

# Grandir au camp. Diversité culturelle, convivialité et identité ethnique

## Growing up in the Camp. Cultural Diversity, Conviviality and Ethnic Identity

Catherine-Lune Grayson

Volume 15, Number 1, 2015

Jeunes, représentations, médias

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1037870ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1037870ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Groupe de recherche diversité urbaine  
CEETUM

### ISSN

1913-0694 (print)

1913-0708 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Grayson, C.-L. (2015). Grandir au camp. Diversité culturelle, convivialité et identité ethnique. *Diversité urbaine*, 15(1), 27–45.  
<https://doi.org/10.7202/1037870ar>

### Article abstract

The cultural diversity of Kakuma refugee camp in Kenya is remarkable. Refugees from a dozen of countries live there together. This article examines the nature of their coexistence and its effect on the ethnic identity of young Somalis who grew up in the camp. We argue that a culture of conviviality has developed, but that ethnicity still shapes social life. We underline that the experience of the camp influences the belonging of young people and note that the camp can be described as a space of resistance. In doing so, we show that notions drawn from the literature on interethnic cohabitation in cities or on the ethnic identity of immigrants are relevant to understand the experience of refugees in camps.

# Grandir au camp

## Diversité culturelle, convivialité et identité ethnique

Growing up in the Camp  
Cultural Diversity, Conviviality and Ethnic Identity

**CATHERINE-LUNE GRAYSON**

*Division de psychiatrie sociale et transculturelle, Université McGill,  
lunegraysongmail.com*

**RÉSUMÉ** ■ Le camp de réfugiés de Kakuma, au Kenya, est remarquable en raison de sa diversité culturelle. Des réfugiés d'une douzaine de pays y cohabitent. Cet article s'intéresse à la nature de cette coexistence et à ses effets sur l'identité ethnique de jeunes Somaliens qui ont grandi au camp. Nous soutenons ici qu'une culture conviviale s'y est développée, mais que l'ethnicité structure toujours la vie sociale. Nous soulignons ensuite que l'expérience du camp influence les appartenances des jeunes, et nous relevons que le camp peut être considéré comme un espace de résistance. Ce faisant, nous montrons que des notions tirées de la littérature sur la cohabitation interethnique dans les villes ou sur l'identité ethnique des immigrants sont pertinentes pour comprendre l'expérience des réfugiés dans les camps.

**ABSTRACT** ■ The cultural diversity of Kakuma refugee camp in Kenya is remarkable. Refugees from a dozen of countries live there together. This article examines the nature of their coexistence and its effect on the ethnic identity of young Somalis who grew up in the camp. We argue that a culture of conviviality has developed, but that ethnicity still shapes social life. We underline that the experience of the camp influences the belonging of young people and note that the camp can be described as a space of resistance. In doing so, we show that notions drawn from the literature on interethnic cohabitation in cities or on the ethnic identity of immigrants are relevant to understand the experience of refugees in camps.

**MOTS CLÉS** ■ Camp de réfugiés, diversité culturelle, identité ethnique, convivialité, Kakuma.

**KEYWORDS** ■ Refugee camp, cultural diversity, ethnic identity, conviviality, Kakuma.

## Introduction

*Kakuma, c'est différent de la Somalie parce que c'est un camp de réfugiés, alors que la Somalie, c'est la maison. C'est aussi différent parce qu'on coexiste avec des cultures et des religions qu'on n'avait jamais vues auparavant. En Somalie, je vivais avec des gens de mon clan seulement<sup>1</sup>.*

Mohamed, 20 ans<sup>2</sup>

Les camps de réfugiés africains réunissent souvent une population presque entièrement venue d'un seul pays. Ce n'est pas le cas au camp de Kakuma, dans le nord-ouest du Kenya. En s'y promenant, on rencontre invariablement des femmes couvertes de noir des pieds à la tête, d'autres parées de pagnes colorés, certaines vêtues de jeans et de t-shirt ajustés, des Turkana ornées de colliers de perles ou des Somaliens en saris traditionnels. On y entend des conversations en somali, en swahili, en anglais, en turkana, en amharique et en arabe, et l'on y croise nombre de mosquées et d'églises de différentes confessions. Ouvert en 1992 pour accueillir quelque 17 000 réfugiés soudanais, ce camp, situé à la frontière du Soudan du Sud, est remarquable en raison de sa diversité ethnoculturelle. En effet, après son ouverture, alors que la taille du camp augmente rapidement, sa composition sociale se complexifie avec l'arrivée successive de réfugiés d'une douzaine de pays de la région (Montclos et Kagwanja 2000). Le camp, administré par le gouvernement du Kenya et le Haut Commissariat des Nations unies pour les réfugiés (HCR), et où opèrent une dizaine d'organisations non gouvernementales (ONG) nationales et internationales, héberge désormais plus de 150 000 réfugiés, principalement du Soudan du Sud et de la Somalie, mais également du Soudan, de l'Éthiopie et des pays de l'Afrique des Grands Lacs (HCR 2014).

