenser une catégorie récurrente de certains travaux émanant de féministes occidentales, soit « la femme du tiers-monde ». L'article de Chandra Talpade Mohanty, « Under western eyes. Feminist scholarship and colonial discourses » (1988), est un texte fondamental pour comprendre comment la pensée féministe occidentale dominante a contribué à reproduire des représentations coloniales et racistes de la « femme racisée ». L'auteure dénonce les présupposés sur lesquels a été construite l'analyse de l'oppression des femmes « racisées ». Un de ces présupposés conçoit la catégorie « femmes du tiers-monde » comme : « *a coherent group across contexts, regardless of class or ethnicity* » (*ibid.* : 78). Selon Mohanty, au lieu de démontrer comment des groupes sociaux, économiques et politiques se constituent, cette analyse suppose la catégorie « femmes du tiers-monde » comme immanente, voire quasi naturelle. L'auteure dénonce une telle catégorisation :

“Legal, economic, religious and familial structures are treated as phenomena to be judged by western standards [...] When these structures are defined as 'underdeveloped' or 'developing' and women are placed within these structures, an implicit image of the 'average third-world woman' is produced. This is the transformation of the (implicitly) 'oppressed woman' into the 'oppressed third-world woman'. While the category of 'oppressed woman' is generated through an exclusive focus on gender difference 'the oppressed third-world woman' category has an additional attribute – the 'third-world difference!'” (Ibid. : 80)

Mohanty souligne aussi la vision simplifiée et ethnocentrique de l'analyse féministe occidentale dominante. Selon elle, cette perspective relève d'une stratégie visant à homogénéiser le groupe dominé et à garder pour soi certains privilèges (par ex. : diversité, liberté de pensée, émancipation). La femme dite « du tiers-monde » se voit donc automatiquement définie comme : « *religious (read 'not progressive'), family oriented (read*

'traditional'), illiterate (read 'ignorant'), domestic (read 'backward') and sometimes revolutionary (read 'their-country-is-in-a-state-of-war; they-must-fight!'). This is how the 'third world difference' is produced. » (Ibid. : 80)

Enfin, pour Mohanty, en faisant des « femmes du tiers-monde » des victimes d'une oppression généralisée, les féministes occidentales, par un jeu d'opposition, voient leur émancipation confirmée et consolident leur supériorité dans la différence entre « elles » et « les autres ».

2.1.5 L'expérience des femmes réfugiées palestiniennes sous le prisme du féminisme postcolonial

Des idées émises par le féminisme postcolonial, lesquelles m'apparaissent significatives pour tenter de comprendre l'expérience des femmes réfugiées palestiniennes au Liban? D'abord, ces deux marqueurs sont déterminants dans la littérature sur les femmes réfugiées palestiniennes : le vécu colonial et la lutte nationale palestinienne.

La recension des écrits a montré que le colonialisme israélien est une structure dominante qui s'est imposée aux Palestiniens (Abdo, 1991; Joseph, 2000b; Pirinoli, 2007; Sayigh, 2007a). D'après Sayigh (2007a), des relations de type colonial se sont maintenues même à la suite de l'exode des Palestiniens en 1948 : les rapports inégalitaires entre Israéliens et Palestiniens ont filtré à travers le rôle joué par les forces politiques externes sur les différents acteurs des pays d'accueil et ont eu comme conséquence de marginaliser les réfugiés palestiniens, notamment ceux du Liban.

Les féministes postcoloniales posent un regard critique sur les schémas occidentaux de libération individuelle de la femme comme lutte première des groupes de femmes. Force est de constater, à travers la littérature sur les femmes réfugiées palestiniennes, que c'est la lutte nationaliste palestinienne qui semble occuper le premier plan. Est-ce toujours le cas? Quelles sont les autres luttes des femmes? Et sur quels plans sont-elles menées : institutionnel? communautaire? personnel? Ainsi, le féminisme postcolonial permet de consigner les réalités des femmes palestiniennes dans une grille de lecture élargie qui inscrit les luttes de genre au croisement – et non au centre – d'autres luttes privilégiées par les Palestiniennes.

On a pu constater que cette recherche sur l'expérience de l'exil de femmes réfugiées palestiniennes comporte de nombreuses composantes – politiques, historiques, juridiques, etc. – qui s'entrecroisent et s'influencent. Ainsi, une réflexion inclusive sur les différents rapports de pouvoir et réalités en jeu dans l'expérience des femmes, en lien avec le genre certes mais aussi la race, la classe et d'autres dimensions émergentes, doit être menée afin de saisir la complexité des réalités vécues.

Selon Humm (1995), la théorie féministe postcoloniale est pertinente lorsque l'on s'intéresse à la vie de femmes provenant de groupes marginalisés. Ma recherche s'inscrit justement dans une approche « par le bas » alors qu'elle s'efforce de donner la parole aux « sans-voix ». D'ailleurs, l'histoire sociale des réfugiés palestiniens est largement restée dans l'ombre, et particulièrement celle des femmes des camps (Latte Abdallah, 2006a). Placer l'expérience des femmes palestiniennes au centre de l'analyse, c'est ainsi faire une place à leurs voix, à leurs définitions du « monde » : Comment conçoivent-elles l'exil? La vie en camp de réfugiés qui dure depuis maintenant plus de 60 ans? Quelles sont les actions, les initiatives, les pratiques qu'elles développent pour survivre, pour résister aux multiples oppressions?

Dans la littérature sur les réfugiées palestiniennes, plusieurs auteures (Abdo, 2002; Joseph, 2000b; Latte Abdallah, 2006a; Peteet, 1991) ont critiqué les représentations stéréotypées du monde arabe qui ont longtemps marqué les écrits scientifiques en provenance de l'Occident. À cet égard, Peteet (1991) reproche à certains chercheurs occidentaux s'intéressant au Moyen-Orient d'avoir abordé de manière essentialiste et dépourvue de sens critique la « réalité » humaine de sujets pourtant hétérogènes, dynamiques et complexes. On doit se questionner sur la manière dont les différents discours ont façonné l'image des femmes réfugiées palestiniennes. D'ailleurs, on voit émerger souvent encore une dichotomie qui place les femmes réfugiées palestiniennes dans un axe victime-résistante.

Je vois avec le féminisme postcolonial la possibilité de faire émerger les différentes dynamiques de pouvoir qui structurent le sujet « femme palestinienne » afin que lui soit rendue sa complexité. La matrice de dominations de Hill Collins (1992) propose d'ailleurs une méthode concrète qui permet d'articuler ces rapports de pouvoir : en sont dégagées différentes structures qui, par leur croisement, contribuent tantôt à créer, tantôt à maintenir

les situations d'oppression, de privilège ou de domination. À la lumière de la problématique présentée plus haut, on voit d'ores et déjà certains rapports se dessiner notamment autour des statuts de réfugié et d'apatride, mais aussi de la situation de pauvreté dans laquelle une grande part de la communauté palestinienne du Liban se trouve. De plus, même si les femmes réfugiées palestiniennes ont, sur le plan individuel, des expériences et des réponses aux oppressions qui leur sont propres, elles se rencontrent aussi sur des questions ou des thèmes fondamentaux.

2.2 Repères conceptuels

2.2.1 Exil

Le phénomène de l'exil n'est pas récent. De tous temps des populations ont été contraintes de quitter leur pays pour échapper à la guerre, à la famine ou encore à une catastrophe naturelle. C'est au XX^e siècle que le monde se structure en États.

« Jusqu'alors, la plupart des frontières étaient poreuses et aucune limite ne partageait encore de vastes zones de notre terre. Les États, en s'enfermant derrière des frontières de plus en plus étanches, ont transformé en questions internationales des problèmes qui ont été, jusque fort avant dans le XIX^e siècle, réglés par les individus, pratiquement sans intervention des pouvoirs publics. » (Mathieu, 1991 : 4-5)

Dans la littérature, plusieurs chercheurs intègrent l'exil aux phénomènes plus généraux des migrations. Un critère classique de distinction entre les différentes formes de migration se trouve au niveau des facteurs de départ et des facteurs d'attraction. Si l'émigration est provoquée par les premiers, elle est définie comme non volontaire, alors que si elle est la conséquence de facteurs d'attraction elle est plutôt qualifiée de volontaire (Andrew Gurr; cité dans Ashcroft *et al.*, 2007). La plus ou moins grande autonomie dans la décision de quitter son milieu de vie s'avère certes un critère utile pour caractériser les situations d'exil mais, comme Bolzman, je considère qu'il importe d'aller plus loin et de « définir les conditions qui font que l'individu dispose de peu ou de pas du tout d'emprise sur les événements » (1996 : 28) Un aspect important en est la *situation sociopolitique* liée au départ, un exilé étant quelqu'un qui quitte son pays dans un contexte de crise : « Il cherche à échapper à une violence généralisée ou dirigée spécifiquement contre le groupe social dont il fait partie. »

(*Ibid.*) Ainsi, l'exil apparaît comme une situation de rupture : rupture d'avec la terre, rupture d'avec un quotidien, rupture d'avec une communauté... Il y a une forme de cassure qui s'opère. Je présenterais donc ainsi l'exil :

« [U]ne situation définie par l'obligation de quitter son pays suite à un contexte de violence politique, et de chercher refuge dans un autre État pendant une période dont on ne peut prévoir la durée⁵³. L'admission dans un autre État de même que le retour dans le pays d'origine dépendent d'enjeux sociopolitiques. » (*Ibid.*: 30)

La question de l'adaptation des exilés à leur nouvelle société d'accueil doit être abordée. Mais ce processus ne se fait pas sans embûches! Rappelons que la situation des Palestiniens est unique : plusieurs habitent dans des camps de réfugiés depuis maintenant des générations et ils sont victimes de discrimination du fait de l'absence d'un statut juridique clair. Nous nous trouvons donc devant une problématique d'arrimage de situations humaines uniques où s'entrecroisent d'une part des enjeux territoriaux et sociopolitiques et d'autre part des enjeux humains.

2.2.2 Expérience

Le contexte révélé par l'étude des dimensions sociohistorique, politique, juridique, etc. délimite certes le « champ des possibles » dans lequel s'inscrit la situation des exilées palestiniennes, mais leur vécu – de même que les réponses et pratiques qu'elles élaborent pour faire face aux difficultés – ne dépendent pas uniquement de ces différents déterminants. En fait, comme le précise Dubet (1994), les conduites individuelles ne sont pas totalement déterminées par les conditions dans lesquelles vivent les individus, ni totalement guidées par les choix individuels. Chaque individu est un acteur qui possède la capacité de maîtriser

⁵³ Dans le cas palestinien, je rappelle qu'il y a longtemps eu débat autour de la question du départ volontaire ou non des Palestiniens. En effet, des divergences fondamentales ont marqué les historiographies palestinienne et israélienne à propos des causes du départ des Palestiniens : les historiens israéliens défendent la thèse du départ volontaire à l'appel des dirigeants arabes, alors que les historiens palestiniens, comme Elias Sanbar (1984) et Nur Masalha (1992), soutiennent la thèse de l'expulsion des réfugiés par Israël. Au milieu des années 1980, Israël met à la disposition des chercheurs un certain nombre d'archives, jusqu'alors inaccessibles, concernant cette période. Un nouveau courant historiographique émerge alors en Israël, les « nouveaux historiens » représentés notamment par Benny Morris (2004) et Ilan Pappé (2000) qui reconnaissent l'expulsion des Palestiniens en 1948. Au-delà du débat scientifique, la convergence des résultats des historiens palestiniens et israéliens, qui démontrent l'expulsion des Palestiniens, nous place dans le champ des migrations forcées ou non volontaires (Dorai et Hanafi, 2003).

consciemment, mais dans une certaine mesure, son rapport au monde. Selon ce même auteur, et j'adhère à cette idée, l'*expérience* est révélatrice des émotions ressenties mais aussi des actions que les personnes déploient pour organiser leur quotidien. J'ajouterais toutefois que des auteurs féministes ont soulevé que la notion même d'expérience n'est pas neutre, mais plutôt un amalgame complexe « *of the lived, the imposed, and the attributed* » (Riley, 1988 : 100). Ainsi, l'expérience des femmes est façonnée par différents déterminants comme le genre, la classe et la race. Dans la présente recherche, explorer l'expérience d'exil des femmes palestiniennes permet de rendre compte de la façon dont les exilées palestiniennes vivent les événements, les interprètent et réagissent à ceux-ci ainsi que des ressources potentielles dont elles disposent – et de celles qu'elles mobilisent – pour affronter les contraintes de la situation qui est la leur au Liban.

2.2.3 Réfugié palestinien

La dimension juridique inhérente au sujet de cette thèse a largement soulevé la complexité de la situation de *réfugié palestinien*. Je reviens toutefois ici sur certains éléments importants du concept.

Si les 4 millions de réfugiés palestiniens ne constituent qu'une fraction de l'ensemble des réfugiés dans le monde, ils demeurent toutefois les plus anciens : la majorité des Palestiniens a obtenu le statut de réfugié à la suite de l'exode de 1948 et de 1967, durant les conflits israélo-arabes. Les itinéraires migratoires sont variés et reflètent la diversité de la situation juridique et socio-économique dans les pays d'accueil.

En 1950-1951, l'UNRWA établit ainsi la définition du réfugié palestinien :

« [U]ne personne qui a eu sa résidence normale en Palestine pendant deux ans au moins avant le conflit de 1948 et qui, en raison de ce conflit, a perdu à la fois son foyer et ses moyens d'existence, et a trouvé refuge, en 1948, dans l'un des pays où l'UNRWA assure ses secours. Les réfugiés qui correspondent à cette définition ainsi que leurs descendants directs ont le droit à l'assistance de l'Agence si ils sont : enregistrés auprès de l'UNRWA, qu'ils vivent dans une des régions d'opération de l'UNRWA, et sont dans le besoin. » (2012b)

Cette définition n'est pas reconnue officiellement, mais bien tacitement, par l'Assemblée générale de l'ONU. Elle a été établie pour le fonctionnement interne de l'UNRWA : on y réfère comme d'une « *working definition* » ou « *operational définition* ». Doraï et Hanafi soulèvent trois facteurs inhérents à la définition :

« (1) [U]ne composante historique, puisque est considérée comme réfugié palestinien une personne qui a résidé en Palestine entre 1946 et 1948, (2) une composante géographique, puisque seuls les réfugiés qui résident dans un espace où l'agence est présente sont comptabilisés, et (3) une composante humanitaire, seuls les réfugiés qui ne peuvent subvenir à leurs besoins sont immatriculés. » (2003 : 290)

Je retiens la définition de l'UNRWA, mais au-delà de celle-ci il serait à propos d'explorer comment les femmes palestiniennes parlent de ce statut qui leur est « imposé » : Y accordent-elles de l'importance? Se définissent-elles comme des « réfugiées »? Se désignent-elles par ce terme?

2.2.4 Camp de réfugiés palestiniens

La Fédération internationale des ligues des droits de l'Homme définit un camp de réfugiés palestiniens comme « un territoire propriété de l'État hôte ou sous sa tutelle, mis à la disposition de l'UNRWA afin d'y loger les réfugiés et d'y installer les infrastructures nécessaires à leur existence » (2005). Michel Agier, anthropologue qui a mené durant sept ans (de 2000 à 2007) une série de recherches dans divers camps de réfugiés en Afrique mais aussi en Cisjordanie⁵⁴, ajoute d'autres éléments à la définition offerte par la FIDH en y introduisant les notions d'*incertitude* et de *temporalité*.

« Les camps sont des modèles d'incertitude. Ce sont des espaces [...] administrés sur le mode de l'urgence et de l'exception, où le temps s'est comme arrêté pour une durée indéterminée. Un camp est une intervention d'urgence qu'on a mise en "stand by" pour des mois, des années : cinq à dix ans, voire plus [...] Les guerres durent, et les "habitants" des camps s'installent aussi dans la durée. L'attente devient une éternité, un présent sans fin. Le terme commun à tous ces espaces pourrait bien être celui de "zone d'attente". » (2008 : 113)

⁵⁴ Il s'agit de camps au Kenya, en Zambie, en Guinée forestière, en Sierra Leone, au Libéria et, enfin, de deux camps palestiniens de Cisjordanie.

De plus, selon le même auteur, les camps se caractérisent par une certaine *extraterritorialité*, qui se construit pour les réfugiés dans l'expérience d'une double exclusion : « une exclusion de leur lieu d'origine, perdu à la suite d'un déplacement violent; et une exclusion de l'espace des "populations locales" près desquelles se trouvent implantés les camps » (*ibid.* : 267). Les camps deviennent donc des espaces construits au gré de procédures d'exclusion multiformes, « hors de tous les lieux », où se retrouvent provisoirement – « un provisoire qui dure », constate Agier – différentes catégories d'indésirables tels des réfugiés, des sans-papiers, etc. Les camps sont « vécus comme synonymes de frontières, de déserts, parfois de prisons, ce sont des espaces autres, [...] des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables » (*ibid.*). Après cette définition d'Agier qui voit dans le camp de réfugiés plus qu'un espace physique, qu'une terre « prêtée » par un État, il sera intéressant de voir comment les femmes réfugiées palestiniennes décrivent cet espace qui est le leur depuis, pour certaines, plus de 60 ans.

CHAPITRE 3 – Méthodologie

Le présent chapitre de la thèse est consacré à la démarche méthodologique suivie pour tenter de répondre à ma question de recherche. J'aborde ici le but de la thèse de même que l'approche retenue qui trouve ses ancrages dans mon positionnement théorique (féministe). Alors que je fais part du déroulement de la recherche à travers la procédure d'échantillonnage et de recrutement, on verra aussi les difficultés et défis rencontrés à la fois lors de la procédure de collecte de données et lors de l'analyse de celles-ci.

3.1 But et objectifs de la recherche

Le but de cette thèse est de développer une compréhension de l'expérience de l'exil de Palestiniennes vivant en camp de réfugiés au Liban. De façon spécifique, je veux : 1) décrire les différentes dimensions de l'expérience de l'exil de Palestiniennes vivant en camp de réfugiés au Liban; 2) identifier les conséquences de l'exil telles que décrites par les femmes; et 3) identifier les différents processus de mobilisation développés ou employés par les réfugiées palestiniennes.

3.2 Approche privilégiée

De façon générale, compte tenu des connaissances encore limitées sur l'histoire sociale des femmes palestiniennes vivant en camp de réfugiés, cette recherche se veut exploratoire. Elle s'inscrit dans une perspective critique, le but d'une telle approche étant de favoriser l'émancipation des groupes minoritaires. Conséquemment, mon analyse souhaite aller au-delà de la description d'un milieu et des expériences des femmes et ainsi contribuer à nommer et à identifier les différents rapports de pouvoir qui maintiennent les réfugiés et les apatrides dans leur situation.

“[T]he interpretation of data from a critical perspective entails thoughtful analysis and reflection. 'The purpose of that analysis and reflection is to critique or make transparent the false consciousness and ideological distortion.' (Smith, 1993 : 106) [...] Research in the critical tradition is thus part of the process of fostering and nurturing self-reflection, which is a necessary step in the course of moving society toward the empowerment of all citizens.” (Willis, 2007 : 87)

Une des principales considérations qui oriente la conduite de cette recherche est d'ancrer celle-ci au cœur des préoccupations des femmes réfugiées palestiniennes plutôt que de partir d'une perspective personnelle. Les thèmes retenus, soit l'exil et la vie dans un camp de réfugiés, ont émergé à la suite de mon projet de maîtrise, réalisé auprès de cette même population⁵⁵.

Pour cette recherche, une *méthodologie qualitative* est privilégiée. Un ensemble d'éléments expliquent ce choix. En témoignant, les femmes se font entendre, elles partagent leurs expériences, leurs préoccupations, leurs désirs, etc. et font ainsi « acte d'auteur », pour paraphraser Giorgio Agamben (1999). Le leitmotiv du projet étant l'intérêt pour l'expérience d'exil des femmes réfugiées palestiniennes, il m'importe de saisir le sens subjectif que celles-ci donnent à cette expérience. Le cadre d'analyse féministe développé précédemment accorde une grande importance à la prise de parole des femmes. Dans son exposé sur les méthodologies de recherche utilisées par les féministes, Maynard (1994) souligne cet avantage de la méthodologie qualitative : elle permet de se concentrer sur l'expérience subjective des femmes et sur les significations qu'elles attribuent à celle-ci. Cette méthode fournit donc un lieu d'expression où les Palestiniennes peuvent communiquer les étapes importantes de leur vie, les difficultés rencontrées, les moyens pris pour assurer leur subsistance dans les conditions parfois difficiles des camps, etc. De plus, le fait que la population ciblée soit vulnérable et que certains thèmes (par exemple le vécu de guerre) soient délicats à aborder justifie aussi le recours à cette approche.

La décision d'utiliser une approche féministe entraîne toutefois un certains nombres d'obligations et de défis, d'abord envers les femmes qui témoignent de leur vécu, mais aussi envers la communauté académique à laquelle on est intégré. Outre la situation des femmes (leurs réalités, leurs points de vue, etc.), la recherche féministe s'intéresse aussi, comme le précisent Holland et Ramazanoglu (2002), à la façon dont les connaissances sont produites : les féministes se sentent une « responsabilité morale » liée aux connaissances que leurs travaux permettent de dégager et cela demande l'application d'une éthique stricte envers les

⁵⁵ Ce projet de thèse s'inscrit dans la continuité de ma maîtrise. Voir : Caron, R. (2007). *Les stratégies de survie des femmes réfugiées palestiniennes du camp de Bourj El Barajneh au Liban*. Mémoire de maîtrise, Université Laval, Québec.

communautés de femmes auprès desquelles elles interviennent. Cette responsabilité envers les femmes qui ont participé à ma recherche, je l'ai bel et bien ressentie. Pour « porter des voix », je dois les saisir, les comprendre. Ainsi, une fois l'analyse préliminaire de mes données complétée, j'ai décidé de mener des entretiens « rétroactifs »; l'idée était ici de partager le fruit de mes analyses et d'engager une discussion, un échange avec les participantes. Cette étape a été cruciale car elle a permis de révéler et de valider certaines idées, notamment en lien avec le rapport des femmes à la religion, leur définition de la violence et leur sentiment d'appartenance au camp de Bourj El Barajneh.

3.3 Population et échantillonnage

La population à l'étude se compose de femmes réfugiées palestiniennes de différentes catégories d'âge (entre 21 et 82 ans) vivant dans le camp de réfugiés de Bourj El Barajneh au Liban. Le type d'échantillonnage privilégié pour cette recherche est l'*échantillonnage à cas multiples* (entrevues avec plusieurs individus); plus précisément, j'ai retenu l'*échantillonnage par homogénéisation*. Un tel choix s'appuie notamment sur le fait que mon groupe d'étude représente « un groupe relativement homogène [soit] un milieu organisé par le même ensemble de rapports socioculturels » (Pires, 1997 : 159). En effet, ce sont toutes des femmes palestiniennes qui vivent dans le camp de Bourj El Barajneh au Liban. Dans l'échantillonnage par homogénéisation, la diversité externe est limitée au profit d'une diversité interne au groupe. Mes critères d'inclusion étaient : 1) l'origine (palestinienne); 2) le sexe (féminin); et 3) le lieu d'habitat (le camp de Bourj El Barajneh). J'ai formé un échantillon de 41 participantes⁵⁶. C'est la *saturation empirique* qui m'a aidée à déterminer le nombre précis de participantes : « La saturation empirique désigne [...] le phénomène par lequel le chercheur juge que les derniers documents, entrevues ou observations n'apportent plus d'informations suffisamment nouvelles ou différentes pour justifier une augmentation du matériel empirique. » (*Ibid.* : 157) Pour tenter de percevoir la saturation empirique, j'ai procédé de façon graduelle : après la transcription de chaque entrevue, j'ai noté pour chacune, selon les dimensions étudiées, les éléments nouveaux. Afin d'assurer la diversité du discours (*diversification interne*), j'ai cherché à prendre « des informateurs les plus divers

⁵⁶ Voir Appendice D pour le profil des participantes.

possibles [...] afin de maximaliser l'étude extensive » (*ibid.*). Pour ce faire, différents critères (âge, génération, temps passé dans le camp, statut civil, niveau socio-économique, etc.) ont été considérés. Même si j'avais identifié mes critères au début du projet, je suis restée attentive à d'autres pouvant émerger en cours de cueillette de données. Compte tenu du fait que les dimensions religieuse et politique⁵⁷ paraissaient toutes deux importantes, j'en ai tenu compte dans l'élaboration de mon échantillon. Pour mes entretiens rétroactifs, l'échantillon a été formé de la même façon, soit avec le souci d'être représentatif d'une grande diversité de profils. 12 entretiens de ce type ont été conduits; c'est le facteur temps qui en a limité le nombre. Pour ce projet, essentiellement pour des raisons de faisabilité et d'accessibilité au terrain d'étude, je me suis concentrée sur un seul camp de réfugiés, soit le camp palestinien de Bourj El Barajneh situé dans la banlieue sud de Beyrouth.

3.4 Recrutement

Pour planifier mon séjour au Liban, j'ai pu compter sur l'aide de personnes-ressources avec qui j'avais établi un contact lors de mon premier séjour au Liban, en 2006. Celles-ci m'ont été d'une aide précieuse pour le recrutement de même que pour différentes démarches (par exemple la recherche d'un logement dans le camp). Durant les périodes de recrutement et de collecte de données, je me suis établie dans le camp retenu pour ma recherche, soit celui de Bourj El Barajneh. Une telle décision se base sur la prémisse que, vivant dans le camp, il m'était plus facile de créer un lien de confiance avec la population. Ceci dit, tout au long de mon séjour, j'ai tenu un journal de bord afin de consigner expériences, réflexions personnelles, activités quotidiennes et observations sur mon milieu d'accueil, une telle démarche me permettant d'établir une certaine distanciation critique par rapport à ce dernier. J'ai aussi tenté de diversifier mes sources de recrutement.

Forte d'une expérience de plusieurs années avec différents chercheurs universitaires⁵⁸ et d'une connaissance exceptionnelle du camp et de ses habitants, mon interprète a fortement

⁵⁷ J'étais consciente que la sélection selon ces critères pouvait parfois reposer sur l'interprétation de signes – et donc être subjective –, mais que ces signes pouvaient aussi être « potentiellement révélateurs » (ex. : une femme impliquée dans un groupe politique considéré « conservateur » ou encore une femme portant le *niqab*).

⁵⁸ Dont Rosemary Sayigh, une référence dans la recherche auprès des femmes réfugiées palestiniennes au Liban.

contribué au processus de recrutement. Ceci dit, je m'étais fait un point d'honneur de m'assurer que les femmes contactées n'aient pas préalablement participé à d'autres recherches, l'idée étant ici de donner la parole à celles qui ne s'étaient pas encore exprimées dans un tel contexte. Aussi, j'ai pu compter sur la collaboration de deux ONG implantées dans la communauté : accompagnée de mon interprète, j'ai rencontré des groupes de femmes fréquentant les organisations afin de présenter mon projet de recherche (but, objectifs, méthode par récit de vie). Dans chaque milieu, une intervenante était ciblée comme personne-contact et je retournais ponctuellement faire une relance. Le recrutement se faisait essentiellement sur le champ, dès la présentation du projet complétée. J'avais l'habitude de rester et de participer aux activités de l'organisme (préparation de repas, groupes de discussion, artisanat, etc.); une telle approche permettait aux femmes présentes de poser des questions, sur le projet mais aussi sur les raisons de ma présence dans le camp, et contribuait ainsi à établir un lien de confiance. L'effet « boule de neige » est aussi non-négligeable. En effet, certains entretiens se sont déroulés en présence d'un tiers⁵⁹ et cela a souvent mené au recrutement de participantes qui étaient intéressées elles aussi à participer et à donner leur point de vue. Enfin, des rencontres faites durant mon séjour, lors d'activités quotidiennes dans le camp, ont aussi enrichi le processus de recrutement. Une telle variété dans le mode de recrutement m'a ainsi permis d'atteindre une plus grande représentativité de la diversité des femmes réfugiées palestiniennes.

3.5 Procédure de collecte de données

Pour ma collecte de données, j'ai conjugué trois méthodes de collecte : l'entretien semi-structuré de type récit de vie, l'observation participante et l'analyse documentaire, ces méthodes étant complémentaires. L'entretien a permis la mise en forme de l'expérience d'exil des femmes : leurs parcours, expériences, difficultés, stratégies, priorités, pistes d'avenir, etc. Des entretiens avec d'autres acteurs de la communauté ont aussi permis le croisement des informations et des points de vue : rencontres avec des groupes politiques, des représentants de l'UNRWA, quatre ONG locales offrant des services aux femmes de la

⁵⁹ Fréquemment les entretiens étaient interrompus ou menés en présence d'une voisine ou d'un proche venu rendre visite à la participante. À quelques reprises, ces « visiteuses » sont restées tout au long de l'entretien mais la plupart ont quitté après avoir échangé quelques propos avec nous.

communauté, un médecin et une travailleuse sociale (de l'hôpital de Haïfa situé dans le camp de réfugiés de Bourj El Barajneh) de même que d'autres personnes-ressources tel cet homme, souvent interpellé lors de conflits, qu'on m'a présenté comme le « sage de la communauté⁶⁰ ». L'observation participante a quant à elle contribué à la description de l'environnement qu'est le camp de Bourj El Barajneh de même que des événements qui s'y déroulent. Enfin, l'analyse documentaire de textes du droit international et national à l'égard des réfugiés palestiniens a enrichi l'analyse de l'expérience d'exil des femmes d'une connaissance en profondeur des droits et législations relatifs à leur statut de réfugié et d'apatride.

3.5.1 L'entretien semi-structuré de type récit de vie

Le recours à l'*entretien de type qualitatif* a été retenu puisqu'il s'avère un instrument privilégié pour accéder à l'expérience des sujets (Poupart, 1997). Pires précise que ce type d'entretien donne accès :

« ... à la compréhension des acteurs, à ce qu'ils croient ou pensent, à ce qu'ils font et à ce qui leur arrive : à leur point de vue ; à l'intelligibilité de leur conduite sociale et des contraintes ou déterminants qui pèsent sur eux; à la saisie de leur capacité à résister, à s'émanciper, à échapper aux contraintes ou à construire la réalité; enfin, pour parler comme Bourdieu, à la compréhension des "misères du monde", en permettant au sociologue de bien cerner la condition sociale des autres, particulièrement des démunis » (2004 : 11).

Ainsi, comme mon étude s'intéresse au vécu de femmes réfugiées palestiniennes tel que décrit et expérimenté par celles-ci, il s'agit de prendre appui sur l'expérience cognitive des femmes dans le système communicationnel, par l'entremise d'entretiens, pour explorer plus directement certains aspects de leur expérience d'exil : trajectoires, quotidien, difficultés, stratégies, espoirs, rêves, etc.

⁶⁰ J'ai aussi fait plusieurs entretiens avec un proche voisin. Ces rencontres ont été riches en apprentissages, notamment en ce qu'il m'a longuement illustré par des dessins et des schémas l'évolution du camp depuis ses débuts (alors qu'il était enfant). Ces entretiens étaient ouverts et libres et ils ont cela d'intéressant que des thèmes similaires à ceux couverts par les récits des femmes ont émergé : la vie dans le camp de réfugiés et en temps de guerre de même que l'importance de la religion.

Ma décision d'utiliser l'entretien semi-structuré de type récit de vie comme méthode de collecte de données se base sur plusieurs considérations. Premièrement, j'adhère à l'idée suivante : « *Traditional sources have often neglected the lives of women, and that oral history offers a mean of integrating women into historical scholarship, even contesting the reigning definitions of social, economic and political importance that obscured women's lives.* » (Sangster, 1998 : 87) L'approche par récit de vie devient ainsi une méthode appropriée pour recueillir « *neglected or silenced accounts of past experience, and as a way of challenging dominant histories which underpin repressive attitudes and policy* » (Perks et Thomson, 1998b : 183). Ainsi, comme plusieurs chercheurs, je voyais dans la méthode du récit de vie une façon d'ouvrir aux communautés silencieuses un espace pour s'exprimer et se raconter pour qu'ensuite *moi*, je porte leurs mots. Mais ce rôle de « médiateur » ou de « porteur » n'est pas chose facile et a soulevé de nombreux questionnements sur lesquels je reviendrai en détails dans la discussion (*voir* chap. 7). Deuxièmement, comme j'opte pour une méthodologie qualitative s'appuyant sur un échantillon relativement petit (41 entretiens), le récit de vie devient un moyen efficace de recueillir un éventail assez large d'expériences d'exil. Troisièmement, m'inscrivant dans une approche de la recherche qui se veut le plus égalitaire possible, le récit autobiographique est une méthode de collecte de données qui laisse à la personne qui se raconte un grand contrôle sur le contenu de son récit.

Le récit de vie a très bien été accueilli par la majorité des femmes rencontrées. J'ai reçu des réactions positives entre autres des femmes qui ont demandé d'intégrer la recherche à la suite d'une visite chez une autre participante : elles voulaient aussi avoir l'opportunité de « se raconter ». Une des raisons souvent évoquées par les femmes concernant leur participation est le désir de montrer, de révéler ce qu'est *réellement* leur réalité en tant que Palestinienne, réfugiée ou musulmane, considérant qu'elles étaient trop peu entendues ou que leur image était souvent stéréotypée. Ceci rejoint le propos de Reinharz (1992) selon lequel les injustices peuvent être en quelque sorte redressées lorsque les gens ont la possibilité de raconter leurs histoires.

La plupart des entretiens ont duré de deux heures à deux heures et demie et le plus long a été de cinq heures (en deux rencontres). Je suis toujours restée flexible quant au lieu et à l'heure de l'entretien, qui étaient au choix de la participante. Les entretiens se sont déroulés

essentiellement à la résidence des femmes, sauf ces quelques exceptions : au lieu de travail (4), chez un proche (1) et dans une ruelle du camp⁶¹ (1). Pour la majorité des entretiens, il s'est créé une ambiance propice à l'échange et au partage. D'ailleurs, même si je ne conduisais pas seule mes entretiens, je débutais la rencontre en arabe en me présentant, en exposant l'objectif de la recherche et en recueillant le consentement verbal. Je dirais que ces moments étaient toujours appréciés par les femmes alors qu'on me questionnait tantôt sur mon apprentissage de la langue, qu'on m'encourageait à poursuivre, tantôt sur ma situation personnelle (mon statut matrimonial, l'endroit où j'habite dans le camp, mes activités quotidiennes, etc.). La majorité des entretiens ont été faits en arabe en présence d'une interprète. Seuls quatre entretiens ont été faits en anglais (et donc sans présence d'une tierce personne), et cinq autres participantes maîtrisaient assez bien l'anglais pour comprendre mes interventions et répondre d'emblée mais dans leur langue maternelle.

Quelques entretiens se sont déroulés en présence de voisines, de membres de la famille ou de proches. J'ai laissé libre cours à ces formes d'entretien afin de respecter la nature et le caractère spontané de la vie dans le camp : cela fait partie du quotidien que de rendre visite à ses proches pour échanger autour d'un café. Les questions et les critiques provenant du « public » ont certes perturbé la séquence narrative de la participante mais, comme le souligne Sayigh (2007a), elles sont aussi représentatives de ce qui constitue pour plusieurs les valeurs de la communauté palestinienne, de ce qu'il est important de dire – ou non. Par exemple, le récit d'une femme a été interrompu par son amie⁶² qui lui disait : « Mais raconte-lui ce que tu as fait pendant la guerre, parle-lui du rôle des femmes! » Une autre fois, c'est la sœur de la participante qui lui a mentionné : « Raconte-lui comment tu as tenu tête à *mama* et à ta belle-mère pour finalement épouser Nabil, l'homme de "ton" choix ». La présence d'hommes a été rare et n'a jamais été imposante, l'homme (conjoint ou fils) quittant souvent les lieux après les présentations d'usage. À deux reprises, les fils de participantes se sont

⁶¹ Ce dernier a été particulièrement difficile à cause du bruit (enfants, motocyclettes, passants) mais à la fois intéressant, alors qu'une voisine s'est jointe à l'entretien et que cela a donné lieu à des échanges animés. Je dois toutefois préciser que, même si les entretiens ont lieu dans les résidences, c'est parfois aussi bruyant qu'en « pleine ruelle » puisque la proximité des habitations ne laisse que très peu d'intimité.

⁶² D'ailleurs, cette femme interrompant le discours de son amie est l'une de celles ayant demandé à participer à la recherche : elle disait vouloir partager un autre point de vue sur sa réalité dans le camp, son engagement dans la lutte politique. Elle n'a pas assisté à la totalité de l'entretien de son amie, et nous avons prévu un moment pour la rencontrer chez elle.

jointes à la rencontre. Cette présence des jeunes hommes est aussi révélatrice des thèmes qui leur sont chers, alors qu'ils ont insisté sur les difficultés liées à l'éducation et au marché de l'emploi jugé discriminant envers les Palestiniens et sur celles, grandissantes, liées cette fois à l'immigration. Ces jeunes hommes ont avoué qu'il leur était presque impossible de croire à une vie meilleure au Liban.

J'ai tenté de faire en sorte que le processus d'entretien soit le plus fluide possible et que les femmes se sentent libres de raconter les événements qu'elles jugeaient importants. À l'écoute de mes entretiens, j'ai toutefois remarqué que, compte tenu de la nécessaire traduction, l'interruption du récit venait bien évidemment compromettre cette fluidité et que j'avais tendance à reprendre en disant : « *ou baaden* », ce qui avait peut-être pour effet de mettre fin à une explication non complétée. J'ai aussi l'impression qu'une demande de précision pouvait parfois engendrer des malaises alors que, par souci de bien suivre le récit, je pointais des informations qu'on aurait peut-être préféré taire (siège du camp, décès d'un proche, etc.); j'ai alors tenté de me rattraper en précisant à la participante qu'elle était libre d'apporter ou non les précisions sur l'événement « douloureux ».

À quelques reprises, des témoignages ont été transmis sur un ton humoristique, et cela, même si le récit était lourd en émotions (peur, douleur, tristesse). Je pense précisément à Rana qui a raconté, en riant à gorge déployée, qu'elle se cachait pendant des jours sans sortir, sans manger et sans s'occuper de ses enfants tellement elle avait peur pendant les différents sièges des camps. D'ailleurs, sa mère ou ses belles-sœurs, connaissant l'état de « paralysie » dans lequel elle se trouvait, venaient chercher ses enfants. À ma remarque sur sa façon de rendre son récit, Rana m'a dit qu'un tel regard sur son passé était nécessaire pour être en mesure de le revivre. Il est intéressant de noter que, au cours de leurs témoignages sur la période de guerre, j'ai perçu chez plusieurs femmes une souffrance certaine mais sur laquelle peu ont insisté. Elles ont certes relaté les actions et les démarches entreprises au cours de cette période de leur vie, mais dans ces récits elles n'entrent ni dans la victimisation ni dans l'héroïsme. Les femmes se perçoivent et se présentent comme des individus confrontés à des drames.

Dans la plupart des récits, les femmes ont lié leur propre expérience aux souffrances vécues par la communauté à la suite de l'exil; ce qui a créé un récit à la fois au « nous » et au « je ». Ce recours aux deux pronoms est à ce point répandu que j'explorerai davantage cette donnée à la section 7.1 de la discussion. Les conclusions des récits se déploient quant à elles souvent dans une tension entre un discours de résistance – détermination à lutter pour améliorer leur situation, leur quotidien – et un de découragement – lié essentiellement à la dimension juridique de leur situation sur les plans national et international.

Certaines participantes me disaient qu'elles avaient entendu parler de « cette étrangère », en l'occurrence moi, mais on ne peut jamais totalement saisir comment notre présence est perçue par la population du camp. Pendant mon séjour à Bourj El Barajneh, j'ai toujours tenté de respecter au meilleur de ma connaissance les « règles » de la communauté. J'ai développé des liens étroits avec plusieurs familles et je crois que cela m'a protégée en quelque sorte; du moins, c'est ce qu'on me disait et que je ressentais. Bien sûr, je suis consciente que du fait que je sois étrangère, certaines choses ne m'ont pas été racontées, mais j'ai toujours été surprise et respectueuse de tout ce que les participantes ont bien voulu me partager des événements déchirants qu'elles avaient vécus.

Enfin, comme le précise Sayigh (2002a), bien des Palestiniennes que j'ai rencontrées sont conscientes du fait que me parler, c'est avoir un canal privilégié pour se faire entendre. D'ailleurs, lorsque questionnées sur les raisons pour lesquelles elles ont participé à la recherche, elles avouent attendre de moi que je remplisse ce rôle : transmettre leur histoire. Plus précisément, elles visaient les objectifs suivants : 1) Contribuer à changer la perception dans les pays occidentaux du monde arabo-musulman, plus spécialement des femmes musulmanes et des rôles des femmes palestiniennes; 2) Parler de leur « cause », c'est-à-dire de leur situation comme peuple mais aussi des diverses réalités qui marquent leur vie dans le camp de réfugiés; 3) Dissiper l'image de « terroristes » associée aux Palestiniens (des femmes me demandent de l'expliquer par les oppressions multiples que vit leur communauté); 4) Partager leurs expériences de vie faites à la fois de souffrances et de luttes; et 5) Que je parle de mon expérience avec eux, les membres de la communauté, comme étrangère dans le camp de Bourj El Barajneh.

3.5.2 L'observation participante

Outre l'entretien, je me suis consacrée à des activités d'*observation participante*. Cette méthode, qui découle en grande partie de l'anthropologie et de l'ethnographie, consiste en une immersion complète du chercheur dans le milieu étudié; le but en était de me rapprocher des femmes et de leur milieu de vie afin de développer une connaissance intime du « terrain ». Selon Deslauriers (1991; cité dans Deslauriers et Mayer, 2000a), l'observation participante amène une compréhension plus profonde de la réalité sociale et permet de dégager une sorte de portrait global du milieu observé. Agier précise d'ailleurs qu'« il n'y a pas de connaissance intime d'un sujet sans connaissances dans le milieu » (2004 : 36). Aussi, un des avantages de l'observation participante est qu'elle m'a permis de confronter les discours des femmes à leurs pratiques. Concrètement, l'observation participante m'a aidée à répondre à deux objectifs, soit l'identification des conséquences de l'exil de même que des processus de mobilisation des femmes.

Comme il a été mentionné précédemment, je me suis établie dans le camp de réfugiés pour toute la période de ma collecte de données (de septembre 2009 à mars 2011). Le premier mois dans le camp a d'ailleurs été consacré essentiellement aux activités d'observation participante. J'ai tranquillement réapprivoisé le camp de Bourj El Barajneh en notant les changements survenus dans le milieu depuis 2006 et en reprenant contact à la fois avec les familles avec lesquelles j'avais créé des liens lors de mon précédent séjour et avec les différentes ONG susceptibles de m'aider pour ce second projet de recherche. De plus, j'ai passé plusieurs heures avec les gens de ma communauté d'accueil afin d'apprendre à les connaître, par exemple en accompagnant certains dans leurs activités journalières, en participant à des célébrations palestiniennes, en observant l'engagement des femmes dans les différentes ONG du camp, etc. Je tiens à préciser que, tout comme Deslauriers et Mayer (2000a), je considère qu'il est impératif de travailler avec les gens et non « sur eux » et, par conséquent, je crois primordial d'établir une démarche d'échange à long terme. Je me suis

donc impliquée dans la communauté du camp en faisant du bénévolat dans une ONG (auprès d'enfants présentant différents handicaps physiques et intellectuels⁶³).

3.5.3 L'analyse documentaire

J'ai fait une *analyse des documents* juridiques relatifs aux droits des réfugiés palestiniens⁶⁴ dans le but de dresser un aperçu exhaustif de la législation nationale et internationale concernant les réfugiés palestiniens. Ont été analysés des documents sur les plans : 1) international (droit international relatif aux réfugiés, droit international relatif au statut d'apatride, droit international humanitaire, droit international des droits de l'homme); et 2) national (législations et règlements libanais relatifs aux réfugiés palestiniens). Le but de l'analyse documentaire est de décrire le cadre juridique dans lequel s'inscrivent les réfugiés palestiniens, et cela, en vue d'en analyser les répercussions sur le terrain. La réalisation de mon projet doctoral m'a démontré qu'il serait aussi pertinent d'amorcer une recherche sur les documents juridiques relatifs au contrôle des frontières et aux politiques d'immigration de différents pays européens mais aussi nord-américains, la présente recherche ayant dégagé les thèmes de migration clandestine, de durcissement des frontières et de « guerre aux migrants » (Agier, 2011, Bigo, 2010).

3.6 Méthode d'analyse des données

Concernant l'analyse des données, je dois spécifier d'entrée de jeu que je partage les propos de Tesch (1990) qui affirme que cette étape n'est pas « la dernière phase du processus de la recherche », mais qu'elle s'inscrit plutôt en parallèle et de façon cyclique à la phase de collecte des données. Ainsi, mon matériel a fait l'objet d'une analyse tout au long du processus de collecte de données : mémos après chaque entretien, rapports d'entrevue, dégagement d'idées d'analyse et de pistes à fouiller lors de prochains entretiens ou périodes d'observation, entretiens rétroactifs, etc.

⁶³ Je me suis impliquée auprès d'enfants parce que je ne voulais pas qu'on confonde mon rôle, comme cela aurait pu être le cas pour une implication auprès d'un groupe de femmes, par exemple.

⁶⁴ Lors de mon séjour au Liban, je prévois consulter les centres documentaires des principales institutions travaillant sur la question palestinienne au Liban : l'Institut d'études palestiniennes, l'Institut français du Proche-Orient (IFPO) et le Centre d'études sur le monde arabe moderne (CENAM).

3.6.1 L'entretien semi-structuré de type récit de vie

De façon générale, j'ai pratiqué l'*analyse de contenu* afin de traiter mes données. Cette méthode « consiste à classer ou codifier les divers éléments d'un message dans des catégories afin de mieux en faire apparaître le sens » (Nadeau, 1987; cité dans Deslauriers et Mayer, 2000b : 161).

Dans un premier temps, les entretiens ont fait l'objet d'un enregistrement audio et ont été transcrits intégralement afin d'en respecter le contenu. Cette manière de procéder a permis d'accéder à la forme de discours soutenu par les participantes. Une lecture préliminaire a permis de découvrir les éléments ressortant davantage du discours des femmes et les particularités en lien avec la problématique. Une fois cette première étape complétée, je me suis imprégnée du matériel recueilli par une deuxième lecture qui m'a permis d'avoir une meilleure vue d'ensemble et de choisir les thèmes les plus couramment abordés; de là j'ai pu dégager une unité de classification des informations. De cette façon, il m'a été possible de formuler des conclusions provisoires qui ont, ultérieurement, été confirmées ou infirmées. La troisième étape a consisté au découpage du matériel en unités de sens; il s'agissait soit « d'un mot ou d'un thème (groupe de mots, de phrases ou d'images), [...] soit d'un élément d'information ayant un sens complet en lui-même » (Deslauriers et Mayer, 2000b : 165). En fait, cette réorganisation du matériel a mis en évidence les caractéristiques de la situation étudiée soit, dans ce cas-ci, l'expérience d'exil des femmes réfugiées palestiniennes. Précisons que le but de l'analyse des entretiens est d'étudier dans la diversité la plus extensive possible comment s'articule l'expérience d'exil pour les femmes réfugiées palestiniennes.

Mes premières tentatives pour interpréter mon matériau codifié se sont avérées très ardues. Comme le souligne Passerini, « *[interpretation] should aim at identifying the patterns in the contradictions between the content of the stereotypes, on the one hand, and the information which emerges through in-depth interviews and participant observation, on the other* » (1989 : 194). De plus, l'auteure ajoute que ce travail d'exégèse « *should be able to recognize the various levels of expression and eventually find through other sources as well, the historical contexts wherein they make sense. The guiding principle could be that all*

autobiographical memory is true; it is up to the interpreter to discover in which sense, where, for which purpose. » (*Ibid.* : 197)

Le défi, pour moi, se trouvait dans la transformation d'une quantité importante de données brutes en un compte rendu cohérent, certes, mais aussi respectueux des participantes. Je me suis demandée : « Mais qui parle? », et là a jailli le questionnement sur ma légitimité comme chercheuse auprès d'une communauté « autre » et comme « porteuse de la voix de ces femmes » (je discuterai amplement de cette question dans la troisième partie de cette thèse). Cette confrontation aux difficultés de l'analyse – avec ce qu'elle soulève de remises en question – m'a amenée à retourner auprès d'une douzaine de femmes afin de discuter avec elles de mon analyse préliminaire.

3.6.2 L'observation participante

Les données recueillies dans le cadre de l'*observation participante* n'ont pas fait l'objet d'une analyse aussi exhaustive que les entretiens. Mes notes d'observation ont essentiellement servi de repères et de source de validation. J'ai effectué des va-et-vient fréquents entre mon recueil d'observations, mes entretiens et mon expérience du milieu de recherche, ce qui m'a permis de dégager un portrait global du milieu (l'environnement qu'est le camp de réfugiés, les conditions sanitaires, les conditions de logement, l'accès aux ressources essentielles, etc.), mais aussi un portrait des activités dans lesquelles les femmes s'impliquent (auprès de la famille, des ONG locales, etc.). Toutefois, je prévois exploiter ce matériel dans des écrits à venir et donc l'analyser en profondeur dans ce contexte (inventaire exhaustif et examen systématique des données, interprétation par des catégories générales, réflexion sur leur pertinence, etc.).

3.6.3 L'analyse documentaire

En ce qui concerne l'*analyse documentaire*, je me suis inspirée du modèle de Cellard (1997) qui propose de faire, dans un premier temps, une analyse préliminaire consistant en une étude du contexte dans lequel le document a été écrit, d'une analyse d'identité du ou des auteurs, d'une vérification de l'authenticité du document (si pertinent) et d'une analyse de la nature du document; la deuxième étape consiste en l'analyse proprement dite dans le but d'obtenir

une interprétation du document en lien avec le questionnement de départ. L'analyse documentaire a une visée d'abord descriptive, c'est-à-dire de dégager les droits des réfugiés palestiniens sur les plans international (traités, conventions, etc.) et national (législations, règlements, etc.). C'est essentiellement autour des données sur les lois, règlements et législations libanaises que ma recherche documentaire s'est faite alors que, pendant ma présence au Liban, des modifications au niveau du droit au travail ont notamment été apportées avec des conséquences directes pour les travailleurs étrangers.

Enfin, il importe de souligner que, pour l'analyse, j'ai procédé à la triangulation de plusieurs données, soit au croisement de mes différentes sources (entretiens, observation participante, recherche documentaire).

“[D]ifferent types (and levels) of data reveal different aspects of what is being studied. The point is not to ignore these differences, but to attempt to understand and interpret them. Lincoln and Guba (1985, p. 283) extend this point, while stating the general principle that 'no item of information [...] should ever be given serious consideration unless it can be triangulated.' This means that the researcher must have multiple occurrences or representations of the processes being studied.”
(Patton, 1980; cité dans Denzin, 1989 : 245)

3.7 Considérations éthiques

Les participantes ont été au centre des préoccupations éthiques, étant à la fois les sources d'information et les sujets impliqués par l'étude. Dans un premier temps, les femmes interviewées étaient à risque d'avoir vécu des événements traumatisants. Ainsi, il est possible que le simple fait de relater les circonstances de tels événements soit douloureux pour elles. Comme chercheur, il est essentiel d'être sensible à de telles situations et d'éviter d'insister sur des thèmes difficiles à aborder. À titre d'exemple, j'ai interrompu puis mis fin à mon entretien avec Samira. Cette dernière me relatait difficilement la perte de son père. Elle avait alors accepté de prendre une pause et avait spontanément poursuivi son récit en prenant le café qu'elle venait de préparer. Vers la toute fin de l'entretien, Samira a évoqué des soucis importants liés à des procédures de divorce. Comme elle pleurait à nouveau, j'ai insisté pour qu'on mette fin à l'entretien. Aussi, j'ai offert la possibilité de répartir l'entretien sur quelques rencontres pour celles se sentant incapables de raconter leur récit en une seule

entrevue; tel a été le cas de Hayat avec qui j'ai fait un entretien de cinq heures mais en deux temps. Il me semblait aussi important de prendre les mesures nécessaires afin de protéger les femmes et de leur assurer un soutien psychologique par l'implication d'un proche, d'un professionnel ou d'un guide spirituel, par exemple. Cette précaution a d'ailleurs été prise avec Samira⁶⁵. De plus, ma recherche se déroulant en pays étranger, il s'avérait nécessaire de respecter les caractéristiques du milieu et le contexte culturel de ma communauté d'accueil. À cet effet, une sensibilité par rapport aux responsabilités et aux tâches des participantes était indispensable : comme les entretiens pouvaient être longs, à plusieurs reprises j'ai interrompu la discussion afin de permettre à une femme de faire sa prière ou encore de préparer un repas pour des enfants qui ne tarderaient pas à rentrer à la maison.

Par ailleurs, certaines participantes ayant été sollicitées par l'intermédiaire d'ONG locales, les intervenantes de ces organisations ont été informées du projet de recherche ainsi que des risques éthiques inhérents à ce dernier. Comme chercheuse, afficher une transparence concernant les risques et les bénéfices d'une participation était essentiel. Pour ce faire, une lettre de consentement éclairé était prévue et sa lecture⁶⁶ faisait état des risques et droits des participantes. Aussi, la rigueur professionnelle étant l'exigence éthique la plus fondamentale (Doucet, 2002), il était de mon devoir, lors des entrevues, de vérifier si chacune des répondantes était apte à participer au projet. Outre le consentement éclairé, la confidentialité était aussi une préoccupation majeure. À cet effet, toutes les entrevues et les noms des personnes sont restés confidentiels afin de conserver l'anonymat des personnes et la confidentialité des informations susceptibles de permettre toute identification. Des noms fictifs pour les femmes rencontrées ainsi que pour les organismes référents ont été utilisés lors de la transcription des verbatims. Les informations récoltées ne seront, quant à elles, utilisées qu'aux fins de la recherche⁶⁷.

⁶⁵ Samira m'a d'ailleurs indiqué l'existence d'un service d'aide juridique offert par une ONG du camp. J'ai pu obtenir un entretien avec la responsable afin de voir les problématiques particulières rencontrées par les femmes lors de démarches de séparation ou de divorce.

⁶⁶ J'ai réfléchi à l'idée de remettre un exemplaire de cette lettre d'explication/de consentement à la recherche de même qu'aux conséquences de la circulation d'un tel document. Dans le cadre de ma précédente recherche, le comité d'éthique avait souligné qu'il était plus sécuritaire pour les femmes de leur lire le document de consentement plutôt que de leur demander une signature. J'ai donc privilégié l'idée de lire le document.

⁶⁷ L'interprète est aussi soumise au respect de la confidentialité et un document explicatif lui a été présenté à cet effet.

Quelques notes sur le caractère « risqué » inhérent au milieu de recherche : après un examen attentif des risques (dangers, difficultés) impliqués dans un tel projet, et en gardant à l'esprit que j'avais un bon réseau de contacts dans le camp (de même qu'à l'extérieur), j'ai décidé que la situation était suffisamment sécuritaire pour effectuer ma recherche⁶⁸. Le fait d'avoir été au Liban peu avant l'éclatement de la guerre avec Israël à l'été 2006 me rendait consciente du caractère imprévisible de cette partie du Moyen-Orient, le Liban demeurant un point névralgique dans l'échiquier politique de la région. Ceci dit, le camp de Bourj El Barajneh a rarement été au cœur de conflits comme c'est le cas dans les zones plus au nord de même que plus au sud du pays. Si j'ai été témoin d'épisodes de violence (essentiellement des conflits interfamiliaux dans le camp ainsi qu'une altercation entre un étranger et des jeunes du camp), je n'ai jamais senti d'hostilité à mon égard ou que ma sécurité était compromise.

3.8 Limites de l'étude

La barrière linguistique est une limite à considérer dans mon projet de recherche. En effet, il m'est impossible de consulter le matériel scientifique produit en arabe ou en hébreu et non traduit en anglais ou en français, et cela a pu me priver de données pertinentes sur la problématique étudiée. Cependant, j'ai lu les écrits d'auteurs comme Rita Giacaman, Nahla Abdo et Suad Joseph, qui sont des chercheuses d'origine arabe, de même que ceux, traduits de l'hébreu, de Ilan Pappé et Benny Morris.

Mes connaissances de la langue arabe (niveau débutant à intermédiaire) ne m'ont pas permis de conduire un entretien seule, bien que j'arrivais à saisir ici et là des éléments du discours dans la langue originale. Pendant l'année et demie de mon séjour au Liban, j'ai pris des cours d'arabe à raison de cinq heures par semaine (lecture, écriture, conversation), ce qui m'a permis de me débrouiller aisément dans mes activités quotidiennes et de tenir une conversation simple.

⁶⁸ Sur les conseils de Palestiniennes du camp, je gardais toujours un montant d'argent liquide suffisant pour me permettre de fuir rapidement (par exemple pour payer le transport jusqu'aux frontières). J'avais aussi élaboré un plan de sortie du camp avec des personnes-contacts à l'intérieur et à l'extérieur du camp.

Le travail avec une interprète amène certes son lot de difficultés et de défis, malgré le fait que mon interprète ait de longues années d'expérience avec différents chercheurs. Par exemple, elle prenait parfois l'initiative de demander des précisions; nous avons alors convenu qu'il était préférable qu'elle me fasse part d'abord de la confusion et qu'on clarifie par la suite. Aussi, lors d'un entretien, elle a réagi aux propos blasphématoires de la participante. Je suis intervenue en insistant sur le fait qu'elle devait permettre à cette femme de communiquer ses idées dans les mots qu'elle choisissait. Cette anecdote est tout de même révélatrice de la « censure » qui peut s'opérer au sein de la communauté autour de certains thèmes ou propos. Chacun des entretiens était suivi d'une courte période de partage des impressions et difficultés rencontrées, ce qui nous a permis de nous ajuster l'une et l'autre. Mes connaissances de l'arabe s'améliorant avec le temps, j'ai pu constater que je saisisais de plus en plus le contenu des récits et donc, ma compréhension de l'entretien⁶⁹.

⁶⁹ Quelques entretiens au hasard ont fait l'objet d'une vérification partielle de la traduction afin de valider le travail de l'interprète.

DEUXIÈME PARTIE

RÉSULTATS

Introduction générale

L'expérience d'exil des femmes réfugiées palestiniennes au Liban se voulait le point central de cette thèse. Or, si ceci semblait de prime abord une « chose simple », l'expérience personnelle des femmes m'est longtemps restée difficile d'accès; elle a dû être lentement, patiemment découverte. Les femmes racontent et décrivent volontiers les événements de leur parcours, mais leur expérience en tant que femme – en tant que « je » – reste souvent dans l'ombre d'un récit au « nous », de l'histoire collective des réfugiés palestiniens au Liban. Dans cette partie présentant les résultats de la recherche, je laisse ces deux discours s'exprimer. Je crois d'ailleurs que c'est essentiellement le message dont ces femmes m'ont chargée : en référence à mon rôle de chercheuse, une grande majorité d'entre elles m'ont demandé de présenter leur réalité en tant que groupe – c'est-à-dire comme réfugiés palestiniens, comme réfugiés palestiniens des camps – mais aussi comme femme... deux caractéristiques qui pèsent lourd dans leur vie. Je veux donc mettre au jour ces histoires tant individuelles que collectives, mais si ce « je » féminin s'est souvent fait plus discret dans les récits, j'espère le faire ressortir davantage des récits qui m'ont été livrés. En fait, précisons que ce n'est pas seulement moi, de ma posture de chercheuse, qui m'efforce de le sortir de l'ombre : on peut observer dans le discours des femmes que le « je » s'affirme (ou tente de le faire) de plus en plus au fil des générations, des femmes de la *nakba* à celles de la *thawra*⁷⁰ et, enfin, aux femmes de « la génération nouvelle⁷¹ » ou, en arabe, *al jîl al jadîd*...

Il est à noter que dans ce chapitre des résultats j'adopte deux modes d'écriture : une grande place est faite à la voix des femmes, à leurs récits, à leurs expériences, mais je me permets aussi d'intégrer la mienne. Je trouve que cela rejoint à la fois mon positionnement féministe et l'approche que j'ai adoptée tout au long de mon processus de recherche, soit celui du dialogue. En optant ici pour ce va-et-vient entre différents points de vue, je recrée en quelque sorte ce climat. Certains éléments ne sont pas soulevés par les femmes et je me permets de le

⁷⁰ J'emprunte ces formulations, « génération de la *nakba* » et « génération de la *thawra* », à Rosemary Sayigh (2007b), qui utilise ces qualificatifs pour parler des femmes qui sont nées en Palestine et ont atteint la maturité en exil et de celles qui sont nées au Liban et ont atteint la maturité pendant la Révolution.

⁷¹ Je fais référence ici aux femmes nées pendant la Révolution et qui ont atteint la maturité dans les années 2000.

faire sous forme de questionnements ou de réflexions; je trouve que cette façon de faire alimente l'analyse, la discussion, et propose aussi une vision différente de la leur.

CHAPITRE 4 – D’une catastrophe à l’autre : *nakba*, *manfa*, *harb*...

Les thèmes qui sont abordés dans ce chapitre – la relative absence des femmes des récits de la *nakba*, les premières années d’exil au Liban, la place des femmes dans la Révolution, les femmes dans un contexte de guerre et le sentiment d’un entre-deux-guerres qui persiste – soulèvent des aspects que les femmes ne perçoivent pas ou hésitent à nommer, tantôt parce que trop douloureux, tantôt parce qu’inconcevables du point de vue de la culture dominante. Ou encore, peut-être n’est-ce simplement pas leur analyse, leur interprétation des faits. Ma voix vient donc doubler leurs récits alors que j’aborde ces aspects.

4.1 Les récits de la *nakba* : où sont les femmes?

« Je suis originaire de Kouikat, Tarchiha, Kabri, Farah, Sa’sa’, Cheikh Daoud, Ghabsiyyé... ». Tant de noms de villages qui signent le début des récits de vie de la totalité des femmes rencontrées. Rapidement, elles évoquent la *nakba*⁷², terme qui renvoie à la catastrophe ou au désastre lié à la perte de la terre de Palestine.

Des 41 participantes rencontrées, elles ne sont que quelques-unes à se souvenir de cette période. Celles-ci – des enfants à l’époque – se rappellent la fuite de leur village dans un climat de panique générale. On relate de longs et pénibles trajets, de village en village, à pied ou encore à dos d’âne. Le souvenir de ce périple découlant de la *nakba* est douloureux pour Sou’ad, qui n’avait que sept ans lors des événements. Elle se remémore certains moments où, épuisée, elle se voit contrainte de boire de l’eau stagnante :

“My brothers and I were very thirsty and hungry. We wanted to eat... and it wasn’t only one person in this situation, we were all in the same situation! And, you know, when the grass grows around some stones, water comes out, right? So we used to drink from that water... and this water has a lot of insects in it... but we just didn’t care! Even if a camel would have stepped on something if we could have found some

⁷² On attribue le terme à Constantin Zureik (1919-2000), une des figures intellectuelles du nationalisme arabe. Historien et penseur syrien né à Damas, il fonde en 1963, avec d’autres personnalités académiques palestiniennes, l’Institut des études palestiniennes à Beyrouth.

water there, we would have drunk it. We suffered a lot... we really had a horrible time during the nakba [...] We were alone [...] me and my two brothers, we kept on running with people and wherever people were going we would follow them... We kept on like this until we met my older brother in Qana, in Lebanon.” (Sou’ad, 72 ans)

D’autres recherches se sont intéressées à la *nakba*⁷³, aussi mon intention n’est-elle pas de refaire un tel travail mais plutôt de souligner la relative absence des femmes dans la mémoire maintenue (et restituée) de cette période. En effet, la grande majorité des femmes rencontrées n’a pas connu la Palestine, et on constate rapidement que les récits qu’elles font de cette période insistent souvent sur la trajectoire du père ou du grand-père. Ce dernier est décrit comme un homme fort et combattant ayant mené sa famille en sécurité pour ensuite rejoindre la résistance. Dans les récits de la *nakba* des Palestiniennes de la deuxième et troisième génération en exil, les femmes sont peu présentes alors que les hommes apparaissent comme le personnage central. Où sont les femmes? Que font-elles? Que vivent-elles? Quand on relate leur parcours, on insiste sur le fait qu’elles se sentaient dépassées par le chaos suscité par les « campagnes de murmures⁷⁴ » : les femmes redoutaient d’être la cible d’un massacre tel que celui survenu à Deïr Yassin. Dans la fuite, on raconte que la peur était telle que des femmes oubliaient leurs enfants derrière elles ou abandonnaient leurs nourrissons dans les fossés, craignant qu’ils ne survivent aux conditions de la fuite. En résulte donc le portrait d’un homme fort et d’une femme accablée. La femme palestinienne de la *thawra* se pose en parfait contraste avec la femme de la *nakba* : impliquée dans la lutte nationale, elle rejoint l’image de l’homme de la *nakba* alors qu’elle démontre *somoud*, c’est-à-dire force, endurance et fermeté.

Dans l’exil, une partie de l’expérience de la *nakba* telle que vécue par les femmes semble s’être perdue... Seulement, l’a-t-on écoutée ou lui a-t-on accordé quelque légitimité? Ces questionnements sont d’autant plus importants que je tente ici de comprendre l’expérience

⁷³ Un ouvrage intéressant sur le sujet : *Nakba. Palestine, 1948, and the Claims of Memory* de Lila Abu-Lughod et Ahmad H. Sa’di, paru en 2007 aux éditions Columbia University Press Books.

⁷⁴ Benny Morris, un des « nouveaux historiens israéliens », évoque sous le nom de « campagnes des murmures » l’utilisation de rumeurs –par exemple de défaites arabes, d’épidémies, de massacres à venir – comme arme de guerre; on alimente aussi la crainte envers les groupes militaires extrémistes comme l’Irgoun, jugé responsable du massacre de Deïr Yassin où, le 9 et 10 avril 1948, une centaine d’habitants de ce village palestinien ont été assassinés.

des *femmes* réfugiées palestiniennes. Nous l'avons vu, les femmes elles-mêmes minimisent leur propre importance dans l'histoire collective, mettant la collectivité – représentée par les récits des hommes – au-dessus de leur individualité. D'emblée, ce constat ranime le débat autour de « qui peut parler et qui peut témoigner » de l'histoire et de la mémoire : la femme palestinienne peut-elle parler?

4.1.2 *Al manfa bi loubnan* : exil forcé au Liban

Le premier commentaire des femmes sur *al manfa bi Loubnan* est souvent : « On pensait que ce serait de courte durée... ». De fait, les récits des premiers temps de l'exil évoquent une vie d'errance alors que déplacements et recomposition familiale et villageoise sont fréquents. Ensuite survient la création des camps de réfugiés. Ici, Noura, 50 ans, raconte comment sa famille s'est retrouvée à Bourj El Barajneh :

“A family would leave to go to Bourj El Barajneh and then, the extended family related to the first one who had just left also wanted to go and live there... then, people from other villages started to follow [...] it was people from the same region... Yes, it's true, this is how they left... 'Okay, people are going to Bourj El Barajneh camp so yalla, let's go with them!' That's how they thought back then... but they never thought it would be for more than 60 years or for God knows how long. Never!” (Noura)

La vie dans le camp de Bourj El Barajneh dans les premières années est ardue. En fait, il est plutôt question de plusieurs longues années puisque les femmes ne parlent de « réelles » améliorations qu'avec l'arrivée de l'OLP en sol libanais vers la fin des années 1960. Cela signifie donc près de 20 ans vécus dans des conditions rudimentaires. Les récits témoignent d'ailleurs de ces conditions de vie difficiles, du traitement qualifié d'humiliant réservé par les autorités libanaises de même que des tâches laborieuses des femmes.

“We never felt protected [...] life was very difficult because as a Palestinian, you are refugee here so you could not make any improvement to your house. Even if you wanted to put a needle in the wall, you needed the permission from the police... and if you would do it without any permission, that was enough to put you in jail. Women were not allowed to do any housework during daytime. Believe me, I still remember this! We did not have water tanks on the roof like nowadays. What we had was a kind of barrel or a huge container who had to be filled by hands... We used to go outside the camp to fill it [...] Also, we were not allowed to do any housework! The gendarmerie was marching in the camp to check [...] We always had a fear because

if the police would walk in the camp and see water coming out of your house, you would be in trouble. Immediately, they would take... the men actually! If there were no man, they would take the women, they would take them to the police station and hit them on their feet... It was humiliating, really humiliating... It was not 'announced' that there was a curfew but there was one... like people could not leave the camp after 7 p.m. or before 7 a.m.” (Noura)

Le désir du retour en Palestine, qui apparaît tôt dans l'exil, est maintenu, et cela, même si les mois ont fait place à des années. Certaines femmes évoquent l'idée de l'organisation, de l'installation. Le besoin de s'adapter, de s'organiser est exprimé par plusieurs femmes. On le voit dans le discours de Sou'ad :

“First, whenever you move to something new in your life or a new stage in your life, you have to cooperate, to coordinate with what is happening in this new situation, otherwise you'll have a kind of depression or you will feel lost. That's why we were forced to change, and if you keep living in the past, you won't be able to continue with your life so you have to cope with this new life that was forced on you... Let me ask you: if you move to a new area and there's a very small house there, it's your only choice, you'll have to stay there, right? Like there are palaces around it but you can't afford them so what do you do? You have to live in what you've got, you don't have any other choice otherwise, if you keep thinking and thinking 'Why didn't I do this or that', you'll become lost... So you have to cooperate with the life you're living in.” (Sou'ad)

Toutefois, ce projet est confronté à la croyance d'un exil provisoire. Ici, on voit ce dilemme s'exprimer dans le témoignage de Samira :

“Some families in the camp when they started to get bigger, I mean to have a lot of children, would enlarge their houses. So, like them, at night my mom was enlarging our tent but when my dad would wake up in the morning, he would make it smaller again so it would be its initial size... So for a month, my mom kept enlarging the tent because you have to know, we were 8 kids! 6 girls and 2 boys [...] My mom tried hard to enlarge our house but my dad insisted, he used to say : 'Our land is Palestine, we were there but it didn't last for us, we did not keep it for a long time and here, we are only visitors but we have our own land so we will go back... We lost everything in Palestine but we won't keep anything here, we are not staying, we're only guests in this country, so why enlarge our house here?' My dad kept insisting on that issue.” (Samira, 46 ans)

Si la mère de Samira témoigne d'une volonté d'organisation et son père, de celle du retour, mon intention n'est pas de dire que les messages sont liés au genre. Toutefois, il est juste de

dire que l'organisation quotidienne relève de la femme, mais que l'initiative d'agrandir l'espace de vie relève de l'homme.

Alors que l'exil perdure, les propos de ces femmes évoquent la nécessité d'aller de l'avant. Celles-ci semblent concevoir l'exil comme un temps pour l'action et non comme un temps pour la remémoration. Cela porte à croire qu'elles ont rapidement vu l'exil comme une réalité durable et l'ont en quelque sorte accepté. Il faut dire que, dans l'exil, les rôles traditionnels sont maintenus et que les femmes sont principalement investies des tâches domestiques et de l'éducation des enfants. Or, ces femmes – ces résistantes du quotidien – remplissent leur rôle dans un camp de réfugiés caractérisé par une grande pauvreté et la précarité des installations. Dans ces conditions, elles semblent lutter pour le changement d'abord par l'organisation puis par l'installation. Si, ici, les femmes semblent personnifier l'organisation mais aussi l'adaptation et le changement, cette image va se transformer au fil des récits – ou les a-t-on chargées d'un message « autre »? – alors qu'un de leurs rôles prédominants sera d'assurer la continuité, le lien entre le passé et le futur...

Je dois préciser que, dans leur récit sur la vie aux premiers temps de l'exil – soit avant l'arrivée de l'OLP au Liban et la montée du projet nationaliste palestinien –, le message que les femmes veulent livrer n'est pas d'oublier la Palestine, mais bien de ne pas vivre dans le passé, avec les souvenirs et ce qui n'est plus. Or, n'y a-t-il pas eu répression de ce type de discours chez les femmes? À mesure que les récits prennent forme, on constate que le projet du « grand retour » va s'affirmer – appuyé par des acteurs de la communauté et porté par une volonté politique – pour devenir la principale forme de résistance. Résultat : on ne doit pas « trop » s'installer et s'ancrer dans la communauté d'accueil. L'assimilation, ou *tawtîn*, devient pour nombre de Palestiniens et Palestiniennes synonyme d'abdication et de renoncement. Il faut dire que le gouvernement libanais ne facilite pas leur intégration alors que les politiques à leur égard se font de plus en plus rigides, contribuant ainsi à marginaliser la communauté palestinienne des camps – je dirais même à l'isoler *dans* les camps. Garder la mémoire de la Palestine et le projet de la Palestine vivants devient un devoir et fait partie d'une lutte pour rester visible. Les femmes, « piliers de la stabilité, de l'unité et de la reproduction familiales » (Latte Abdallah, 2006a : 6), sont chargées de porter cette mémoire et de la transmettre. Mais force est de constater que le message du changement, de

l'organisation et de l'adaptation ne s'en trouve pas complètement anéanti; si la priorité est allée, pendant longtemps, au projet nationaliste palestinien, on verra plus loin, dans le troisième chapitre des résultats, que plusieurs femmes de la « génération nouvelle » vont revenir à ce projet d'adaptation...

Puis, point tournant dans les récits: l'arrivée en sol libanais de l'OLP à la fin des années 1960. Pour plusieurs femmes, cette présence est considérée comme « salvatrice », rien de moins.

4.1.3 La *thawra* et les femmes

Al thawra, la Révolution, comme plusieurs interlocutrices la qualifient, est en fait le projet nationaliste palestinien. Avant même l'arrivée de l'OLP, un vent d'espoir peut être perçu dans les récits de certaines femmes lorsqu'elles évoquent ce projet : « *People at the beginning looked at each other and would say: 'Ah! It's a message from God! They came to help us!'* » (Noura, 50 ans)

Pour bien des Palestiniennes, ce projet amène changement et espoir. La présence de la centrale palestinienne au Liban marque l'amélioration des conditions de vie des réfugiés palestiniens. Ceci se manifeste particulièrement auprès des femmes alors que certaines de ces améliorations touchent leurs rôles et leurs tâches. Ce sont les infrastructures du camp qui vont tranquillement se développer : l'eau courante dans les maisons, les habitations bonifiées d'installations sanitaires, etc.

“When PLO came, it was known for their military and politic wings but actually, they provided education services, social services, medical services, infrastructures... So Palestinians had two good organizations in their social life back then, they had the United Nations and the PLO. Like for education we had scholarship system. I've seen many people go to those communist countries to study [...] Even here in Lebanon they would provide scholarships if people wanted to stay in the country. Also, medical services... here we have Gaza Hospital, it was the biggest hospital and it had really good services [...] that was what I call 'The Golden Century' for the services for Palestinians: education, job opportunities, services... Everyone was working, people had money and everything.” (Noura)

“When the Revolution came our lives improved a little bit because we were able to build according to what we wanted. We started to fix the ceiling because in the past

we couldn't do it [...] so before the Revolution, we had many difficulties but when they came, we had more job opportunities, we used to go out and work, we could even buy properties.” (Sou'ad, 72 ans)

Rapidement – et cela, avant même l'arrivée de l'OLP au Liban – les récits montrent l'implication spécifique des femmes dans le projet nationaliste; pour plusieurs d'entre elles, cela se réalise par l'extension de leur rôle de mère, de nourrice.

“All the women, including my mother, my aunt, all of them were knitting, making jumpers, scarfs, hats for these fighters... They would wake up at dawn to have their meal and then, they would never go back to sleep, they would keep knitting to finish the jumpers in one or two days, they would put them in plastic bags and at night, secretly, because they didn't want the Lebanese Army to know, people would come and knock on your door and you would just give what you had done. There were big bags of stuff [...] Sometimes, they would come and collect food for the fighters, like they would knock on your door and you would give whatever you had: olives, labneh... So the Revolution started by the people supporting the project and by people giving. People never expected to take back because they felt like 'We suffered a lot from '48 to '67. We've been in these camps, these houses and why all this?' ” (Noura)

Puis, le projet prend de l'ampleur et devient rassembleur. Dès lors, des femmes précisent que c'est en couple, en famille qu'on s'y intéresse, qu'on s'y investit.

“After we got married, you know, it was in 1969 so the Revolution started but first 'under cover' in the camp. The Lebanese intelligence had found out that we had fighters in the camp, smuggling of weapons had started in that time in the camp... There was a kind of blockade on people of the camp at first because of the Revolution so my husband and I, after two weeks of marriage, found out about the Revolution and we came in the camp to see what was going on... If my people was suffering, we wanted to suffer with them. So we came and rented a house at the Cinema Palace area near the camp.” (Hayat, 62 ans)

On voit dans l'extrait qui suit comment la Révolution et ses différentes activités rythment la vie des gens, comment ce projet devient le projet de tous. Certaines de ces activités, comme l'entraînement militaire, ne sont pas volontaires, mais trois participantes les qualifient « d'amusantes » même si imposées.

“When I was at high school, the Revolution was in the camp so for us as girls, we were 'forced' to join them and do the military training with them. We used to go at

6 o'clock in the morning to the sandy hill here in the camp and they would train us on how to use weapons and how to become a fedayî... We were also helping to raise money, so we were training from 6 till 8 then we would wash ourselves and go to school. After school, we had to raise money for the Revolution [...] We were going after school from Ein Sekke to Ein Sallam area. Me, Hiba, Wassam, Waila, most of the girls were raising money for the Revolution. We had a box and we would say 'For the Revolution!' and people were very excited about the Revolution so they were giving us." (Laïla, 59 ans)

Pour certaines femmes, l'engagement dans la lutte nationaliste occupe une place prépondérante. Hayat s'y implique à un point tel qu'elle met en péril sa grossesse, faisant fi des commentaires de sa belle-famille et persistant dans ses activités « révolutionnaires ».

"Then, when the military training started in the camp, I said to my husband: 'I want to join them', so he went and registered my name. At the same time, there was also lectures about the Revolution, they would explain their concept of the Revolution. First, when they started to talk, I didn't know who were these people and I was motivated to join in just because of the word 'revolution' [...] So both of us, my husband and I, were fedayîn [...] Then, three months after my marriage, I got pregnant but still, it didn't stop me from doing my Revolution work, so I kept on with my military training and I kept attending meetings and lectures because whenever you're starting a revolution, you need regular meetings, lectures and military training [...] and my husband's family said to him: 'Stop her from going to the training, she will have a miscarriage and it's not healthy for her', but I just didn't listen to them." (Hayat, 62 ans)

Deux des participantes ont fait de la Révolution une priorité dans leur vie, la plaçant même au-devant de leur rôle traditionnel de femme et de mère. D'ailleurs, le récit de vie de Hayat sonne tout entier comme celui d'une militante : on y découvre l'enfant, la jeune femme qui rencontre l'amour, l'homme qui allait devenir son conjoint, mais très vite c'est le projet nationaliste palestinien qui prend de l'importance et qui domine le reste de son récit. Hayat a pourtant quatre enfants qu'elle va élever seule, son mari étant mort dans les premières années de la guerre civile libanaise; elle perd sa plus jeune fille pendant le même conflit, mais cette perte n'est que brièvement évoquée. Bien connue et respectée dans la communauté, Hayat poursuit d'ailleurs ses activités politiques et sociales dans le camp. On dit d'elle qu'elle est une femme forte, aussi forte qu'un homme : *hiyyé qabaday*. C'est celle qui démontre *somoud* au quotidien et pendant la guerre (les guerres!), qui porte le « nous », qui fait du projet

nationaliste palestinien le projet principal de son parcours. Il y a donc arrimage du rôle spécifique de la femme et du modèle d'implication généralement associé à l'homme.

Si les récits des femmes nous démontrent que le projet révolutionnaire anime et rejoint la plus grande part de la communauté, nous pouvons toutefois déjà observer que les femmes n'occupent habituellement que des rôles de soutien, souvent à travers l'extension de leur rôle de mères : hommes et femmes font l'entraînement militaire, mais aucune femme n'occupe de position d'autorité au sein des organisations politiques. Un tel état de fait se poursuit avec l'évolution du projet révolutionnaire vers la lutte armée, alors que la guerre civile éclate au Liban...

4.1.4 *El harb* : entre résistance et souffrances

Il y a deux discours qui émergent des récits des femmes entourant la guerre. Le premier décrit une femme qui démontre *somoud*, une femme qui est persévérante, forte et qui affronte tous les dangers et difficultés de la guerre. Le second évoque quant à lui les pertes, les souffrances, les douleurs, les difficultés rencontrées par les femmes; de ce discours émerge soudain l'image d'une femme angoissée et vulnérable. Toutefois, l'image de la Palestinienne résistante – armée ou non! – du premier discours domine à un point tel que la seconde est pratiquement laissée dans l'ombre; ou alors, quand on l'évoque on s'empresse d'ajouter : « Mais nous devons démontrer *somoud*... ». Donc, il y a une image qu'on veut projeter et une autre qui n'est que subrepticement exposée. Est-ce le fait d'un diktat plus ou moins énoncé? Ou alors est-ce une stratégie de survie, une stratégie d'évitement pour tenir bon? Dans le sens commun, il semble que les termes « souffrance », « angoisse » et « vulnérabilité » aient une connotation négative, alors qu'ils témoignent pourtant d'une réalité qui échappe à la volonté : les femmes perdent des proches, passent près de la mort, etc. Malgré tout, la femme palestinienne est mère de martyrs, mère de la nation en exil et « doit » démontrer *somoud*, toujours *somoud*; ces rôles de la femme palestinienne ont été renforcés par des acteurs sociaux et politiques à travers le projet nationaliste palestinien. En fait, ce symbole de la Palestinienne « porteuse » revient souvent dans les récits des femmes : porter les enfants (les générations de Palestiniens à venir), porter la mémoire, porter les traditions, porter le passé et maintenant porter l'image de la force et de la ténacité. Je crois

que l'exil a renforcé ce rôle de « porteuse » des femmes compte tenu de la menace qui pèse sur l'identité palestinienne, sur leurs droits (le droit au retour, notamment). C'est dire que le corps féminin est tel un « corps national »...

4.1.5 Démontrer *somoud*

La guerre éclate et certaines femmes s'accrochent au camp de Bourj El Barajneh : on « tient bon », malgré la peur, malgré les dangers, malgré la famine, malgré les bombardements, etc. Sou'ad a connu la Palestine, elle l'a quittée alors qu'elle n'était encore qu'une enfant, et maintenant elle est attachée, voire bien ancrée à son espace de vie actuel. Elle ne quittera pas son milieu une seconde fois par crainte que l'histoire se répète.

“During the wars, all the wars, during the civil, during the Israeli invasion, the camp sieges, the 2006 war, I didn't leave my house. One time, I took this decision: 'Once, I left my house in Palestine so I'm not going to leave it again. It's gonna be the grave or Palestine.' [E]specially during the Israeli invasion in 1983, my two brothers were my neighbors, their houses were destroyed... all the houses were destroyed except mine... I never left my house and I even kept my kids with me: Ahmad, Ali and Suleiman.” (Sou'ad, 72 ans)

On résiste et on reste dans le camp non seulement pour ses biens mais aussi pour la famille, pour la communauté qui y est demeurée.

“During all these years of war, I never felt scared. I used to stay in the camp and I never left the camp. I thought: 'If I leave the camp, how will I know something is happening to my family?' This is the first thing. Second thing, my work is at the hospital, I have a job there and some duties so I couldn't leave. I also needed to know what was going on in my camp. This is my people! So I had to stay. And if I would have gone out of the camp, what is there for me to do? Nothing! Nothing! As for inside the camp, I can offer my help, I can do something... So that's why I never left the camp during all those years of war.” (Hanîne, 55 ans)

À la fin des années 1960, alors que le mouvement national palestinien gagne le Liban, plusieurs slogans sont diffusés dans les camps dont *Al ard qabl al 'ard*, soit « la terre avant l'honneur ». Selon Nadine Picaudou, l'usage répandu de ce slogan « voulait empêcher que ne se reproduisent les départs (comme ce fut le cas en 1948) en faisant de la terre et de l'honneur deux choses équivalentes » (2006 : 280). On met alors la reconquête du territoire palestinien au premier plan et on favorise l'engagement politico-militaire de tous les

membres – hommes et femmes – de la communauté : le projet national est présenté comme un projet commun qui cherche à établir des relations fraternelles et non sexualisées entre les membres de la communauté (Latte Abdallah, 2006a). On peut d'ailleurs observer à travers les témoignages des femmes comment les divers mouvements politico-militaires de la résistance ont – au cours de cette période – gagné leur foyer, leur famille et leur vie de couple : elles sont pleinement engagées dans la résistance.