Kakuma pourrait être vu comme un laboratoire social : en l'espace de cinq ans, un territoire isolé et peu peuplé reçoit des réfugiés venus de nombreux pays, de même que des travailleurs humanitaires issus de plusieurs groupes ethniques kenyans et d'un peu partout à travers le monde. Les réfugiés n'ont pas choisi de vivre ensemble, n'ont pas nécessairement de langue commune et perçoivent d'abord le camp comme un environnement marqué par l'altérité, celle de réfugiés d'autres groupes

ethniques, de leur société d'accueil et de l'administration humanitaire, et l'adversité. Or, ils doivent apprendre à coexister, au moins minimalement, car ils partagent les mêmes services et les mêmes infrastructures.

Dans ce contexte, deux questions nous interpellent particulièrement, soit celle de la nature de la cohabitation interethnique et celle de son impact sur l'identité ethnique des populations. Bien qu'une « proximité imposée » (Tomlinson 1999 : 181) n'induisse pas nécessairement une disposition cosmopolite, on peut se demander si le fait de partager un espace, le camp, des conditions de vie difficiles ainsi qu'un statut, celui de réfugié, engendre une communauté d'intérêt qui transcende les différences religieuses et culturelles et qui facilite la cohabitation. Bien que Kakuma ne soit pas une ville, sa taille, le temps depuis lequel le camp existe, son économie et ses infrastructures en font un environnement comparable, à certains égards, à un milieu urbain (voir Jansen 2011 ; Montclos et Kagwanja 2000). La littérature sur la cohabitation interethnique dans les villes peut ainsi éclairer notre compréhension de l'environnement social du camp. La notion de convivialité, développée par Gilroy (2006 : 40) pour désigner « un modèle social dans lequel différents groupes métropolitains vivent à proximité les uns des autres, mais où les particularités raciales, linguistiques et religieuses n'induisent pas [...] une discontinuité de l'expérience ou d'insupportables problèmes de communication », nous semble particulièrement adéquate pour appréhender la réalité de Kakuma. Germain (2013 : 102) observe par ailleurs que l'ethnicité ne se dissout pas dans des environnements urbains, mais devient plutôt un « marqueur de choix ». Considérant que l'identité individuelle, mais aussi collective, est fluide, ouverte à l'influence relationnelle, contextuelle et variable plutôt que statique (Augé 1987 ; Meintel 2008), il semble raisonnable de croire que cette interaction stimulera une « transformation graduelle d'un mélange à un nouveau mélange » (Appiah 2006). En d'autres mots, la cohabitation interethnique entraînera-t-elle une réinvention de l'identité ethnique, entendue comme « un sentiment d'appartenance à un groupe auquel les ancêtres "véritables ou symboliques" des individus appartenaient, un sentiment d'unicité, d'unité, de passé historique et d'avenir commun d'une communauté » (Meintel 1993 : 11) ?

Dans cet article, en nous intéressant principalement à la perspective de jeunes Somaliens<sup>3</sup> de 16 à 26 ans qui ont grandi à Kakuma, nous soutenons qu'une culture conviviale s'est développée au camp, particulièrement entre les jeunes qui y sont depuis longtemps, mais que la vie sociale s'articule toujours autour de l'ethnicité. Nous nous interrogeons ensuite sur les effets de ce vivre-ensemble sur l'identité ethnique et les ressources identificatoires des jeunes Somaliens. Nous soulignons que leurs appartenances sont multiples, ce qui a déjà été observé dans d'autres contextes

migratoires (Meintel 2008 ; Oriol 1985). Nous examinons finalement des changements subtils dans la transmission de la culture et des traditions somaliennes et relevons que le camp devient, jusqu'à un certain point, un espace de résistance et de transformation, notamment pour des jeunes femmes qui souhaitent redéfinir leur rôle social. Ainsi, nous explorons d'abord le mode de coexistence qui s'est établi entre les jeunes de différents groupes ethniques pour ensuite étudier les changements induits par cette coexistence au sein d'un groupe en particulier, celui des jeunes Somaliens. Ce faisant, nous montrons que la notion de convivialité, tirée de la littérature sur la cohabitation interethnique dans les villes, et celle de la multiplicité des appartenances, issue de la littérature sur l'identité ethnique d'immigrants, sont pertinentes pour comprendre l'expérience des réfugiés dans les camps.