En effet, en temps de guerre, « toutes » les femmes participent, selon leurs capacités et leur situation personnelle, à la survie de la communauté, et ce, par une extension de leurs tâches domestiques et sociales. Elles assurent les rôles traditionnels réservés aux femmes : la subsistance de la famille et des habitants du camp par la préparation des repas et l'approvisionnement en vivres, biens et matériel de toutes sortes. Certaines assistent les combattants en donnant les premiers soins et s'occupent de diverses tâches administratives pour les factions politiques.

Signe qu'elles ont bien intégré le message de la résistance, plusieurs femmes insistent sur l'idée que, si hommes et femmes occupent des rôles bien distincts, ils ont en commun d'être engagés dans la lutte, la lutte pour le retour en Palestine. La vie des femmes est donc loin d'être en suspens en temps de guerre. Au contraire, plus le conflit perdure et prend de l'ampleur, plus les activités des femmes se diversifient.

“Women’s roles were really effective in that time. Some women were getting food and cooking, others were working in the communication system, the wireless system I mean... As for me, I worked in the finance department of the organization: at the end of the month I had to write finance reports. I also worked on the wireless system for a while but I found it difficult because I’m not one of those people who like to sit in one place and is committed to her work where she’s not moving. In time of war, men were not able to move without a woman because women were making everything easy for them. We can use this image: women were paving the street, putting the cement so men could walk on it. You see, in that time, if women didn’t bring the food supplies, people couldn’t eat because there wasn’t anything in the camp, and when there was a ceasefire, the fighters had to rest so who was taking their places? Women! Women were also fighters, nafséchi [...] Women and men were equals. As women had their role, men also had theirs. Men couldn’t do anything without women. During the war, they were all together in fighting. All the people were the same and especially during the camp sieges.” (Basma, 41 ans)

Encore enfants, certaines sont rapidement amenées à participer aux tâches et se voient octroyer les mêmes responsabilités que leurs aînées.

“My mom used to say that when there wasn't any bombing, it was time for us to go out and get the supplies that we needed [...] so my mom used to stay in the shelter and it was my mission to go up to the fourth floor to get rice, sugar and other supplies. My mom used to give me a specific time: 'Mariam, you have 5 minutes to go up and take the supplies we need and then come back down', and when I did come back, the neighbor used to ask me to go in her flat get some things too [...] so I had to run again and do that in the amount of time that my mother would determine for me. She was very strict [...] so each one of us in the family had a mission. Me, I had to fill up the water, carry it from the upper floor till the first one and buy bread. If you wanted bread in that time, you had to wait in a long row. I would stand twice because we had a big family and one loaf wasn't enough so I had to, again, go at the end of the row until my turn would come. All these things, I was doing them when there was a ceasefire. As for my other sisters, one of them was washing the laundry, another was hanging the laundry, a third one was helping my mom to cook the food... so each one of us had a mission, it didn't mean because I was the youngest one that I had to do all the work, it was divided between all of us.” (Mariam, 42 ans)

Lors des nombreux sièges des camps⁷⁵, les femmes font tout pour s'approvisionner en vivres : elles prennent des risques pour venir en aide à leur famille et à la communauté, pour les sauver. Moukarram, aujourd'hui âgée de 32 ans, n'a que 8 ans lors de ces événements :

“I remember when they allowed the people to get out of the camp [...] They would bring us to a market and everything we would get, the fighters would double the price. No! Triple the price! On our way back, they were shooting at us... Many people were injured and snipped at in front of my house so I saw many people getting shot. Sometimes, they were asking us to grab bodies... They were also shooting children... everyone! [...] One day, while there was a truce, women gathered themselves because there was no food, no medicine, nothing for people to eat... More than 50 women gathered. There wasn't any bombing, only fighters snipping women [...] I remember Salma Abdallah, she was out with her sister and she was carrying her stuff on her head. They shot her even though she was pregnant in her last month. Women came to pull her body but she died with her baby... We lived like this for about a month. I'll tell you, it's enough to get terrified... We had to walk in zigzag so they wouldn't be able to snipe us or shoot us.” (Moukarram)

⁷⁵ La milice Amal bombarde pendant trois ans (1985-1988) les camps de réfugiés palestiniens de Beyrouth et du sud-Liban où subsistaient depuis le départ de l'OLP en 1982 quelques *fedayîn* fidèles à Arafat... mais aussi et surtout des civils.

Les femmes développent et entretiennent des réseaux d'entraide. En effet, il leur appartient de trouver des ressources, des personnes en mesure de les aider – voire de les sauver – lors de situations difficiles ou dangereuses. « *It was the women's role [to find wasta] because all the men were inside the camp fighting. Women had to be qabadayé!* » (Laïla, 59 ans)

“The camp was under siege for 3 years but I found connections and they enabled me to bring my husband out of the camp [...] You know, people know each other so I knew a man from Mar Elias camp. He was in charge at Fatah intifada⁷⁶ [...] his name was Abou Rachid. He helped me and he called another guy in Bourj and said to him: 'You go to Abou Mohamed and you take him out of the camp and that nobody dares to touch him! He's under my responsibility.' So a man went and took my husband out. You see, when you have connections, you can get out of trouble without being arrested, beaten or tortured.” (Safaa, 64 ans)

Certaines des femmes rencontrées participent aussi à des activités traditionnellement pratiquées par des hommes. On parle alors d'activités de contrebande d'armes, de denrées ou encore d'effets comme du pétrole ou des cigarettes prohibées par la milice libanaise. Quelques-unes portent aussi les armes.

“During the night, because I had military training, I was guarding with men fighters while during the day, I was supporting them with food, coffee, everything [...] One night, the fighters were sleeping while I was guarding. here was a small hole in the wall from which we were watching outside what was going on and on that particular night, I saw that the Amal fighters were putting a ladder so they could jump from a building to another and attack us. So I was carrying my gun and watching them. Then, I went and got the other fighters. I said to them: 'Get up and come to see what they're doing', so our fighters woke up and we shot [the Amal fighters] and bombed them. This way, the Amal operation failed... it failed because of me. I wasn't scared. I was fighting with my gun and everything. So during the day, I would cook for them but at night, I would guard and fight with the men.” (Samar, 61 ans)

Alors que la guerre civile perdure, le tissu socio-économique s'effrite et compromet la survie de nombreuses familles. Bien des femmes ajoutent à leur rôle d'assistante dans la résistance celui de pourvoyeur.

“After the bombing stopped, we were still under siege because it wasn't allowed for any men to go out of the camp. Then, the Syrians controlled all the entrances of the

⁷⁶ Mouvement armé palestinien issu du Fatah.

camp so no one could go out. As for my husband's salary, it was barely enough for us and our family so I decided to work to help. I bought a sewing machine. This way, I started to do some work but I didn't get that much income and I had to think of other ways to help so I started to sell accessories like perfumes and other stuff. I used to go to Saïda to get the products from my sister's husband. He was giving them for free and when I was selling them, I would give him the money back. This way, choye choye, our financial status increased and our situation got better. We didn't have any other option, we had to live! We couldn't go out to work and my husband's salary at PRCS was very low so that's why. Also, I had more children and they had to live!" (Sara, 46 ans)

À la lumière des récits, on observe que les femmes sont impliquées dans la lutte armée et s'exposent aux mêmes conséquences que les hommes : exécution, torture, emprisonnement, etc. Toutefois, si les *fedayîn* – essentiellement des hommes – possèdent des armes, qu'ont les femmes pour se défendre? Or, tout autant que leurs « compagnons hommes », les Palestiniennes m'apparaissent comme des combattantes et des résistantes mais avec peu – sinon pas – de moyens.

Elles sont plusieurs à supporter insultes, intimidation et humiliation alors qu'elles persistent à vouloir remplir leurs rôles de pourvoyeur et d'assistante. Elles savent pourtant qu'elles sont plus fortement à risque de subir divers types de violence tels du harcèlement sexuel ou des sévices physiques.

"Because we were starving, women had started to go out to get food but they were arrested by the fighters and [those] were even shaving women's hair. [...] After a while, our fighters started to fight against this thing that was happening to women because it's a disgrace. Shaving women's hair! After a while, they stopped but they were still annoying women and taking their food supplies from them." (Hayat, 62 ans)

"There was actually this girl, Hiba Abdalah, we were both crossing 'amliyah street when a fighter tried to touch her hair so she pushed him away and she got in a fight with him. He said to her: 'You won't arrive safe to your house!' and he shot her... So we saw her being shot at in front of us but we couldn't take the risk to stop and we just kept on walking. We had to! We didn't have any other choice... We crossed the street and we left her..." (Laïla, 59 ans)

"We were all girls and I told you no one was beaten but in fact there was this girl, Sohar, a tall girl and very good-looking girl. She had long hair, she was really beautiful. Someone told her: 'Nabil Fatoum saw you (he was someone in charge) and

he will not let you smuggle weapons but he will keep you at his house'. So, when they took us for interrogation, they slapped her many times. From our group, she was the only one who was beaten but I think they slapped her because they wanted to frighten us and make us talk about what we knew. But she was strong, she didn't say a word and we did the same thing. They didn't hurt her physically, they just slapped her many times on her face... but when you do this work, you have to know that you might end up in this situation... But Sohar resisted. She didn't say a word and we were all saved, we survived.” (Rana, 49 ans)

4.1.6 Évoquer la souffrance et la mort

Au-delà des récits des femmes qui affrontent les dangers pour approvisionner la famille et la communauté, il y a d'autres images et réalités qui sont évoquées comme celle d'être confronté à la mort et à la famine.

“I started to feel the sufferings in the camp when women started to go out of the camp and [the other fighters] started to snipe at them... I remember Soha, Ali's wife, they sniped her just here and she was killed right away.” (Safaa, 64 ans)

“During the siege, I was staying at a neighbor's house and in that time all the people were helping each other. Whoever had food, flour and so on was giving... We were feeding each other, we were feeding the fighters because some of them were not from the camp and they needed someone to cook for them. And also, my daughter's mother-in-law, Roula, was drying the bread, so when we would run out of bread, we would make soup, I mean we would cook some lentils and had the dry bread in it. But at the end of the siege, we were starving... There was nothing, no food, no bread, nothing for people to eat... So at that time, yeah, we suffered from starvation.” (Waïla, 82 ans)

La vie en temps de guerre est composée de peur et d'insécurité. En outre la crainte d'un massacre, comme celui survenu dans le camp de réfugiés palestiniens de Chatila, est toujours présente.

“There was the Sabra and Chatila massacre and then when the Israelis withdrew, the Lebanese Army came around the camp. We were all scared because they were coming and arresting everyone they wanted. We were living in fear all the time, in fear that our men would be captured by the army. So we didn't have a good life, we had a life of sufferings and fear... We were scared about what could happen to us.” (Nadia, 65 ans)

“They were always saying that the camp would be burned, that the Amal fighters would burn the camp... So the rumors were more terrifying than the war itself, but we lived it, like all the other wars.” (Janna, 43 ans)

À ces récits sur la peur, la mort et l’insécurité est souvent ajoutée une réserve, un « oui, mais... », comme si c’était un devoir de rester debout, de tenir bon, de démontrer *somoud*. Ici Rania, 70 ans, survit au massacre de Tel El Zataar⁷⁷, se retrouve seule avec 11 enfants et peine à combler les besoins de sa famille :

“I had nothing and my kids were starving. There was a lemon orchard near so I went and got some lemons for my children because I didn’t have only one child to take care of but 11! [...] Then, I found an empty house in Damour but there was nothing: no cooking pan, no spoons, 'no nothing!' So, I went through the garbage and I collected some cans and I did some kind of pans from those materials. I also took wooden boxes and I used the sticks as utensils, I mean as knives and spoons to feed my kids. You see, I made my own kitchen equipment! And from all the things I collected in the garbage, I was able to manage... I tried to be a good woman [...] Again, after the camp sieges in Bourj, I started to collect electric wires and from them, I made copper which I was selling. You can see my scars on my hands it’s from this kind of work [...] We were only women and children left from the massacre in Tel El Zataar. No men! I started to sell bananas and lemons because I needed to live! I used to go in the fields and ask people if I could sell their fruits so slowly, slowly we started to live again.” (Rania)

Sou’ad, 72 ans, se remémore quant à elle la peur ressentie pendant les bombardements tout près de son domicile.

“They bombed right here... You can see outside how it’s open so when they bombed this building and it completely collapsed, I was on my balcony drinking coffee when a shrapnel got the tree over there and I decided to go inside [rires]. To be honest, sometimes I used to feel scared but I’m a human being you know...” (Sou’ad)

Ainsi, après avoir confessé cette peur en riant, Sou’ad précise : « Mais je suis un être humain, tu sais ». Est-ce dire à quel point cette image de la femme forte qui démontre *somoud* est lourde, oppressante? Il semble difficile, voire carrément interdit, de montrer quelconque

⁷⁷ Au début de la guerre civile libanaise, le 12 août 1976, une faction chrétienne attaque le camp palestinien de Tel El Zataar, faisant près de 2000 morts.

signe de faiblesse. Sou'ad avoue tout de même « du bout des lèvres » sa condition humaine...

4.1.7 Injustices et non-reconnaissance : la voix des femmes

Dans les premières années de l'exil, on peut observer que les femmes remplissent les rôles qui leur sont traditionnellement assignés. Mais peu à peu – avec leur engagement dans la lutte nationale puis l'expérience de la guerre – elles remettent en question certaines positions critiques.

Noura est une femme de la génération de la Révolution, elle a 15 ans lorsque la guerre civile libanaise éclate. Elle fait une distinction entre le soutien au projet nationaliste palestinien et l'affiliation politique; sa position apolitique est atypique pour l'époque, les femmes de sa génération faisant souvent état de leurs affiliations avec une faction politique particulière pendant les années « fastes » de la lutte nationale palestinienne. Noura identifie des injustices liées à cette prise de position :

“I was the first in my school, but I'll tell you something that made me very angry: because I wasn't in any political party or anything, I couldn't get any scholarships... But this is what my mother always taught us: 'Love Palestine, be loyal to Palestine but never be a slave', so my family never joined any political party... I was the first in my school and everyone knew that but scholarships were given to people who did not even succeed. So from that time on, I started to feel the injustice and that's when I became politically aware.” (Noura, 50 ans)

Cette position critique apparaît tôt dans le récit de Noura. Plusieurs de mes interlocutrices vont adopter un tel discours dans leur relation de l'après-guerre, alors que survient une dépolitisation massive des femmes et une distanciation de la lutte nationale partisane.

En effet, la fin de la guerre civile au Liban signe, pour bien des Palestiniennes, la mort des illusions. « La classe politique palestinienne nous a non seulement déçues, elle nous a abandonnés » est souvent le message qui est formulé par les femmes. Noura témoigne avec colère de l'instrumentalisation des réfugiés palestiniens des camps par l'OLP :

“I was really angry because PLO left without putting any conditions. Why? They knew how we were treated before they came to Lebanon so how come they didn't do

anything? They left and the war of the camps happened! We were left paying the bills! No one cared! I was very angry from that... And look at what happened with the Israelis: the Chatila massacre... And because PLO moved out of Beirut they never built infrastructures again in the camps. I learned from that experience that 'where are the leaders are the services', so no more leaders in Beirut and look what happened to people! Before, there were factories, pensions for elderly, and scholarships for students. There was help! So their interest was not in people, in their needs, the interest was that: 'I'm here, I will provide services so everyone will like me but now that I'm out, I'm not interested in you anymore'. And that's how we felt: 'They are not interested in us anymore'... I thought to myself: 'Thank God, I was not involved' because if I would have been involved I would be really, really, really angry! I understand the people's anger now, those who gave their lives to PLO and now are put aside, those who made sacrifices, who dropped out of school, who lost family members... and all for what? Nothing!" (Noura)

La fin de la guerre civile est d'autant plus brutale que plusieurs femmes percevaient tous les membres de la communauté comme égaux dans la lutte : les hommes et les femmes, les aînés et les jeunes, les mieux nantis et les plus démunis, etc. Dans le discours de certaines participantes sur la lutte armée, et plus spécifiquement chez celles qui se sont engagées politiquement, il y a de l'amertume, de la colère, une nette impression d'avoir été dupé et utilisé... C'est le cas de Basma, 41 ans :

"Yes, our leaders abandoned and dumped us. They didn't care about us [...] Habîbtî, the leaders are fighting for power not for us, the people [...] If you go to the leaders' houses here in the camp, you'll find that they have big houses, well furnished, they even throw out food more than they can eat it... So there's no equality between people here in the camp, that's why I say that they abandoned us. Now, each one is living a different level of life [...] All my work during the Revolution was a big lie because I did a lot for the Revolution and the ones who became leaders, they now have flats, cars and money while me, I got nothing. I worked hard and it's the others who got all the benefits..." (Basma)

On peut observer dans le discours de Basma qu'elle porte un regard critique sur les leaders politiques et dénonce l'abandon des Palestiniens qui les ont appuyés sans toutefois faire de distinction de genre quant à ces laissés-pour-compte. C'est dire que pour elle, comme pour plusieurs autres, il y a *un* type de résistant, et non pas une « femme résistante » et un « homme résistant ». Il n'y pas de revendication, de distinction, voire de conscience de genre qui apparaît dans la formulation critique de Basma; elle dénonce la discrimination liée à la

classe mais non pas au genre. C'est donc dire que la dimension collective à laquelle les individus appartiennent (famille, clan, etc.) l'emporte sur l'identité de genre.

Samar, 61 ans, est l'une de celles qui se qualifient elles-mêmes de *fedayî*. Elle relate fièrement son engagement dans la lutte armée mais, tout comme Basma, elle dénonce le fait d'avoir été abandonnée par l'organisation politique :

“All these sufferings and sacrifices for my party... Like my house was burned down, then Fatah left the camp for the South with money, with everything... Before they left, Abou Tariq had said to us, fighters: 'There will be a compensation, we will give you some money, keep protecting us, keep supporting us', so that's what we thought they would do [...] I went a hundred times to see [the leaders] in Saïda to tell them: 'I'm a widow, I have no men in my family, I have girls to take care of...' They were supposed to give us compensation but they never did [...] they never even 'think' to help me and put me on the 'relief cases list' [...] but I have the right to have this compensation, to have a monthly payment... I went to see Abou Jihad, and a man called Hassan was there, he was also wounded and he said to me: 'Samar, don't hope too much. You should put make up and some lipstick and only then, they'll give you money'. The women who can be 'free' with them, they give money to them. So me, I was there, supporting them for a long time and I ended up with nothing... They never gave me a penny. Until now, wala chî!” (Samar)

Donnée intéressante, Samar fait remarquer qu'elle reçoit une compensation financière du fait que son conjoint est un martyr, mais qu'il n'en est rien pour tout ce qu'elle a fait pour le groupe politique.

La Palestinienne démontrant *somoud* a donc été glorifiée pendant la guerre, et ce, essentiellement par le mouvement politique qui l'a recrutée. Or, dans l'après-guerre, on ne reconnaît pas la contribution spécifique de certaines femmes, comme si transgresser certains rôles traditionnellement remplis par les hommes avait été « de trop ». Trois de mes participantes ont été des combattantes engagées et, dans l'après-guerre, celles-ci apparaissent comme des femmes « atypiques » : elles ne correspondent plus au « modèle de la femme palestinienne traditionnelle ». Rosemary Sayigh donne des pistes d'explication alors qu'elle note, dès son arrivée en sol libanais, que le mouvement nationaliste palestinien tenait – sans toutefois créer l'effet escompté – un discours sur l'importance de l'unité entre hommes et femmes :

“[It failed] to create change in social attitudes to gender and women. Through mobilization, the Resistance had changed them as women [...] it had spoiled their social identity as women without offering them a viable identity as 'female nationalist subject' or 'citizen'.” (2002a : 332)

Ainsi, le mouvement nationaliste palestinien a certes contribué à bousculer les rôles de genre, mais non pas à les transformer de façon durable. Après le départ du Liban de la centrale palestinienne, la famille – seule institution pérenne dans l’exil – reprend sa place centrale dans la société palestinienne du camp. Dès lors, on observe un retour à la distribution traditionnelle des rôles de genre. Or, il y a une catégorie de femmes pour qui le retour aux rôles traditionnels est particulièrement difficile : celles qui ont porté les armes pendant la guerre. Certaines d’entre elles ne veulent pas se conformer à ces rôles traditionnels qui leur sont assignés alors que d’autres en sont plutôt écartées par la communauté qui ne les reconnaît plus comme « femmes ». Un tel dénouement rejoint les propos de Julie M. Peteet (1991) qui précise que, pour intégrer entièrement le mouvement nationaliste palestinien, plusieurs Palestiniennes ont dû en quelque sorte se déssexualiser et se déféminiser. Mais dans l’après-guerre, ces femmes « transformées » ont-elles, trouvent-elles leur place? Certaines semblent piégées dans un entre-deux : laissées par leur organisation politique, et non reprises par la communauté ou la famille. Je dois toutefois avouer qu’elles ne sont qu’une minorité à se retrouver dans une telle situation, et ai observé que l’appui de la famille est essentiellement ce qui permet à certaines femmes de réintégrer la communauté. Des trois participantes qui ont tenu les armes pendant la guerre, l’une aura particulièrement à se démener pour survivre : veuve et mère de trois filles en bas âge, Samar essuie de nombreux refus face aux appels à l’aide qu’elle adresse au groupe politique dans lequel elle s’est pourtant impliquée dès le début des années 1970. Par surcroît, sans aucune famille dans le camp de Bourj El Barajneh – et donc sans « protection » –, elle sera graduellement isolée et abandonnée à une pauvreté grandissante.

4.2 Guerre, après-guerre ou entre-deux-guerres?

Le thème de la guerre occupe une place prépondérante dans la majorité des récits de vie. Les différents sièges du camp de Bourj El Barajneh servent de références temporelles aux divers événements de la vie des femmes : mariage, naissances, etc.

“During the sieges, it wasn’t allowed for us to get out of the camp so I started to work at Haifa hospital as a nurse. During the first one-month siege, I wasn’t married but I got engaged during the 10-day siege, and during that siege my mother-in-law got injured. Then, by the 45-day siege, I was married.” (Khadija, 54 ans)

Encore aujourd’hui, la crainte quotidienne d’une potentielle guerre ou d’un conflit plane toujours.

“Many people in the camp feel unsafe, they feel something is going to happen [...] People are thinking about the war all the time, I mean, the idea that a war might happen again with the Israelis or even a civil war... So people don’t feel comfortable about the situation here [...] We are not really living, we are constantly nervous and tense; it’s like living in a circle, it’s difficult.” (Roula, 56 ans)

À maintes reprises pendant mon séjour on m’a répété : « Il y aura une autre guerre dans un avenir rapproché ». Depuis 1990, le Liban n’a certes pas été exempt de conflits armés : en 2006 avec Israël, en 2007 au nord du Liban dans le camp palestinien de Nahr El Bared... C’est dire que ces femmes vivent de façon permanente dans un climat d’entre-deux-guerres.

Puis il y a ce paradoxe autour de la guerre : on ne veut pas de la guerre, de ses souffrances, mais en même temps on concède que c’est avec la guerre qu’il y a parfois des changements – du moins, qu’un monde de possibilités s’ouvre aux femmes, à leur famille. La guerre amène aussi de l’aide de l’extérieur, elle fait d’une communauté souvent oubliée « des personnes visibles ». Devant le constat que la négociation ne fonctionne pas, du moins pas assez pour permettre la fin de l’exil palestinien ou simplement quelques améliorations aux conditions de vie, est-ce qu’on en vient à souhaiter une guerre? Noura, 50 ans, soulève cette même question :

“I hear it many times from many people, they say: ‘Our situation during war was much better than now’. You heard this, I’m sure... The international community should ‘really’ look at this carefully. My question to them is: ‘Do you encourage people to get involved in wars? It’s by this way that they can get your attention...’ In 2006, because there was the Israeli war in Lebanon, everyone was here. Again, during the Nahr El Bared conflict in 2007, same thing. Naher El Bared is a war that attracted donors! So, you want people to wish they’d be like Naher El Bared’s people? And I actually hear this from people. This is unfortunate [...] we don’t really look at what’s happening with people, we don’t analyze the situation, only blood

attracts attention and this is horrible! Suffering doesn't mean anything, people are now wishing for a war! [...] People think that war brings attention, money and assistance... But I understand this position.” (Noura)

Est-ce dire que le *statu quo* est intolérable, pire que la guerre elle-même? Ce n'est certes pas la majorité des femmes qui tient un tel discours, mais elles sont quelques-unes à se questionner... ou je dirais plutôt à dénoncer l'absurdité de souhaiter une guerre pour que les choses changent. Il y a une réelle exaspération exprimée par plusieurs femmes. Continuons sur cette idée de paradoxe et de guerre : on verra plus loin, dans mon dernier chapitre de résultats, que la guerre en est truffée. D'abord, si elle a amené d'indescriptibles souffrances, elle a aussi été une période charnière pour les femmes : pour certaines jeunes femmes de l'époque, la guerre est associée à la liberté et à la découverte. La guerre est une période de chaos lors de laquelle les règles traditionnelles (concernant les questions de genre, notamment) sont moins rigoureusement observées. En sont facilitées les sorties du camp, en temps normal restreintes, et la rencontre avec le monde extérieur. Puis, un autre paradoxe lié à la guerre est la violence qu'elle engendre. Alors que la violence sous plusieurs formes – intrafamiliale, discriminatoire, etc. – est souvent condamnée par les femmes, la violence qui serait le fruit d'une guerre pour reprendre la terre de Palestine est jugée comme légitime par la grande majorité des femmes rencontrées, toutes générations confondues. Mais une telle violence n'est-elle pas vue comme de l'auto-défense, auto-défense face à une vie en camp de réfugiés qui ne s'améliore pas, à un exil qui se prolonge, à un conflit israélo-palestinien qui semble sans issue, aux voix qui ne sont pas suffisamment entendues? Plusieurs femmes m'ont demandé : « Mais quel autre choix nous reste-t-il? »

Une fois leur récit sur la guerre terminé, les femmes abordent les années de reconstruction, mais on se voit alors rapidement plongé dans la réalité quotidienne du camp de Bourj El Barajneh. L'expression de la désolation devant leur situation, en dépit des efforts déployés pour rebâtir leur existence et leur environnement, teinte le discours de nombreuses femmes, où émergent alors les difficultés et les luttes quotidiennes qui marquent la vie en camp de réfugiés. D'ailleurs, pour les réfugiés palestiniens du Liban, la période suivant la guerre civile est marquée par la mise au ban de la communauté à travers différentes formes sociales (comme les débats sans fin sur les risques d'implantation, le *tawtîn*) et juridiques (comme les

lois et décrets limitant les droits des étrangers visant implicitement les Palestiniens) (Meier, 2008). Ainsi, tranquillement, les réfugiés palestiniens passent d'hôtes embarrassants à réfugiés des camps puis à ennemis de l'intérieur (Sfeir, 2008). Or, qu'en est-il de cette vie en camp de réfugiés après maintenant 64 ans d'exil? Quel sens les femmes palestiniennes lui donnent-elles?

CHAPITRE 5 – Survivre en camp de réfugiés : entre le réel et le symbolique

Le présent chapitre explore le sens que donnent les femmes réfugiées palestiniennes à leur vie en camp de réfugiés, à ce milieu qui abrite maintenant trois générations de Palestiniens en exil; il montre comment les femmes palestiniennes essaient tant bien que mal de reconstruire un sens à leur vie, et cela, en dépit des guerres et de l'exil prolongé qui les mettent en péril. On observe deux dimensions au camp : l'une est « réelle » et se construit autour des conditions de vie, des difficultés rencontrées, des peurs vécues, etc., mais la vie dans ce camp est à ce point précaire et difficile que, pour tenir bon, les femmes s'accrochent à une deuxième dimension qui, elle, est « symbolique », soit à un camp porteur de mémoire, de souvenirs, de relations, de liens mais aussi de rêves. La relation qu'ont les femmes avec le camp se situe donc dans une tension entre ces deux dimensions, ces deux pôles, le réel et le symbolique : c'est parce qu'il y a un camp symbolique que le camp réel fait sens, que la vie dans le camp peut être tolérée.

5.1 Création et transformation du camp de Bourj El Barajneh

Pour mettre en contexte les récits des participantes sur le camp de Bourj El Barajneh, il importe de préciser quelques données sur la diaspora palestinienne au Liban. Dans l'exil, les Palestiniens d'origine rurale – ou urbaine pauvre – vont rapidement former une communauté marginale au sein de la société libanaise et de sa scène politique (Sayigh, 2002a). La création des camps de réfugiés, entre 1948 et 1956⁷⁸, a contribué à départager les Palestiniens issus de ces couches sociales moins favorisées de ceux provenant de familles bourgeoises qui vont, quant à eux, intégrer la communauté d'accueil libanaise sans trop de difficulté (Sfeir, 2008; Sayigh, 2002a). Graduellement et encore aujourd'hui, les différents camps palestiniens au

⁷⁸ Seule la nouvelle partie du camp de Rashidieh au sud du Liban a été construite en 1963. Dans le langage commun, il est souvent question du « *old and new camp of Rashidieh* ». La plus vieille partie du camp a été érigée par le gouvernement français en 1936 pour accommoder les réfugiés arméniens qui avaient fui au Liban. Dès 1948, le site a accueilli ses premiers réfugiés palestiniens. Une nouvelle partie a quant à elle été annexée et construite par l'UNRWA en 1963, cette fois pour accueillir des Palestiniens ayant dû être évacués d'un camp de la région de Baalbek.

Liban deviennent des lieux de résistance à la fois à la misère des réfugiés, à la société d'accueil et à l'oppression exercée par les autorités libanaises.

Dans les premières années suivant la création des camps, « [on a assisté] à la reproduction exacte de la société palestinienne au sein des camps qui se sont progressivement construits par agrégation de fragments de village où les réseaux de solidarité traditionnels se sont maintenus pendant un certain temps » (Djebbi, 2006: 18). Malgré les nombreuses épreuves, le camp de Bourj El Barajneh a résisté au temps et aux guerres; c'est un lieu que les réfugiés palestiniens ont marqué par leur présence collective et organisée.

“All the people here are doing their best, they have good relationships between them. In fact, not everyone does, to be honest but still, they're trying to keep on and they're trying to improve their life in the camp... like, we are trying to improve our houses, to make it better, we're always keeping our houses clean [...] It's true that when people first came to the camp, they were living in tents. Then, they started to improve their life and their houses, so the houses became made of Zinco boards and then, cement... It took a lot of efforts from our people to improve their situations but we had to. Now [...] people are still trying to improve their lives.” (Ronda, 58 ans)

Cet espace qui a pris forme avec la présence palestinienne s'est transformé avec les années. D'abord, une vie s'est organisée dans le camp : habitations, écoles, espaces de commerce, ONG, centre médical, etc. Dans l'exil, une vie politique s'est graduellement développée avec la création de l'OLP en 1964 – et davantage avec l'arrivée au Liban, en 1969, de la centrale palestinienne – puis l'émergence de différentes factions politiques. La mobilisation politique palestinienne dès la fin des années 1960 a amené un lot de *fedayîn* originaires d'autres villages et régions de la Palestine, modifiant ainsi la société relativement homogène des premières années. En conséquence, la communauté s'est développée de façon inégale selon les perspectives qui se sont ouvertes pour certains. Ces changements ont amené des divisions au sein de la population du camp et ont contribué à l'apparition d'une hiérarchisation sociale.

“In the past, when the Palestinians first came here in the camp, we were all on the same level: you had a house, I had a house, you had a tree, I had a tree... We were all depending on UNRWA's help, you didn't have more money than I did. But when the Revolution came, some people rose up and other went down. So because of the different class levels in the society and also because of power issues, it broke the people apart, I mean the community apart.” (Sou'ad, 72 ans)

La guerre civile libanaise a aussi occasionné des milliers de déplacements et de départs de familles palestiniennes et, conséquemment, des modifications au sein de la population du camp : les habitations libérées ont été relouées à des Palestiniens puis à des groupes de nouveaux migrants. Cette nouvelle présence dans le camp s'est accentuée dans les années 1990; ces migrants sont majoritairement des demandeurs d'asile ou des travailleurs sans papiers (Doraï, 2008). D'ailleurs, pour les personnes en situation illégale, les camps sont des refuges qui les mettent à l'abri des contrôles policiers⁷⁹.

Aujourd'hui, ce ne sont plus seulement des réfugiés palestiniens qui vivent dans le camp. L'inflation au Liban et les difficultés économiques ont contribué à faire des camps des espaces populaires : le camp de Bourj El Barajneh est maintenant un espace de mixité sociale où vivent Palestiniens mais aussi Libanais, Syriens, Irakiens, Sri Lankais, Bangladais, Soudanais, etc. Le brassage de la population palestinienne avec celles d'autres communautés a contribué à redéfinir ce lieu qu'est le camp de réfugiés palestiniens (*ibid.*).

Dans le discours de plusieurs femmes, il est donc souvent question des changements qu'a subis le camp depuis sa création. Les bases de la société des premières années ne sont plus; le camp abrite maintenant des migrants et cette présence non palestinienne est venue bousculer les codes, la composition et les fondements de la communauté. Les réactions sont partagées : on passe de l'accueil au rejet et à la méfiance.

“These people from different nationalities, we treat them as human beings and I'm sure that because of some poverty issues in their own country they moved here to live [...] They have their own customs and habits and we have our own also. We even protect them sometimes because recently, I had a fight with a man because he tried to harass one of the Sri Lanki women that lives near my place... so I had a fight with this man because these people are also human beings, it's not polite and it's not our culture to treat people in a different way.” (Sou'ad, 72 ans)

“These people from other nationalities that live in the camp, they were already poor in their own countries and they came here to Lebanon to find some work. But the life outside the camp is expensive so they chose to come to the camp because the rent is cheaper... but me, as a person, I disagree with them being here: it's our temporary

⁷⁹ Les autorités libanaises n'ont pas droit d'ingérence dans les camps palestiniens; ces espaces deviennent donc sécurisants pour des personnes en situation illégale.

homeland here and we don't want intruders in this property. But what can we do, people need to live! [...] But me, I would never rent my house to any stranger [...] And another important issue is that we don't know why these people came here [...] like, what's their purpose here? Why live in the camp? Now, we feel that it's not our camp anymore, it's 'their' camp so for me, it's a dangerous thing, I don't like it at all.” (Hayat, 62 ans)

Pendant sa présence au Liban, l'OLP a fourni du travail à près de 65 % des Palestiniens et a assuré le financement de nombreuses structures sociales et éducatives (*ibid.*). Ainsi, le départ de la centrale palestinienne dans les années 1980 – à quoi s'ajoute l'amenuisement du fonds de l'UNRWA (Djebbi, 2006) – aura des conséquences majeures sur la situation économique des Palestiniens des camps. Si des organisations politiques sont toujours présentes dans le camp, certaines femmes ont rapporté que le soutien social apporté par ces groupes est souvent dispensé en fonction d'affiliations partisans.

“In the past, people were with the Revolution so they were having salaries, they had permanent salaries and UNRWA was giving some rations to people so we only had to buy fruits and meat... Everything was cheap in the past, everything we needed, we could buy it. So there were some free things and with my dad's salary, we could afford for the other needs [...] In the past, the population of the camp wasn't as important as nowadays... There were spaces between houses, there was some space in the camp... The population wasn't like today, we were much less... Now, people don't have any work, population has increased, life is difficult and everything is expensive so people are busy with their life, they're struggling to earn their 'own' life and that's why social life has decreased a lot... Nowadays, people are far away from each other.” (Kholoud, 42 ans)

“The problem is that if you belong to a party, they help you but they don't help the others, they don't even 'see' the others. This is the main problem in our society, help is not for everyone, it's for the person who belongs to 'this' party so it's not because he's my neighbor that I should help him.” (Hayat, 62 ans)

Si les milieux associatifs et caritatifs contribuent à alléger le fardeau du quotidien, le soutien provient essentiellement de la famille, principale institution pérenne dans l'exil. Toutefois, les liens familiaux et la solidarité communautaire, qui représentaient pour les réfugiés palestiniens des éléments fondamentaux à la survie durant les premières années de l'exil, sont depuis les années 1990 fragilisés par la lourdeur des responsabilités quotidiennes et le dénuement dû à la pauvreté grandissante de bien des familles.

“In the past, we used to sleep and our doors were open. If we were eating an orange, everyone was eating from that orange, nobody was going to sleep hungry. All the neighbors were caring for each other, they were looking for each other, so we were all a big family. And now, we lock our doors and if you wake up, you can see the thieves above your head... So people stopped caring for each other, they don't like each other, people are living apart from each other. What has changed now is people's conditions of living, not their mentality or them as people. Now, all the people are running after their daily bread, they are busy thinking about how to improve their own lives [...] So that's why people have changed: they're running after their daily bread.” (Basma, 41 ans)

Une rupture après la guerre civile se fait donc remarquer alors que les récits des femmes se concentrent sur les difficultés rencontrées et la vie *dans* le camp de Bourj El Barajneh.

5.2 Le camp de Bourj El Barajneh : un camp réel

Vivre dans le camp de Bourj El Barajneh, c'est essentiellement faire face à des conditions sanitaires problématiques : déficience du système d'évacuation des eaux usées, insalubrité de l'environnement (détritus, vermine, etc.), eau saumâtre et donc impropre à la consommation... (*voir* Appendice C pour des photos du camp) Malgré ces conditions de vie difficiles, les femmes tentent de rendre leurs maisons et leur environnement « habitables », « vivables ».

Bien des habitations sont improvisées ou délabrées. Situées en flanc de colline, certaines maisons de secteurs névralgiques du camp sont inondées dès qu'il pleut abondamment. Résultat : le taux d'humidité grimpe dans plusieurs logements, causant ainsi de nombreux problèmes sanitaires. De nombreux occupants de ces logements manifestent des troubles respiratoires. Janna, 43 ans, parle des conséquences sur la santé de sa famille :

“I gave birth to my daughter and after a year, she got sick because my house was really humid so my daughter developed a kind of asthma. She became very weak, she was almost paralyzed and wasn't able to walk but at that time, our financial situation was really bad [...] so I took my daughter to a doctor and he said to me I should leave the house because as long as I would stay there, my daughter's situation would not get better.” (Janna)

De plus, l'alimentation en électricité n'est pas assurée de façon continue dans le camp – tout comme dans l'ensemble de la ville de Beyrouth. Le courant n'est en effet disponible que

quelques heures par jour, ce qui a pour conséquence de compliquer davantage la vie des habitants du camp, tout particulièrement lors des grandes chaleurs d'été ou des froids d'hiver.

Les espaces verts et la végétation sont pratiquement absents du camp. Les jeunes n'ont aucun endroit où se distraire et, comme le dit Zaïnaab, jeune enseignante palestinienne de 22 ans :

“We don't even have trees or scenes or something that makes you feel free. You know, when you're teaching kids, you're talking and describing beautiful scenes in villages and so on... and the kids, they just look at you and say: 'Teacher, why don't we have these things?' So you feel like you don't know what to say or to answer them...” (Zaïnaab)

Le camp de Bourj El Barajneh s'est développé, malgré l'interdiction de construction⁸⁰, à travers les années et malgré les guerres et les destructions : d'abord à l'horizontal, ce qui a créé une multitude de ruelles étroites et obscures qui serpentent maintenant entre les habitations, puis à la verticale (voir Fig. C.1 à C.3). Aujourd'hui, la proximité des habitations priver celles-ci d'enseillement, voire d'air, comme le confirme ce témoignage de Noura, 50 ans : *« You don't breathe in the camp! Believe me! You come early in the morning, especially in the summer, and you feel that the level of oxygen is dropping. »*

Plusieurs générations de Palestiniens ont grandi dans le camp de Bourj El Barajneh et, désormais, elles s'entassent les unes sur les autres... telle une « boîte de sardines », disait une femme. Avec la démographie galopante, l'espace se fait de plus en plus rare. Par exemple, Souheïla et sa famille, confrontées à la surpopulation du camp, n'ont pu se construire une demeure. Leur situation économique difficile les a contraintes à déménager à plusieurs reprises.

On constate rapidement la promiscuité et le manque d'espace dans le camp, aussi pouvons-nous remarquer que les conséquences de telles conditions, soit l'absence d'intimité et un sentiment d'envahissement, reviennent dans les discours de la quasi-totalité des femmes :

⁸⁰ « La loi interdit l'entrée de tout matériau de construction dans certains camps, ce qui empêche la rénovation, l'extension ou l'amélioration des habitations. Non seulement les nouvelles constructions sont démolies pour transgression de la loi, mais les contrevenants sont passibles de peines d'emprisonnement et d'amendes. » (Amnistie internationale, 2007 : 9)

“There’s no privacy here, you lose your privacy in the camp because people’s houses are really attached to one another... like, if you say 'Ah!' your neighbor hears you so where is your privacy? You feel your life is invaded and you say to yourself: 'But where am I exactly?’ ” (Noura)

Outre ces conditions matérielles et physiques, plusieurs Palestiniennes doivent aussi composer avec un travail journalier prenant et des revenus instables. Certaines peinent à répondre aux besoins essentiels de leur famille. Tel est le cas de Souheïla, 27 ans, mère de trois enfants :

“In the camp, we’re living in difficult conditions and in poverty. The problem is that you don’t have work so if you don’t have work you don’t eat... and the money that you make is barely enough for your daily bread so we’re living a normal life but it’s difficult. Sometimes, I don’t have 250 LL [l’équivalent de 25 cents] to fill the drinking water bottles. Sometimes I go to my mother’s house to eat. Last time, my husband didn’t work for 3 months and you know how life here in Lebanon is expensive...” (Souheïla)

5.2.1 L’expérience émotive du camp

La vie dans le camp de réfugiés, c’est l’expérience de l’instabilité : vivre sur une terre qui n’est pas nôtre, terre qui peut nous être arrachée à tout moment. La vie dans le camp de Bourj El Barajneh, c’est donc une vie en suspens.

“During the Israeli invasion in 2006, we didn’t go anywhere, you see this corner where we’re sitting right now, we were all sitting here, women, boys, girls... all of us were together. Anyway, where to go? Where to go? Tell me! [...] Even our houses are not really ours, it’s not our country. The land is rented here so we never know what will happen to us later on in the future.” (Nérouz, 79 ans)

Il y a tout un univers d’images et de métaphores que les femmes utilisent pour décrire la vie dans le camp. Ainsi, le terme *zift*, qui désigne une sorte de goudron noir et crasseux, revient souvent dans les récits; ce terme est utilisé par plusieurs participantes pour qualifier leur vie dans le camp, une vie sombre, pénible, difficile telle une jungle : seuls les plus forts y survivent.

“The life here in the camp is like zift... you know what is use to make the pavement? So life is like that here [...] I believe that a poor person, not a person who’s

financially poor, no, I mean a person who's quiet, someone who doesn't speak loud, this kind of person 'can't' live here in the camp. Believe me, habîbtî! To live here, you have to be strong, tough... The life here is just very difficult. Living here, it's like living in the wild forest: only the strong ones live and survive.” (Sanaa, 62 ans)

Le camp de Bourj El Barajneh n'est peut-être pas une prison en ce sens qu'il n'est pas fermé, emmuré. Il n'y a certes pas de passages armés à franchir, de barbelés ou de tranchées qui entourent le camp, mais cela n'empêche pas, comme le mentionne Mariam dans l'extrait qui suit, de s'y sentir confiné :

“Bourj El Barajneh is a big prison like all the other camps here in Lebanon! [...] We live in a limited area, it's not allowed to extend out of here... and in the case of a political problem, the camp will be in a kind of blockade or a siege [...] and me, I know how it is to be under siege, I lived it! [...] We are trapped in the camp because sometimes we spend 2 to 3 months without going out and when we do go out, we see that there's something strange, a few things have changed, it's like we've been in the camp for 2 years! We see new things, new trees and many other changes outside the camp [...] You see, our life is always in the camp... like when we work, it's in the camp, when we do something, we do it 'in' the camp. So can you find another word than 'prison' to talk about here? Like in a prison, they teach you skills and here, we learn skills. At the prison, they determine 'this place is for you', it's the same thing here, they have determined this limited space for us. We don't have our freedom here, we don't have our privacy, again, like in a prison [...] It's like a decorated prison, an open prison [...] and we were forced to be in this open prison. And when we do go out of the camp, we see a different life, different people, we feel like we are 'aliens' coming from a different place.” (Mariam, 42 ans)

5.2.2 Les dangers spécifiques aux femmes

Cette image forte utilisée par Mariam – le camp comme prison – m'amène à parler de certains éléments qui ne sont pas soulevés par les femmes dans leur description du camp « réel ». Lorsque celles-ci parlent de leur vécu et des difficultés rencontrées dans le camp, aucune distinction liée au genre n'est apportée; elles parlent essentiellement au « nous, réfugiés palestiniens ». Or, je souhaite explorer cette notion de prison et montrer comment celle-ci peut recouvrir un sens particulier pour les femmes de Bourj El Barajneh.

Dans leur discours, des participantes parlent de dangers spécifiques pour les femmes. Salma, 23 ans, aborde cet aspect :

“Going inside⁸¹ the camp, I feel scared because I heard there was people raping girls [...] I don’t feel secure to go inside the camp, I prefer my area... It’s nice here, it’s where I feel secure. I go out to do my grocery shopping. For that, I go inside the camp [...] and I do visit my sisters who live inside the camp. I don’t feel scared but at night, I do feel scared in the camp.” (Salma)

On a déjà mentionné que le camp a graduellement changé depuis la guerre civile : les thèmes de l’augmentation des actes de violence et de la présence non palestinienne sont souvent abordés par les femmes qui veulent signaler la dangerosité du camp. Que ces dangers soient réels ou non, la mobilité des femmes s’en voit affectée : leur sécurité étant jugée compromise, l’autorité masculine – père, conjoint, frère – resserre l’étau sur leurs déplacements. Les mêmes « histoires » – et leurs conséquences sur la mobilité des femmes – sont rappelées lorsque le projet de sortir du camp est évoqué. À travers le témoignage d’Amal, 22 ans, on note que c’est le discours sur l’honneur et la sécurité qui est mis de l’avant pour justifier les restrictions imposées aux jeunes femmes.

“My parents, my grandparents, they feel scared for women and you know why? Because there are very bad men in 'the out world' and they can hurt us women in a way or another so men prefer that girls and women stay inside the camp [...] So if a girl goes outside, there’s a lot of 'bad people' that might hurt her [...] It’s an issue of honor of the girls and also of security, the woman needs protection in order to keep her honor.” (Amal)

Comme Stéphanie Latte Abdallah (2004) le constate auprès des réfugiés palestiniens des camps en Jordanie, le repli communautaire qui a succédé à la mobilisation massive pour la Palestine – la période d’après-guerre civile pour les réfugiés palestiniens au Liban – semble avoir renforcé les valeurs traditionnelles et conservatrices familiales, notamment par un discours renouvelé sur l’honneur et la vertu. De plus, l’auteure spécifie que « l’honneur, qui est une affaire de réputation (*sam’ah*), est plus aisément mis en danger dans des milieux où tout se sait et où une famille ne peut négocier seule sa notion de l’honneur alors que l’honneur ne vaut que par sa détermination publique et visible » (*ibid.* : 83). Or, dans le cas du camp de Bourj El Barajneh, il est question de promiscuité mais aussi d’un espace qui n’est

⁸¹ J’ai pu comprendre dans les récits (et après vérification) que les femmes apportaient une distinction entre habiter à l’intérieur du camp et habiter à la frontière du camp, soit tout près du quartier libanais adjacent.

plus homogène comme ce fut le cas à ses débuts, ce qui semble donner plus de poids au discours sur l'honneur et à la contrainte de la mobilité des femmes, plus particulièrement de celle des jeunes femmes non mariées.

Si on replace la situation dans son contexte macroscopique, on observe que les réfugiés palestiniens du Liban sont peu protégés à l'échelle : 1) internationale (l'UNRWA leur offre certes l'assistance, mais non la protection pourtant assurée à tous les autres réfugiés; de plus, la non-résolution du conflit israélo-palestinien contribue à maintenir les réfugiés palestiniens dans un état de vulnérabilité); et 2) nationale (le départ du Liban de la centrale palestinienne en 1982 suivi de la fragmentation du mouvement de résistance a laissé les réfugiés palestiniens sans protection politique; l'État libanais renforce quant à lui ses règlements et politiques à l'égard des Palestiniens). C'est cette collusion d'éléments qui a, selon Stéphanie Latte Abdallah (2004), favorisé le repli communautaire de la communauté palestinienne des camps puis un surinvestissement des valeurs traditionnelles et de l'honneur afin de pallier cette absence de protection.

Pour saisir l'importance du rôle de l'honneur et son impact sur les femmes, il faut d'abord comprendre qu'il y a deux facettes à l'honneur, soit l'honneur social (*sharaf*) et l'honneur sexuel (*'ard*), toutes deux interreliées (Latte Abdallah, 2006b).

« L'honneur concerne tout autant les hommes que les femmes. Les premiers par leur capacité à protéger, à assurer la sécurité, la confiance dans les liens et la place dans la société (il s'agit alors plutôt de l'honneur social : *sharaf*), et les secondes par leur intégrité en matière de sexualité et sa circonscription dans le cadre du mariage (honneur sexuel : *'ard*). » (*Ibid.* : 182)

L'exode de 1948 a directement atteint l'honneur social, c'est-à-dire l'honneur lié à la famille et au lieu d'origine et/ou de vie. En effet, la perte de la terre en Palestine a créé un fort sentiment de déshonneur chez les Palestiniens : on n'a pas su protéger la terre. Ensuite, l'exil en a contraint plusieurs à vivre dans les espaces « provisoires » des camps. Or, les « gens des camps » sont maintenant perçus par les communautés extérieures comme des « gens sans racines, sans origine (*bidun asl*) », donc sans honneur (Latte Abdallah, 2006a : 166). S'il y a eu des tentatives pour restaurer l'honneur social des Palestiniens des camps – à travers notamment l'engagement dans la lutte nationale –, celles-ci ont échoué. Par conséquent, la

difficulté à défendre l'honneur social a conduit à une forme de surdétermination du rôle de l'honneur sexuel (*ibid.*). Les femmes sont particulièrement touchées alors qu'elles se voient « marquées par un double défaut de protection, celui du genre et celui du groupe social, qui contraint fortement leurs comportements et rend parfois très périlleux des choix individuels en dehors du réseau familial, d'ordre matrimonial, professionnel ou militant » (*ibid.* : 168-169). Ainsi, ce discours autour de l'honneur construit en situation d'exil a légitimé des manières de contrôler les femmes (*ibid.*, 2004).

5.2.3 Des contraintes imposées aux femmes

Si nous ne pouvons observer une forte contestation des contraintes qui leurs sont imposées, certaines femmes – dont la majorité provient de la jeune génération – manifestent tout de même un certain désaccord quant aux valeurs véhiculées⁸². D'ailleurs, il n'est pas facile de contester la famille – la seule institution pérenne dans l'exil – de mêmes que les valeurs traditionnelles qu'elle porte. Je rappelle quelques éléments contextuels : on est dans une situation d'exil qui se prolonge, une vie en camp de réfugiés qui se prolonge tout autant et, au plan international et national, on ne bénéficie que d'un faible niveau de protection. Conséquence : renforcement du pouvoir familial et patriarcal, avec des effets spécifiques sur les femmes. Avec les explications de Stéphanie Latte Abdallah (2006b), on comprend que l'honneur social a été largement atteint, touché, ébranlé par l'exil. Or, est-ce donc que l'honneur sexuel – porté par les femmes – devient central afin que l'honneur familial soit préservé? J'aimerais faire émerger quelques éléments des questionnements de ces femmes à travers les propos d'Amal⁸³.

Amal, jeune femme de 22 ans, ne contredit pas le discours dominant sur l'honneur mais y apporte tout de même des nuances alors qu'elle distingue protection et surprotection :

“I accept the idea, it's just because they, the parents and grandparents, are afraid for the girls that they behave in this way with the girls. But women and girls must have a life outside the camp, if they stay inside the camp, there will come a stage in

⁸² Si des discours comme celui d'Amal ne sont pas fréquents dans mon corpus d'entretiens, mes observations corroborent de tels propos alors que des jeunes femmes de mon entourage défient les règles limitant leurs déplacements.

⁸³ Il importe de spécifier que mon entretien avec Amal s'est fait en anglais, sans l'intermédiaire d'une interprète.

their life where they'll be forced to leave because of work, university or any other reasons... So they will get out of the camp eventually and if they go out without knowing anything, they will be chocked and some bad people may use them, like make fun of them or laugh at them because they don't know what's outside the camp. So it's okay to protect women and girls but not to 'over' protect them.” (Amal)

Le message d'Amal à ses parents et grands-parents n'est-il pas qu'à vouloir la surprotéger, ils la rendent plus vulnérable à ce dont ils tentent pourtant de la protéger? Est-elle entendue? Dans la suite de son récit, on peut observer que son père réagit négativement à son désir d'émancipation alors que sa mère est plutôt complice :

“If I take myself as an example, my father is a very strict man, he tells me: 'Don't go outside the camp even though you have friends outside. Try not to visit them, just the ones in the camp. Your friends from outside, you'll see them at school'. He used to say that when I was in school and I used to listen to him but then, my best friends, the ones I like the most, were living outside the camp so I had this thing inside saying: 'Why can't I? Why shouldn't I go outside the camp?' [...] And you know, I'm not doing anything wrong... I used to go and visit my friends for 30 minutes or an hour and come back home. I used to tell my mom, she accepts this but my father, not all the time...” (Amal)

J'ai pu observer que le discours et le comportement de plusieurs mères étaient parfois contradictoires : alors qu'elles tiennent un discours traditionnel sur la protection et la vertu des jeunes femmes, elles adoptent des comportements permissifs avec leur fille, comme c'est le cas ici pour la mère d'Amal.

Dans le récit d'Amal, on observe toutefois que les sorties à l'extérieur du camp se font rares, à tel point que l'Autre lui est méconnu. Cela rejoint aussi les propos de Mariam – qui utilise l'image de la prison pour parler du camp – qui dit ne plus reconnaître l'extérieur tant elle sort peu souvent, que c'est une découverte à chaque fois :

“The people living outside the camp seemed more comfortable in the way they're living, the way they dress, the way they treat you, the way they talk to you and I liked that so I wanted to know what was outside the camp so I used to go without telling my parents [...] I didn't use to go out a lot in the past, my friends were all Palestinians back then but when I registered in the Lebanese University, it was a massive change for me, all the students were Lebanese, they had different ways of living, they talked differently, their accent is different so I faced a lot of differences, of troubles also trying to accommodate to these new things... Although I used to go

out a little bit before that, it wasn't enough to know what was 'really' going on outside the camp. I was 18 or 19 years old.” (Mariam, 42 ans)

Au cours de ce processus d'analyse des contraintes imposées aux femmes, je me suis longuement questionnée sur la valeur de la liberté, me demandant si ce n'était pas *moi* – femme occidentale – qui amplifiait la valeur accordée aux libertés individuelles. Mais de tous ces récits de femmes, à travers notamment les propos d'Amal et le choix de l'image de la prison de Mariam, je ne peux que conclure que la liberté est bel et bien quelque chose d'important pour ces femmes jeunes et moins jeunes... mais de contraint par la vie en camp. Donc si on « écoute » attentivement, ne peut-on pas comprendre que le camp est le milieu qui peut protéger la femme, que c'est entre *ces* murs qu'on peut en assurer la sécurité? Ceci dit, elles sont quelques-unes à dénoncer le caractère oppressant, étouffant du camp, et à chercher à s'en libérer; elles sont quelques-unes à réclamer une certaine liberté. Mais en même temps, le camp est aussi significatif puisque au-delà du camp réel il y a un camp symbolique...

5.3 Le camp de Bourj El Barajneh : un camp symbolique

Au-delà des conditions matérielles et physiques qui caractérisent la vie dans le camp, les femmes décrivent un univers symbolique auquel est associé le camp, univers qui prend une importance toute particulière dans un contexte de survie.

Le camp est devenu avec les années un lieu qui affirme l'existence du peuple palestinien et de sa culture en dépit de la dépossession de sa terre en Palestine, en dépit de l'exil et du déracinement qui se prolonge; la mémoire de la Palestine y est gardée vivante. Chaque génération adopte en quelque sorte le rôle du passeur et transmet à la suivante tous les détails de ce qui a été perdu. La mémoire de la Palestine est préservée au sein des familles et vivifiée à travers elles; elle est certes réappropriée et reconstruite dans l'imaginaire collectif, mais elle persiste. Nombreuses sont les femmes qui ainsi ont connu la Palestine par des histoires, des souvenirs, des anecdotes qui leur ont été racontés. Elles ont été bercées par ces récits de mariages, de célébrations, de quotidienneté...

“Actually I haven't lived in Palestine but I know a lot about it because it was the 'daily night stories'. [The elders, the ones who lived in Palestine before 1948] remember difficult times but also nice occasions, like weddings, how were the

arrangements, how were the celebrations [...] And you know, I'll tell you one thing: they re-lived everything when they were telling us their stories.” (Noura, 50 ans)

La Palestine est présente dans les récits oraux mais elle apparaît aussi sous d'autres formes dans le camp : on la garde vivante à travers les traditions qu'on perpétue et qu'on se transmet comme l'artisanat (notamment la broderie palestinienne) et le folklore (le *dabké* par exemple). La terre originelle est toujours présente dans des fresques que l'on voit sur les murs du camp mais aussi sur les photos, les reproductions, les tableaux accrochés à l'intérieur des maisons. Certains objets « précieux » sont gardés et transmis de génération en génération comme témoins de l'histoire passée, par exemple une clef de la maison « abandonnée » en Palestine.

Les femmes qui ont connu leur village d'origine – même celles qui ne l'ont pas connu évoquent des propos similaires, transmis par leurs parents ou grands-parents – décrivent souvent une Palestine d'avant 1948 « idyllique », tel un éden, un havre perdu. On dépeint avec force détails les lieux lointains, les traditions en Palestine, la vie sociale de l'époque. La Palestine d'alors est associée à une terre agricole généreuse, des relations de voisinage (et intercommunautaires) respectueuses et non conflictuelles, plusieurs femmes insistent pour dire qu'il y avait entraide, échange de services et même collaboration au travail de la terre entre les familles juives et musulmanes; on énumère les fruits et les légumes cultivés, on décrit les parfums ambiants, les paysages, etc. Un lien pratiquement sacré s'est créé avec cette terre d'origine : « La matrice des récits [sur la Palestine] est donc le déracinement et le rejet d'une terre paradisiaque où les gens vivaient en parfaite harmonie » (Sfeir, 2008 : 27).

Les entretiens avec les femmes sont révélateurs de la place qu'a prise – et que prend toujours – la Palestine dans l'univers du rêve des réfugiées palestiniennes : le rêve ultime du « grand retour ».

Grâce à la transmission de la mémoire, une certaine pérennité de la Palestine s'est opérée. Avec l'exil qui dure, il y a intériorisation du désir du retour qui se fait d'une génération à l'autre : chacune perpétue le rêve. Aujourd'hui, fait intéressant, ce sont des femmes de tous les âges, de toutes les générations qui aspirent à la Palestine : qui sont dans l'attente que le

rêve du retour se réalise. Sara, 46 ans, n'a jamais vécu en Palestine, mais y aspire ne serait-ce que pour un court moment :

“My wish is to go only for one night to sleep there and die the day after. I don't care... Me, when I went to the border in 2000 and there was a fence between Palestine and Lebanon, I made a wish [...] that they would remove the fence. If it would've happened, I would've continued without turning my head back... My husband, my family, my kids, I didn't care, all I wanted was to go there [...] It's our dream to go back, maybe it will be our sons or grandsons who will go back but it's our right to return to our homeland.” (Sara)

Nérrouz, 79 ans, et Lina, 72 ans, rêvent aussi au retour vers la terre originelle, vers ces endroits significatifs :

“All my wishes are to return to Palestine and wash my face with the water of Palestine. I remember when I was pregnant with my son in Palestine: during my labor, I was in pain and there was a stream not too far so I went there and I took a shower before giving birth. Palestine is everything for each and one of us so all I want is to return, to go back to our land, to our orchards... It's our dream.” (Nérrouz)

“I wish I would go back because I remember the days when I was sitting with my grandpa. [My grandpa used to plant] all kinds of vegetables, trees; there were fig trees as good as honey. I can't describe how was Palestine... We had our dignity, our properties, our lands, our lives...” (Lina)

Pour Zainab, 22 ans, qui a connu la Palestine à travers les récits, cette patrie est un rêve, un rêve dont elle attend la concrétisation : *« It's a dream, it's something we're waiting for... We just don't forget Palestine. All we do is for the sake of Palestine I think. »*

De nombreux témoignages marquent l'investissement, le lien émotif particulièrement fort et puissant des femmes – des femmes de tous âges – avec la Palestine. On l'observe à travers les images, les représentations, les métaphores qu'elles utilisent : la Palestine est comme *leur âme, leurs racines, leur père, leur mère*. La Palestine est le symbole de toute une nation : *la nation arabe*. La Palestine est estimée aussi précieuse que *son enfant*, qu'*une partie de son corps*, aussi vitale que *le sang qui coule dans ses veines*, que *son cœur qui bat*, que *son existence*, que *sa propre vie*. La Palestine est tel un prolongement du corps, de l'être.

L'utilisation de telles images témoignent de l'éternelle présence de la Palestine malgré l'éloignement géographique, malgré l'exil prolongé. Elle fait partie du « soi », du « nous »; de l'identité, de la famille, voire de la nation arabe. La Palestine apparaît comme un symbole qui va au-delà de la cause palestinienne; elle fait partie d'un combat qui va plus loin que sa propre vie, que la vie humaine.

Nombreuses sont les femmes qui croient que l'attente sera longue, mais elles maintiennent malgré tout la Palestine vivante; si *elles* n'y retournent pas, leurs enfants ou leurs petits-enfants réaliseront le retour. Dans tout cet univers du rêve de la Palestine, le camp prend une place significative : il devient un lieu de vie provisoire et représente la patrie temporaire en attendant « le grand retour ».

“The moment I opened my eyes and I started to understand, I used to think that we have a land and that here in the camp is only a temporary place where we’re staying. We’re only here until we go back to our land [...] My father used to have a big space here in Bourj and whenever people came to him and ask to build a house or to put up a tent, he used to say: 'Take whatever you want, we’re going back, we won’t stay here, this is not our land, we have our own properties in Palestine.’ So that’s why I have this thinking, I used to hear my dad say this phrase over and over again.”
(Hanîne, 55 ans)

D'ailleurs, au-delà du camp réel – soit des conditions de vie –, le camp est porteur d'ancrages, d'histoires, de parcours et d'expériences. Il y a un lien, un attachement au camp de Bourj El Barajneh, non pas avec ce qu'il a de « réel », mais bien avec ce qu'il représente en termes de rêves, de traditions, de relations sociales, etc. Le camp est donc significatif pour la grande majorité des femmes; plusieurs d'entre elles témoignent de leur appartenance au camp, et ce, en utilisant parfois les mêmes images qu'elles utilisent pour parler de la Palestine : le camp est telle une partie de *son corps, sa maison, toute sa vie...*

“I like the camp, the camp means everything to me, this is where my society is, where my people live, where I grew up, where I was born... Despite all the difficulties that we have and despite the problems in the camp, our life is here.” (Janna, 43 ans)

“Bourj El Barajneh is a part of my body, it’s like an organ in my body... Even when I go to Tripoli to Beddawi camp I feel annoyed, I stay for 2 days and then, I can’t stay any longer, I have to come back. My brothers always say to me: 'Why don’t you stay

here? You have no one there, you're alone over there', but me, I can't, I lived all my life here in Bourj.” (Samar, 61 ans)

“We are attached to Bourj El Barajneh. Me and Safaa, we grew up here, we got married here, we raised our children and grandchildren here, so you can't rip us out of here [...] I mean, to rip us out from our families but also from our relatives, our neighbors? No!” (Sou'ad, 72 ans)

“The camp is our home, our life. No matter where we go, we feel the camp is a part of us. And even with the hard conditions we're living in, it's still our house here.” (Khadija, 54 ans)

“As this proverb says: 'A fish can't live without water', I feel that if I leave this camp, I will die... Like me, I love to live in the camp but the situation here is bad so if I would get the opportunity to improve my life, I would. But still, I prefer to live here in the camp... the camp means my life.” (Souheïla, 27 ans)

Enfin, si le rêve « ultime » de plusieurs femmes reste le retour en terre de Palestine, au-delà de ce rêve, d'autres projets animent les femmes. Ces projets témoignent d'un désir de mieux vivre, d'améliorer le quotidien pour elles et leurs proches, de retrouver une vie « normale » : poursuivre des études, avoir une vie de couple et fonder une famille, quitter le camp pour l'« ailleurs », réaliser le pèlerinage à La Mecque... mais aussi des projets tout simples comme avoir un jardin près de chez soi ou acheter les derniers baskets à la mode.

“I'm one of those who hope... Actually, I have this dream: I would like to have a big flat, to move out of the camp, live outside... My biggest dream is to have a small house with a small garden in front of it so I can live from the things that it gives me. And all that I want is for my kids to have a better future, to have a future with no war.” (Jamal, 46 ans)

“I'm comfortable with the work I'm doing but I would like to do my Master's degree. I thought to myself: 'Why stop here? [rires] I can do it!' And all my friends say to me: 'We finished and you were the first one in the class. You were the smartest girl in the class!' ” (Amal, 22 ans)

Ce qu'il est important de souligner est donc que chez les femmes palestiniennes le présent s'impose, qu'il est immuable : on rêve de la Palestine certes mais on rêve aussi d'une vie « normale », d'une vie meilleure pour soi, pour ses enfants et ses petits-enfants.

Entre l'impossibilité de s'ancrer totalement dans un univers où les conditions de vie sont si difficiles et où l'on se sent dépossédé, et celle de vivre uniquement dans les vestiges du passé ou encore dans l'attente d'un futur meilleur, une tension bienfaitrice se crée : ce lieu ambigu qu'est le camp devient représentatif pour les femmes.

5.4 Entre le camp réel et le camp symbolique : une tension qui permet la survie

“You know, the life is difficult in the camp. Here, you feel like you're not really living. There are problems with power and also, there's no water here because the man who provides us with water delivers it only every 2 or 3 days. So if it would be possible to leave the camp, I would and if it was also possible to leave the country, I would do it 'cause this is not a life, you feel you're not living in this place.”

“The camp means a lot to us because we were born here, we grew up here. Here, each alley tells a story.”

Le contraste qui se dégage de ces propos de Moukarram, 32 ans, est significatif dans la mesure où il traduit la complexité du lien entretenu avec le camp. Moukarram n'est pas la seule à tenir un tel discours; les récits des femmes sur le camp ne s'articulent d'ailleurs pas selon un schéma dichotomique où certaines y sont attachées alors que d'autres, non, mais témoignent plutôt d'une tension.

Les femmes et leurs familles vivent dans un « camp réel », c'est-à-dire dans un espace qu'elles décrivent comme insalubre, instable, non sécuritaire, etc. Les conditions de vie dans ce camp sont si précaires que, pour tenir bon, les femmes s'accrochent à ce qui leur permet de survivre... et voilà qu'un autre camp se manifeste : un « camp symbolique » porteur de mémoire, de souvenirs, de relations, de liens mais aussi de rêves. Ce deuxième camp représente pour certaines un point de repère : plusieurs femmes ont leurs racines dans le camp, elles y ont en quelque sorte fait leur vie, elles y ont grandi, s'y sont mariées, y ont eu leurs enfants. À travers ces événements, des liens se sont tissés avec des gens, avec les lieux aussi, et des souvenirs se rattachent maintenant au camp. Le camp représente donc le refuge qui permet le lien entre le passé et le présent, avec des gens (voisins, membres de la famille proche ou élargie, étrangers, etc.) et des lieux (la Palestine, son village, sa maison, sa terre).

Mais parce que ceux-ci peuvent dans la réalité s'effriter, changer, se transformer, ils sont recréés dans l'imaginaire. Le camp symbolique devient alors une condition nécessaire à la survie puisque pour qu'il y ait survie biologique, il doit y avoir survie sociale et psychologique.

Une tension se manifeste entre les deux camps, réel et symbolique. Le camp n'est pas seulement un espace physique et matériel, il est aussi porteur d'espoirs, de rêves, de projets, de souvenirs; il est représentatif, il vient en quelque sorte pallier les difficultés et la précarité vécues jour après jour.

Ainsi, l'imaginaire, le rêve, les liens avec le camp et la communauté constituent ce qui permet de tolérer le quotidien et de tenir bon... mais les réfugiés palestiniens demeurent tout de même dans l'attente, c'est-à-dire dans une zone de flottement, dans la non-permanence, dans l'inconnu. Concrètement, les réfugiés palestiniens du camp de Bourj El Barajneh vivent sur une terre qui ne leur appartient pas, qui peut leur être arrachée à tout moment... du moins c'est ce que plusieurs femmes craignent. Ils vivent dans un pays d'accueil qui, à bien des égards, ne leur paraît pas accueillant. Ils sont dans un espace qui se situe entre « l'avant » (la Palestine) et « l'après » (la paix, le retour, l'ailleurs), et donc dans un présent qui se limite à un entre-deux difficile à vivre.

Dans l'exil, le camp de Bourj El Barajneh a subi des changements : l'espace homogène, essentiellement palestinien des premières années n'est plus. Avec le temps – et les guerres, les mouvements de population, les modifications dans les pratiques des habitants, etc. –, le camp est devenu un espace hétérogène, résultat de nouveaux contextes de socialisation, de relations et d'identification (Agier, 2002). La littérature sur les femmes réfugiées palestiniennes montre que celles-ci ont la responsabilité d'assurer la reproduction (sociale, culturelle, etc.) du peuple palestinien (Abdo, 1991; Latte Abdallah, 2006a; Peteet, 1991; Pirinoli, 2007; Sayigh, 2004, 2007a). Elles ont un rôle majeur à jouer afin de préserver les liens et d'assurer la survie quotidienne dans les conditions ardues de l'exil (*ibid.*). Les femmes palestiniennes y sont souvent décrites comme des « gardiennes » : gardiennes de la mémoire, des valeurs, de la culture, de la famille et de la communauté. Or, les changements, les développements qu'a subis le camp à travers le temps ont mis – et mettent toujours – en

danger ces structures dont elles sont « gardiennes ». La Palestine recrée dans le camp s'effrite, et les rôles traditionnels des femmes sont de plus en plus difficiles à tenir. En effet, les conditions de vie dans le camp rendent ardues la reproduction et la prise en charge du bien-être de leur famille; certaines d'entre elles ont d'ailleurs le sentiment d'échouer, de manquer à leur rôle. Compte tenu du fait qu'elles ne réussissent pas, ou alors péniblement, la reproduction physique, alimentaire, etc., plusieurs femmes (essentiellement des générations de la *nakba* et de la Révolution) s'investissent dans la reproduction des valeurs et de la culture « authentiques », soit dans le maintien de la Palestine, la mère nation, la mère nourricière, la mère idéale.

Un message revient systématiquement dans la majorité des récits : « *El somoud*, soit tenir et résister : on doit résister jusqu'à ce que le retour se réalise ». Maintenir le rêve de la Palestine fait partie du devoir commun, c'est comme une « empreinte matricielle » au sens d'Edgard Morin (2000), un impératif, une norme, un ordre (politique, communautaire) dont il est difficile de se dégager. D'ailleurs, il est permis de se questionner : Est-il possible de ne pas rêver à la Palestine, de ne pas avoir ce rêve ultime du « grand retour »? Ce serait renoncer à une lutte, trahir l'héritage du souvenir, l'héritage de ceux – la famille, la communauté, le clan – qui ont gardé et maintenu la mémoire. Or, ces femmes réfugiées palestiniennes, ces gardiennes de la mémoire, de la culture et des valeurs, sont en dette envers ceux et celles qui les ont précédées, d'où le devoir de poursuivre la lutte, de maintenir vivant le souvenir de la Palestine. Si elles ne portent plus l'héritage, elles trahissent les leurs et la Palestine risque alors de ne devenir qu'un mythe. Les femmes, les gardiennes, ont le devoir de perpétuer ce rêve. Une répondante a toutefois une position atypique... Mais l'est-elle vraiment?

Sanaa a ceci de particulier qu'elle n'a que très peu de liens, d'ancrages dans le camp de Bourj El Barajneh, camp qu'elle a quitté pendant 30 ans pour la Libye. C'est la Libye qui représente ses attaches, ses liens et ses souvenirs. En outre, l'expérience libyenne apparaît comme une preuve, une preuve qu'il y a une alternative tangible, un autre réel. Sanaa a toutefois été contrainte de quitter la Libye à la suite d'une mesure de l'État libyen qui ordonna l'expulsion de tous les travailleurs palestiniens du pays. Elle est à nouveau dans le camp de Bourj El Barajneh depuis 1995. Le retour de Sanaa ne s'est toutefois pas fait sans heurts alors que son fils y a brutalement été tué :

“When we first came back from Libya, we were treating people nicely here in the camp but then, some people came and killed my son in front of me [...]. After that, I became wild! I attacked th[e] man [responsible of his death] at his office with a knife but I couldn’t reach or get him. If I would have been able to reach him, I’m telling you, I would have killed him as he killed my son.” (Sanaa, 62 ans)

Quand Sanaa parle maintenant de ses rêves, son « rêve ultime » se trouve ailleurs que dans le retour en Palestine. C’est donc dire que le rêve de la Palestine n’est pas partagé par toutes les femmes... À vrai dire, Sanaa ne rejette pas totalement la Palestine, ce qu’elle rejette, ce sont les illusions qui l’accompagnent. Elle veut « du vrai », quelque chose de palpable, un projet qu’elle peut réaliser. Le désir de Sanaa – comme celui de plusieurs autres femmes – est de quitter le camp, mais ce n’est pas pour la Palestine. Entre le camp réel et le camp refuge de sens, il y a donc un réel « autre » qui n’est pas le camp, un troisième pôle tout aussi réel. Il est rare, puisque les contextes libanais et international ne laissent que peu de possibilités à l’extérieur du camp, mais il existe.

Tout ce parcours à travers les récits des femmes sur la vie dans le camp de Bourj El Barajneh montre que le lien qu’entretiennent ces femmes avec leur milieu est bien complexe. Il n’est guère question ici d’un duel ou d’une dichotomie où certaines femmes parleraient de leur vie dans le camp comme d’une expérience exclusivement misérable, ardue et précaire, alors que d’autres décriraient un camp chargé de souvenirs, porteur de rêves mais aussi de liens et de relations significatives. Certainement pas. Pour tenter de comprendre le véritable sens de la vie en camp de réfugiés, il est nécessaire de concevoir la présence de ces deux pôles (pôles représentés ici par le camp réel et le camp symbolique). Le camp symbolique est fait de relations qui tissent la vie sociale, relations qui sont le prolongement de celles qui existaient dans la Palestine originelle. Ce sont précisément ces relations qui rendent la vie dans le camp réel supportable. Or, quand ces relations sont détruites, qu’elles sont brisées – comme dans le cas de Sanaa –, le lien avec le camp s’effrite, il perd son sens et la vie dans le camp devient insupportable. Cette réflexion nous amène au questionnement épistémologique sur le réel. Si « le réel, la réalité, c’est ce qui existe effectivement, l’ensemble des choses qui sont » (Akoun et Ansart, 1999 : 441), dès qu’on creuse, qu’on fait l’expérience du réel, on observe que celui-ci est difficile à saisir, qu’il nous échappe. En tentant de comprendre la « réalité » du

camp de Bourj El Barajneh, on constate qu'elle dépasse de loin « l'ensemble des choses qui sont », du niveau matériel et concret qu'on voit avec les habitations érigées les unes sur les autres, les conditions matérielles... bref, qu'elle a aussi un niveau affectif. La réalité du camp a besoin de cette composante affective pour faire sens et c'est justement dans le camp symbolique que celle-ci apparaît, c'est-à-dire lorsque les femmes parlent de leurs espérances, de leurs croyances, de leurs rêves et projets, de leurs liens avec les proches mais aussi avec l'Histoire, la mémoire et la patrie. Ainsi, paradoxalement, le camp symbolique a une réalité plus profonde que le camp réel; les femmes se « nourrissent » en quelque sorte dans le camp symbolique, ce qui leur permet ensuite de survivre au camp réel. C'est précisément parce qu'il y a un camp symbolique que le camp fait sens, que la vie dans le camp peut être tolérée.

5.5 Vers l'action...

À travers cette réflexion sur la survie des femmes dans le camp, on observe que celles-ci remplissent leurs fonctions traditionnelles de mères et d'épouses et répondent à leurs devoirs, soit de transmettre les valeurs de la société et d'assurer le bon déroulement du quotidien. Il y a toutefois des femmes qui, pour survivre, veulent prendre une autre voie que celle qui leur est traditionnellement réservée... mais là, elles se heurtent à des contraintes. Elles sont d'ailleurs plusieurs à revendiquer pour elles des projets qui sortent des conventions érigées, projets qui pourraient signifier l'amélioration de leurs conditions matérielles, de leur condition de femmes, de réfugiées, etc. Ces femmes se heurtent donc à un camp réel qui limite l'affirmation des trajectoires individuelles. Le camp symbolique permet la survie, certes, mais cela n'empêche pas les femmes de réagir à l'oppression qu'exerce le camp réel sur elles. On verra d'ailleurs dans le chapitre suivant que des femmes s'émancipent, se mobilisent...

CHAPITRE 6 – Des actrices par la transmission

On a vu, précédemment, le sens que les Palestiniennes de Bourj El Barajneh donnent à la vie en camp de réfugiés : la survie matérielle est possible dans le camp réel grâce à la survie identitaire que permet le camp symbolique. Ce troisième chapitre des résultats montre comment le camp symbolique s’articule pour les femmes, c’est-à-dire comment, dans leur recherche d’un mieux-vivre, s’y prennent-elles pour se sortir de leur situation de pauvreté, d’oppression, etc. Ainsi, trois grandes préoccupations émergent chez les femmes, où elles apparaissent comme des « actrices de la transmission » : transmission de l’identité religieuse, transmission de la mémoire et transmission des connaissances.

6.1 Actrices par la transmission de l’identité religieuse

L’affirmation de l’identité religieuse apparaît dans les récits des femmes dès qu’elles évoquent la période de la guerre civile. Selon Laïla, elles sont plusieurs à chercher un sens aux pertes vécues durant ces quinze années de conflit. Bien d’autres femmes lieront leur besoin d’affirmation religieuse aux souffrances vécues pendant la guerre, mais aussi au fait que cette dernière s’ajoute à la *nakba* et aux difficultés de l’exil.

“We [the Palestinians] started to get more aware about religion because of the wars. We saw all those people dying and especially during the camp sieges [...] When someone dies, you start to think: 'What am I gonna do? What did I do in my life? I might just die like him! What can I do to make it up for the second life?' Then, I lost my brother during that time and again, when he died, we started to reconsider, to think about our lives, what we had done and why we did this or that action [...] We had lost so many things, so many people... it wasn't only my brother, many people died during the war! Specifically during the sieges, many women got veiled back then. From then on, we started to know more about religion [...] So that's why after the war we became more committed to religion.” (Laïla, 59 ans)

Plusieurs participantes témoignent de l’importance du rôle pivot de la religion dans leur processus de guérison dans le Liban de l’après-guerre, alors que la population de Bourj El Barajneh est en mode de survie et à la recherche d’un sens à donner à son existence. Il n’y a pas d’État pour assurer ou appuyer la reconstruction : la communauté du camp est « laissée à

elle-même », ou du moins c'est le sentiment partagé par de nombreuses femmes⁸⁴. La situation vécue dans l'après-guerre civile est « la goutte qui fait déborder le vase » : nombreuses sont les femmes qui ont cru à la cause palestinienne, à la lutte armée, mais avec la fin des hostilités vient la fin des illusions politiques, la mort des espoirs que ce projet rassembleur avait créés. Devant ce sentiment d'anéantissement et d'abandon, la reconstruction de l'identité se réalise alors à travers l'affirmation de l'identité religieuse. Plusieurs femmes ont insisté sur le fait que la religion avait été en quelque sorte « dormante » chez elles; nées musulmanes, un élément déclencheur était nécessaire pour ranimer leur foi : « *Originally, we have our religion in our soul, deep inside us but we needed a kind of motivation to trigger it.* » (Janna, 43 ans)

La religion devient une source de spiritualité dans laquelle Amal, 22 ans – et comme plusieurs autres femmes –, puise force et espoir :

“Religion is so important [...] I find that religion gives me hope, faith and strength in order to continue in life. Whenever I'm miserable or I'm struggling with an issue, I pray to God in order to help me. Sometimes, I say to myself: 'Now, he won't help me because I've been very bad this week' but he helps me! Suddenly, things are solved.”
(Amal)

Par ailleurs, en parcourant les récits des femmes, on note que l'accès au savoir a joué autant que l'expérience de guerre un rôle majeur dans l'éveil de l'identité religieuse. Plusieurs ont expliqué que l'accès élargi à l'éducation pour les femmes leur a permis de se « rapprocher » (pour utiliser leur terme) de la religion. Elles ont ainsi été en mesure de lire *elles-mêmes* – me souligne-t-on souvent – sur les fondements, les préceptes et les rituels de l'islam et ainsi de s'en faire leur propre idée, de se l'approprier.

“In the past, people were 'simple' about religion, they didn't know what was wrong or right, what was permitted or not [...] People were ignorant when it came to religion [...] Now that women are more educated, they can read, they understand what is wrong and right in the Coran.” (Hayat, 62 ans)

⁸⁴ Le soutien apporté par l'UNRWA est le grand absent des discours des femmes. Alors que l'aide offerte par l'UNRWA est décrite comme « précieuse » dans les premières années de la *nakba*, les femmes insistent pour dire qu'elle est insuffisante à l'issue de la guerre civile libanaise.

En ce qui a trait à la religion, j'observe que les femmes sont passées d'une posture réceptive de la tradition religieuse à une position active où l'éducation leur permet d'accéder au contenu religieux.

Au tournant de la guerre civile libanaise, l'identité religieuse se superpose à l'identité palestinienne; c'est l'identité musulmane qui tranquillement vient occuper le rôle premier et structurer la vie des femmes. Elle offre un cadre qui rythme le quotidien et la vie en société : la prière, l'hygiène, la nourriture, l'habillement, les relations familiales et de couple, le mariage et le divorce, les fêtes et les célébrations, etc. Pour plusieurs femmes, l'effet structurant de la religion n'est pas contraignant ou rigide mais offre plutôt un cadre de vie qu'elles adoptent et dans lequel elles s'engagent. De plus, des femmes continuent à travers l'affirmation religieuse à transmettre le projet de la Palestine : elles sont plusieurs, issues de toutes les générations de femmes, à dire et à croire que c'est en mettant la religion au cœur de la conception de l'identité et de la politique qu'on va combattre l'oppression coloniale et qu'on récupèrera la Palestine. Ainsi, c'est à travers cette réaffiliation au religieux que l'identité palestinienne reprendra de la force : on assiste à l'islamisation de la lutte. La lutte identitaire palestinienne ne disparaît pas complètement du discours des femmes mais elle se transforme : le projet politique devient en quelque sorte porté par le religieux, comme le souligne Samira, 46 ans : « *Palestine won't be liberated unless the religious people liberate it... not through a revolution like in the 60's but through religious people [...] a religious resistance.* »

6.2 Actrices par la transmission de la mémoire

Comme le dit Connerton (1989), se remémorer est un acte de transmission. Dans le premier chapitre des résultats, le thème de la mémoire de la Palestine a été discuté : on y a vu que de maintenir vivante la mémoire de la Palestine est un rôle traditionnellement réservé à la femme palestinienne. Ceci dit, les femmes n'y répondent pas aveuglément. Elles « transmettent », certes, mais une mémoire, un message qu'elles ont cherché, reconstruit, évalué et parfois même critiqué. En fait, elles sont nombreuses à exprimer le besoin de comprendre d'où elles viennent, de dégager un sens à leur vie, de retrouver leur dignité, de sentir que leur identité ne se limite pas à celle de réfugié. Ce n'est qu'une fois cette première

étape complétée que se fait sentir le besoin de transmettre aux générations suivantes la mémoire mais aussi les acquis.