### **La méthodologie**

Ces observations s'inscrivent dans une recherche doctorale sur l'expérience de réfugiés somaliens qui ont grandi à Kakuma. L'expérience personnelle, telle que définie par Throop (2003), combine l'expérience sensorielle brute du présent et son interprétation rétrospective. Afin de cerner cette expérience, des données ont été collectées au camp par le biais de l'observation participante, d'entretiens et d'activités d'enseignement de la photographie et du journalisme d'octobre 2012 à avril 2013. Nous nous sommes intéressée au quotidien de Kakuma et aux interactions et aux dynamiques sociales dans des lieux publics comme les marchés, les quartiers du camp, des écoles ou des centres de distribution alimentaire, ou encore en accompagnant des jeunes lors d'activités sociales et communautaires. Plus d'une centaine d'entrevues de fond ont été enregistrées, principalement avec des jeunes ayant passé la majeure partie de leur existence à Kakuma, mais aussi avec des parents, d'autres adultes de la communauté, dont des anciens (*elders*), des meneurs communautaires et des travailleurs humanitaires<sup>4</sup>.

Afin de réduire l'asymétrie entre le chercheur et les enquêtés, plutôt que de procéder à des entretiens dirigés, nous avons défini avec nos interlocuteurs les thèmes qu'ils estimaient dignes d'intérêt, comme le suggère Bourdieu (1993). Certains sujets ont toutefois été presque systématiquement abordés. Les jeunes ont évoqué leur expérience au camp, leurs ambitions et leur perception de leur pays d'origine. Leurs parents, et plus largement les adultes dans la communauté, ont souvent parlé de la transmission culturelle en exil. La recherche comportait également une dimension participative, soit l'enseignement de la photographie et du journalisme à deux groupes d'une quinzaine d'étudiants. Nous espérions

ainsi faciliter l'établissement de relations quotidiennes avec eux et mieux saisir leur perception de Kakuma en les invitant à participer à l'identification d'éléments clés de leur vécu au camp. Ceux-ci incluent la transformation de leur identité ethnique, la diversité culturelle et la coexistence.

### **Vivre ensemble ou côte à côte ?**

Les jeunes racontent qu'à leur arrivée au camp, dans les années 1990, les relations entre les groupes ethniques étaient très conflictuelles. Ils soutiennent que, depuis, les tensions se sont progressivement apaisées et que les gens ont appris à interagir pacifiquement en classe, au marché, au travail et dans la rue, et ce, malgré leurs différences. En fait, les différences culturelles ou ethniques sont devenues ordinaires, ce qui ne signifie pas que les conflits ou le racisme sont inexistants, mais qu'ils peuvent être considérés comme un aspect de la vie sociale. Ceci nous renvoie à la notion de convivialité définie ci-devant.

Dans cette section, après avoir exploré les débuts du camp selon la perspective des jeunes Somaliens et les ajustements qui ont permis l'établissement progressif d'une convivialité ou d'un vivre-ensemble de proximité relativement paisible, nous évoquons les limites de la coexistence. Ainsi, bien que les jeunes se côtoient au quotidien, l'appartenance ethnique, et notamment sa dimension religieuse, structure toujours la vie sociale. Les groupes ethniques semblent vivre côte à côte dans un espace partagé plutôt que littéralement ensemble.

### ***De la « proximité obligée » à la coexistence pacifique***

*Quand j'ai commencé l'école primaire [...], il y avait des gens de partout. Ils disaient : « Les Somaliens sont violents. » Je répondais que je ne connaissais rien à la Somalie, que j'étais née au Kenya et que je n'étais pas violente. Finalement, nous sommes devenus amis, nous avons compris comment vivre ensemble, et la plupart ont fini par croire que les Somaliens ne sont pas violents.*

Abyan, 17 ans

Aux premiers jours du camp, la cohabitation imposée est mal vécue. Plusieurs personnes perdent la vie lors d'affrontements interethniques (Crisp 1999). Les Somaliens, habituellement musulmans, décrivent leur entrée à l'école comme difficile, car ils doivent partager leur espace avec des Soudanais (désormais Sud-Soudanais) chrétiens qui parlent une langue étrangère. Alors que les Soudanais associent les Somaliens à leurs ennemis du nord en raison de leur couleur de peau relativement claire et de leur confession religieuse, les Somaliens entretiennent l'inimitié en

refusant de leur serrer la main ou en lavant les robinets après que les Soudanais les aient utilisés (*ibid.*). Le partage de certains espaces publics ou semi-publics est toutefois inévitable. Si les parents peuvent décider de ne pas envoyer leurs enfants à l'école, en particulier les filles, pour qu'elles n'aient pas à partager leur banc avec un garçon, les points d'eau, les cliniques, les centres de distribution alimentaire ou les rues sont des passages obligés ou des « zones de contact » (Wise 2007 : 1).

Bien que les conflits et les tensions fassent encore partie du quotidien, leur gravité a décliné. Les efforts des organisations humanitaires qui ont promu la coexistence pacifique par des campagnes de sensibilisation sur la diversité culturelle ou par l'organisation d'activités sportives rassemblant divers groupes ethniques sur un terrain de jeu y sont sans doute pour quelque chose. La mise en place de mécanismes traditionnels de résolution de conflits et de réconciliation a également contribué à l'apaisement. Surtout, les réfugiés, et particulièrement les jeunes, ont développé des relations sociales et économiques par le commerce, le travail, leur fréquentation scolaire et, dans certains cas, des amitiés au sein du camp et avec leurs hôtes, les Turkana (Otha 2005). Avec le temps et au fil des expériences collectives, notamment à l'école, un espace d'interaction se développe entre les enfants. Ils apprennent à parler swahili, devenu la langue d'usage du camp. Ils écoutent la même musique kenyane, portent les mêmes bracelets de perles et de plastique. Aussi, ce qui au départ est perçu comme terriblement différent en matière d'habillement ou de pratiques culturelles devient ordinaire. Les différences existent toujours, mais elles sont tolérées. Ainsi, le simple fait de vivre les uns près des autres et d'être exposés aux autres et à leur mode de vie a probablement eu une influence importante.

Ces jeunes réfugiés considèrent que leur capacité à interagir avec des gens venus de partout et appartenant à d'autres confessions les distingue des Somaliens qui ont grandi en Somalie. Plusieurs maintiennent que ceux qui rejettent les autres en vertu de différences culturelles ou religieuses sont de nouveaux arrivants au camp ou des gens d'une autre génération (ce qui coïncide avec les commentaires de jeunes Montréalais interviewés par Germain *et al.* [2014]). Warsame, 22 ans, affirme ainsi que s'il était resté en Somalie, il serait « étroit d'esprit » : « *Je ne parlerais qu'à des Somaliens. Je ne partagerais pas avec les autres. Quand on rencontre des Soudanais ou des Congolais, on apprend d'autres choses. Mon esprit grandit.* »

### ***Les frontières de la coexistence***

Il y a toutefois des limites évidentes à l'intégration. Si la population du camp est culturellement diverse, les quartiers ne le sont pas nécessaire-

ment. Quand les réfugiés sont arrivés à Kakuma, ils ont généralement été installés près de gens de leur groupe ethnique par le HCR. Avec le temps, les gens se déplaçant pour être à proximité des services, la mixité sociale s'est accrue, d'autant que le HCR a changé d'approche, espérant que l'installation de nouveaux arrivants dans différents quartiers favoriserait la coexistence pacifique. La plupart des quartiers demeurent néanmoins dominés par un même groupe ethnique. Des affrontements périodiques entre groupes ethniques se soldent encore par des morts. La méfiance prévaut toujours dans les relations entre les deux groupes nationaux les plus importants du camp, les Somaliens et les Sud-Soudanais, tout comme entre certains groupes ethniques d'une même nationalité. Certains espaces de coexistence imposée, dont les écoles et les points d'eau, sont toujours propices aux frictions. Aussi, bien que tous reçoivent la même assistance, les réfugiés sont convaincus que d'autres groupes ont droit à un traitement de faveur, et les préjugés et la méfiance suscitent toujours des tensions. Les Somaliens ne boivent pas le lait des animaux turkana, car ils le considèrent comme sale. Des Soudanais disent que les marchands somaliens montent leurs prix lorsque les clients sont d'une autre origine ou encore, sont enclins à corrompre le corps policier. De jeunes Somaliennes dénoncent un manque de respect pour leur culture et leur religion qui se traduit par des commentaires et des comportements qu'elles jugent déplacés : « *On vous harcèle de toutes sortes de façons, raconte Axlam, 21 ans. [Vos supérieurs et vos collègues, qui peuvent être Kenyans ou d'autres réfugiés] vous touchent les cheveux, les épaules. [...] Si ça arrive au travail, il vaut mieux ne rien dire si vous ne voulez pas perdre votre travail.* »