Qui sont ces femmes qui s'investissent dans la transmission de la mémoire? Ce sont majoritairement des femmes de la génération de la *nakba* et de la Révolution, la passion pour ce projet étant particulièrement forte chez ces dernières. À cet effet, Sayigh (2007a) précise qu'il y a une grande conscience de leur « palestinité » chez les femmes de la deuxième génération en exil (celle de la Révolution), conscience qui n'est pas aussi forte chez les aînées, celles-ci se définissant essentiellement à travers leurs rôles de mères. Selon Sayigh, longtemps a persisté la croyance chez des réfugiées palestiniennes que la résistance (politique et armée) était en quelque sorte *la* réponse à la *nakba*. L'idée était de ne pas souffrir seule mais plutôt de lutter politiquement. On voit dans les récits qu'un changement se produit alors que le mouvement nationaliste palestinien s'essouffle dans les années 1980 et que la religion gagne de l'importance aux yeux des femmes. Dans les messages transmis par les jeunes participantes, la notion de résistance est toujours présente – ces jeunes m'apparaissent tout aussi « résistantes » que leurs aînées – mais la lutte politique n'en est plus le principal outil ni l'unique réponse à la *nakba*. Mais justement, quels sont leurs outils? Les jeunes femmes questionnent les discours traditionnels, notamment par leur façon d'exprimer leur identité religieuse et par la place qu'elles donnent à l'éducation, mais comment concilient-elles ces nouvelles réalités qu'elles tentent d'exprimer et la notion de résistance que leur ont léguée leurs aînées? Nous semblons nager en pleine période charnière...

Pour bien des femmes, « transmettre la mémoire » est vital à la survie du peuple palestinien. La mémoire se manifeste sous différentes formes – récits, traditions, lutte armée, etc. – mais toutes ont en commun d'insister sur l'existence du peuple Palestinien, sur le besoin de prouver et d'affirmer son histoire mais aussi sa présence, sa particularité et sa dignité. Des femmes s'engagent dans la « recollection » du passé alors qu'elles se mettent à la recherche de segments de leur histoire, de leur passé familial et collectif chez différents acteurs du camp (aînés, membres de la famille, etc.) de même qu'à travers les livres, Internet et les médias sociaux. Il y a chez certaines femmes une profonde incompréhension de leur condition de « réfugiée des camps ». Ainsi, confrontée au peu d'information que sa famille

peut lui fournir sur son village en Palestine, Manal, 45 ans prend elle-même l’initiative de chercher les données qui lui manquent :

“First I started to search information on Palestine and, because I was working for an NGO here in the camp, it gave me the chance to read books and learn more about Palestine. You know, it’s by reading that I found out I have a country! Its name is Palestine. I wanted to know about my country, where I’m from in Palestine, how it is there and so on. Then, I started to do some research [...] First, I started to check about my village, Farah. I’m from Farah village in the province of Safad. My village is not on the coast and it’s not in the mountains. It’s like ‘the level land’ and it’s a very beautiful village. The population wasn’t that big... there were only 18 houses back in 1948. I found a lot of information and even pictures of my village on Internet.” (Manal)

Pour mener à bien leur entreprise, toutes les femmes mentionnent le rôle primordial des aînés. Et de ces derniers émerge constamment un message : « Transmettez! », comme eux l’on fait, et pour que la jeune génération puisse transmettre à son tour.

“The elders felt it was their responsibility to explain it to us, like they were saying: ‘This is your identity’. Do you understand what I mean? They were focusing on the good things that we had, that we were... They were doing this to show you, to prove to you that ‘we were not born like this’. They were giving you some ‘proudness’ so you would feel proud of who you are. I think the message was very clear. It was only to tell you: ‘Be proud! We were not born like this’. We kept hearing these messages from when we were little until they would die...” (Noura, 50 ans)

De ses entretiens avec les aînés, Noura retient que transmettre la mémoire est une nécessité lorsque c’est sa propre histoire et son identité qui sont menacées :

“I think sometimes you say: ‘I can’t remember when I was 12 years old’, I mean details of that time, of an event... But I think that when it’s the only way to show your identity, you force yourself to remember. So people remember details, even if they were young they still remember them.” (Noura)

L’engagement de Manal pour la découverte de ses racines – mais aussi de l’histoire palestinienne, de l’exil, du conflit israélo-palestinien – s’est transporté dans son milieu de travail. Cet intérêt personnel s’est transformé en engagement culturel alors qu’elle a développé des ateliers pour des jeunes du camp.

“The idea was for each child to ask his grandparents about Palestine because these kids didn’t have any knowledge about their country, their village. What really drove me crazy is when I would ask a child where he was from and he would answer me, for example: ‘I’m from Jour El Tarracha’, which is the area where he lives in the camp but it’s not ‘his’ village! So this motivated me to work harder and more so we would educate those kids about Palestine. This young generation knows nothing and with time, they will forget everything about the cause, they will forget they have a land called Palestine... So this was also a motivation for me to read more, to know more about our mistakes, our enemy and so on. I became addicted to reading all kinds of books about Zionism and Palestinians.” (Manal, 45 ans)

Pour Manal, comme pour bien d’autres femmes, la lutte armée contre Israël est légitime et donc un élément essentiel à transmettre à la jeune génération. Le message qu’elle veut transmettre est que ce qui a été arraché sera repris par les mêmes moyens, soit par les armes.

“In my conception, how did the Israelis take my land? They took it by peace? No! They fought us, they killed us, they terrified us and they are still there so if I talk nicely with them saying: ‘Please, give me back my land’, will they give it to me? No! So I want the kids to understand that it’s not only by political talks that you get back your land but it’s also by fighting, by force and with weapons. The way they took our land, we’re gonna use it to take it back [...] And it doesn’t mean that if I teach the kids how to use weapons that they’re gonna be able to give us back our land, it doesn’t teach them to be terrorists either, it teaches them how to take back their rights... What was taken by force, you take it back by force.” (Manal)

Toutefois, de plus en plus d’obstacles se dressent devant le projet de transmission. Dans l’exil, les Palestiniens ont connu des déplacements du fait de la guerre civile puis de la migration, ce qui a eu comme conséquence de fragmenter plusieurs familles. Les échanges et les liens en ont été affectés. Par surcroît, la « courroie de transmission » n’est plus aussi forte alors que les aînés ayant connu la Palestine disparaissent. On sent donc un sentiment d’urgence jaillir du récit de plusieurs femmes; selon elles, il est primordial de consigner par écrit, et dans les meilleurs délais, ces histoires, ces expériences et ces connaissances. Ce besoin manifesté par plusieurs, Noura y a répondu elle-même en écrivant sa propre histoire; elle cherche d’ailleurs un éditeur prêt à la publier. D’autres initiatives sont aussi prises par des organismes communautaires du camp : publication de livres de recettes, d’artisanat, etc. Manal s’implique dans une ONG du camp :

“I printed some pictures of Palestinian traditions and I put them on the wall in the women’s center so [people] can know more about our traditions. And remember, I told you we did some interviews with the elders? So I asked them the name of clothes and dresses they used to wear in Palestine, the names of many things... We don’t use those words or expressions anymore like the word 'spoon' for example, how they were calling it in the past, or 'knife' and other things like that... So we made a book about those small things... and it’s still in the women’s center! Yeah! And any activity we did, we used to make a small book about it because we need to keep it as documents. First to show 'our' work and second to spread this information.” (Manal)

Dans les récits des femmes, il est souvent question de la transmission de l’histoire collective palestinienne. À ce propos, quand j’ai demandé aux femmes pourquoi elles acceptaient de participer à ma recherche, elles sont plusieurs à avoir répondu qu’elles le faisaient pour qu’à mon tour je transmette leur histoire. C’est dire qu’elles sont actrices dans leur décision consciente de participer à la recherche. Sayigh (1996a) parle d’ailleurs de cette conscience des femmes palestiniennes lorsqu’elles font leur récit. Mais j’y vois aussi une affirmation de l’histoire des femmes : il y a conscience non seulement de transmettre l’histoire collective, mais aussi celle de la réalité des femmes et parfois même de *la* femme en tant qu’individu. Noura le fait à travers son projet d’écriture autobiographique : elle y décrit une trajectoire personnelle et individuelle de même que celle d’une femme. Je trouve que c’est doublement important : on rompt avec le « nous » pour s’affirmer au « je », et à un « je » féminin qui est souvent occulté dans l’historiographie palestinienne (Sayigh, 2007a).

Devant un quotidien préoccupant, les plus engagées des femmes manifestent toutefois leur crainte pour les générations à venir : Vont-elles oublier? Le mémoire va-t-elle survivre dans l’exil? Les aînées surtout redoutent que les plus jeunes délaissent la cause palestinienne, *el qadéyyé el falestiniyyé*. Ceci dit, dans le discours des jeunes, je ne perçois pas qu’il y a oubli ou désintérêt pour la Palestine. Toutes les jeunes femmes rencontrées se disent fières d’être Palestiniennes, fières d’où elles viennent; c’est dire que le message des aînées a été entendu. Sans doute les jeunes femmes ne sont-elles pas aussi dévouées à la cause palestinienne que Manal peut l’être, mais elles sont plusieurs à être engagées dans la transmission d’une autre valeur : celle de l’éducation.

6.3 Actrices par la transmission des connaissances

Parler des femmes réfugiées palestiniennes comme « actrices » ne peut se faire sans parler d'éducation, de la leur en tant que femmes mais aussi de l'importance qu'elles lui accordent pour les générations à venir. La grande valeur associée au savoir apparaît dans les récits de vie des femmes dès les premières générations d'exilés et continue d'être affirmée dans ceux des plus jeunes.

À maintes reprises, lorsque les participantes ont abordé le thème de l'éducation, elles ont souligné les gains faits par les femmes, des aînées arrivées au Liban en 1948 aux jeunes femmes d'aujourd'hui. Plusieurs insistent sur l'évolution et les changements qui se sont opérés entre les différentes générations : de l'incapacité de lire à l'accès massif à l'éducation puis à une certaine affirmation, voire autonomisation des femmes. Pour quelques-unes, l'éducation est toujours une lutte parce que confrontée à la fois à des contraintes contextuelles et traditionnelles. Les aînées, privées de leur droit de fréquenter l'école au début de l'exil, crient haut et fort que l'éducation est une valeur qu'on doit maintenir, protéger et transmettre, par la lutte s'il le faut.

Qu'est-ce qui explique cette si grande place de l'éducation dans le discours des femmes? La majorité d'entre elles insistent sur le fait que leurs aînés, les premiers exilés de Palestine, étaient de « simples fermiers », souvent illettrés, ayant peu de connaissances⁸⁵; des gens qui ont naïvement fait confiance « aux autres », aux élites de l'époque, surtout urbaines, qui leur avaient conseillé de quitter temporairement leur terre jusqu'à la résolution du conflit.

“Peasant enthusiasm for education is a clear reflection of their understanding that their poverty and oppression as a class were tied to their exclusion from knowledge [...] Reaching Lebanon, the first endeavor, after basic needs were covered, was to search for means to continue children's interrupted education. Like their family solidarity, and their roots in the land, hunger for education carried over into dispersion”. (Sayigh, 2007b : 33-34)

⁸⁵ Il est question de « connaissances scolaires ». Si plusieurs femmes disent qu'elles n'ont pas de connaissances, c'est dans ce sens qu'elles l'entendent puisque des « connaissances de la vie », elles en possèdent.

Plusieurs femmes insistent maintenant sur le fait que leur terre leur a été prise, mais que ça ne se reproduira plus car les Palestiniens sont maintenant instruits : ils ne se feront plus jamais usurper leurs biens. L'éducation est vue comme un acquis que même le déracinement et l'exil ne peuvent anéantir. Contrairement à la terre, l'éducation est un capital transportable au-delà des frontières et dont on ne peut être dépossédé : « *There's a proverb that says: 'If you have a house, you may leave it and escape but when you have education, it's with you so with it, you can open a new house.'* » (Sou'ad, 72 ans)

On va voir qu'elles sont plusieurs jeunes femmes à l'avoir retenu, ce message... C'est l'un des moyens qu'elles veulent utiliser pour se sortir de leur situation de précarité. Le terme *silah* est même fréquemment utilisé pour désigner l'éducation :

“Education is the most important thing for us, especially us being Palestinians because it's a kind of weapon. Now, they're talking about disarming all the Palestinians but I think that even though we're disarmed of our weapons they can't disarm us from our education. Education is our only weapon because with it comes knowledge and with that we can do and accomplish many things.” (Samira, 46 ans)

L'éducation est vue par les femmes comme une nécessité pour le développement collectif, soit pour la croissance et la prospérité de la communauté palestinienne. L'éducation est donc un moyen d'assurer la pérennité de la famille et du peuple palestinien mais aussi un espoir pour construire la Palestine rêvée.

Si, comme le dit Sayigh (2007b), l'éducation des jeunes est une priorité après avoir comblé les besoins essentiels, dans les premières années d'exil, on remarque à la lumière de mes entretiens que cela s'avère... pour les hommes. À l'époque, l'éducation des filles ne jouit pas du même intérêt. Ceci s'inscrit dans une division traditionnelle des rôles de genre où ceux des femmes sont avant tout d'assumer les tâches domestiques et le maintien de la famille. Et, à la lumière des récits des femmes qui ont connu cette époque, elles sont « considérables », ces tâches, dans les premières années de l'exil au Liban. Ce n'est qu'à la fin des années 1960 que l'amélioration de leurs conditions de vie a rendu possible la cohabitation de leurs rôles traditionnels et de leur volonté de s'instruire.

“When we came to Bourj El Barajneh camp, my two youngest sisters went to school [...] By that time, UNRWA schools were open in the camp [...] my dad didn't really change his mind but because all the other girls of the camp went to school, he couldn't 'not allow' my sisters to go so they joined school but only because of the circumstances.” (Lina, 69 ans)

Certaines femmes de la première génération d'exilés fréquenteront donc l'école mais plusieurs d'entre elles verront leur parcours prendre fin rapidement. En effet, la situation de pauvreté dans laquelle se trouvent plusieurs familles a un impact sur le parcours scolaire des garçons et des filles, mais ce sont ces dernières qui, le plus souvent, interrompent leurs études au profit des garçons. Les rôles de genre traditionnels peuvent expliquer un tel comportement : ce sont les garçons qui seront les principaux pourvoyeurs. Le mariage est une autre raison de mettre un terme aux études. Chez certaines femmes, regret et tristesse sont associés à cette fin abrupte. Il est pertinent de noter que les raisons évoquées pour mettre fin à l'éducation des filles sont toujours les mêmes aujourd'hui...

“The thing that I deeply regret is that I didn't get an education. As I said before, my mom was old and we needed to work [...] It was like a deep sorrow inside me, I mean the fact that I wasn't educated... While I was young, whenever I used to sit with the girls and talk about our hopes and dreams, I used to tell them that when I would get married and have kids, the first thing I would do for them is to educate them because education is the most important thing for me.” (Sou'ad, 72 ans)

Sou'ad a d'ailleurs insisté pour que tous ses enfants – garçons et filles – complètent des études universitaires. Même que, pendant mon séjour, j'ai pu observer Sou'ad avec ses petits-enfants : elle guette leur retour de l'école et les réprimande s'ils n'entrent pas directement à la maison pour réviser leurs leçons!

Leur éducation n'a certes pas été priorisée mais le désir d'apprendre est toutefois bien palpable chez plusieurs des femmes de la génération de la *nakba* rencontrées. Dans les faits, l'accès massif à l'éducation pour les filles a été initié de l'extérieur, essentiellement grâce à l'arrivée au Liban de l'UNRWA. Mais si les Palestiniennes n'ont pas joué un rôle majeur dans leur accès à l'éducation, elles s'avèrent toutefois des actrices engagées dans le maintien de ce gain. D'ailleurs, Hanîne – femme de la génération de la Révolution – donne des séances d'alphabétisation à des aînées et m'a avoué blâmer les mères qui ont laissé leurs

filles dans une telle situation. Je vois dans ce court commentaire de Hanîne un appel à l'action : c'est aux femmes maintenant de passer à l'action pour imposer leur volonté quant à leur éducation!

Malgré l'accès de plus en plus large des femmes à l'éducation, cet enjeu est encore aujourd'hui l'objet d'une lutte plutôt qu'un acquis. Les femmes de la génération de la Révolution, par exemple, auront dû subir les soubresauts de la guerre; pour plusieurs, le chaos engendré par les différents conflits armés – déplacements, bombardements, harcèlement des militaires – aura eu raison de leur cheminement scolaire. Mais on a constaté déjà la dimension paradoxale de la guerre dans ce qu'elle apporte de bouleversements au niveau des règles et des normes dans la communauté. Ainsi, la guerre aura fourni pour quelques-unes un cadre propice pour affronter l'autorité masculine et poursuivre leur projet d'études. En fait, l'accès massif à l'éducation pour les femmes ne s'est pas réalisé par un changement précis, une décision consciente issue de la communauté palestinienne. Pourtant, cet enjeu est l'un des thèmes les plus présents dans les récits des femmes, avec la mémoire et la guerre.

Plusieurs femmes de la deuxième génération en exil mentionnent l'importance que revêt l'éducation de leurs filles et en ont fait une priorité. Tel est le cas de Khadija, 54 ans :

“My daughter got engaged when she was around 16 years old. I was against it but because her father wanted it and the guy was one of his relatives, she got engaged. But I refused that she did before her graduation from university... So, on her last year of university, she got married but she stayed here in Lebanon and finished her education. She gave birth 2 months before she graduated but she kept going to university and she got her degree, a degree in biology. Hiba, my other daughter, is studying at university right now [...] The most important thing for me was to educate my daughters and, then, pray that they would find good men...” (Khadija)

L'éducation de ses filles est certes importante pour Khadija mais d'abord dans l'optique qu'une « bonne mère » forme des filles scolarisées, qui seront ainsi de « bonnes mères » à leur tour (ou de « meilleures mères », comme tendent à le croire celles qui ont vu leur scolarité prendre fin tôt dans leur parcours) alors qu'elles pourront accompagner leurs enfants dans leur cheminement scolaire. D'ailleurs nombreuses sont les femmes (de toutes les générations) qui affirment que le curriculum scolaire de l'UNRWA est difficile; certaines

mères s'avouent incapables d'accompagner leurs enfants dans leurs apprentissages et ne peuvent recourir financièrement à un tuteur. Ainsi, le niveau d'éducation des filles est devenu important dans l'accomplissement de leur rôle de mère, dans leur autonomie à cet égard. Ce sont souvent des femmes de la génération de la *nakba* et de la Révolution – souvent des femmes qui ont vu leur éducation interrompue ou qui n'y ont pas eu accès – qui insistent sur l'autonomie que procure l'éducation et qui transmettent aux jeunes le message qu'elle est importante, voire essentielle, pour être en mesure de remplir « leur rôle de mère ». Nous voyons donc que le discours de nombreuses femmes s'inscrit dans une division de genre traditionnelle et qu'il n'y a pas ou peu de remise en question des rôles⁸⁶.

Ceci dit, on voit des changements s'opérer chez des femmes de la jeune génération. Car si l'éducation est une valeur phare pour les Palestiniennes, c'est aussi qu'elle représente un outil d'émancipation pour les femmes : elle a aidé à leur sortie de l'espace domestique, elle a permis une certaine autonomisation des femmes, elle a contribué à l'ascension sociale de même qu'au maintien du rêve de la Palestine cher aux femmes. On verra qu'on arrive à un point tournant avec l'éducation alors qu'une lutte semble s'être engagée...

“Women have more power with their education. I don't think men have the same power as before... Let's look at my granddaughter, she works for the Red Cross, so because of her degree, she was able to find work. Also, whenever the woman is educated, she can demand that her rights be respected and this way, she can't be controlled by men like before. So women's roles are changing in our society.”
(Sou'ad, 72 ans)

6.3.1 Oui ou non à l'éducation : Une lutte se dessine entre les hommes et les femmes?

L'éducation est un sujet de débat chez la jeunesse palestinienne. Voyons d'abord chez les jeunes hommes. Plusieurs d'entre eux ne croient plus au pouvoir de l'éducation, c'est-à-dire à sa capacité d'être un vecteur d'ascension sociale. Ils semblent dire que les leçons sur

⁸⁶ Une autre illustration en serait ce programme de bourses d'études pour les jeunes femmes réfugiées palestiniennes au Liban (voir : http://www.idrc.ca/FR/Programs/Special_Initiatives/Scholarship_Fund/Pages/ArticleDetails.aspx?PublicationID=127) : dans des discussions informelles, j'ai entendu des femmes dire que, compte tenu du rôle des hommes dans la famille, ce serait mieux que ce soit des garçons qui bénéficient d'une telle aide. Mentionnons toutefois que le programme ne suffit pas à la demande... c'est donc dire que la réponse est aussi positive dans la communauté.

l'éducation de leurs mères et de leurs grands-mères ne peuvent plus les aider à faire face à leur environnement et à ses défis. Pourquoi s'éduqueraient-ils s'ils ne peuvent plus intégrer la société et aspirer à un avenir meilleur⁸⁷?

Le contexte sociopolitique peut certes expliquer pourquoi l'investissement dans l'éducation ne fait plus sens pour la jeunesse masculine comme c'était le cas pour les générations de la *nakba* et de la Révolution. Le système scolaire pour les Palestiniens, au Liban, leur semble bloqué⁸⁸. L'État libanais, avec ses restrictions relatives au marché du travail infligées aux étrangers (au premier rang desquels on retrouve les réfugiés palestiniens), cantonne les Palestiniens dans des métiers de second ordre. Dans un Liban qui les « rejette » depuis des années, les Palestiniens ne tirent de leur éducation aucun sentiment de force, de légitimité ou encore moins de réussite sociale. Quitter le Liban pour tenter d'améliorer ses chances est aussi une entreprise difficile, coûteuse et parfois dangereuse. Les garçons arrivent donc difficilement à répondre aux rôles traditionnels qui font de l'homme le principal pourvoyeur. Devant les obstacles et les difficultés qui s'accumulent, des femmes s'inquiètent de voir l'espoir de leurs jeunes hommes fondre.

Cette remise en question chez les jeunes hommes de la valeur de l'éducation touche en effet les femmes de toutes les générations. Pour celles des générations de la *nakba* et de la Révolution, c'est à la fois leur rôle de mère et les valeurs qu'elles transmettent qui sont questionnés par les garçons. Actuellement, ces mères font face à une forme de réaction chez leurs fils : elles ont peine à faire passer l'idée que l'éducation mènera à la prospérité et au mieux-être.

“Always I try to convince my nephew Omar to register at the Norwegian People’s Aid, it’s an NGO, because when you do one of their course, when you graduate, they help you find you a job. This is a good thing! [...] I also tried to convince my nephew to go to Sibline Institute but again, he said: ‘No’. Every option I gave him, he refused

⁸⁷ Je n'ai pas interviewé de jeunes hommes, mais les rencontres informelles et les rapports quotidiens avec des familles (avec des hommes aussi bien que des femmes) m'ont menée à cette observation. De plus, lors du second entretien que j'ai mené avec douze des participantes et qui nous a permis d'échanger sur mes conclusions partielles, toutes ont été d'accord avec cette analyse.

⁸⁸ L'UNRWA offre des services d'éducation aux niveaux primaire et secondaire; par la suite, c'est essentiellement d'intégrer le système d'éducation libanais privé qui est offert aux Palestiniens, mais encore difficile d'accès.

them all, he refused everything I offered or suggested so now, I leave him alone.”
(Wafa, 51 ans)

Remettre en question l'éducation, c'est questionner une valeur qui a pris une importance vitale dans l'exil. Pour certaines femmes – principalement des mères – remettre en question la valeur de l'éducation, c'est mettre en péril l'avenir des enfants, du peuple palestinien ainsi que le rêve du retour à la terre de Palestine. Des femmes ont souvent insisté sur l'idée que la communauté aura besoin d'intellectuels, de médecins et de spécialistes de toutes sortes pour reconstruire la Palestine de demain.

Chez plusieurs d'entre elles, il y a une peur viscérale de voir se reproduire les erreurs du passé alors qu'une génération de jeunes palestiniens pourrait se retrouver dans une position d'ignorance et de vulnérabilité. On peut se demander si l'équation entre ignorance et obéissance que la majorité des femmes a désignée comme étant une des raisons de l'exil ne continue pas de hanter l'imaginaire collectif. Ne plus investir dans l'éducation, y renoncer, n'est-ce pas risquer de revivre une situation similaire à celle qu'ont connue les aînés, ces aînés à qui on a usurpé la terre?

Elles sont plusieurs à se sentir désemparées et à ne pas comprendre le désintérêt de la jeunesse masculine pour l'éducation. Selon les dires de la participante Laïla, ce ne sont pas que quelques jeunes hommes qui contestent ou questionnent la valeur de l'éducation, mais toute une génération :

“I think that this young generation just doesn't want to study. The problem is that, in the past, kids had more respect for their parents, they were listening to them while our young generation, whenever you talk to them, they just don't listen... Like, if there's a fight, they get excited, they just want to go, carry weapons and get into a fight... they're not thinking! Even when they go to school, the kids don't have any respect for the people older than them. It's not only one kid who's like that, it's a whole generation that's behaving in this rude way! Even if their parents talk to them, advise them, they don't listen anymore... It's true that in the past, we had wars and people got killed but still [...] people were more mature back then while this new generation, they don't use their brain to think, they're wild! I was never afraid for my kids when they were young but now, I feel worried for my grandchildren.” (Laïla, 59 ans)

“That’s the thing: the parents don’t know why the kids leave school, and even if, all the time, we advise and we talk to them about the political situation and the importance of education. We don’t know yet why they leave school... If I could, hamdullilah...” (Ronda, 58 ans)

Certaines jeunes femmes livrent pour leur part un message tout autre que celui de certains des garçons de leur génération. Des filles continuent de voir l’éducation comme une stratégie, un moyen d’intégration, d’émancipation et d’ascension sociale. Elles évoquent l’idée que, dans le contexte sociopolitique libanais de plus en plus difficile, elles veulent contribuer au revenu du couple ou de la famille. Ce que les jeunes femmes ajoutent au message des aînées, c’est donc le désir de participer elles-mêmes à la survie matérielle en étant pourvoyeur. Ce projet est d’autant plus à propos que les jeunes hommes semblent près d’abandonner cette responsabilité. Un récent rapport de l’UNRWA sur les réfugiés palestiniens au Liban appuie l’idée des filles d’investir dans l’éducation :

“Many Palestinian workers are discouraged from working: 56 % of refugees are jobless and only 37 % of the working age population is employed. The Palestinian refugee labor force reaches 120,000, of which 53,000 are working. Joblessness among refugees has a strong gender dimension: Only 13 % of women are employed compared to 65 % of men. Survey results show that education can help refugees secure more and better jobs. A refugee with a vocational or university degree is more likely to be employed than one holding a Brevet (official diploma qualifying entry into secondary) or lower. Moreover, of those with a university degree, 70 % work as professionals or associated professionals, while those with a Brevet or less work mainly in crafts and elementary occupations. Employment rates for women who attended further education are also higher. Half of women with a university degree work and 43 % of those with a vocational degree do.” (2010 : x)

J’y vois les germes d’un questionnement des rôles de genre : elles sont plusieurs à vouloir revoir les schémas traditionnels où la femme s’occupe de l’intérieur (vie domestique, éducation des jeunes enfants) et l’homme, de l’extérieur (travail). Aujourd’hui, il y a des jeunes femmes qui hissent leur éducation au même rang que le mariage et la famille sur l’échelle des priorités; pour elles, la première est indispensable au bien-être de toute la cellule familiale.

Cette remise en question qui se réalise à travers l’éducation ébranle les structures mêmes de la société traditionnelle palestinienne, régie par l’impératif de la continuité alors que la survie

du groupe s'inscrit depuis longtemps dans la permanence des valeurs, des croyances et des manières de faire. Si ces questionnements demeurent timides, j'ai toutefois pu observer qu'ils font souvent l'objet de débats entre des femmes de générations diverses. Paradoxalement, selon Sayigh les mères contribueraient par leur attachement à la valeur de l'éducation à maintenir les rôles de genre : « *The responsibility of mothers for their daughters' proper upbringing helps maintain gender norms.* » (2002a : 338) Ceci dit, j'observe chez certaines Palestiniennes qu'elles sont conscientes de leur rôle dans l'évolution – ou non – des rôles de genre :

“The main problem is the woman herself because we were raised by whom? Our mothers [...] Even now, we raise our kids in way to always differentiate between boys and girls; whatever the boy does we say 'It's okay', but whatever the girl does, we say: 'No, no, no! It's not right. This is haram.' And if your boy falls in love, you feel happy but if it's your daughter who falls in love you beat her, because it's haram. Even to go out at night, it's allowed for the boy but not for the girl... And this is mainly our fault, the mothers [...] because we raised them as the boy has all the rights and the girl has no rights... But when we'll teach both of them as equals with responsibilities, with duties and what is bad for boys is also bad for girls, only then the girls' situation will change. So it's our responsibility, the women's responsibility, not the men's [...] It's the woman who gave the right to the man to control her and guide her according to his desires [...] and the men are raised by women so the way you raise them, it's the way they'll grow up to be, habibtî... It's like the saying: 'You harvest what you plant.' ” (Jamal, 46 ans)

Le discours de Jamal parle du rôle de la femme dans le maintien des rapports inégalitaires entre hommes et femmes et de la transmission de ce rapport inégalitaire de génération en génération. En fait, Jamal dit que c'est aux femmes de passer à l'action afin de briser ce cycle. En plus, l'éducation des enfants fait partie de leurs rôles traditionnels, alors elles ont un certain pouvoir – au sens où elles sont bien positionnées – pour agir sur ces changements. Selon Jamal, comme actrices de la transmission, les femmes ont donc un rôle à jouer dans les rôles de genre enseignés.

Ainsi, des jeunes femmes disent « oui » à l'éducation, elles croient encore comme leurs aînées à sa valeur; l'image *silah*, revient toujours et traverse les générations de femmes. Ainsi, il y a encore un projet d'éducation chez de nombreuses filles – en fait, ce sont « elles » qui en font encore un projet –, mais ce n'est pas le cas chez les garçons. L'ascension des

deux groupes sociaux, hommes et femmes, ne se fait pas également. L'éducation ne présente donc plus ce caractère normatif d'intégrateur et de vecteur d'ascension sociale pour les *deux* groupes. Mais si certains jeunes hommes renoncent à l'éducation, qu'en sera-t-il des femmes dans une société palestinienne encore largement patriarcale?

6.4 Des femmes actrices : « Oui, mais... »

Il importe de noter que c'est par des valeurs traditionnellement défendues et transmises par les femmes que l'oppression et la colonisation des Palestiniens sont combattues au quotidien. Par la religion, les femmes trouvent les moyens de survivre au plan culturel et psychologique; par la mémoire, elles se souviennent d'où elles viennent et qui elles sont et, par l'éducation, elles se donnent les moyens de grandir.

Maintenant, si les Palestiniennes m'apparaissent clairement comme des actrices, des questionnements quant à mon analyse et à mon regard comme chercheuse n'en surgissent pas moins... Ce chapitre sur les femmes actrices en aborde quelques-uns principalement en regard de la religion. Ce thème est important dans la vie des femmes de Bourj El Barajneh, mais je reste avec l'impression de ne pas avoir suffisamment sous-questionné le sens que la religion avait pour elles.

Ainsi, à la lumière des récits des femmes, la religion prend une place prépondérante dans leur vie au tournant de la guerre civile libanaise. Pour moi, de nouvelles questions émergent : Devant une société déchirée, les Palestiniens étaient-ils à la recherche d'un lien social qui pouvait à nouveau les unir? Le fait d'être largement considérés comme les principaux responsables de la guerre civile libanaise chez la communauté d'accueil n'a-t-il pas conduit les Palestiniens à affirmer plus fortement une identité moins problématique pour les Libanais, parce que partagée par certains d'entre eux? Le mouvement nationaliste palestinien essentiellement laïc des années 1970 et 1980 a déçu. La laïcité étant l'apanage de « l'ennemi Occident », cherchait-on à affirmer une différence? Le Liban, de par sa structure politique, n'a-t-il pas joué un rôle dans l'affirmation de la religion? Puis ultimement, lorsque les bases profondes de l'identité sont mises en cause, la question de Dieu ne se pose-t-elle pas inévitablement? Si j'ai l'impression que toutes ces questions sont légitimes, je crois que la

dernière est celle qui rejoint le plus le propos de la majorité des participantes. Elles sont plusieurs à considérer la religion comme un des éléments qui leur permet de tenir bon.

Nombreuses sont les Palestiniennes qui m'apparaissent comme des actrices au regard de la religion, alors qu'elles disent choisir consciemment de faire de cette valeur une dimension importante de leur vie; pourtant, je ne peux m'empêcher de me demander si le contexte dans le camp les laisse vraiment libres de leur choix.

En effet, à la sortie de la guerre civile, alors que la plupart des mouvements politiques palestiniens sortent de ce conflit écorchés et que le mouvement nationaliste palestinien s'essouffle, des organismes religieux s'implantent dans le camp. Certains auteurs notent que le retour au religieux dans les années 1980 s'inscrit dans la montée de l'Islam conservateur dans plusieurs pays arabes, projet financé notamment par l'Arabie Saoudite, et coïncide avec l'essoufflement puis la défaite des courants nationalistes laïques (dans le cas présent, le mouvement nationaliste palestinien). Ainsi, selon Rougier, diverses catégories d'acteurs religieux prennent possession, à travers des instruments de socialisation et de mobilisation mis en place sur le terrain, de ces espaces que sont les camps palestiniens au Liban. Ces acteurs religieux cherchent à capter « l'allégeance d'une population désorientée, en situation de survie économique, sans perspectives sur son avenir, rejetée aux marges de la société et culpabilisée par les dirigeants politiques du Liban d'après-guerre » (2004 : 16). C'est dans un tel contexte « d'achèvement d'un cycle palestinien au Liban et d'enfermement social que des prédicateurs facilitèrent, à la charnière des années 1980 et 1990 » (*ibid.* : 17), l'ancrage d'un discours religieux conservateur. Samira et Jamal tiennent des propos qui vont dans le même sens :

“After the war, there was nothing to do, there wasn't any work for men or women... And in that same time, NGOs started to rise up in the camp. Some of them were Islamic NGOs. They noticed that most of the people were far away from religion [...] These NGOs started to talk about religion, plan meetings, invite people and that's how religion spread out in the camp... People, deep inside themselves wanted to know more about religion, they were kind of ready to learn more.” (Samira, 46 ans)

“After the war, the religious issue started to come up [...] Islamic NGOs started to show up in the camp and invite people to lessons. They were kind of giving bribes... like they would offer food supplies to people and, in return, people would listen to their lessons. So at the beginning, it was like this but the people were happy with

those lessons, like if they weren't convinced, they would not have continue... So it was the first step, charity groups started to come in the camp. Then, our youth became more aware of religion, they started to know more about it... And another issue is that people needed leaders because there weren't any after the war, there was no one to lead them, it was chaos in the camp... People needed leaders because they couldn't lead themselves so those NGOs took the lead and people were actually happy with that, it was good for them being themselves Muslims.” (Jamal, 46 ans)

À partir des récits des femmes, j’observe que la mission de ces organismes d’aide est large, offrant à la fois soutien matériel, message religieux et projet politique (avec la lutte pour le retour en Palestine qui est maintenue et encouragée). Si je vois dans cette mission multiforme l’instrumentalisation de la pauvreté, de la croyance et du politique, une telle analyse n’est pas présente chez Samira et Jamal. Pourtant, elles voient qu’il y a échange de vivres contre la participation à une séance « d’enseignement », mais elles ne n’interprètent pas cela comme de l’instrumentalisation. Basma est la seule participante qui perçoit l’instrumentalisation de la religion par certains de ces groupes :

“Religion has become like a good that you sell. It's like 'who pays you more, you follow him or them' and then, you dress the way they want you to dress. If they don't pay you, you won't follow their orders... So you see, religion has become like something they sell to us! It's like any other political party, it's not something you have 'deep inside yourself' anymore, it's like 'you give me more, I'll follow you'. ” (Basma, 41 ans)

Pour moi, ce n’est donc pas clair si les femmes sont réellement actrices dans la conduite de leur destinée. Comme mentionné au début de cette section, il est question d’une communauté effondrée, chaotique, à la sortie d’une période de guerre. On voit dans la religion un « sens à la vie » et, en l’absence de leaders, de nouveaux acteurs s’ancrent dans le milieu avec un message qui répond à tous les besoins : d’aide (au niveau matériel) et de sens (au niveau religieux et politique). Dans un tel contexte, peut-on parler de choix? La ligne m’apparaît fine entre les femmes qui réfléchissent et décident consciemment que ce sont ces groupes qui leur permettront de s’en sortir et ces autres qui n’agissent que parce que ces groupes leur disent quoi faire.

On observe maintenant que les institutions dominantes dans le camp – la famille et le religieux – adoptent un discours et des valeurs traditionnelles⁸⁹ et que des femmes réagissent à celui-ci. C’est comme si des femmes disaient : « Oui, mais... », « oui » à certaines valeurs traditionnelles, « mais » à des valeurs qu’on aimerait moderniser. C’est davantage avec la jeune génération que je vois une rupture se produire, une rupture que j’observe dans les trois thèmes abordés dans le présent chapitre. Il importe de noter que ces jeunes femmes ne sont pas dans le rejet total des valeurs traditionnelles, mais qu’elles cherchent plutôt à renouveler ces dernières pour qu’elles s’arriment mieux à leur réalité. En effet, l’influence de valeurs où prime désormais l’individu sur le groupe et sur les institutions vient bousculer leur rapport aux valeurs traditionnelles. Des sujets comme les rôles de genre, les rapports hommes-femmes, l’identité, la religion et l’éducation sont notamment revisités, et avec eux des valeurs (et des visions de ces valeurs) enracinées dans la communauté depuis des décennies – et renforcées dans l’exil, ajouterais-je. Je me demande d’ailleurs si cette position, qui m’apparaît comme une forme de « modelage », ne permet pas à ces femmes de circuler dans les deux mondes, traditionnel et moderne, voire de mieux gérer les crises. C’est une intuition, mais c’est un peu ce que j’ai observé chez certaines participantes comme c’est le cas d’Amal et Chadia.

Le désir de changement est bien palpable chez certaines femmes – majoritairement des jeunes mais des femmes d’autres générations aussi –, mais aussi la forte contrainte pour maintenir les rôles féminins traditionnels. Même si ces rôles peuvent difficilement être remis en question, des jeunes femmes osent le faire. Une femme de mon entourage – une aînée de la génération de la *nakba* – m’a déjà dit en riant qu’elle revenait d’une visite familiale et que sa petite-fille, une jeune adulte, lui avait fait part de son intention de ne pas se marier ni d’avoir d’enfants; la vieille dame avait trouvé cela comique, alors que selon elle ce n’était pas une question de choix, mais la nature de la femme d’avoir des enfants.

⁸⁹ Dans la littérature, le concept de « valeurs traditionnelles » est vague, subjectif et imprécis. Il n’y a pas de définition consensuelle du terme. Or, plusieurs femmes parlent de leur communauté comme étant « traditionnelle » ou encore « conservatrice ». Lorsqu’elles évoquent les valeurs traditionnelles qui y sont véhiculées, les femmes pointent la nation palestinienne, la famille (les rôles de genre traditionnels), la religion, la notion de force, la curiosité pour le passé, le respect de l’ancien, etc. On observe dans le discours des femmes que ces valeurs sont perçues tantôt comme une force (pour le maintien de la communauté palestinienne dans l’exil, par exemple), tantôt comme un frein (à l’adaptation à la réalité de l’exil).

S'il y a remise en question directe des rôles de genre, certaines femmes sont quant à elles dans la négociation. Waïla, une Palestinienne du camp âgée de 40 ans, a vécu une situation de violence conjugale. Après de nombreuses années, Waïla a voulu quitter son conjoint : elle a mobilisé les ressources du camp, elle a consulté famille, ONG, *cheikh* et *imam*. Elle a trouvé des appuis, de la part de certains membres de sa famille notamment, mais ses démarches ont pris des mois, voire des années. Le changement prend du temps, et la négociation aussi. Les difficultés ne viennent pas seulement de l'intérieur du camp, mais aussi de l'extérieur. Waïla a évalué la possibilité d'en sortir et même de quitter le pays puisqu'elle appréhendait n'avoir aucune protection, étant réfugiée palestinienne dans un Liban qu'elle craint pour toutes sortes de raisons. Mais sortir du pays est aussi une entreprise difficile : déplacements, permis, politiques d'asile, etc. La faible protection – nationale et internationale – des réfugiés palestiniens est à nouveau un enjeu important pour l'amélioration de la condition de la femme palestinienne. À mon avis, des femmes négocient parce que leur condition de réfugiée, de femme, d'apatride, de Palestinienne ne leur permet pas d'aller « plus loin »... plus loin que le camp. Finalement, qu'a fait Waïla? Elle a négocié avec sa famille (la sienne et celle de son conjoint) pour tenter de trouver un compromis et sortir de cette situation de violence.