En fait, au-delà des espaces de coexistence obligée, les activités sociales réunissent le plus souvent un seul groupe national ou ethnique, tout comme les espaces communautaires ou les lieux de culte. Par exemple, les équipes de football rassemblent communément des joueurs d'une seule ethnicité ou origine, ce qui s'explique notamment par des raisons linguistiques. En effet, alors que les jeunes installés au camp depuis longtemps parlent souvent swahili et anglais, ce n'est pas le cas de leurs parents et des réfugiés arrivés récemment. Par conséquent, à moins que les activités n'aient lieu dans plusieurs langues, seuls ceux qui parlent une langue commune sont susceptibles d'y participer. Il y a cependant des exceptions. Par exemple, le festival des jeunes ou les tournois de football réunissent des réfugiés de toutes origines, de même que des Turkana. Quelques restaurants sont fréquentés par des réfugiés venus de partout.

Bien que plusieurs racontent avoir eu des amis soudanais ou turkana lorsqu'ils étaient enfants, les amitiés qui unissent des gens de groupes ethniques différents sont relativement rares mais généralement bien



tolérées, surtout entre gens d'une même religion. Les relations amoureuses interethniques, elles, sont taboues. Il est jugé inacceptable, particulièrement pour les filles, de fréquenter ou d'épouser quelqu'un d'une autre origine ou, pire, d'une autre confession. Si cela n'empêche pas de telles fréquentations, celles-ci provoquent parfois des conflits ou l'opprobre de la communauté. Les jeunes Somaliens parlent communément de la nécessité de protéger « leurs » filles. Les jeunes femmes racontent que leurs frères les surveillent et rapportent le moindre écart à leurs parents. Durant notre recherche, des Somaliens ont battu trois Burundais qu'ils accusaient d'avoir rendu visite à des Somaliennes. Une telle réaction n'est pas inhabituelle. Au cours de l'année précédente, des Somaliens s'étaient battus avec des Éthiopiens et des Soudanais pour les mêmes raisons. Les jeunes rapportent aussi que des femmes somaliennes ont été rejetées par leurs proches pour s'être mariées à des Soudanais, même musulmans. Bien qu'en théorie une Somalienne puisse épouser un musulman d'une autre origine, la pratique n'est guère acceptée.

En somme, alors que le quotidien est relativement paisible, des tensions persistent et les interactions sociales entre jeunes de divers groupes ethniques sont toujours limitées. Ces groupes vivent ainsi côte à côte plutôt qu'ensemble. L'ouverture des jeunes aux différences culturelles et religieuses est manifeste, bien que ceci ne signifie pas que leurs amis intimes soient d'un autre groupe ethnique, encore moins leurs futurs époux. Ils précisent néanmoins avec fierté qu'ils sont différents de ceux qui sont restés dans leur pays d'origine. Ils évoquent leur connaissance d'autres cultures et d'autres langues et l'hybridation de leur identité (Ahluwalia 2003). En effet, ils se sont approprié et ont intégré certains codes et éléments culturels, comme des façons de saluer, des goûts musicaux et vestimentaires ou l'usage du swahili. De cette mutation découle une reconnaissance entre les jeunes du camp qui partagent ces références. La notion de convivialité de Gilroy semble appropriée pour décrire la vie sociale du camp. La qualifier de cosmopolite, entendu comme une « ouverture à toutes les formes de différence » (Glick Schiller *et al.* 2011: 408), serait inexact, mais la tolérance prévaut généralement. Pour certains de ceux qui ont grandi au camp, nous pourrions parler d'une telle ouverture, mais également d'une transformation de l'identité ethnique. Ceci ne signifie pas que les différences sont célébrées (Meintel et Mossière 2013), mais elles sont acceptées. Bien que l'autre ne soit pas un époux souhaitable, son humanité est reconnue. En plus de favoriser un vivre-ensemble paisible, l'ouverture aux autres est susceptible de provoquer une transformation au sein des groupes qui vivent au camp, en vertu de la nature fluide et dialogique de l'identité ethnique. C'est ce que nous examinons dans la partie suivante, à travers l'exemple des Somaliens.

## Être Somalien au camp : diversité et identité ethnique

*Si je vais en Somalie et que les gens me voient marcher comme ça, habillé comme ça, ils vont penser que je suis un touriste, peut-être un Américain. En Somalie, ils portent un sari avec une chemise. Ici, nous portons des t-shirts, des pantalons et des souliers. On a adopté le comportement des gens avec qui l'on vit. Si vous allez là-bas, la nourriture est différente, tout est différent, la façon qu'ont les gens d'être et de socialiser. Ici, on socialise avec des Soudanais. Là-bas, on socialise avec les nôtres.*

Comme l'exprime Nuradin, 22 ans, les jeunes qui ont grandi à Kakuma, dans un contexte culturel et social très distinct de celui de leur pays d'origine, se disent différents de ceux qui sont restés en Somalie. Être au camp n'a pas seulement nécessité d'apprendre à interagir avec des gens venus d'ailleurs et de créer un espace commun, mais a aussi entraîné le développement d'une identité enracinée au Kenya, qui maintient tout de même une relation forte avec la culture somalienne.

Plusieurs auteurs ont observé que l'exil et l'installation dans un nouvel environnement peuvent stimuler une renégociation des traditions et de l'organisation sociale, et ainsi altérer la reproduction sociale (entre autres, Boelaert *et al.* 1999 ; Grabska 2011 ; Kusow 2007 ; Loizos 1981). Des changements peuvent découler de l'expérience de la diversité culturelle, d'une réorganisation des structures sociales, d'un meilleur accès à l'éducation ou encore d'une moindre autonomie financière qui, en plus de mettre à mal le rôle de pourvoyeur des hommes, complique le respect de certaines traditions (Essed *et al.* 2004 ; Harrell-Bond 1986). Dans cette section, nous examinons l'influence de la coexistence et de la vie de camp sur l'identité ethnique des jeunes Somaliens. Nous considérons d'abord ce que ces derniers identifient comme des témoignages de mutation et de préservation de leur identité et soulignons que leurs ressources identificatoires sont multiples. Nous nous intéressons ensuite à un changement qu'ils nomment moins : dans cet environnement, des jeunes femmes remettent en question certaines pratiques traditionnelles et, plus largement, les dynamiques et les rôles sociaux liés au sexe, ce qui suscite de la résistance et des tensions, non seulement entre les hommes et les femmes, mais également entre les générations.

### *Le camp comme lieu de transformation*

Les Somaliens précisent que ce ne sont pas que leur code vestimentaire et leur capacité à socialiser avec des gens de tous les horizons qui trahissent le fait qu'ils ont grandi hors de leur pays d'origine. Ils évoquent leur mauvaise maîtrise de la langue somalienne, de ses proverbes et de sa

poésie comme l'une de leurs plus grandes lacunes culturelles. L'art oratoire est, en effet, au cœur de la culture somalienne (Andrzejewski 2011 ; Laitin 1977). Les jeunes, éduqués en swahili et en anglais, mêlent souvent quelques mots de swahili à leur somali et peinent à comprendre la signification des chansons somaliennes, contrairement à celles qui sont en swahili. Rares sont ceux qui connaissent l'hymne national somalien, alors qu'ils peuvent tous chanter celui du Kenya. Encore plus exceptionnels sont ceux qui peuvent écrire le somali, puisqu'ils ne l'ont appris ni à l'école ni de leurs parents, souvent illettrés. Ils disent aussi accorder une moindre importance que leurs aînés aux divisions claniques, qu'ils jugent rétrogrades et responsables de la guerre et de leur exil (voir Prunier 1997), et être simplement devenus Somaliens (Grayson 2014). L'écart entre la perspective des jeunes et celle de leurs parents reflète les observations d'Hoodfar (2008) à propos de réfugiés afghans qui ont grandi en Iran. Elle observe que ces derniers, contrairement à leurs parents, se sont forgé une identité qui transcende l'ethnicité et les classes en raison de leur souffrance partagée et de leur identification en tant que groupe, celui de réfugiés en Iran. Or, leurs parents se définissent toujours comme des membres d'un groupe ethnique donné. Ceci est également vrai pour les Somaliens à Kakuma, bien qu'affirmer que les jeunes se sont affranchis des loyautés claniques ressemble parfois à un vœu pieux. Ces derniers sont d'ailleurs les premiers à le reconnaître.