À la lumière de cette histoire émerge un questionnement : pour se sortir d'une impasse et s'émanciper, ne faut-il pas assurément avoir un filet de sécurité, une porte de sortie, des appuis extérieurs? Mais que s'offre-t-il d'autre que les camps, c'est la question qui me taraude... Dans cette dernière section des résultats, je me suis affairée à montrer que les femmes réfugiées palestiniennes sont certes actrices, mais que certaines – plusieurs, même – se butent à des contraintes importantes. Ici, on peut être porté à lier la majorité de ces éléments contraignants à l'échelle communautaire, mais je persiste et signe : on doit les intégrer à l'échelle nationale et internationale.

Aussi, si je vois bien des Palestiniennes comme des actrices, pour moi il demeure clair que les femmes ne peuvent pas être pleinement actrices du fait de leur « encampement »... constat qui conclura cette partie sur les résultats.

Conclusion des résultats – Les femmes réfugiées palestiniennes : les « encampées des encampés »

Inspirée des travaux de Patricia Hill Collins – et pour tenter de faire sens des nombreuses conditions impliquées ici – je dresserai, à ma manière, une matrice des oppressions qui jalonnent le vécu des femmes réfugiées palestiniennes.

Le point de départ de cette recherche était d'explorer le thème de l'expérience d'exil des femmes. Mais est-ce la condition d'exilée qui se trouve au cœur des préoccupations des femmes? Qu'est-ce qui est déterminant dans leur discours : la condition d'exilée? de réfugiée? d'apatride? de pauvreté? de femme? de Palestinienne? ou encore... d'autres conditions? Les femmes vivent-elles ces conditions comme les hommes? Les jeunes, comme les plus vieilles? Ces questionnements qui ont été soulevés pendant l'analyse s'inscrivent dans ma démarche de chercheuse féministe qui met à la base de la recherche les préoccupations, besoins et intérêts des femmes. Les résultats révèlent que la condition d'exilée est certes une préoccupation chez les femmes, mais qu'il s'y greffe d'autres conditions qui sont tout aussi importantes à saisir pour tenter de comprendre la complexité de leurs expériences.

Les thèmes de séparation, de distanciation et de dépossession inhérents à la question de l'exil ne sont pas absents du discours des femmes, bien au contraire. Elles sont nombreuses – toutes générations confondues – à évoquer leur attachement à la terre de Palestine (ou la mémoire de celle-ci), attachement qu'elles entretiennent et transmettent d'une génération à l'autre. Le fait d'avoir été contraint de partir alimente d'ailleurs la lutte nationale palestinienne et le désir de retrouver la terre perdue. Plusieurs femmes insistent sur leur **condition d'exilée**, mais surtout sur la particularité de cet exil : elles sont exilées, mais la **condition de réfugiée** leur est en quelque sorte imposée (c'est un statut légal). Nombreuses sont celles qui parlent des lourdes conséquences que leur inflige cette « étiquette ». Est-il nécessaire de rappeler que les réfugiés palestiniens vivant au Liban n'ont pas droit au passeport, qu'ils ont plutôt un document de réfugié leur accordant seulement le droit de résidence. En règle générale, le Liban a refusé de considérer la naturalisation et la

réinstallation des réfugiés palestiniens, principalement pour des raisons politiques. Chez les Palestiniens, aussi, se retrouvent des enjeux politiques majeurs : malgré le désir de certains d'intégrer le Liban, celui de retourner en Palestine passe, lui, par la préservation de leur nationalité palestinienne. Un point problématique soulevé par plusieurs Palestiniennes est certainement le refus d'accès aux « non-Libanais » à une longue liste de professions (et de secteurs d'activité), à une protection sociale de même qu'au droit de posséder des biens immobiliers. La nouvelle Loi sur le Travail promulguée au printemps 2010, censée ouvrir aux étrangers l'accès à un grand nombre de professions, n'a guère eu d'effet (Longuenesse, 2011).

Si la condition de réfugié a certes des répercussions sur les Palestiniens dans leur pays d'accueil, elle continue d'en avoir lorsque ceux-ci tentent de quitter le Liban. Au cours des dernières années, les règlements à l'égard des visas et des permis d'entrée (et de sortie) du pays ont été durcis, limitant ainsi les possibilités pour les Palestiniens de tenter leurs chances à l'étranger. La discrimination et la marginalisation croissantes des réfugiés palestiniens au Liban ont pour effet de confiner ces derniers dans les camps et de les cantonner dans un statut économique précaire, ce qui n'est pas sans renforcer les clivages entre les communautés... et sans alimenter le cercle vicieux.

De telles conditions au niveau national sont aussi alourdies par des contextes régional et international tout aussi difficiles et problématiques. En effet, le dossier palestinien au Liban est au cœur de jeux politiques régionaux (où la Syrie est un acteur majeur) qui ont pour effet de diviser les camps – et leurs acteurs politiques internes –, ce qui constitue une menace directe pour les réfugiés. Depuis la fin de la guerre civile, les états du Golfe participent aussi aux rapports de force qui se déploient dans les camps palestiniens du Liban par leur soutien aux courants religieux radicaux⁹⁰, soutien qui, selon Djebbi (2006) s'intègre à la diffusion de l'idéologie religieuse au sein de différents pays musulmans à travers des canaux divers.

La situation des réfugiés palestiniens au Liban s'inscrit aussi dans le contexte du conflit israélo-palestinien. À l'échelle internationale, la non-résolution du conflit a pour impact de

⁹⁰ Voir les travaux de Bernard Rougier sur la question, plus particulièrement son ouvrage *Le Jihad au quotidien* (2004) paru aux Éditions PUF.

laisser les Palestiniens du Liban dans un état intenable d'attente, soit dans une **condition de réfugié qui se prolonge**. Au Liban, l'UNRWA peine à combler les besoins grandissants d'une population des camps qui augmente et s'appauvrit. Par surcroît, le mandat de l'UNRWA défend le droit de l'entité collective palestinienne – droit protégé indirectement par voie d'assistance humanitaire des réfugiés –, toutefois elle sacrifie les droits individuels des réfugiés palestiniens par cette même assistance puisqu'elle les soustrait à la convention de Genève qui garantit protection à tout réfugié (Djebbi, 2006).

La réflexion autour des conditions de réfugié et d'exilé m'amène à cette observation : le terme « réfugié » renvoie au rapport qu'ont bien des femmes avec leur lieu actuel de résidence, leur refuge, tandis que le terme « exilé » renvoie plutôt au rapport des femmes avec le lieu d'où elles sont parties. Le problème qu'elles vivent vient en partie du fait que le droit international est celui des réfugiés : le droit de refuge. Or, elles se considèrent exilées plutôt que réfugiées, c'est-à-dire qu'elles se définissent par le lieu d'où elles sont parties plutôt que par celui où elles vivent actuellement, ce qui semble reléguer au second plan la question de leur intégration.

S'il est souvent question de la responsabilité du pays d'accueil et de la communauté internationale, les femmes ne nient pas pour autant celle de la classe politique palestinienne. La centrale palestinienne leur a certes assuré une certaine protection jusqu'à son départ du Liban en 1982, mais depuis la communauté palestinienne se voit désormais confrontée à sa **condition d'apatride**, n'ayant aucune instance – et bien sûr, aucun État – pour intervenir et négocier ses droits. Ainsi, quelle alternative lui reste-il au Liban? Et qu'en est-il lorsque des réfugiés palestiniens tentent de sortir du pays?

Lorsqu'il est question d'améliorer leur situation, plusieurs femmes évoquent cette autre dimension : la **condition de migrant**. Les femmes l'abordent essentiellement en raison du fait que les visas sont difficiles à obtenir. Nombreuses sont celles qui ont parlé des membres de leur famille qui ont émigré en Europe et au Moyen-Orient ou, encore, de « projet migratoire ». Or la migration des Palestiniens, fréquente dans les années 1980, est maintenant de moins en moins réalisable. Les portes de l'extérieur se ferment à tout étranger jugé

« indésirable »⁹¹. D'ailleurs, la réaction de plusieurs États semble se résumer à : « On n'en veut pas chez nous », alors que sont évoquées des raisons tantôt démographiques, tantôt politiques ou socio-économiques pour refuser l'entrée des réfugiés palestiniens.

“While the establishment of the State of Israel transformed Palestinians into the largest stateless community in the world, Arab states perpetuate and exacerbate their stateless condition by imposing a 'legal ghetto' on Palestinian refugees, under political, demographic, or security pretexts. In the first instance, Palestinians lose their past, while in the second they also lose their future.”
(Frontiers, 2006 : 7-8)

On voit tranquillement la matrice se tisser avec les dimensions internationale et nationale. Dirigeons-nous maintenant du côté des dimensions communautaire, familiale et biographique qui touchent les femmes réfugiées palestiniennes. J'ai intentionnellement présenté les dimensions macrosystémiques dans un premier temps afin d'inscrire les réalités des femmes dans un contexte global, considérant qu'on reste trop souvent ancré au niveau communautaire et donc que l'on néglige le concours de forces structurelles supérieures dans l'oppression des groupes minoritaires, dont celui des femmes.

Ainsi, pour les réfugiés palestiniens du Liban, quelle est l'alternative à la vie en camp? Comme il n'y a que peu ou pas de protection sur les plans international et national, la communauté palestinienne du camp devient la principale institution pérenne dans l'exil. Mais le double effet de repli communautaire et d'exclusion sociale ne contribue-t-il pas à créer ce

⁹¹ Les femmes réfèrent souvent à l'Europe et aux pays arabes lorsqu'il est question de migration, destinations de prédilection chez les réfugiés palestiniens. Or en Europe, depuis le début des années 2000, les politiques ont grandement changé à l'égard des étrangers. En effet, d'une politique d'accueil on est passé à une politique de mise à l'écart : on assiste à un durcissement des frontières, certains auteurs parlant même de « guerre aux migrants » (Agiar, 2011; Blanchard et Wender, 2007). Notamment, les politiques migratoires européennes convergent vers l'établissement d'un vaste dispositif de rétention et d'expulsion des étrangers : « politiques migratoires communes (avec, par exemple, les "accords de réadmission" vers les pays du Sud d'où viennent certains demandeurs d'asiles); diffusion de nouvelles normes idéologiques (par exemple en faisant accepter la notion "d'émigration clandestine" par leurs partenaires d'Afrique ou du Moyen-Orient); nouvelles législations (comme le règlement de Dublin 2); alliances stratégiques en matière de police des frontières (Frontex), etc. » (Agiar, 2011: 104). Quant aux États arabes, dès l'éclatement du conflit israélo-palestinien, ils ont vigoureusement endossé le droit au retour des Palestiniens et se sont engagés publiquement à offrir leur protection jusqu'au moment où aurait lieu le retour. Mais le principal instrument de protection des droits des réfugiés palestiniens, le protocole de Casablanca, a été mis en place de manière inégale dans les différents États. En 1991, la Ligue arabe admettait définitivement son échec, reconnaissant que le traitement des Palestiniens serait désormais conditionné par le système juridique propre à chacun des pays d'accueil (Al Hussein, 2006).

que la participante Jamal nomme comme un sentiment d'emprisonnement? Pour ma part, j'utiliserais le terme « encampement ».

« Lorsque le maintien en camp dure bien au-delà du temps de l'urgence, les réfugiés voient leur vie se recréer peu à peu dans une nouvelle peau, celle d'indésirables, à l'épreuve de leur mise à l'écart dans le camp. Là, ils sont "endigués", comme on endigue les déplacements de l'ennemi sur un champ de bataille [...] La violence des camps aujourd'hui est d'abord celle de l'endiguement, au sens d'une forme violente de territorialisation de l'autre. » (Agier, 2011 : 69)

Ici, le terme « encampement » n'indique pas l'impossibilité de circuler au sens littéral mais, comme le précisent Harrel-Bond et Verdame (2005), réfère plutôt à ces deux dimensions : le *campement* lui-même et l'idée d'une *mise en camp* à la fois comme processus et comme politique. À mon avis, les différentes oppressions structurelles qu'on a vues jusqu'ici s'entrecroisent et contribuent à l'encampement. Maintenant, comment cette « mise en camp » est-elle vécue par les réfugiés palestiniens, et précisément par les femmes?

Tout d'abord, s'il y a encampement, cela ne signifie pas pour autant passivité de la part des réfugiées palestiniennes. Celles-ci luttent pour se sortir de leur **condition de pauvreté et d'habitant du camp**, comme on a pu le voir dans les chapitres précédents : les Palestiniennes sont des actrices de la transmission à la fois de la mémoire, de la religion et de l'éducation. À l'intérieur de l'espace qu'est le camp, il y a une lutte quotidienne pour la survie, et les femmes y sont fortement engagées. Ceci dit, les forces oppressives provenant « du dehors » ont favorisé le repli de la communauté palestinienne dans les camps et, conséquemment, le surinvestissement des valeurs traditionnelles et de l'honneur (Latte Abdallah, 2006b); la **condition de genre** s'en est trouvée remodelée. Les femmes réfugiées palestiniennes m'apparaissent ainsi comme les « encampées des encampés » : elles subissent « du dedans » les contrecoups d'oppressions « du dehors ».

À cette analyse « victimisante » se juxtapose cette autre vision proposée principalement par de jeunes participantes. Celles-ci n'insistent pas tant sur les oppressions – sur ce que je perçois comme de l'oppression – que sur la façon dont elles réagissent à celles-ci, donc sur leurs stratégies de résistances. Des jeunes femmes développent des stratégies ou des pratiques de contournement qui se trouvent au carrefour de valeurs traditionnelles et du désir

d'améliorer leur situation. Par ces pratiques, elles cherchent à sortir de leur **condition d'encampée** d'une manière qui parfois bouscule les façons de faire jusque-là priorisées par leur communauté et leur famille. Certaines pratiques ont pour but de contourner les obstacles ou contraintes que les femmes rencontrent. D'autres sont plutôt de l'ordre de la négociation autour d'un compromis. Enfin, quelques-unes bousculent davantage les normes et les règles dominantes – et souvent issues de la tradition – prescrites par la communauté et la famille; dans un tel cas, les pratiques ou stratégies des jeunes femmes ne résident pas dans le rejet des valeurs traditionnelles, mais bien dans un désir de réforme de celles-ci.

Cette matrice de conditions que j'ai tentée ici de présenter montre que les sites d'oppression se situent à différents niveaux. Souvent, on insiste sur les aspects communautaire et culturel comme s'ils étaient la source des principales formes d'oppression que subissent les femmes. Or, il importe de reconnaître et de nommer toutes les origines possibles des différentes formes d'oppression et leur rôle au niveau microsystemique. L'idée ici n'est pas de nier la réalité des oppressions vécues à ce dernier niveau mais d'insister sur l'importance de considérer l'ensemble du contexte.

TROISIÈME PARTIE

DISCUSSION

CHAPITRE 7 – Être étrangère parmi des exilées : réflexions éthiques et épistémologiques

Il m'importe de revenir ici sur le processus d'analyse des résultats en ce qu'il a soulevé de questionnements. Je crois qu'un tel retour critique permet de mettre en lumière certains éléments éthiques et épistémologiques inhérents à la thèse. Ces questionnements qui se sont présentés pendant l'analyse vont de pair avec ma position de chercheuse féministe qui place à la base de la recherche les préoccupations, besoins et intérêts des femmes. Les thèmes abordés sont: 1) la légitimité du chercheur dans une communauté « autre » : chercheur « du dehors » et « du dedans »; et 2) une réflexion autour de la question soulevée par l'article de Gayatri C. Spivak « Can the subaltern speak? »; 3) les récits de vie des femmes qui apparaissent au « nous » et au « je »; 4) la pertinence du féminisme postcolonial pour la compréhension de la réalité des femmes réfugiées palestiniennes; 5) l'approche par récit de vie et l'accès qu'elle permet à l'expérience des femmes. Ces étapes complétées, je ferai un retour sur l'approche interdisciplinaire et son application. Enfin, le chapitre se terminera sur des considérations pour guider l'intervention auprès des femmes réfugiées vivant dans les camps ou ailleurs dans des pays d'accueil de même que sur des considérations pour les recherches à venir.

7.1 Représenter l'Autre : ma légitimité comme chercheuse

Écrire sur des réfugiées palestiniennes au Liban a été une des tâches les plus difficiles que j'ai entreprises jusqu'à maintenant. Non seulement ce projet m'a-t-il confrontée à la difficulté de faire de la recherche interdisciplinaire (tout en me confortant sur sa nécessité), mais il a aussi soulevé des questions d'ordre théorique et méthodologique qui m'ont amenée à m'interroger sur ma capacité d'écrire et de communiquer « à travers les cultures ». Des questionnements – je dirais parfois des conflits intérieurs – se sont maintenus à travers toutes les étapes de ce projet doctoral, qui s'est déroulé sur un peu plus de cinq ans. La légitimité de faire de la recherche dans une communauté « autre » est une de ces questions transversales que je tiens à aborder ici.

Je suis entrée dans le milieu de recherche – le camp de Bourj El Barajneh et sa

communauté – avec le fervent désir de comprendre la réalité des femmes qui y vivaient, mais j'étais aussi consciente et convaincue que la recherche devait correspondre à *leur* définition de la réalité. Par ma position de chercheuse féministe, je valorise le point de vue des femmes, alors comment m'assurer que ce dernier est respecté? Comment, comme chercheuse féministe occidentale, puis-je contribuer à présenter l'expérience des femmes réfugiées palestiniennes sans m'approprier leur voix? Ceci rejoint d'ailleurs Code qui souligne que « l'aspect politique de la prise de parole pour d'autres femmes, à leur propos et en leur nom, est l'une des zones les plus contestées de l'activisme et de la recherche féministes d'aujourd'hui » (cité dans Rose, 2002 : 29).

Ces considérations m'étaient – et elles le sont toujours – importantes, d'autant plus que nombre de participantes semblaient parler « au monde » à travers moi et m'ont précisé qu'elles espéraient, par leur témoignage, que soient entendues leurs réalités de femmes palestiniennes, de femmes réfugiées vivant dans un camp depuis des générations et de femmes musulmanes. Donc, elles acceptaient de me parler avec ce désir. En quelque sorte, cela renforce ma responsabilité. Comme le précise Sayigh, « *[i]f I failed to publicize their message, I would be breaking the implicit condition upon which they offered their stories* » (1996a : 161).

Une intimité se crée à vivre au quotidien pendant un an et demi dans un milieu de recherche, une intimité avec l'espace – ses lieux, ses odeurs, ses activités – et sa communauté. Initialement, je devais compléter le processus d'écriture et d'analyse de la thèse au Liban. Je prévoyais quitter le camp pour habiter plus près du centre de la capitale libanaise, l'idée étant de prendre du recul par rapport à mon milieu de recherche. Toutefois, j'avais négligé la difficulté qu'une telle rupture impliquerait : quitter le camp pour habiter « à l'extérieur », un extérieur lourd de significations. Cela signifiait « abandonner » les Palestiniennes et me mettre dans une position « privilégiée », une position que je me serais accordée en me prévalant d'un droit qui leur est refusé : celui de choisir sa situation. J'ai donc choisi de revenir au pays, d'être chez moi et non pas « à l'extérieur du camp ». Si une telle décision me semblait justifiée, je n'avais pas prévu ses difficultés... En fait, j'avais prévu la rupture émotive avec le milieu, ses gens, mes amitiés, etc. Mais l'inattendu s'est présenté sous la forme d'une autre rupture, celle-là plus technique ou analytique.

Une fois le lien coupé avec le terrain de la recherche – c’est-à-dire après avoir quitté le camp de Bourj El Barajneh et le Liban –, la peur de trahir la voix des femmes s’est intensifié de nouveau, et cela, au point de ne plus me permettre (ou très peu) de prendre position sur les différents rapports de pouvoir, principalement sur les rapports de genre. Je me suis muselée pendant une longue période. En effet, devant l’absence des femmes pour venir réagir à mes analyses, j’avais l’impression d’avoir une position hégémonique à leur égard. Ainsi, des questionnements que je croyais réglés ont rejailli exactement sous la même forme : « À quoi bon dire ce que *je* vois, *je* comprends, etc., alors que j’essaie de faire émerger comment *elles* voient, *elles* perçoivent leur situation? » J’ai donc plongé à nouveau dans une réflexion sur mon rôle comme chercheure : dois-je vraiment n’être qu’une « porteuse de messages » et me museler pour ne laisser paraître que les propos des femmes? Les entretiens rétroactifs s’étaient déroulés de telle sorte qu’était ouvert un espace de discussion où chacune d’entre nous exposait et discutait de ses idées. Je m’étais d’ailleurs permis d’être directe en abordant des sujets qui confrontent davantage les perceptions, qui sont « délicats » (ex. : des formes de violence).

Ces échanges m’ont permis de voir les réalités des femmes d’une autre façon, et je dirais que ce fut aussi le cas pour plusieurs participantes. C’est ce qui s’est produit avec le thème de la religion, par exemple : quelques-unes m’ont confié comment cette dimension avait pris une place importante dans leur vie. Il en va de même pour la relation qui me semblait une relation amour-haine avec cet espace qu’on voulait quitter, qu’on trouvait intenable de par les conditions de vie qu’il imposait, mais aussi qu’on aimait pour tout ce qu’il représentait comme liens, attachements, souvenirs, histoires, etc. Je crois que ces entretiens ont été à ce point révélateurs – percutants, parfois – que je ne referais plus de recherche autrement. Ainsi, mon retour au Québec m’ayant coupée de cette dynamique, je me suis en quelque sorte fermée. Quand j’ai réalisé cet effet sur moi, j’ai cherché à recréer un espace de discussion ou de dialogue, cette fois dans la présentation de mes résultats, en faisant en sorte de laisser percer leur voix et la mienne. Pour comprendre les réalités, les perceptions, les « visions du monde » de ces femmes, ne faut-il pas qu’il y ait un espace de discussion et de débat dans le respect de l’une et de l’autre? Parce que nous sommes issues de contextes (social, économique, historique, etc.) différents, nous devons créer des espaces pour tenter de nous

comprendre et ainsi briser le rapport dominant-dominé qui pourrait s'insinuer dans les perceptions. Si un tel espace est absent de nos pratiques de recherche, on perpétue le sentiment de rapports inégalitaires.

Ma démarche rejoint les propos de Rose, qui précise que lorsqu'on fait de la recherche au sein d'un milieu culturel différent, la chercheuse doit constamment faire une réflexion sur elle-même, c'est-à-dire « s'observer de l'extérieur pour comprendre comment elle peut apparaître à des personnes issues de milieu radicalement différents, et pour pouvoir examiner ses propres préjugés culturels et historiques [...] Le véritable défi à relever est de parvenir à faire œuvre de "traductrice", de facilitatrice ou d'intermédiaire. » (2002 : 38) Si je suis d'accord avec cette position de Rose, il importe de préciser la nature du défi auquel je fais face. Je ne suis pas totalement dans la recherche participative parce que les femmes n'ont pas entièrement le contrôle du projet. Ceci dit, je continue de penser que ce que j'appelle « l'espace de discussion » est intéressant à explorer dans mes recherches à venir en ce qu'il laisse une place aux deux voix... Le défi, ici, est donc d'accorder une place égale aux deux parties. Et cela, comment puis-je y arriver? Chose certaine, dans mes futures recherches, j'aimerais repartir de mes différentes conclusions et les partager avec des Palestiniennes afin de voir ce qu'elles priorisent comme éléments à présenter « au monde ».

La question de la recherche auprès d'une communauté autre soulève inévitablement la question de la légitimité du chercheur « du dehors ». Mais l'opposition chercheur « du dehors » et chercheur « du dedans » est-elle un faux débat? Mon expérience de recherche m'a révélé le caractère plutôt fluide et changeant de mes multiples identités. Comme le précise Rosemary Sayigh (1996a), si on est en quelque sorte « adopté » par le milieu, par une famille du camp, cela nous transforme : de visiteur, on devient protégé à quasi-membre. Si j'ai effectivement vécu cette situation avec mes voisins proches, je pensais tout de même rester, pour de nombreuses participantes, une chercheuse « du dehors », une *ajnabiyyé*. En fait, je me percevais essentiellement comme « du dehors », mais pour plusieurs d'entre elles j'étais maintenant « du dedans » – ou du moins voyaient-elles en moi des éléments qui faisaient de moi une personne « du dedans ». Le fait d'être revenue dans le camp, après un premier séjour en 2006, témoignait pour les femmes de mon engagement pour la cause palestinienne; le fait de vivre avec elles à Bourj El Barajneh faisait de moi quelqu'un qui « connaissait » la vie

dans le camp. Rose (2002) souligne qu'on doit sortir de cette perspective chercheur « du dehors » et « du dedans » puisque les situations révèlent plus souvent qu'autrement qu'on a une position fluide et ambiguë. En fait, comme chercheur, chaque composante de l'identité (femme, étrangère-Occidentale, célibataire sans enfant, étudiante, etc.) m'ouvre et me ferme des portes. C'est comme si chercheur « du dedans » était un statut qui pouvait s'acquérir avec le temps, avec l'intégration du milieu, de la communauté...

Pour tenter de me dégager de ces questionnements – qui étaient, je dois l'avouer, paralysants à un certain moment –, je suis retournée alors que j'étais toujours au Liban échanger avec des participantes afin de leur faire part de mes analyses préliminaires. Ces entretiens⁹² étaient des espaces d'échange et de discussion qui m'ont permis de valider, de nuancer ou de réfuter certaines analyses. De plus, ces entretiens ont modifié la dynamique participante-chercheure; nous n'étions plus dans une relation de donneur-récepteur mais plutôt dans un rapport de co-construction alors qu'il y avait un va-et-vient d'informations, d'analyses et de questions entre les deux parties. Certaines m'ont confié avoir déjà participé à de nombreuses recherches mais sans jamais avoir contribué à l'étape de l'analyse des résultats. Tant que j'ai séjourné dans le camp et que ce phénomène de va-et-vient a été possible, mon dilemme et mes questionnements se sont en quelque sorte atténués. La création de cet espace de discussion a permis aux femmes de participer à la définition de leur réalité. Comme le précise Hill Collins, « *self-definition is the first step to empowerment: if a group is not defining itself, then it is being defined by and for the use of other* » (2000: 101).

7.2 « *Can the subaltern speak?* »

Après avoir soulevé la question de ma posture de chercheure, je veux revenir sur des questions qui m'ont accompagnée tout au long de mon séjour. Au cours de l'analyse de mes données, une question soulevée par l'une des pionnières du féminisme postcolonial, Gayatri Chakravorty Spivak, m'est souvent venue à l'esprit : « *Can the subaltern speak?* ». Ai-je vraiment écouté les femmes réfugiées palestiniennes? Cette propension à parler au « je » – ou à rechercher le « je » dans les récits – n'est-elle pas un produit de ma réalité

⁹² Je fais référence ici aux deuxièmes entretiens que j'ai réalisés avec 12 participantes de mon échantillon initial, et cela, après avoir fait une analyse préliminaire de mon corpus d'entretiens (ainsi que d'observations et d'entretiens avec d'autres acteurs).

d'occidentale? Est-ce moi qui impose une forme de récit alors que les femmes ont une autre façon de se raconter et de mettre en mots leur expérience?

Mais il faut dire que derrière cette « recherche du je », il y a un objectif théorique : examiner les rapports de pouvoir et donc voir s'il y a domination du « nous » sur le « je ». Mon idée n'est pas de faire la promotion du « je » au détriment du « nous », mais il est tout de même difficile de ne pas tomber dans le piège. Selon Patricia Hill Collins (1992), nous aurions tendance à nous identifier à une oppression – celle dont nous avons fait l'expérience – et à considérer toutes les autres formes d'oppression comme moins importantes; dans notre esprit, cette oppression prend une place maîtresse. En ce qui me concerne, le genre occupe une place importante dans la – ou plutôt *ma* – matrice d'oppressions, mais pour plusieurs Palestiniennes, ce n'est pas le cas. J'observe plutôt que l'oppression liée à leur statut de réfugié, de réfugié palestinien, occupe une place importante dans leur matrice. Pour lutter contre les inégalités liées à ce statut, elles sont plusieurs à avoir priorisé la lutte nationale (une lutte au « nous »), mais on voit dans les récits que les luttes se sont diversifiées. Comme le précise à nouveau Hill Collins, on doit rester vigilant – particulièrement en tant qu'Occidentaux – au fait que la notion de vécu expérientiel peut privilégier l'expérience et la connaissance *individuelles* au détriment du point de vue *collectif*.

En fait, plutôt que de chercher à circonscrire le « je », il importe de prendre le récit pour ce qu'il est. Je pense avoir réussi à dégager, à travers ces récits à la fois au « nous » et au « je », ce qu'ils avaient à nous révéler sur les femmes, sur leur vision du monde, leurs priorités et leurs luttes. Peut-être malgré tout la « valorisation » du discours autonome était-elle présente. Abu-Lughod, dans son étude auprès de femmes bédouines en Égypte, apporte des réticences, voire des objections, à utiliser le récit de vie auprès de certaines communautés puisque « *life-story may contribute to a sense of the person as its center as an isolated individual* » (1993 : 31); selon elle, les femmes bédouines ne se perçoivent pas comme telles. Ainsi, plusieurs Palestiniennes, tout comme des femmes bédouines, ne se perçoivent pas comme des individus isolés.

7.3 Des discours au « nous » et au « je »

Depuis le début de l'analyse des récits recueillis, je perçois une nette propension de la part des participantes à utiliser le pronom « nous » pour livrer leur témoignage. Plusieurs mettent l'accent sur l'expérience collective des Palestiniens des camps et n'utilisent le « je » que pour appuyer d'un exemple le drame commun des réfugiés palestiniens des camps au Liban. Ce discours au « nous » est assez important dans mon corpus de récits de vie pour que je me demande : « Mais où est le "je" ? » J'ai exploré cette courte et « simple » question sous deux angles : Qu'est-ce que la mise en mots des femmes – tantôt au « nous », tantôt au « je » – révèle des identités qui construisent leur vie? Mais aussi, qu'est-ce que cette « simple » question révèle-t-elle sur ma propre position de chercheuse, sur les identités que *je* priorise? Pour répondre, il importe de revenir sur mes choix méthodologiques et théoriques.

D'abord, une réflexion sur les outils méthodologiques privilégiés m'a ramenée à la définition du récit de vie. Selon Orofiamma, cette méthode a pour visée de rendre compte de l'expérience d'un sujet et du contexte (au moment où le récit est fait); elle a ceci d'intéressant que, à travers cet exercice, chaque personne tend à construire les identités par lesquelles elle souhaite se faire reconnaître :

« En tant que mise en mots du monde social et du monde personnel de celui qui se raconte (Demazière et Dubar, dans Schawrtz *et al.*), l'intérêt du récit de vie réside précisément dans la capacité, à travers lui, à saisir les univers sociaux qui façonnent les identités, la manière dont ils se sont construits et le sens que leur attribue le narrateur. On a, dans cette perspective, recours au discours autobiographique pour mieux comprendre ce qui détermine les appartenances et les engagements, les systèmes de valeurs et les croyances. » (2008 : 73)

Donc le « nous », c'est aussi les femmes! C'est ce qui les rattache aux autres – aux membres de la communauté, à la famille –, c'est la femme dans son histoire collective. Toutefois, le pronom « nous » est si présent dans les récits que je craignais que l'expérience personnelle des femmes ne se noie dans l'histoire collective et le discours nationaliste. Sayigh a d'ailleurs partagé la même crainte concernant le discours au « nous » et au « je » des Palestiniennes des camps, mais est arrivée à la conclusion que « *[g]ender was multiply present, a starting point with consequences that were both inescapable and malleable. Gender was imprinted upon*

women's nationalism and national crisis had shaped their living of gender. » (1996a : 159)

Ici, il est question du « nous » derrière la lutte nationale palestinienne : tous sont concernés et inclus, sans distinction de genre... c'est un « nous, réfugiés palestiniens ». Ceci dit, même si les femmes parlent au « nous », on sent tout de même une distinction de genre. Par exemple, quand on examine les rôles de chacun dans la lutte, on observe que les femmes ont des rôles spécifiques.

J'ajouterai à ces propos de Sayigh que le « nous » est aussi révélateur par ce qu'il dévoile des luttes – tantôt politiques, tantôt idéologiques – des femmes. À cet effet, on a pu constater que les femmes étaient actrices de la transmission de la mémoire, de l'éducation et de l'identité religieuse. Or, il est pertinent de noter que ces luttes se jouent à la fois sur les plans collectif et personnel. Prenons l'éducation pour exemple : les femmes en parlent au « nous » comme d'une lutte à mener pour la communauté palestinienne autant que pour les femmes en tant que groupe social, mais certaines en parlent aussi comme d'une lutte à poursuivre au plan personnel puisque leurs objectifs de scolarisation vont à l'encontre des normes traditionnelles de genre. Enfin, cet usage du « nous » et du « je » n'est-il pas révélateur d'un désir des femmes, pour paraphraser De Gaulejac (1987), de passer de « produit » de l'histoire à « sujet » de l'histoire? Les femmes se reconnaissent des liens d'appartenance avec la communauté, certes, mais elles reconnaissent et affichent aussi des choix personnels qui tissent en quelque sorte la trame singulière de leur existence.

Notons aussi que l'usage de la première personne du singulier est plus répandu chez les participantes de la génération de la Révolution et chez les jeunes. On pourrait croire que cela indique un processus de « modernisation » chez les Palestiniennes alors que « *[t]he production of an autonomous 'life story' could be based on education, employment, and other situational changes that create a sense of a self* » (Sayigh, 2007a : 149). Or, comme Sayigh, je ne peux arriver à une telle conclusion. Il y a certes un contraste entre les récits des aînées – génération de la *nakba* – et ceux des plus jeunes, mais l'usage des sujets singulier et pluriel est commun aux récits de l'ensemble des femmes. Toutefois, ce que je vois émerger à travers un « je » plus affirmé – et un « nous » moins hégémonique –, c'est l'individualisation des stratégies de survie : les femmes semblent avancer, après l'expérience de la lutte collective, que c'est aussi par la poursuite d'un projet individuel qu'elles amélioreront leur situation.

7.1.4 Un cadre d'analyse approprié?

La théorie féministe postcoloniale est éclairante comme grille de lecture alors qu'elle nous amène à dépasser l'analyse de genre et à considérer plutôt l'*intersection* du genre et d'autres rapports – de pouvoir, d'oppression – comme la classe sociale et la race (et parfois l'ethnie, l'âge, la nation, la religion, l'orientation sexuelle, etc.). Les témoignages des Palestiniennes illustrent bien ce croisement, notamment lorsqu'il est question de l'éducation alors que des différences sont observables selon le genre. De plus, le féminisme postcolonial insiste sur l'importance de considérer les contextes coloniaux et nationalistes qui structurent les réalités des femmes. La fin de la guerre civile libanaise a amené la fin de la prédominance de la lutte nationaliste palestinienne. Dès lors, les luttes des femmes se sont diversifiées, mais attention : la lutte nationale palestinienne ne disparaît pas des discours des femmes, elle apparaît sous d'autres formes.

L'article « Can the subaltern speak? » (1988) de Gayatri Chakravorty Spivak, un des textes fondateurs du féminisme postcolonial, a été à ce point percutant pour moi qu'il m'est toujours resté à l'esprit pendant l'analyse de mes données. Cette question de Spivak est en soi un rappel de ma propre grille de lecture, c'est-à-dire du regard que je porte sur les réalités des femmes palestiniennes : une grille qui contient des présupposés, un vocabulaire, un bagage de lectures et un mode de raisonnement qui sont les miens mais peut-être pas les leurs. C'est à ce texte que je pense lorsque je me demande : « Qui parle, elle(s) ou moi? » Je parlais plus tôt du mouvement de va-et-vient créé entre moi et mon milieu de recherche... Eh bien, c'est en quelque sorte l'application de mon cadre théorique qui m'a amenée à entreprendre cette démarche : une façon de valider *qui* parle.

L'article « Beyond subordination and resistance » (2010) de Sirma Bilge permet de réfléchir aux limites de l'analyse féministe postcoloniale. Un des éléments qui a alimenté le développement du féminisme postcolonial a été la dénonciation de l'hégémonie d'un certain discours féministe occidental – plus précisément de schémas occidentaux « universalisants » – et de l'image de victimes qu'il donne des « autres » femmes. En réponse à cette image, la théorie féministe postcoloniale prône l'hétérogénéité des expériences et des façons de se définir de ces femmes dites « du tiers-monde ». Mais c'est principalement sur

l'application du terme « hétérogénéité » que je me questionne. J'avais choisi ce cadre théorique notamment parce qu'il reconnaît aux femmes la possibilité d'une pluralité de façons de se définir. Or, par sa dénonciation trop vive de l'image de victime véhiculée par un certain féminisme occidental, le féminisme postcolonial semble avoir favorisé l'émergence d'une figure tout aussi dominante, soit celle de la femme résistante ou combattante. Cela rejoint en tous points Bilge qui précise que « *[if] the submission frame is typical of the liberal/universalist feminist discourse, it is the resistance frame that characterizes postcolonial feminist account* » (2010 : 14).

Bien que les images créées ne soient pas fausses (elles existent réellement), on omet toutes les autres qui se situent entre ces deux pôles. J'admets toutefois qu'il est facile de tomber dans ce piège qui se manifeste souvent par un effet de pendule : si on me parle des femmes arabo-musulmanes comme des femmes victimes de l'oppression masculine, par exemple, j'ai le réflexe de présenter l'image contraire, soit celle d'une combattante, d'une résistante du quotidien. Ce va-et-vient entre des positions d'attaque et de défense ne permet pas, selon moi, de saisir les réalités nuancées des femmes. Celles des Palestiniennes sont en effet plus complexes que cette représentation binaire le laisse croire. Ceci dit, le féminisme postcolonial ne devrait pas, théoriquement, présenter uniquement cette image de la femme résistante. En effet, il est question, dans les écrits fondateurs, de *l'hétérogénéité des réalités*; serait-ce donc dans l'application de cette théorie que cette hétérogénéité se perd? Je me demande si la réponse ne se trouve pas dans cette même question de Spivak : « *Can the subaltern speak?* » J'ai effectivement remarqué que je cherchais à ce que toutes les visions, tous les discours des femmes soient entendus. Mais en faisant cela, il me semble aussi que je suis plus particulièrement à la recherche de « celles qu'on entend peu », à la recherche du discours minoritaire, et cela a pour effet de reconduire les pôles victime-résistante. Et puis cet effet pendulaire est fort : si je vois une femme dans une position de « victime », je cherche à voir si elle n'est pas actrice dans une autre dimension de sa vie. Ce qui rejoint à nouveau Bilge :

“With their eagerness to 'give voice' and inspire activism by finding or reinventing traditions of resistance, resistance-oriented approaches, biased by a certain romanticism, significantly impoverish the analysis of power – researchers being too concerned to find resisters and not attentive enough to explaining the workings of

power. What is therefore needed is a way to keep the intersectional analysis embedded in postcolonial readings while at the same time dissociating the interpretation of veiled women's agency from the doxa of resistance.” (2010 : 19)

Or, comment sortir de ces dichotomies qui ne nous permettent pas de saisir la complexité de la situation des femmes réfugiées palestiniennes? Les travaux de Kimberley Crenshaw (1991) sur l'intersectionnalité et ceux de Patricia Hill Collins (1992) sur les matrices de dominations ont cela d'éclairant qu'elles insistent sur l'importance de replacer le sujet (structuré par le genre, la race, la classe sociale, etc.) dans son environnement pour ainsi dégager les différents lieux où le sujet expérimente et résiste aux oppressions (Hill Collins, 1992). Dans le cas qui m'intéresse ici, cela implique de poser les réalités des femmes dans le contexte international, le macrosystème (conflit israélo-palestinien, politiques internationales de migration et droit international), puis dans le contexte national libanais, le mésosystème (facteurs sociopolitiques et conditions économiques du pays) et enfin dans le contexte personnel, le microsystème (valeurs personnelles, familiales et communautaires des femmes de même que les facteurs socio-économiques qui influencent leurs décisions). L'analyse intersectionnelle rééquilibre une grille de lecture axée sur les résistances des femmes en inscrivant les réalités des femmes dans une matrice qui montre les effets interactifs des divers systèmes discriminatoires. Mais là réside le défi : articuler la matrice d'oppressions et de privilèges et démontrer son applicabilité. Ceci dit, même si des critiques ont été formulées sur cette méthode, je crois qu'un tel travail est important tant qu'il est utilisé et je crois que là est la nuance – « *as a chemical catalyst so as to bring to light power relations, locate their position, find out their points of application and the methods used* » (Abu-Lughod, 1990 : 42). Dans la situation des femmes réfugiées palestiniennes, une telle analyse permettrait d'identifier les conditions, les structures et les forces qui contribuent à maintenir ces femmes dans une situation de pauvreté et ainsi pourrait révéler des pistes d'action pour l'intervention.

Un autre élément qu'il m'importe d'aborder ici est le concept d'*agency*, concept central du féminisme postcolonial.

“Agency refers to the ability to act or perform an action [...] It hinges on the question of whether individuals can freely and autonomously initiate action, or whether the things they do are in some sense determined by the ways in which their identity has been constructed.” (Ashcroft et al., 2007 : 6)

Cette idée du sujet « libre et autonome » dans la prise de décision et le passage à l'action m'a grandement interpellée, plus spécifiquement en ce qui concerne le rapport de plusieurs participantes à la religion : il me semble que ces femmes sont actrices alors qu'elles décident de façon libre et autonome de faire de la religion une dimension importante de leur vie; en même temps, elles sont dévouées – et donc soumises? – à une force « supérieure »...

Bilge apporte non pas des réponses mais des éclairages intéressants quant à la nécessité de revoir notre définition du concept d'*agency* :

“The contradictions of the postcolonial frame, eager to take the views of subaltern women seriously and to confer them with agency and subject status [is] unable to seriously engage with their religious motivations [...] Clearly, women’s involvement in conservative religions endorsing principles of female subordination and the ideals of feminine virtues such as modesty poses a serious quandary for feminism (Mahmoud, 2005). Feminist (and liberal for that matter) scholars need to rethink their analytical tools and their assumptions about religious agency and subjectivity, and about the forces that constitute and drive subjects.” (2010 : 22)

Le féminisme postcolonial a grandement contribué à la compréhension des réalités de groupes de femmes « autres » en posant continuellement un regard critique sur la pensée dominante, ce qui a permis de reconsidérer des concepts comme la famille et la violence à la lumière, notamment, du vécu colonial (Dechaufour, 2007). Comme le précise Bilge (2010), il importe maintenant de revoir notre définition d'*agency* afin de comprendre certaines formes d'« agentivité » et comment elles se manifestent; j'adhère à cette idée. L'*agency* n'est pas quelque chose de statique : il n'y a pas une telle chose à laquelle on adhère « de façon consciente et autonome » sans que celle-ci ne subisse de quelque façon l'influence de la communauté ou des institutions. Reprenons le thème de la religion : les femmes font le choix de lui accorder telle ou telle place dans leur vie, elles sont des actrices entre autres par la transmission de valeurs traditionnelles, mais la façon dont elles manifestent leur attachement à la religion subit les forces de la communauté qui, elle, attend un certain comportement. Ainsi, il importe de sortir de cette conceptualisation de l'*agency* qui célèbre un sujet agissant sur ou contre une force sociale : « *The critical point resides in the way the relation between the subject and the power is theorized.* » (*Ibid.* : 22)

Un dernier élément que je voudrais soulever ici est la pertinence – ou plutôt les limites – de penser en termes de « différences ». Le féminisme postcolonial a contribué à faire émerger le « droit à la différence » de plusieurs groupes de femmes, soit le droit d'affirmer sa spécificité culturelle (Ferréol et Jucquois, 2004). Il a aussi révélé la multiplicité des rapports de pouvoir en jeu dans les expériences des femmes de même que l'existence de plusieurs façons de se définir comme femme. Ceci dit, comme le souligne Colette Guillaumin, penser en termes de « différences » nous place inévitablement « dans un rapport d'un type particulier où il y a un point fixe, un centre qui ordonne autour de lui et auquel les choses se mesurent, en un mot, un référent » (1992 : 97). Ainsi, percevoir notre dynamique avec « l'autre » sur la base des différences induit consciemment ou non une hiérarchisation et contribue à renforcer un sentiment d'extranéité, en l'occurrence celui des femmes d'origines diverses. Une telle attitude peut maintenir des rapports dominants-dominés « ce qui nous met en mauvaise posture pour les combattre et les détruire » (*ibid.* : 99). Cela rejoint l'approche que j'ai adoptée et qui implique d'aplanir le plus possible la relation entre chercheur et participante; la grille de lecture doit aussi aller en ce sens. Je ne crois pas que l'on doive écarter complètement le concept de différence, mais du moins rester attentif à ses limites... Plusieurs femmes réfugiées palestiniennes me les ont rappelées.

7.1.5 Une méthodologie appropriée?

Les féministes postcoloniales nous enjoignent à continuellement remettre en question nos outils de recherche. Le récit de vie comme choix méthodologique présente d'ailleurs quelques faiblesses comme celle de soumettre les femmes à une façon de raconter. Une de mes participantes – Rana, que j'ai surnommée « la chanteuse » – a livré son récit en l'entrecoupant de chansons qui illustraient son parcours. Bien que cette forme m'ait déroutée et que Rana ait été l'unique participante à l'adopter, je l'ai laissée se raconter et « se chanter » en m'efforçant de m'adapter à ce type de récit. J'en retiens qu'il y a une réflexion à faire sur le caractère hégémonique du récit de vie essentiellement chronologique⁹³... ou s'agirait-il de la valorisation chez le chercheur d'une forme de récit plutôt qu'une autre?

⁹³ Rosemary Sayigh s'est d'ailleurs intéressée à la structure des récits de vie de réfugiées palestiniennes au Liban. Pour en savoir plus sur ce sujet, voir l'article de Sayigh, « Women's Nakba Stories. Between Being and

7.2 Recherche interdisciplinaire : au-delà de la résolution de problème

Plus haut dans ce chapitre, j'ai affirmé que « mener un projet interdisciplinaire a été l'un des plus grands défis qu'il m'a été donné de relever »; il m'importe d'y revenir brièvement. L'association de « projet interdisciplinaire » à l'idée de « défi » repose essentiellement sur une conception particulière de l'interdisciplinarité comme d'une approche qui vise la résolution de problème à partir de l'application de plusieurs savoirs. Étrangement, c'est loin d'être la définition qui a fait l'objet des enseignements reçus lors mon parcours doctoral, mais c'est cette dernière qui s'est imposée quand est venu le temps d'appliquer l'interdisciplinarité. En fait, je ne sais pas *quand* exactement cette conception – que je considère utopique – s'est cristallisée, dans mon parcours, mais tranquillement l'idée que « pensée holistique » égalait « devoir de mobiliser une connaissance totale et absolue » s'est insinuée... jusqu'à se figer (et devenir dominante, voire paralysante). Maintenant qu'une distanciation s'opère, je vois que j'étais tel un être « en quête de la vérité » et mû par un sentiment incessant de manque; ce sentiment m'a amenée à chercher inlassablement des pistes de réponse dans des ouvrages, chez des auteurs et dans des disciplines que j'ai encore trop peu explorés... Il est venu un moment où je n'arrivais plus à y voir clair et je suis retournée à ces auteurs de l'interdisciplinarité qui m'avaient tant inspirée au début de mon projet de recherche.

Sous la plume d'Edgar Morin, l'interdisciplinarité se conçoit comme la connaissance capable de saisir « ce qui est tissé ensemble » (2000 : 17), c'est-à-dire, selon le sens originel du terme, « le complexe ». Une telle conception va à l'encontre de « la connaissance qui sépare, brise le complexe du monde en fragments disjoints, et qui fractionne les problèmes » (*ibid.* :19). L'interdisciplinarité relève plutôt du souci de produire une connaissance qui, n'étant pas enfermée dans le cloisonnement des disciplines, peut immédiatement répondre à ces problèmes en fonction d'une aptitude à contextualiser et à globaliser. Donc, une pensée globale et non pas totale ou totalisante!

Knowing », dans l'ouvrage *Nakba. Palestine, 1948, and the Claims of Memory* de L. Abu-Lughod et A. H. Sa'di (2007).

Je suis consciente qu'il y a de nombreux débats sur l'interdisciplinarité. D'abord celui de la possibilité qu'un mélange des disciplines et des savoirs peut créer une pensée « chaotique » où on ne connaît ni les bases ni le sens des notions « empruntées »... ce qui rejoint en partie mon expérience. Il y a cet autre débat lié cette fois à la notion d'« application » : la crainte d'une science au service du milieu (de l'industrie, du monde du travail, etc.). Je ne débattrai pas de ces questions ici mais je crois que de tels questionnements sont légitimes et nécessaires. Sans entrer dans une présentation exhaustive, il existe plusieurs façons de concevoir l'interdisciplinarité, dont certaines vont au-delà de la conception de résolution de problème. Comme Portella (1991), j'y vois une possibilité d'élargissement de la démarche critique. Une telle conception de l'interdisciplinarité est transversale dans ce qu'elle cherche à établir des connexions entre des espaces différents, non seulement des espaces disciplinaires, mais aussi d'autres savoirs comme les savoirs professionnels et les savoirs d'expériences. C'est d'ailleurs une telle conception qui implique et intègre les savoirs des femmes réfugiées palestiniennes...

Pour moi, l'interdisciplinarité se vit et se questionne à divers niveaux. Il y a plusieurs savoirs à mobiliser. Comment les connaissances, les concepts, les théories élaborées au sein de différentes *disciplines* me permettent-ils de mieux comprendre la réalité des femmes réfugiées palestiniennes? Qu'est-ce que *mon expérience* dans le milieu de recherche me révèle sur les réalités des femmes? Qu'est-ce que l'*espace de dialogue* créé entre les femmes et moi apporte comme éléments nouveaux, comme pistes à approfondir? Enfin, qu'est-ce que les *pratiques*, les *stratégies des femmes* dévoilent sur les types d'intervention à valoriser auprès de ces mêmes femmes?

La recherche, c'est donc un processus de réflexion, de questionnement, de gestation, d'expérimentation... c'est un processus jamais achevé. Maintenant que le mien arrive à sa fin – ou à sa « non-fin », devrais-je plutôt dire –, les propos d'un professeur me reviennent à l'esprit. Celui-ci disait que nous allions passer notre vie à refaire notre thèse mais à travers différentes questions, en utilisant divers concepts, méthodes, etc. Maintenant que je vois la boucle de la thèse se boucler, je perçois qu'elle ne se ferme pas tout à fait mais qu'une autre boucle se crée : je perçois le processus de recherche comme circulaire, de la mise en œuvre du projet à son application, à l'émergence de ses défis, de ses questionnements et de ses

discussions. Je me nourris de ce que les femmes ont à m'apprendre pour ensuite améliorer mes méthodes d'intervention et de recherche, pour auprès d'elles apprendre encore... Pour moi, dans l'effet boucle, il y a toujours l'importante intervention : je suis travailleuse sociale pour aider mais aussi défendre (il y a toujours cette notion essentielle de justice sociale).

Ma boucle s'ouvre donc sur un désir d'approfondir des concepts, d'appriivoiser des disciplines... Je pense notamment aux sciences des religions (et aux études islamiques) compte tenu de l'importance de la dimension religieuse dans l'expérience de plusieurs des femmes rencontrées. Je pense aussi au droit, du fait des questionnements que le projet soulève sur les pratiques transfrontalières et la migration dite « clandestine », et enfin à la science politique, alors que mon séjour au Liban m'a révélé un échiquier politique libanais complexe et en continuelle mouvance.

7.3 Implications pour l'intervention en travail social

Pendant mon séjour dans le camp de Bourj El Barajneh, je me suis longuement questionnée sur la dimension de l'intervention » en travail social : Quels types d'intervention pourraient être pertinents à développer ou à utiliser? Auprès de qui (individus, institutions) intervenir et comment? La situation révélée par la matrice des oppressions me laissait – dois-je avouer – avec l'impression que j'étais sans ressources et sans outils. Cette même matrice des dominations a toutefois été révélatrice dans ce qu'elle dévoile les différentes pratiques adoptées par les femmes qui leur permettent de survivre *dans* et *à* cette matrice. Elles sont de l'ordre du contournement (des obstacles et des contraintes familiales, parentales ou culturelles), de la négociation ou du compromis et, enfin, de la confrontation. Si ces résultats méritent encore d'être approfondis, il est intéressant déjà de constater comment les pratiques et stratégies des femmes réfugiées palestiniennes peuvent contribuer au développement de modèles d'intervention et d'attitudes en accord avec les valeurs et les visions du monde de ces femmes.

On dit souvent qu'on doit partir du point de vue des sujets, mais je dirais aussi qu'il faut partir de leurs pratiques. Leurs pratiques « parlent », au sens où elles dévoilent des manières de faire, de penser, de s'en sortir qui peuvent inspirer le développement de types d'intervention plus appropriés au contexte dans lequel évoluent les communautés. Car il faut

être créatif, dans un milieu où les ressources et les moyens sont *très* limités. D'ailleurs, certaines des femmes que j'ai côtoyées au cours de ma recherche ont 20, 30, 40, voire 65 ans d'expérience de survie : elles ont assurément quelque chose à nous apprendre...

À la lumière des pratiques des femmes, donc, je crois que le modèle de réduction des méfaits pourrait être un type d'intervention à explorer parce qu'il permet de réduire les conséquences négatives dans un contexte où la décision des femmes n'est pas nécessairement de quitter le milieu – ou plutôt que la mise en œuvre d'un tel projet frôle l'impossible en raison de facteurs externes (économiques, politiques, juridiques...) mais aussi internes (la relation au camp, à la communauté et aux proches). Si je parle ici essentiellement des femmes réfugiées palestiniennes, je pense que cette exploration des pratiques des femmes et de la pertinence de l'approche par réduction des méfaits vaut aussi pour les femmes réfugiées au Québec et au Canada. Maintiennent-elles dans le pays d'accueil les pratiques qu'elles avaient dans le pays d'origine? Les adaptent-elles?

Outre ce type d'intervention davantage centré sur les personnes, des femmes posent des actions qui appellent davantage des approches de type structurelles. Pour moi, il est clair que plusieurs d'entre elles sont conscientes de la multiplicité des rapports de pouvoir et des inégalités inhérents à leur condition. Une illustration en est la mobilisation de certaines femmes pour défendre leurs droits sociaux au Liban, à travers des projets initiés par des ONG du camp, ou encore au désir de ces jeunes femmes de « réformer » les rôles de genre. Je crois qu'avant toute intervention, il importe d'explorer les attentes des femmes quant aux luttes à prioriser et de considérer les actions qu'elles veulent poser. Je pars du principe que les femmes réfugiées palestiniennes sont les mieux placées pour identifier leurs besoins, leurs pratiques, leurs luttes. Cela semble simple, mais trop souvent encore je vois (et j'ai vu pendant mon séjour dans le camp) que des projets internationaux ont des objectifs qui ne prennent que peu en considération les besoins et les visions des populations ciblées. Les enjeux sont variés : qui dit financement extérieur dit aussi pouvoir de décision et contrôle du programme de ce même « extérieur ». Par exemple, certains organismes internationaux se disent attentifs aux questions de genre mais, encore une fois, est-ce la lutte que les Palestiniennes privilégient? Et même si ce l'est, je crois qu'il y a toute une réflexion à mener sur le concept de genre et d'*agency*. Les femmes sont-elles impliquées dans la définition de

ces concepts? Je le répète : comme le dit Hill Collins, il doit y avoir des espaces sécuritaires créés pour les femmes, espaces qui donnent à ces femmes l'opportunité de se définir « elles-mêmes », ceci étant le premier pas vers l'*empowerment*. De tels espaces permettent aux femmes de résister à « *the objectification as the Other* » (*ibid.*, 1992 : 93). Bien que ces espaces soient exclusifs, l'objectif derrière ceux-ci est de produire une société plus inclusive et juste.

7.4 Implications pour la recherche en travail social

Certains constats mis en relief par cette thèse pourraient maintenant faire l'objet de recherches futures. En outre, j'aimerais ultérieurement me diriger vers une approche interactive ou participative (en quelque sorte de la co-recherche) et engager davantage les femmes dans l'élaboration de ces projets afin qu'elles en soient des collaboratrices, voire les instigatrices. Si des pistes ont émergé au cours de la réalisation de cette thèse, je voudrais tout de même évaluer les préoccupations des Palestiniennes de Bourj El Barajneh par la tenue d'un groupe de discussion auprès de celles-ci. Les femmes seraient ainsi pleinement engagées dans la structure et l'orientation de la recherche; elles ne seraient pas « impuissantes », mais actives dès l'élaboration du projet. Pour moi, les femmes doivent aussi être en mesure de faire sens de leur engagement dans un projet de recherche et c'est ce que j'entrevois avec une telle démarche.

L'approche participative s'inscrit aussi dans ma posture féministe qui cherche à « aplanir » toujours davantage la relation qui se développe avec les groupes de femmes. Le caractère participatif de la recherche féministe présente aussi cet avantage considérable de donner une voix aux « sans-voix » et d'ainsi faire jaillir des idées jusque-là inexplorées.

“Existing power inequities among groups must be addressed [...] The presence of subjugated knowledge means that groups are not equal in making their standpoints known to themselves and others. 'Decentering' the dominant group is essential, and relinquishing privilege of this magnitude is unlikely to occur without struggle.” (Hill Collins, 1992 : 237)

La présente recherche montre que le projet ultime de plusieurs femmes est le retour en Palestine, mais d'autres projets animent aussi leur imaginaire, des projets qui témoignent

d'un désir de mieux vivre, de retrouver une vie « normale », d'améliorer leur situation. Ainsi, au-delà de la lutte pour la Palestine, les femmes sont engagées dans différentes luttes et projets. Il serait fort intéressant d'explorer ces formes d'engagement, ces pratiques et ces actions que posent les femmes : jusqu'où vont-elles pour mener à bien leurs projets, pour concrétiser leurs rêves? Quels obstacles, quelles difficultés rencontrent-elles? Enfin, quelles luttes marquent les différentes générations de femmes, lesquelles traversent les générations?

De plus, dans l'exil qui se prolonge, le camp de réfugiés s'est transformé en 65 ans. Les bases de la société des premières années ne sont plus; le camp abrite maintenant des migrants et cette présence non palestinienne est venue bousculer la communauté. Il serait pertinent de se pencher sur ce rapport des femmes aux étrangers, à ces nouveaux venus dans le camp. Quelles sont les relations qui se sont (ou non) tissées? Que signifie pour les femmes cette hétérogénéité dans leur rapport au camp, mais aussi pour elles en tant que femme? Sur ce point, j'aimerais élargir mes recherches et explorer le discours des hommes palestiniens mais aussi celui des étrangers vivant dans le camp, ce qui permettrait de mettre en parallèle les différentes représentations du camp mais aussi les actions portées par les différents acteurs.

“These forgotten ones, disconnected from the social fabric, these outcasts, deprived of work and equal rights, are at the same time expected to applaud their oppression because it provides them with the blessings of memory.”

Mahmoud Darwish, 1995

CONCLUSION

Conclure cette thèse sur la situation d'exil des femmes réfugiées palestiniennes me paraît comme un non-sens... un non-sens alors que plusieurs de ces femmes sont dans l'attente, dans l'exil, dans cet entre-deux, dans ce flottement qui, lui, n'a pas de fin. Ce qui me permet d'écrire cette conclusion, c'est seulement l'idée qu'il s'agit en quelque sorte d'une « non-conclusion » parce que la recherche se poursuit, et par le fait que je – la chercheuse, la sympathisante, la militante, la « fille », l'amie – retournerai, inshallah...

Quelle est l'expérience d'exil de femmes réfugiées palestiniennes vivant dans le camp de Bourj El Barajneh? Telle était la question de départ de cette recherche doctorale. Avant même que les premières lignes de ce projet de thèse soient écrites, il était évident pour moi qu'une telle question réclamait une ouverture à différentes disciplines dans ce qu'elles peuvent générer et apporter de connaissances, de concepts et de grilles de lecture. Cette approche interdisciplinaire était nécessaire non seulement à la compréhension du caractère complexe de la problématique, mais aussi parce que les besoins émergeant de la recherche sur le terrain l'exigeaient.

Le choix de mener mon projet doctoral dans le cadre du programme de *Sciences humaines appliquées* s'inscrit dans une logique de continuité. En tant que travailleuse sociale, ma formation est éminemment interdisciplinaire, et mon approche de la pratique du travail social aussi bien que les outils théoriques que je préconise sont empreints de cette vision globale du sujet dans son environnement (le féminisme postcolonial, en outre, s'ancre dans une vision qui prend en compte les multiples oppressions et rapports de pouvoir). Je dirais assurément que le programme en *Sciences humaines appliquées* m'a permis d'identifier cette

interdisciplinarité et de l'inscrire dans une conception globale de la vision de la connaissance. Ceci dit, mon expérience de l'application de l'interdisciplinarité m'a confirmé aussi ses limites : elle ne se substitue pas au savoir disciplinaire, n'est pas une connaissance totale et ne doit pas être « au service de », c'est-à-dire que nous devons rester critiques envers *qui elle sert* et *ce qu'elle produit*. La recherche interdisciplinaire telle que je la conçois est une recherche qui « questionne » les disciplines, certes, mais aussi les savoirs autres. Je pense notamment aux différents savoirs expérientiels (de femme, de subalterne, d'exilé, de réfugié, etc.). Cette recherche s'inscrit donc dans un processus inductif : Que la question de départ m'amène-t-elle à explorer ?

Mon expérience préalable du milieu – mon projet de thèse s'inscrivant dans la continuité d'une maîtrise sur les femmes réfugiées palestiniennes au Liban – m'avait éveillée à différentes questions qui nécessitaient la mobilisation de connaissances issues de plusieurs disciplines comme la dimension historique du conflit israélo-palestinien, les dimensions politique et juridique à la fois internationale (le droit international) et nationale (les particularités libanaises) et la dimension socio-anthropologique dans ce qu'elle permet d'apprendre sur le vécu et les réalités des femmes. Mais si les savoirs de plusieurs disciplines ont été mobilisés, les savoirs expérientiels des femmes palestiniennes des camps ont aussi été au cœur de ce projet, ces derniers étant encore trop souvent occultés dans la littérature sur la situation palestinienne. Enfin, je n'ai pas la prétention, par mon approche interdisciplinaire, d'avoir couvert la totalité des dimensions inhérentes à ma question de recherche. D'ailleurs, l'expérience me renvoie, telle une boucle qui se referme, questionner à nouveau certaines disciplines mais aussi de nouvelles comme les sciences religieuses du fait de la place majeure et structurante que cette dimension prend dans l'expérience d'exil des femmes.

Rappel des principaux résultats

Les trois chapitres des résultats répondent chacun de la volonté de saisir et d'articuler les différentes dimensions de l'exil des femmes réfugiées palestiniennes.

Le **chapitre 4** nous plonge dans les premières années d'exil et son événement fondateur : la *nakba*. Les mots qui ouvrent la majorité des récits des femmes témoignent du fort lien à la terre originelle. Pratiquement toutes les femmes entament leur récit par : « Je m'appelle... et

je suis originaire du village... en Palestine ». Que ceci soit le résultat d'une leçon apprise au gré de souvenirs et d'histoires racontées, il n'en demeure pas moins que l'attachement ne s'est pas estompé mais plutôt qu'il traverse les générations. Fuite, peur, massacres, déchirements, épuisement, mort et perte sont autant de thèmes qui décrivent cette première grande *catastrophe*. Une observation : les femmes sont en quelque sorte les grandes absentes de cette période, les récits ayant plutôt comme personnage central un homme fort, protecteur, tentant « le tout pour le tout » pour sauver terre et famille. C'est comme si, dans l'exil, une partie de l'expérience de la *nakba* telle que vécue par les femmes s'était perdue. D'ailleurs, les femmes elles-mêmes minimisent leur importance dans l'histoire palestinienne, mettant la collectivité – représentée par les trajectoires des hommes – au-dessus de leur individualité. Si une quasi-absence des femmes caractérise l'exode, tranquillement et au fil de l'exil qui se prolonge on verra apparaître et s'affirmer les femmes.

Alors que *al manfa bi loubnan* s'insinue comme une réalité « potentiellement » durable, les deux premières décennies d'exil au Liban sont vécues dans l'action par les femmes. Durant cette période, les femmes apparaissent comme des « résistantes du quotidien » dans un environnement qui leur est doublement hostile : le *camp* – à travers ses conditions de vie difficiles et précaires – et le *Liban*, réfractaire à la présence palestinienne. L'arrivée en sol libanais de l'OLP à la fin des années 1960 agit comme un point tournant : la *thawra* prend tout à coup une place prépondérante, voire structurante dans les récits des femmes. Dès lors, la lutte nationale palestinienne devient un projet rassembleur qui unit hommes, femmes, enfants et aînés. *Al thawra* va rapidement basculer et devenir *al harb*.

En temps de guerre, toutes les femmes participent à la survie de la communauté, et cela, par une extension de leurs tâches domestiques et sociales. La vie des femmes est donc loin d'être en suspens. Au contraire, plus le conflit prend de l'ampleur, plus leurs activités se diversifient : elles intègrent d'autres tâches à celles qui leur sont traditionnellement assignées, celles-là relevant davantage du domaine des hommes (ex. : rôle de pourvoyeur, *fedayîn*, etc.). À l'issue du conflit, une grande partie des femmes palestiniennes commencent à prendre leurs distances de la lutte nationale partisane. Pour plusieurs, la fin de la guerre est aussi la fin des illusions : elles ont le sentiment d'avoir été abandonnées par la classe politique. La Palestinienne démontrant *somoud* a été le modèle féminin glorifié par le

mouvement politique. Or, dans l'après-guerre, on ne reconnaît pas la contribution spécifique de ces femmes qui ont transgressé certains des rôles traditionnellement remplis par les hommes. Si le mouvement nationaliste palestinien a bousculé les rôles de genre, il n'a pas permis d'induire des changements durables.

Le **chapitre 5** nous amène dans la réalité de la vie en camp de réfugiés. Les récits sur l'après-guerre plongent effectivement dans le quotidien du camp, marquant une coupure nette avec la période de lutte nationale. Les données recueillies nous montrent comment les femmes palestiniennes tentent de reconstruire un sens à leur vie, et cela, malgré l'exil prolongé qui les met en péril. Dans le discours des femmes, c'est comme s'il y avait deux camps. L'un deux est « réel », il est construit autour des conditions de vie, des difficultés rencontrées, des peurs vécues, etc. La vie dans ce camp réel est à ce point précaire et difficile que les femmes s'accrochent à un autre camp, celui-ci « symbolique », qui est porteur de mémoire, de souvenirs, de relations, de liens et de rêves.

La relation qu'entretiennent les femmes avec le camp de Bourj El Barajneh se déploie sous la forme d'une tension entre ces pôles réel et symbolique : c'est parce qu'il y a un camp symbolique que la vie dans le camp réel peut être tolérée. Cet espace qu'est le camp, bien qu'il soit synonyme de privation de libertés dans la mesure où les femmes s'y trouvent souvent soumises à diverses contraintes, peut aussi se révéler sécurisant. Dans la période d'après-guerre, l'État libanais se fait plus oppressant et rigidifie ses règles, normes et lois à l'égard des étrangers; les Palestiniens en sont évidemment les principaux touchés. Ainsi, sans protection internationale qui viendrait pallier leur statut d'apatride et une centrale palestinienne effacée, la communauté palestinienne du camp devient la principale source de protection dans l'exil. Or, ces différents éléments contextuels favorisent un repli de la communauté sur elle-même ainsi que la montée d'un discours sur l'honneur et la vertu qui comporte son lot de conséquences pour les femmes.

Dans le **chapitre 6**, on voit comment le camp symbolique s'articule pour les femmes, soit comment s'y prennent-elles pour tenter de sortir de leur situation de pauvreté, d'oppression, etc. Trois grandes préoccupations émergent chez les femmes, alors qu'elles apparaissent comme des « actrices de la transmission »: transmission de l'identité religieuse, transmission

de la mémoire et transmission des connaissances. Avant tout, dans un contexte de guerre et de révolution, c'est l'impératif nationaliste qui prime, entraînant la mobilisation des femmes palestiniennes. Pour de nombreuses femmes, la lutte nationale palestinienne a longtemps été perçue comme le principal véhicule de libération de la condition de réfugié, d'exilé, d'apatride... La Révolution et la guerre ont, en quelque sorte, « révélé » les femmes. Or, la classe politique palestinienne porteuse du projet de libération ayant fortement déçu, la fin de la guerre civile libanaise signe aussi la perte de vitesse de cette lutte qui longtemps s'était avérée structurante.

Le modèle de résistance ne s'est toutefois pas essouffé pour autant. En effet, des femmes continuent de lutter, mais les luttes se diversifient. L'une d'elles prendra rapidement de l'ampleur : la transmission de l'identité religieuse, qui se manifestera alors que la communauté palestinienne peine à se relever d'une guerre qui a laissé le camp et sa population dévastés. Nombreuses sont celles qui cherchent un sens à la vie dans ce cumul de catastrophes. La religion, pour ces femmes, a un effet structurant : elle donne sens mais, en plus, c'est à travers elle que le projet du retour est porté.

La mémoire de la Palestine est une autre valeur que les femmes cherchent à transmettre d'une génération à l'autre. Maintenir la mémoire de la Palestine est un rôle traditionnel de la femme palestinienne. Ceci dit, les femmes ne remplissent pas ce rôle « aveuglé » : elles transmettent une mémoire, un message qu'elles ont cherché, reconstruit, évalué et parfois critiqué.

Enfin, une dernière lutte s'est manifestée dès les premières années d'exil : la lutte pour la transmission des connaissances. À maintes reprises des femmes ont souligné les gains faits en regard de l'éducation. On insiste sur l'évolution et les changements entre les différentes générations de femmes : de l'incapacité de lire à l'accès élargi à l'éducation puis à une certaine affirmation et autonomisation des femmes. C'est une valeur phare pour les Palestiniennes car à la fois une stratégie de survie, de développement et d'ascension sociale. Mais pour quelques-unes, l'éducation est toujours une lutte parce que confrontée à des contraintes contextuelles et au poids des traditions.

Ainsi, c'est par des valeurs traditionnellement portées et transmises par les femmes – l'identité religieuse, la mémoire et l'éducation – que l'oppression et la colonisation des Palestiniens se combat au quotidien. Par la religion, les femmes se donnent les moyens de survivre au plan culturel et psychologique; par la mémoire, elles se souviennent d'où elles viennent et par l'éducation, elles se donnent les moyens de grandir.

On peut observer à travers les luttes des femmes qu'on se trouve actuellement dans une période charnière. Une préoccupation émerge principalement chez la jeune génération de femmes, alors qu'elles se trouvent souvent prises entre le désir de porter ces trois luttes et celui de réformer les valeurs traditionnelles et les rôles de genre. Leur leitmotiv? Sortir de leur situation de pauvreté et d'habitant du camp.

Enfin, j'aimerais conclure cette thèse en attirant l'attention sur cet élément transversal des résultats de la thèse : le concept de tension. À nouveau, Patricia Hill Collins apporte une piste de réflexion alors qu'elle précise que chaque individu fait l'expérience et résiste à l'oppression à trois niveaux, soit le niveau biographique, le niveau communautaire et culturel et, enfin, le niveau institutionnel. Selon l'auteure, chaque niveau est à la fois un site de domination et un site potentiel de résistance. Ne voilà pas qui explique cette tension qui m'est apparue pour la première fois dans le chapitre 5, alors qu'était étudiée la relation complexe qu'ont les femmes avec le camp de Bourj El Barajneh? Le camp et la communauté qui l'habite – de même que les souvenirs et la mémoire qui y sont gardés et recréés – font du camp un site de résistance dans l'exil, mais aussi un lieu de pouvoir (telle une « prison », pour reprendre l'image de Mariam) alors que le contrôle exercé par la communauté et la famille devient une source d'oppression pour certaines femmes. La religion illustre aussi cette tension : elle est lieu de résistance en ce qu'elle a donné (et continue de donner) un sens à la dure réalité de l'exil, à la vie en camp de réfugiés, aux nombreuses pertes causées par la guerre, mais aussi lieu de pouvoir ou de domination en ce qu'elle est investie par des acteurs qui en véhiculent une conception avec laquelle des femmes ne sont pas toujours en accord. Nous ne sommes donc pas ici dans une dynamique « du haut vers le bas » où la relation de domination opèrerait en faisant plier les sujets sous le joug d'une structure ou d'un acteur dominant.

La matrice permet de mettre l'accent sur l'interaction entre les oppressions agissant sur les femmes et la capacité d'action et de résistance de celles-ci; elle fait état d'une vision globale du « monde » dans lequel gravitent les réfugiées palestiniennes et nous permet de voir la complexité de ce monde mais aussi son aspect dynamique. Bien qu'elle révèle les lieux d'oppressions, la matrice suggère aussi qu'il y a toujours la possibilité d'agir. On peut d'ailleurs le constater dans le chapitre 6, qui montre les femmes comme actrices par la transmission : on y découvre des femmes qui agissent à la fois aux niveaux individuel et collectif afin d'initier des changements sur le plan tantôt culturel, tantôt institutionnel. Le but n'est pas simplement de survivre dans ce monde, soit de démontrer *somoud* ou de s'adapter; par leurs actions, les femmes cherchent à s'épanouir, à trouver comment faire partie intégrante du monde.

L'existence et la persistance de ces tensions entre éléments paradoxaux m'amènent à proposer une lecture. Toutes les communautés, tous les individus font face à certaines tensions, qui sont soit partielles, soit ponctuelles. Pour ce qui est des exilées palestiniennes du camp de Bourj El Barajneh, par contre, ces tensions se manifestent dans chaque aspect de la vie sociale, et de façon permanente plutôt que ponctuelle. Il y a là peut-être l'essence du drame palestinien. La participante Janna disait d'ailleurs : « Ce n'est pas tant de la violence que de "l'oppression continue" que l'on subit ici. » Des êtres humains privés dans une large mesure de la possibilité de prendre en main leur présent et leur avenir, dépossédés de bien plus que ce qui est visible... tout devient synonyme de tension, et cela, en tout temps. Mais leur résilience, leur foi, leur volonté de survie et leur certitude que le droit est de leur côté leur permettent de survivre et de nous apprendre, peut-être, à mieux vivre.

APPENDICE A

LEXIQUE

Lexique

Note sur la translitération : La langue arabe contient des sons et des lettres qui n'existent pas dans l'alphabet latin (il y a en plus des particularités liées à l'arabe libanais et palestinien⁹⁴, selon le cas). Donc, toute transcription de mots arabes (ici en langue française) nécessite le recours à un système de translittération. Or, compte tenu du fait que ma thèse ne s'inscrit pas dans le domaine de la linguistique ou des études arabes, j'ai opté pour un système simplifié où les lettres *d*, *h*, *s* et *t* sont utilisées dans la transcription de noms de personnes ou d'expressions sans tenir compte des nuances existantes en langue arabe (alors que l'arabe contient deux « sortes » de chacune de ces lettres). Pour la lettre dont le son guttural est le « ayne », elle est signifiée dans le texte par un « ' »; quant au « i long », il est remplacé ici par le « î ».

Abou : Père de... Formule très utilisée au Moyen-Orient. Souvent un signe de respect et d'estime à l'égard des aînés. Littéralement, le prénom de la personne se voit troqué pour son statut de « père » (ou de « mère », voir **Im**), par exemple « Abou Ali » pour « père de Ali », où Ali est le fils aîné.

Ajnabî/ajnabiyyé : Étranger/étrangère.

Ard : Terre et par extension territoire, pays, patrie (**al ard qabl al 'ard** : la terre avant l'honneur).

'Ard : Honneur sexuel, dignité.

Asl : Racines, origine (**bidun asl** : sans racines ou origine).

Baaden : Après, plus tard (**ou baaden** : et après).

Bidun : Sans. Voir **Asl**.

Chahîd : Martyr (**Im al chahîd** : mère de martyr).

Cheikh : Homme respecté en raison de son grand âge ou de ses connaissances (scientifiques, religieuses ou de l'Histoire).

⁹⁴ De tous les livres que j'ai consultés pour m'aider dans mon apprentissage, le livre de Fida Bizri, *Parlons arabe libanais*, paru en 2010 aux éditions L'Harmattan, s'est avéré très utile pour la compréhension de l'arabe libanais et palestinien.

Chiïte : Adeptes du chiïsme, courant de l'islam né au VII^e siècle de notre ère et qui se compose de l'ensemble des communautés qui estiment que la succession du Prophète (le califat) aurait dû revenir à Ali (cousin et gendre de Mahomet) et à sa descendance. Ce courant minoritaire de l'islam est une doctrine politico-religieuse qui se caractérise par le rôle important qu'elle assigne aux descendants du prophète, aux imams ainsi qu'à une conception mystique et allégorique du Coran.

Choye : Un peu (**choye choye** : petit à petit).

Coran : Livre saint des musulmans.

Dabké : Danse traditionnelle des gens du Levant (dont les Palestiniens et les Libanais).

Falestîne : Palestine (**falestiniyyé** : Palestinienne).

Fedayî/fedayîn : Combattant/combattants.

Habîbî/habîbtî : Mon chéri/ma chérie.

Haram : Illicite d'un point de vue religieux (antonyme : halal). Cela s'applique autant à la nourriture qu'aux comportements.

Harb : Guerre.

Hijab : Voile, foulard, tout tissu qui couvre la chevelure de la femme dans le cadre de la pratique de sa foi musulmane.

Khallas : Assez! Ça suffit! Souvent une exclamation de soulagement.

Im : Mère de... *Voir Abou.*

Imam : En islam, ce terme peut désigner à la fois la personne chargée de diriger la prière communautaire et un chef religieux.

Inchallah : Formule utilisée quotidiennement dans les pays arabo-musulmans et dont le sens littéral signifie « si Dieu le veut ». Elle est souvent utilisée pour évoquer un événement situé dans le futur ou un événement improbable. Son sens commun, selon le cas, indique soit que l'on s'en remet au destin dans une situation donnée, soit que nous espérons que l'évènement se produise.

Intifada : Expression arabe qui signifie « soulèvement ». Dans le cas des Palestiniens, intifada désigne principalement deux soulèvements populaires contre l'occupation israélienne dans les territoires palestiniens (Cisjordanie et bande de Gaza) la première intifada appelée « guerre des pierres », s'est déroulée de 1987 à 1993 alors que la seconde, l'intifada « Al-Aqsa », dure depuis le 29 septembre 2000.

Jadîd : Jeune.

Jihad : Il y a deux sortes de jihad. Le « petit jihad », soit la guerre sainte, et le « grand jihad », qui représente la lutte contre la passion, les tentations, les vices et les péchés; cette deuxième forme incite le fidèle à s'épanouir en tant que bon croyant et à développer ses vertus.

Jîl : Génération (**al jîl al jadîd** : la jeune génération).

Labneh: Fromage à pâte fraîche très populaire au Liban.

Loubnan : Liban.

Manfa : Exil. Par extension ce terme peut aussi désigner la diaspora (**al manfa bi Loubnan** : l'exil au Liban).

Moukhayem : Camp, campement.

Nafséchi : Identique, pareil.

Nakba : Catastrophe. Dans le contexte palestinien, ce terme renvoie à l'expulsion des Palestiniens à la suite de la création d'Israël.

Niqab : Voile porté par certaines musulmanes et qui couvre le visage à l'exception des yeux. À la base une tradition particulièrement répandue dans les pays du Golfe qui illustre une vision ultra conservatrice des préceptes de l'islam.

Oumma : Communauté des croyants musulmans.

Qabaday/qabadayé : Personne connue au sein de son groupe pour sa force physique et ses qualités de leadership. C'est « l'homme fort du quartier ». Le terme englobe cette double signification d'homme fort mais aussi de protecteur local, du quartier.

Qabl : Avant.

Qadéyyé : Cause (**al qadéyyé al falestiniyyé** : la cause palestinienne).

Sam'ah : Réputation.

Shaheed : *Voir Chahîd.*

Sharaf : Honneur social.

Silah : Arme.

Somoud : Résistance, persévérance, ténacité, fait de tenir bon.

Sunnite : Adeptes du sunnisme, le courant majoritaire de l'islam (par opposition au chiisme).
Ce courant s'appuie sur la tradition orthodoxe de l'islam.

Tawfîn : Implantation.

Thawra : Révolution, soulèvement.

Wala chî : Rien.

Wasta : Connexion, réseau.

Yalla : Allez! Allez-y! On y va!

Zift : Goudron noir et crasseux.

Zinco : Tôle ondulée longtemps utilisée comme matériau pour la toiture des habitations dans les camps palestiniens.

APPENDICE B

CARTES



Figure B.1 Plan de partage de 1947 (et premières annexions).

Tiré de Vidal, D. 2008. « 1948 : la Palestine des archives aux cartes » *Le Monde diplomatique*. 2008. En ligne. <<http://blog.mondediplo.net/2008-02-18-1948-la-Palestine-des-archives-aux-cartes>> Consulté le 28 septembre 2012.



Figure B.2 Carte du Liban moderne.

Tiré de Geoatlas.fr. 2012. « États du monde : Liban ». En ligne. <<http://www.geoatlas.fr/fr/maps/etats-du-monde-9/liban>>. Consulté le 28 septembre 2012.

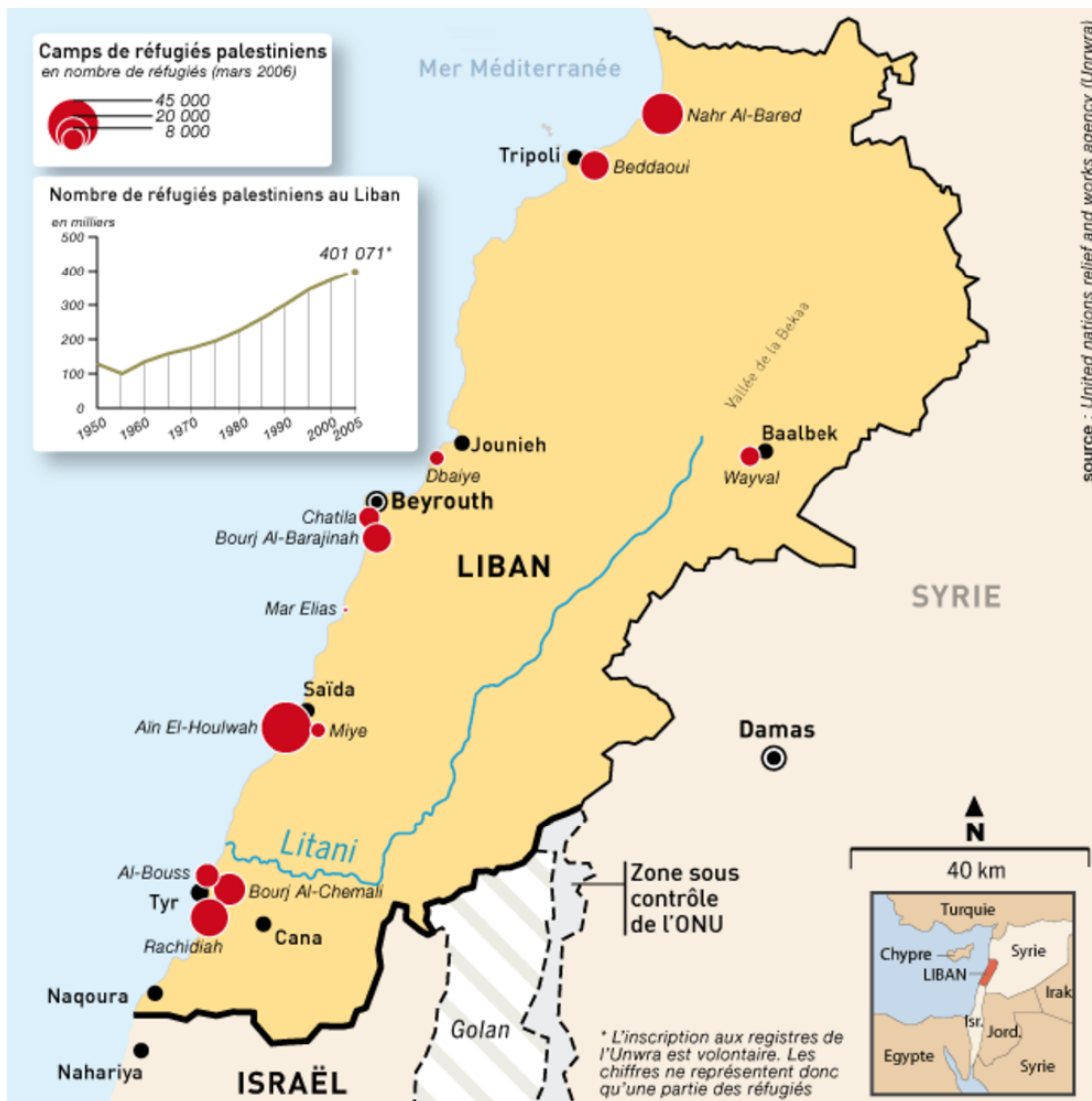


Figure B.3 Camps de réfugiés palestiniens au Liban.