Les jeunes ne se définissent pas seulement par opposition à ceux qui vivent en Somalie, mais aussi par opposition aux autres habitants du camp et du Kenya. La cohabitation les incite à prendre conscience de certaines différences (Dorais 2004) et à affirmer qu'ils sont et demeureront Somaliens en raison de leur culture et de leur religion. Leurs parents décrivent positivement la pratique religieuse de leurs enfants et affirment avoir veillé à ce que l'enseignement dispensé dans les écoles coraniques soit le même qu'en Somalie, mais ils s'inquiètent de l'altération de leur identité ethnique. L'un des membres du Conseil somalien des anciens précise :

*Les jeunes nés au Kenya, s'ils rentrent en Somalie, ils seront comme des réfugiés. Ils ne connaissent pas le pays, n'ont pas de terre. Ils connaissent la religion, mais pas les danses et l'habillement traditionnels. En plus, même s'ils connaissent la langue, ils n'en connaissent pas les subtilités. En somali, il existe souvent cinq mots pour dire une chose. Ceux qui sont nés ici en connaissent un seul.*

En fait, les jeunes Somaliens disent se sentir à la fois kenyans et somaliens. Le Kenya est le pays où ils ont passé la majeure partie de leur existence, ils ont appris son histoire et sa géographie, et ils parlent swahili et anglais comme les Kenyans éduqués. La Somalie est le pays de leurs

parents, qui, eux, parlent somali, sont musulmans, respectent leurs aînés, le mode de vie et les règles de solidarité somaliennes (Rousseau *et al.* 1998). Ainsi, la plupart des jeunes se sont intégrés à leur nouvel environnement, contrairement à leurs parents, qui maintiennent une plus grande distance avec lui (Miller *et al.* 2008). Ils ont développé une identité ethnique « à référents multiples » (Meintel 2008 : 312). Ils sont accoutumés et généralement à l'aise avec les valeurs et les comportements de leur société d'accueil, mais cultivent des valeurs culturelles somaliennes et en critiquent d'autres, tel le système clanique. L'observation de Meintel (*ibid.*) selon laquelle les identifications ethniques de jeunes installés à Montréal et issus de milieux immigrants « se cumulent, se superposent sans s'exclure les unes les autres » et varient contextuellement est également pertinente pour les Somaliens à Kakuma. Si leurs parents ne font pas preuve de la même ouverture, ils décrivent généralement celle de leurs enfants de façon positive, mais s'inquiètent de leur « survie en tant que groupe » (Taboada-Leonetti 1989 : 55), une inquiétude particulièrement vive dans un contexte où l'avenir paraît bien incertain.

### *Le camp comme lieu de résistance*

Un matin, une femme somalienne bloque le passage de la voiture de l'ONG FilmAid en accusant l'organisation de tenter de disséminer des valeurs chrétiennes. Elle fait référence aux projections de films de sensibilisation contre la circoncision féminine (ou les mutilations génitales féminines, selon les perspectives)<sup>5</sup>. Traditionnellement, presque toutes les Somaliennes sont circoncises avant leur puberté<sup>6</sup>. Elles sont ensuite mariées jeunes, bien que la définition de jeune soit subjective. Lewis (1994) écrit que les mariages de fillettes ne sont plus aussi communs que par le passé, les filles étant généralement mariées entre 15 et 20 ans. Il suggère donc qu'à 15 ans, les filles ne sont plus des enfants. Or, la loi kenyane considère que tout individu est un enfant jusqu'à l'âge de 18 ans (Gouvernement du Kenya 2001, art. 2) et interdit le mariage ou la cohabitation avec un enfant (art. 14). Le même article fait de la circoncision des filles un acte illégal depuis 2002, alors que celle des femmes de plus de 18 ans a été interdite en 2011 (Gouvernement du Kenya 2011). Au Kenya, les réfugiés, soumis à la loi kenyane, sont tenus d'abandonner certaines pratiques traditionnelles. Ceci donne lieu à de nombreuses campagnes de sensibilisation à Kakuma, sous forme de pancartes, de films ou encore de discussions de groupe.