Tiré de Le Monde. 2007. « Les camps de réfugiés palestiniens au Liban ». En ligne. <<http://www.lemonde.fr/international/infographie/2007/05/23/les-camps-de-refugies-palestiniens-au-liban.html>>. Consulté le 28 septembre 2012.

APPENDICE C

IMAGES DU CAMP

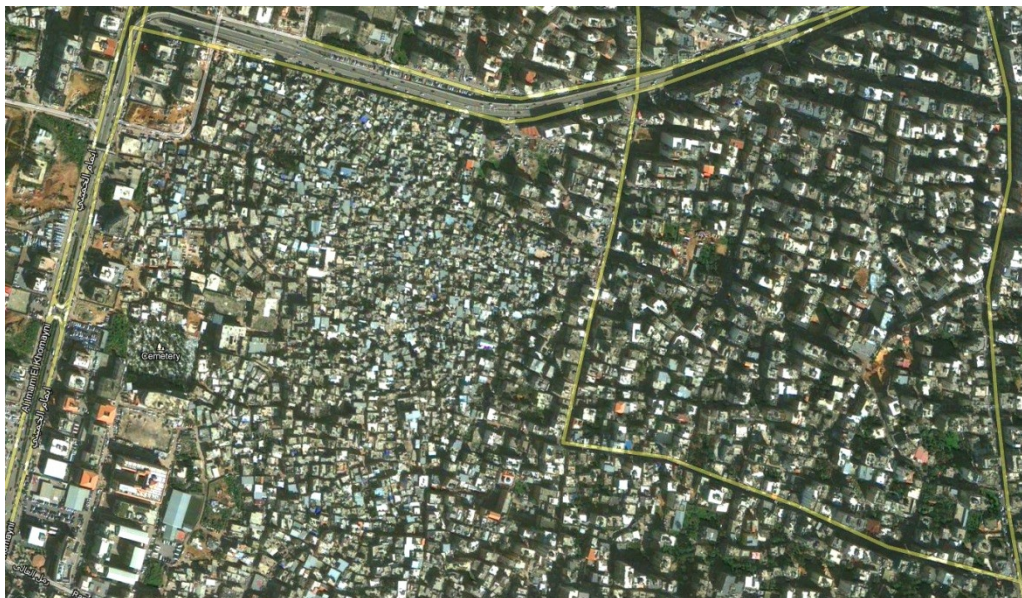


Figure C.1 Vue aérienne du camp de Bourj El Barajneh (qui occupe environ la moitié gauche de l'image). Nous pouvons voir que le camp est plus densément peuplé si on le compare au quartier voisin et que l'organisation des allées y est aléatoire. (Tiré de l'outil « Google Maps » le 28 septembre 2012)



Figure C.2 Vue panoramique d'immeubles du camp de Bourj El Barajneh. J'attire l'attention sur certaines toitures faites de ce que les femmes appellent « Zinco » (à l'avant-plan).



Figure C.3 Habitations érigées les unes sur les autres. Les constructions sont souvent inachevées.



Figure C.4 Ruelle typique du camp de Bourj El Barajneh. On peut y observer les multiples câbles (eau et électricité) entremêlés.



Figure C.5 Autre ruelle typique : sombre, humide et jonchée de débris.



Figures C.6 à C.8 Pièces de la maison de la participante Basma. L'une des habitations les plus en mauvais état qu'il m'a été donné de voir...



Figures C.9 et C.10 Raccordements électriques. Inutile d'insister sur les dangers que représentent de telles installations...



Figures C.11 et C.12 « Terrains de jeux » des enfants...



Figures C.13 à C.18 Au-delà du camp matériel... des visages de Bourj El Barajneh.

APPENDICE D

PROFIL DES PARTICIPANTES

Nom	Âge	Statut civil	Nombre d'enfants	Niveau de scolarité	Emploi	Source de revenus	Village ou ville d'origine en Palestine
Aïsha	43	Mariée	3	Secondaire (7 ^e année)	Non	Conjoint	Chaab
Amal	22	Célibataire	0	Universitaire (B. Sc. en biochimie complété)	Enseignante en sciences dans une école privée	Emploi (aide aussi sa famille)	Non mentionné
Bachira	38	Divorcée	2	Collégial (12 ^e année)	Intervenante dans une ONG du camp	Emploi	Akka
Basma	41	Séparée	3	Primaire (6 ^e année)	Menus travaux (aide ménagère, couture)	Emploi et ONG du camp	Sunda'li
Fatein	52	Séparée	5	Primaire (6 ^e année)	Occasionnel (aide domestique)	Mère avec qui elle habite depuis sa séparation	Ghabsiyyé
Hanîne	55	Célibataire	0	Collégial (12 ^e année) et formation comme infirmière	Infirmière dans un hôpital et une pharmacie	Emploi (aide aussi sa famille)	Akka
Hanna	69	Mariée	7	Secondaire (9 ^e année)	Non	Fils aînés	Haïfa

Nom	Âge	Statut civil	Nombre d'enfants	Niveau de scolarité	Emploi	Source de revenus	Village ou ville d'origine en Palestine
Hayat	62	Veuve	4	Primaire (5 ^e année)	À temps partiel pour une organisation politique	Organisation politique et belle-famille	Bassa
Hiba	77	Mariée	11	Sans scolarité	Non	Conjoint	Manchiyyé
Jamal	46	Mariée	3	Secondaire (11 ^e année)	Non (mais bénévole pendant 4 ans à l'UNRWA)	Conjoint	Tarchiha
Janna	43	Mariée	4	Secondaire (11 ^e année)	Non (mais bénévole dans une organisation religieuse)	Conjoint	Tantura
Khadija	54	Veuve	5	Collégial (12 ^e année)	Agente administrative à l'hôpital du camp	Emploi et ONG du camp	Tarchiha
Kholoud	42	Mariée	5	Secondaire (9 ^e année) et formation comme infirmière	Non (a cessé de travailler en 1988, était alors infirmière à l'hôpital du camp)	Conjoint et fils aînés	Chared
Laïla	59	Mariée	6	Secondaire (11 ^e année)	Non	Fils	Chaab

Nom	Âge	Statut civil	Nombre d'enfants	Niveau de scolarité	Emploi	Source de revenus	Village ou ville d'origine en Palestine
Lina	72	Mariée	11	Sans scolarité	Non	Fils vivant dans le camp et à l'étranger	Kabri
Manal	45	Mariée	3	Secondaire (11 ^e année)	Artisanat palestinien à partir de la maison (vient de quitter un emploi d'intervenante dans une ONG qu'elle a occupé pendant 10 ans)	Conjoint	Farah
Mariam	42	Mariée	6	Collégial (12 ^e année)	Non	Conjoint	Saffouri
Mona	75	Veuve	3	Sans scolarité	Propriétaire d'une petite boutique dans le camp	Commerce et ONG du camp pour les besoins de base	Darah
Moukarram	32	Mariée	2	Secondaire (9 ^e année)	Non	Conjoint	Beoui
Nada	35	Célibataire	0	Secondaire (9 ^e année)	Non (mais bénévole pendant plusieurs années dans une ONG du camp)	Frères vivant à l'étranger	Nahaf
Nadia	65	Mariée	7	Sans scolarité	Non	Conjoint	Chaab

Nom	Âge	Statut civil	Nombre d'enfants	Niveau de scolarité	Emploi	Source de revenus	Village ou ville d'origine en Palestine
Nahila	45	Mariée	5	Collégial	Non	Conjoint	Tarchiha
Nérouz	79	Veuve	9	Sans scolarité	Non	Organisation politique (programme « mère de martyr »)	Kabri
Noura	50	Mariée	4	Universitaire (2 ^e cycle)	Directrice d'une ONG	Emploi et conjoint	Tarchiha
Rana	49	Mariée	4	Primaire (4 ^e année)	Non	Conjoint	Tarchiha
Rania	70	Veuve	11	Sans scolarité	Non	Fils aînés	Kouikat
Ronda	58	Mariée	4	Collégial (12 ^e année)	Propriétaire (avec son conjoint) d'une petite boutique dans le camp	Commerce	Kouikat
Roula	56	Mariée	7	Primaire (5 ^e année)	Non	Conjoint	Damoune
Safaa	64	Mariée	6	Primaire (5 ^e année)	Non	Conjoint	Safed
Salma	23	Célibataire	0	Secondaire (9 ^e année)	Aide domestique	Famille	Non mentionné

Nom	Âge	Statut civil	Nombre d'enfants	Niveau de scolarité	Emploi	Source de revenus	Village ou ville d'origine en Palestine
Samar	61	Veuve	3	Primaire (5 ^e année)	Non (mais était, il y a 2 ans, aide domestique pour des habitants du camp)	Organisation politique (programme « mère de martyr »)	Akka
Samira	46	Séparée	3	Secondaire (9 ^e année)	Non	Sœur et organisation religieuse	Akka
Sanaa	62	Mariée	6	Sans scolarité	Non	Conjoint et ONG du camp	Sakhnîne
Sara	46	Mariée	6	Secondaire (9 ^e année)	Non (mais a longtemps travaillé comme travailleuse sociale puis comme directrice d'une garderie)	Conjoint	Sarmata
Soha	39	Mariée	3	Secondaire (2 ^e année)	Non	Conjoint	Chaab
Sou'ad	72	Mariée	7	Sans scolarité	Propriétaire (avec son conjoint) d'un petit magasin dans le camp	Commerce	Kabri
Souheïla	27	Mariée	3	Secondaire (9 ^e année)	Non	Conjoint et parents pour les besoins de base	Cheikh Daoud

Nom	Âge	Statut civil	Nombre d'enfants	Niveau de scolarité	Emploi	Source de revenus	Village ou ville d'origine en Palestine
Wafa	51	Célibataire	Sans enfants biologiques mais élève ses neveux et nièce (3) dont la mère est décédée	Collégial (12 ^e année)	Non (mais a travaillé pendant 16 ans comme comptable; a dû mettre fin à son emploi à la suite d'un accident)	Frère aîné (le père de ses neveux et nièce) vivant à l'étranger	Kwikat
Waïla	82	Mariée	12	Sans scolarité	Non	Conjoint et enfants	Tarchiha
Zaï nab	22	Célibataire	0	Universitaire (B.A. en Études anglaises en cours)	À temps partiel (tutorat auprès de jeunes Palestiniens du camp)	Frères vivant à l'étranger	Sa'Sa'
Zeïna	42	Mariée	2	Secondaire (1 ^{re} année)	Intervenante dans une ONG	Emploi et conjoint (emploi occasionnel)	Farah

Tableau D.1 Profil des participantes.

RÉFÉRENCES

- Abbas, M., A. Hassan, H. Shaaban et B. Sirhan. 1997. « The socio-economic conditions of Palestinians in Lebanon ». *Journal of Refugee Studies*, 10(3), p. 378-396.
- Abdo, N. 1987. *Family, Women and Social Change in the Middle East: The Palestinian Case*. Toronto : Canadian Scholars Press.
- . 1991. « Women of the intifada: Gender, class and national liberation ». *Race & Class*, 32(4), p. 19-34.
- . 2002. « Dislocating self, relocating 'other': A Palestinian experience ». *Voir Abdo et Lentin 2002a*.
- Abdo, N. et R. Lentin (éd.). 2002a. *Women and the Politics of Military Confrontation. Palestinian and Israeli Gendered Narratives of Dislocation*. New York : Berghahn.
- Abdo, N. et R. Lentin. 2002b. « Writing dislocation, writing the self: Bringing (back) the political into gendered Israeli-Palestinian dialoguing ». *Voir Abdo et Lentin 2002a*.
- Abu-Lughod, L. 1990. « The romance of resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women ». *American Ethnologist*, 17(1), p. 41-55.
- . 1993. *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley and California : University of California Press.
- . 2001. « Orientalism and Middle East feminist studies ». *Feminist Studies*, 27(1), p. 101-113.
- Abu-Lughod, L. et A. H. Sa'di. 2007. *Nakba. Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. New York : Columbia University Press.
- Agamben, G. 1999. *Ce qui reste d'Auschwitz*. Paris : Rivages.
- Agier, M. 2002. *Aux bords du monde, les réfugiés*. Paris : Flammarion.
- . 2004. *La sagesse de l'ethnologue*. Paris : Œil Neuf.
- . 2008. *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*. Paris : Flammarion.
- . 2011. *Le couloir des exilés. Être étranger dans un monde commun*. Paris : Éditions du croquant.

- Akoun, A. et P. Ansart. 1999. *Dictionnaire de sociologie*. Paris : Le Robert Seuil.
- Alcoff, L. et E. Potter. 1993. *Feminist Epistemologies*. New York : Routledge Editions.
- Al Husseini, J. 2003. « L'UNRWA et les réfugiés. Enjeux humanitaires, intérêts internationaux ». *Revue d'études palestiniennes*, 86, p. 71-85.
- . 2006. « La gestion de l'immigration des réfugiés palestiniens dans les pays arabes : à la recherche d'un équilibre incertain ». *Dans F. De Bel Air (dir. publ.), Migrations et politique au Moyen-Orient* (p.105-125). Beyrouth : IFPO.
- Al Natour, S. 1997. « The legal status of Palestinians in Lebanon ». *Journal of Refugee Studies*, 10(3), p. 360-377.
- Amnistie internationale. 2005. « Rapport Amnesty International 2005 ». En ligne. <<http://web.amnesty.org/report2005/isr-summary-fra>>. Consulté le 18 juillet 2012.
- . 2007. « L'exil et la souffrance. Les réfugiés palestiniens au Liban ». En ligne. <<http://www.amnestyinternational.be/doc>>. Consulté le 4 mai 1999.
- . 2009. « Document - Isarël/Gaza. Opération "Plomb durci" : 22 jours de mort et de destruction ». En ligne. <<http://www.amnesty.org/fr/library/asset/MDE15/021/2009/fr/ee331c1d-3b25-41c9-85a6-13354eaf7bf5/mde150212009fra.html>>. Consulté le 17 mars 2009.
- . 2012. *Réfugiés : un scandale planétaire. Dix propositions pour sortir de l'impasse*. Paris : Éditions Autrement.
- Antonius, R. 2003. « La pertinence des principes de droit international pour le règlement du conflit israélo-palestinien. Rapport de recherche ». *Chaire de recherche du Canada en politiques étrangères et de défense canadienne*. En ligne. <http://www.er.uqam.ca/nobel/ieim/spip.php?page=article-pedc&id_article=1631>. Consulté le 2 mai 2008.
- Anzaldúa, G. et C. Moraga. 1981. *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*. New York : Kitchen Table Press.
- Aoun, S. 2007. *L'islam entre tradition et modernité*. Québec : Éditions Varia.
- Ashcroft, B., G. Griffiths et H. Tiffin. 2007. *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. New York : Routledge Editions.
- Avraham, S. et Y. Elhanan. 2003. « La religion dans le conflit israélo-palestinien ». *Cités*, 2(14), p. 13-27.

- Badil. 2000. « Reinterpreting Palestinian refugee rights under international law, and framework for durable solutions ». En ligne. <<http://www.badil.org/Publications/Briefs/Brief-No-01.htm>>. Consulté le 22 juillet 2008.
- Barnabi, E. 2006. *Israël-Palestine : Une guerre de religion?* Paris: Bayard
- Baron, X. 2000. *Les Palestiniens : Genèse d'une nation*. Paris : Éditions du Seuil.
- Bennis, P. 2007. *Understanding the Palestinian-Israeli Conflict. A Primer*. Northampton : Olive Branch Press.
- Bigo, D. 2010. « La mondialisation de l'(in)sécurité? Réflexions sur le champ des professionnels de la gestion des inquiétudes et analytique de la transnationalisation des processus d'(in)sécurisation ». *Cultures et Conflits*. En ligne. <<URL:/index1813.html>>. Consulté le 13 juillet 2012.
- Bilge, S. 2010. « Beyond subordination and resistance: An intersectional approach to the agency of veiled Muslim women ». *Journal of Intercultural Studies*, 31(1), p. 9-28.
- Blanchard, E. et A. S. Wender. 2007. *Guerre aux migrants. Le livre noir de Ceuta et Melilla*. Paris : Éditions Syllepse.
- Bolzman, C. 1996. *Sociologie de l'exil : une approche dynamique. L'exemple des réfugiés chiliens en Suisse*. Zurich : Éditions Seismo.
- Caron, R. 2007. *Les stratégies de survie des Palestiniennes du camp de Bourj El Barajneh au Liban*. Mémoire de maîtrise, Université Laval, Québec.
- Cellard, A. 1997. « L'analyse documentaire ». *Voir Poupart et al.* 1997.
- Cervenak, C. M. 1994. « Promoting inequality: Gender based discrimination in UNRWA's approach to Palestine refugee status ». *Human Rights Quarterly*, 16, p. 300-374.
- CETIM. 2003. « Le droit au retour des réfugiés palestiniens : droit, justice et réconciliation. Intervention à la Sous-Commission des droits de l'homme en 2003 ». En ligne. <<http://www.cetim.ch/oldsite/2003/03es04e4.htm>>. Consulté le 19 octobre 2008.
- Chagnollaud, J.-P. et S.-A. Souiah. 2011. *Atlas des Palestiniens. Un peuple en quête d'un État*. Paris : Autrement.
- Chetail, V. 2001. *La Convention de Genève du 28 juillet 1951 relative au statut des réfugiés 50 ans après : bilan et perspectives*. Bruxelles : Bruylant.
- CICR. 1999. « Servir et protéger. Droit des droits de l'homme et droit humanitaire pour les forces de police et de sécurité ». En ligne. <<http://www.icrc.org/fre>>. Consulté le 10 juillet 2008.

- Collins, P. H. 2000. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (2^e éd.). New York : Routledge Editions.
- Connerton, P. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Corm, G. 2005. *Le Liban contemporain. Histoire et société*. Paris: La Découverte.
- Courbage, Y. et P. Fargues. 1992. *Chrétiens et juifs dans l'islam arabe et turc*. Paris : Fayard.
- Crenshaw, K. 1991. « Mapping the margins: Intersectionality, identity, politics and violence against women of color ». *Stanford Law Review*, 43(6), p. 1241-1299.
- D'Aoust, A.-M. 2007. « Les approches féministes des relations internationales ». Dans A. MacLeod et D. O'Meara. (éd.), *Théories des relations internationales. Contestations et résistances* (p. 281-304). Outremont : Athéna éditions.
- Darwish, M. 1995. *Memory of Forgetfulness: August, Beirut, 1982*. Berkeley : University of California Press.
- Davis, L. V. et M. Srinivasan. 1994. « Feminist Research Within a Battered Women's Shelter ». Dans W. J. Reid et E. A. Sherman (éd.), *Qualitative Research in Social Work* (p. 347-357). New York : Columbia University Press.
- Dechaufour, L. 2007. « Introduction au féminisme postcolonial et genèse de ce courant. » *Topics and Roses*. En ligne.
<http://www.resistingwomen.net/spip.php?article108&artsuite=0#sommaire_1>. Consulté le 26 octobre 2008.
- De Gaulejac, V. 1987. *La névrose de classe*. Paris : Éditions Hommes et Groupes.
- Denzin, N. K. 1989. *The Research Act: A Theoretical Introduction to Sociological Methods*. Englewoods Cliffs : Prentice Hall.
- Deslauriers, J.-P. et R. Mayer. 2000a. « L'observation directe ». *Voir Mayer et al.* 2000.
- . 2000b. « Quelques éléments d'analyse qualitative : l'analyse de contenu, l'analyse ancrée, l'induction analytique et le récit de vie ». *Voir Mayer et al.* 2000.
- Djebbi, S. 2006. « Les réfugiés palestiniens dans les camps du Liban à la lumière du nouveau concept de sécurité humaine ». *Revue de la sécurité humaine*, n°2, p. 9-34.
- Doraï, K. 2004. « Les réfugiés palestiniens en Europe. Complexité des parcours et des espaces migratoires ». *Revue européenne des migrations internationales*. En ligne.
<<http://remi.revues.org/986#ftn1>>. Consulté le 30 septembre 2011.

- Doraï, K. 2008. « Du camp à la ville. Migrations, mobilités et pratiques sociales dans les camps de réfugiés au Liban ». *Asylon*. En ligne. <<http://www.reseau-terra.eu/article802.html>>. Consulté le 3 septembre 2011.
- Doraï, K. et S. Hanafi. 2003. « Des réfugiés qui ne relèvent pas du Haut Commissariat aux réfugiés : les Palestiniens ». Dans M. Guillon, L. Legoux et E. Ma Mung (dir. publ.), *L'asile politique entre deux chaises : droits de l'homme et gestion des flux migratoires* (p. 287-310). Paris : L'Harmattan.
- Doucet, H. 2002. *L'éthique de la recherche : guide pour le chercheur de la santé*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Dubet, F. 1994. *La sociologie de l'expérience*. France: Éditions du Seuil.
- FAFO. 2003. « Difficult past, uncertain future. Living conditions among Palestinian refugees in camps and gatherings in Lebanon ». En ligne. <<http://www.faf0.no/pub/rapp/409/index.htm>>. Consulté le 22 juin 2008.
- Feller E., F. Nicholson et V. Türk. 2008. *La protection des réfugiés en droit international*. Bruxelles : Larcier.
- Ferréol, G. et G. Jucquois. 2003. *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*. Paris : Armand Collin.
- FIDH. 2003. « Mission internationale d'enquête. Liban. Les réfugiés palestiniens : discriminations systématiques et désintérêt total de la communauté internationale ». En ligne. <<http://www.mafhoum.com/press4/137S26.pdf>>. Consulté le 5 mai 2011.
- . 2005. « Les réfugiés palestiniens au Proche-Orient ». En ligne. <<http://www.fidh.org/lettres/2003/fr/63/lb63f.pdf>>. Consulté le 28 juin 2005.
- Fisk, R. 1990. *Pity the Nation. Lebanon at War*. Londres : Deutsch.
- Frontiers Association. 2006. *Falling Through the Cracks. Legal and Practical Gaps in Palestinian Refugee Status*. Beirut : Frontiers Association.
- Gerner, D. J. 1991. *One Land, Two People. The Conflict Over Palestine*. Boulder : Westview Press.
- Giacaman, R. 1988. *Life and Health in Three Palestinian Villages*. Londres : Ithaca Press.
- Giacaman, R., I. Jad et P. Johnson. 2001. « For the common good? Gender and social citizenship in Palestine ». Voir Joseph et Slyomovics 2001.
- . 2000. « Gender and citizenship under the Palestinian authority ». Voir Joseph 2000a.

- Giacaman, R. et P. Johnson. 1998. « Intifada year four: Notes on the women's movement ». Dans S. Sabbag (éd.), *Palestinian Women of Gaza and the West Bank* (p. 216-230). Bloomington : Indiana University Press.
- Goodwin-Gill, G. S. 1996. *The Refugee in International Law* (2^e éd.). Oxford : Oxford University Press.
- Grange, J. et G. de Véricourt. 2002. *Questions sur les Palestiniens*. Toulouse : Éditions Milan.
- Gresh, A. 2010. *De quoi la Palestine est-elle le nom?* Paris : Éditions Les Liens qui libèrent.
- Gresh, A. et D. Vidal. 1987. *Palestine 1947 : Un partage avorté*. Bruxelles : Éditions Complexe.
- Groulx, L.-H. 1997. « Querelles autour des méthodes ». *Revue Socio-anthropologie*. En ligne. <<http://socio-anthropologie.revues.org/index30.html>>. Consulté le 8 mai 2009.
- Guigue, B. 2002. *Aux origines du conflit israélo-arabe : l'invisible remords de l'Occident*. Paris : L'Harmattan.
- Guillaumin, C. 1992. *Sexe, race, et pratique de pouvoir : l'idée de nature*. Paris : Côté femmes.
- Halabi, Z. 2004. « Exclusion and identity in Lebanon's Palestinian refugee camps: A story of sustained conflict ». *Environment and Urbanization*, 16(2), p. 39-48.
- Harding, S. 1998. *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms and Epistemologies*. Indianapolis : Indiana University Press.
- Harding, S. et U. Narayan. 2000. *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World*. Indianapolis : Indiana Press.
- Harrel-Bond, B et G. Verdirame. 2005. *Rights in Exile. Janus-faced Humanitarianism*. New York : Berghahn Books.
- Hasso, F. S. 2000. « Modernity and gender in Arab accounts of the 1948 and 1967 defeats ». *International Journal of Middle East Studies*, 32(4), p. 491-510.
- Hirata, H., F. Laborie, H. Le Doaré et D. Senotier. 2000. *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Holland, J. et C. Ramazanoglu. 2002. *Feminist Methodology: Challenges and Choices*. Londres, Thousand Oaks et New Delhi : Sage Publications.

- Holt, M. 2007. « The wives and mothers of heroes: Evolving identities of Palestinian women in Lebanon ». *Journal of Development Studies*, 43(2), p. 245-264.
- . 2011. « A world of movement. Memory and reality for Palestinian women in the camps of Lebanon ». Dans S. Hanafi et A. Knudsen (dir. publ.), *Palestinian Refugees. Identity, Space and Place in the Levant* (p. 180-192). Londres et New York : Routledge Editions.
- hooks, B. 1984. *Feminist Theories: From Margin to Center*. Boston : South End Press.
- Hudson, M. C. 1997. « Palestinians and Lebanon : The common story ». *Journal of Refugee Studies*, 10(3), p. 243-260.
- Humm, M. 1995. *The Dictionary of Feminist Theory*. Columbus : Ohio State University Press.
- Hurewitz, J. D. 1976. *The Struggle for Palestine*. New York : Schocken Books.
- Joseph S. (éd.). 2000a. *Gender and Citizenship in the Middle East*. New York : Syracuse University Press.
- . 2000b. « Gendering citizenship in the Middle East ». Voir Joseph 2000a.
- . 2001. « Women and politics in the Middle East ». Voir Joseph et Slyomovics 2001.
- Joseph S. et S. Slyomovics (éd.). 2001. *Women and Power in the Middle East*. Philadelphie : University of Pennsylvania Press.
- Juza, P. et C. Meyer. 2011. *Réfugiés palestiniens. Otages de la diplomatie*. Paris : Éditions Hermann.
- Kälin, W. 2001. « Le mécanisme de surveillance de la Convention de Genève du 28 juillet 1951 relative au statut des réfugiés ». Voir Chetail 2001.
- Kandiyoti, D. 1996. *Gendering in the Middle East: Emerging Perspectives*. Syracuse : Syracuse University Press.
- Kelman, H. C. 2001. « The role of national identity in conflict resolution. Experiences from Israeli-Palestinian problem-solving workshops ». Dans R. D. Ashmore. (éd.), *Social Identity, Intergroup Conflict and Conflict Reduction* (p. 187-212). New York : Oxford University Press.
- Khalidi, R. 2006. *Palestine. Histoire d'un État introuvable*. Paris : Actes Sud.

- Khalidi, W. 1991. *All that Remains. The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*. Washington : Institute for Palestine Studies.
- Kodmani-Darwish, B. 1997. *La diaspora palestinienne*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Lapalme, J. 2004. *Le droit d'avoir des droits : l'impact de l'apatridie sur les réfugiés palestiniens du Liban*. Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, Montréal.
- Laqueur, W. 1973. *Histoire du sionisme*. Paris : Calmann-Lévy.
- Latte Abdallah, S. 2004. « Les femmes des camps en Jordanie. Contestation du système patriarcal : un enjeu politique ». *Cahiers de l'Orient*, 75, p. 77-100.
- . 2006a. *Femmes réfugiées palestiniennes*. Paris : Presses Universitaires de France.
- . 2006b. « Notes sur quelques figures récurrentes du corps et du genre dans les guerres de Palestine ». *Quasimodo*. En ligne. <<http://www.revue-quasimodo.org>>. Consulté le 25 juin 2012.
- Ling, L. H. M. 2002. *Postcolonial International Relations. Conquest and Desire Between Asia and the West*. Houndmills : Palgrave.
- Longuenesse, E. 2011. « Marché du travail et droits sociaux au Liban et au Proche-Orient ». *IFPO*. En ligne. <<http://ifpo.hypotheses.org/1874>>. Consulté le 7 septembre 2012.
- Maillé, C. 2007. « Réception de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois ». *Recherches féministes*, 20(2), p. 91-111.
- Mardam-Bey, F. et E. Sanbar. 2007. *Être arabe* (2^e éd.). Paris : Actes Sud.
- Masalha, N. 1992 *Expulsion of the Palestinians. The Concept of 'Transfer' in Zionist Political Thought, 1882-1948*. Washington : Institute for Palestine Studies.
- . 2012. *The Palestine Nakba. Decolonising History, Narrating the Subaltern, Reclaiming Memory*. New York : Zed Books.
- Mathieu, J.-L. 1991. *Migrants et réfugiés*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Maynard, M. 1994. « Methods, practice and epistemology: The debate about feminism and research ». Dans M. Maynard et J. Purvis (dir. publ.), *Researching Women's Lives from a Feminist Perspective* (p. 10-26). Londres : Taylor and Francis.
- Mayer, R., F. Ouellet, M.-C. Saint-Jacques, D. Turcotte *et al.* 2000. *Méthodes de recherche en intervention sociale*. Montréal : Gaëtan Morin Éditeur.

- Mbembe, A. 2006. « Qu'est-ce que la pensée coloniale? Entretien avec Achille Mbembe ». *Revue Esprit*. En ligne. <<http://www.esprit.presse.fr/review/article.php?code=13807>>. Consulté le 28 avril 2008.
- Meier, D. 2008. *Mariages et identité nationale au Liban. Les relations libano-palestiniennes dans le Liban de Taëf (1989-2005)*. Paris : Karthala.
- . 2010. « Al-tawteen: The implantation problem as an idiom of the Palestinian presence in post-civil war in Lebanon (1989-2005) ». *Arab Studies Quarterly*, 32(2), p. 145-162.
- . 2010. *Le Liban. Idées reçues*. Paris : Le Cavalier Bleu.
- Mernissi, F. 1975. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*. Londres : Al Saqi Books.
- Mohanty, C. T. 1988. « Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses », *Feminist Review*, 30, p. 65-88.
- Morin, E. 2000. *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Paris : Seuil.
- Morris, B. 2004. *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*. New York : Cambridge University Press.
- ONU. 1948. « Résolution 194 (III). Palestine : Rapport intérimaire du médiateur des Nations Unies ». En ligne. <<http://daccessdds.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/043/65/IMG/NR004365.pdf?OpenElement>>. Consulté le 22 juin 2008.
- Orofiamma, R. 2008. « Les figures du sujet dans le récit de vie. En sociologie et en formation ». *Informations sociales*, 1(145), p. 68-81.
- Pappé, I. 2000. *La guerre de 1948 en Palestine: aux origines du conflit israélo-arabe*. Paris : La Fabrique.
- . 2004. *Une terre pour deux peuples. Histoire de la Palestine moderne*. Paris : Fayard.
- . 2006. *Le nettoyage ethnique de la Palestine*. Paris : Fayard.
- Passerini, L. 1989. « Women's personal narratives: Myths, experiences and emotions ». Dans Personal Narratives Group (éd.), *Interpreting Women's Lives* (p. 189-198). Bloomington : Indiana University Press.
- Perks, R. et A. Thomson (éd.). 1998a. *The Oral History Reader*. Londres et New York : Routledge Editions.

- Perks, R. et A. Thomson. 1998b. « Advocacy and empowerment: Introduction ». *Voir* Perks et Thomson 1998a.
- Peteet, J. 1991. *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement*. New York : Columbia University Press.
- . 1996. « From refugees to minority. Palestinians in post-war Lebanon ». *Middle East Report*, 200, p. 27-30.
- . 1997. « Icons and militants: Mothering in the danger zone ». *Signs*, 23(1), p. 103-129.
- . 2001. « Women and the Palestinian movement: No going back? ». *Voir* Joseph et Slyomovics 2001.
- Peterson, V. S. et A. S. Runyan. 1999. *Global Gender Issues*. Boulder : Westview Press.
- PHRO. 2011. *Lebanese Labor Laws. Palestinian Refugees Recent Situations. The Palestinians' Contributions to Lebanon's Economy*. Beirut : Palestinians Human Rights Organization Publication.
- Picaudou, N. 1989. *La déchirure libanaise*. Paris: Éditions Complexe.
- . 2003. *Les Palestiniens. Un siècle d'histoire* (2^e éd.). Bruxelles : Éditions Complexe.
- . 2010. *L'Islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*. Paris : Éditions Gallimard.
- Pires, A. 1997. « Échantillon et recherche qualitative : essai théorique et méthodologique ». *Voir* Poupart *et al.* 1997.
- . 2004. « La recherche qualitative et le système pénal. Peut-on interroger les systèmes sociaux? ». *Classiques des sciences sociales*. En ligne. <<http://classiques.uqac.ca/>>. Consulté le 27 avril 2009.
- Pirinoli, C. 2007. « Genre, militantisme et citoyenneté en Palestine ». *Nouvelles questions féministes*, 26(2), p. 73-91.
- Portella, E. 1992. « La reconstitution de la discipline ». *Dans* E. Portella (dir. publ.), *Entre savoirs. L'interdisciplinarité en acte : enjeux, obstacles, perspectives* (p. 17-20). Toulouse : Éditions Érès.
- Poupart, J. (éd.), J.-P. Deslauriers, L. Groulx, A. Laperrière, R. Mayer et A. Pires. 1997. *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Boucherville : Gaëtan Morin Éditeur.

- Poupart, J. 1997. « L'entretien de type qualitatif : considérations épistémologiques, théoriques et méthodologiques ». *Voir Poupart et al.* 1997.
- Rabkin, Y. M. 2004. *Au nom de la Torah. Une histoire de l'opposition juive au sionisme*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Reinhart, T. 2002. *Détruire la Palestine ou comment terminer la guerre de 1948*. Paris : La Fabrique.
- Reinharz, S. 1992. *Feminist Methods in Social Research*. Oxford : Oxford University Press.
- Riley, D. 1988. "Am I that Name?" *Feminism and the Category of Women in History*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Rose, D. 2002. *Retour sur les méthodologies de recherche féministe : document de travail*. Ottawa : Condition féminine Canada.
- Rougier, B. 2004. *Le Jihad au quotidien*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Saïd, E. W. 1978. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Éditions du Seuil.
- . 1985. « Orientalism reconsidered », *Race & Class*, 27(2), p. 1-15.
- . 2000. *Culture et impérialisme*. Paris : Fayard.
- . 2008. *Réflexions sur l'exil et autres essais*. Arles : Actes Sud.
- Salibi, K. 1989. *La maison aux nombreuses demeures. L'identité libanaise dans le creuset de l'histoire*. Paris : Naufal.
- Sanbar, E. 1984 *Palestine 1948. L'expulsion*. Washington : Institute for Palestine Studies.
- . 2004. *Figures du Palestinien. Identité des origines, identité de devenir*. Paris : Gallimard.
- Sangster, J. 1998. « Telling our stories: Feminist debates and the use of oral stories ». *Voir Perks et Thomson* 1998a.
- Sayigh, R. 1987. « The third siege of Bourj El Barajneh camp: A woman's testimony ». *Race & Class*, 29(1), p. 25-34.
- . 1988. « Palestinians in Lebanon: Status ambiguity, insecurity and flux ». *Race & Class*, 30(1), p. 13-32.
- . 1994. *Too Many Enemies: The Palestinian Experience in Lebanon*. Londres : Zed Books.

- Sayigh, R. 1995. « Palestinians in Lebanon: Dissolution of the refugee problem ». *Race & Class*, 37(2), p. 27-42.
- . 1996a. « Researching gender in a Palestinian camp: Political, theoretical and methodological issues ». *Voir* Kandiyoti 1996.
- . 1996b. « Les Palestiniens au Liban. Un présent difficile, un avenir incertain ». *Revue d'études palestiniennes*, 59(7), p. 40-54.
- . 1998. « Palestinian camp women as tellers of History ». *Journal of Palestine Studies*, 27(2), p. 42-58.
- . 2000. « Greater insecurity for refugees in Lebanon ». *Middle East Report*. En ligne. <<http://merip.org/mero/mero030100.html>>. Consulté le 22 juin 2008.
- . 2001. « Palestinian refugees in Lebanon: Implantation, transfer or return ». *Middle East Policy*, 8(1), p. 94-105.
- . 2002a. « Gender, sexuality and class in national narrations: Palestinian women tell their lives ». Dans S. H. Armitage, P. Hart et K. Weathermon (éd.), *Women's Oral History. The Frontiers Reader* (p. 317-337). Lincoln et Londres : University of Nebraska Press.
- . 2002b. « Remembering mothers, forming daughters: Palestinian women's narratives in refugee camps in Lebanon ». *Voir* Abdo et Lentin 2002a.
- . 2007a. « Women's nakba stories. Between being and knowing ». *Voir* Abu-Lughod et Sa'di 2007.
- . 2007b. *The Palestinians: From Peasants to Revolutionaries* (2^e éd.). New York : Zed Books.
- . 2007c. « Product and producer of Palestinian history: Stereotypes of 'self' in camp women's life stories ». *Journal of Middle East Women's Studies*, 3(1), p. 86-105.
- Sfeir, J. 2008. *L'exil palestinien au Liban. Le temps des origines (1947-1952)*. Paris : Karthala.
- Shaaban, H. 1997. « Unemployment and its impact on Palestinian refugees in Lebanon ». *Journal of Refugee Studies*, 10(3), p. 384-388.
- Shlaim, A. 1988. *Collusion Accross the Jordan. King Abdullah, the Zionist Movement, and the Partition of Palestine*. Oxford : Clarendon Press.
- Sirhan, B. 1996. *Education and the Palestinians in Lebanon*. Document basé sur une présentation faite dans le cadre de la *Conference on the Palestinians in Lebanon* organisée

- par le Center for Lebanese Studies et le Refugee Studies Program (27-30 sept. 1996). Oxford : University of Oxford.
- Sirhan, B. 1997. « Education and the Palestinians in Lebanon ». *Journal of Refugee Studies*, 10(3), p. 388-392.
- Spivak, G. C. 1988. « Can the subaltern speak? » Dans L. Grossberg et C. Nelson (dir. publ.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (p. 271-313). Champaign : University of Illinois Press.
- . 1992. « Interview with Gayatri Chakravorty Spivak: New nation writers conference in South Africa », *Ariel*, 23(3), p. 29-47.
- Sueur, E. 2010. « Un accès à toutes les professions ». *Journal Le Libre*. En ligne. <<http://www.lalibre.be/actu/international/article/603444/un-acces-a-toutes-les-professions.html>> Consulté le 3 octobre 2011.
- Suleiman, J. 2006. « Marginalised community: The case of Palestinian refugees in Lebanon ». *Development Research Centre on Migration, Globalisation and Poverty*. En ligne. <http://www.migrationdrc.org/publications/research_reports/JaberEdited.pdf>. Consulté le 22 juin 2008.
- Takkenberg, A. 1998. *The Status of Palestinian Refugees in International Law*. New York : Oxford University Press.
- Tesch, R. 1990. *Qualitative Research: Analysis Types and Software Tools*. Bristol : Falmer Press.
- UNHCR. 2000. *Les réfugiés dans le monde 2000. Cinquante ans d'action humanitaire*. Paris : Autrement.
- . 2006. « Les dix sujets dont le monde devrait entendre parler plus souvent ». En ligne. <<http://www.un.org/french/pubs/chronique/2006/numero2/0206p54.htm#Refugee>>. Consulté le 10 mai 2009.
- . 2007. « Protéger les réfugiés. Le rôle de l'UNHCR ». En ligne. <<http://www.unhcr.fr/cgi-bin/texis/vtx/protect>>. Consulté le 2 mai 2009.
- UNRWA. 2008. « Where do refugees live? ». En ligne. <<http://www.un.org/unrwa/refugees/wheredo.html>>. Consulté le 14 octobre 2008.
- . 2009. « Who is a Palestine's refugee? ». En ligne. <<http://www.un.org/unrwa/refugees/whois.html>>. Consulté le 4 mars 2009.
- . 2012a. « Lebanon refugee camp profiles ». En ligne. <<http://www.un.org/unrwa/refugees/lebanon.html>>. Consulté le 19 octobre 2012.

- UNRWA. 2012b. « Réfugiés palestiniens ». En ligne.
<<http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=86>>. Consulté le 10 septembre 2012.
- . 2012c. « UNRWA in figures ». En ligne.
<<http://www.unrwa.org/userfiles/20120317152850.pdf>>. Consulté le 19 septembre 2012.
- Weedon, C. 2000. « Key issues in postcolonial feminism: A western perspective ». *Gender Forum*. En ligne. <<http://www.genderforum.uni-koeln.de/genderealisations/weedon.html>>. Consulté le 22 février 2009.
- Weis, P. 1979. *Nationality and Statelessness in International Law*. Alphen aan den Rijn : Sijthoff Noordhoff.
- Willis, J. W. 2007. *Foundations of Qualitative Research: Interpretative and Critical Approaches*. Thousand Oaks : Sage Publications.
- Zahar, M.-J. 2005. « Guerre, paix et condition féminine au Proche-Orient. Quand toutes les bonnes choses ne vont pas de pair ». Dans J. Gagné et J.-S. Rioux, *Femmes et conflits armés : Réalités, leçons et avancement des politiques* (p. 93-124). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Zureik, E. 1997. « Réfugiés : État des lieux. Première partie ». *Revue d'études palestiniennes*, 11, p. 61-74.