Mais les résultats ne sont pas manifestes. Un père de famille dans la quarantaine affirme : « *Dans notre religion, nous pensons que lorsqu'une fille a 15 ans, elle devrait se marier et avoir des enfants. Autrement, elle*

*se prostituera, consommera du khat ou de l'alcool.* » La directrice somalienne d'une école primaire observe que la plupart des filles sont circoncises et qu'elles sont couramment mariées à 14 ans, particulièrement dans les milieux pauvres, la dot représentant un précieux revenu. En fait, la prohibition et les campagnes de sensibilisation ont sans doute incité certains changements, mais pas toujours ceux qui étaient escomptés. La responsable de l'unité du genre de l'ONG Lutheran World Federation explique que des mariages de mineures sont maintenant célébrés en secret, à l'extérieur du camp. Elle sait que ces unions ont lieu, car son équipe est ensuite appelée à intervenir lors de conflits conjugaux : « *On s'attend à ce qu'elles se comportent comme des femmes et des mères, mais ce sont toujours de petites filles. Leurs maris se plaignent qu'elles jouent plutôt que de préparer de la nourriture.* »

Bien que la pression communautaire pour le respect des pratiques traditionnelles soit grande, certaines transformations semblent s'opérer doucement. Si le mariage précoce est toujours d'actualité, l'écart entre les attentes de la communauté et le désir des filles de s'y conformer est manifeste. Des femmes remarquent qu'elles sont de plus en plus nombreuses à étudier ou à travailler plutôt que de se marier et qu'elles espèrent ainsi forcer la communauté à s'adapter à cette nouvelle réalité et ouvrir la voie à leurs consœurs. La circoncision demeure un sujet tabou, mais des jeunes femmes relatent que leurs mères ont été convaincues d'abandonner cette pratique en raison de leur propre expérience douloureuse.

Aussi, la prise de parole des femmes semble plus autorisée qu'auparavant. Alors qu'Amina raconte avoir chèrement payé sa décision de ne pas faire circoncire ses trois filles, de les envoyer à l'école secondaire et d'avoir tenté, il y a plus d'une décennie, de convaincre ses voisins de suivre son exemple – elle a été rejetée par sa communauté et battue –, de plus en plus de jeunes femmes s'expriment ouvertement sur ces sujets. Mulki, 21 ans, raconte son mariage forcé à 14 ans, en espérant dissuader d'autres parents d'en faire autant :

*Je suis rentrée à la maison un jour et j'ai vu cet homme. J'ai demandé à ma mère qui il était et elle a répondu que c'était mon mari. J'ai essayé de refuser et de me sauver, mais je n'avais nulle part où aller. [...] J'ai eu mon premier fils à 15 ans. À 17 ans, j'en avais trois. J'avais des problèmes avec mon mari. J'avais trouvé un emploi à la clinique, mais il ne voulait pas que je travaille ni que j'étudie. Mais j'ai refusé d'arrêter de travailler. Alors il a pris mes enfants et il s'est sauvé en Somalie avec eux.*

Certains parents, dit-elle, l'écoutent. D'autres l'accusent de ne pas respecter les traditions somaliennes et d'inciter leurs filles à en faire autant. Kakuma n'est toutefois pas seulement un lieu où les femmes ont

l'impression de pouvoir remettre en cause certaines conventions sociales, c'est aussi un endroit où certaines pratiques traditionnelles sont interdites par la loi kenyane. Elles le savent et le signalent régulièrement.

La résistance va plus loin. Mulki ne parle pas que de son mariage. Elle dénonce aussi la perception rétrograde des Somaliens quant à la place des femmes et soutient que « *les droits de plusieurs femmes au camp sont bafoués* ». En effet, le camp expose également les femmes à des gens de divers horizons, au langage des droits de l'homme et aux médias. Elles sont ainsi intimement conscientes de l'existence d'autres possibilités que celle de devenir épouse et mère, et plusieurs précisent qu'elles souhaitent étudier plutôt que de se marier, avoir une carrière et occuper des rôles de leaders, peu importe ce qu'en pense leur communauté. Kakuma devient un lieu de contestation où les traditions sont remises en question.

Ce discours semble traverser les frontières ethniques et donner lieu à une forme de solidarité interethnique entre les jeunes femmes, ce qui était manifeste lors des cours de photographie. Un jour, une adolescente soudanaise a mentionné qu'elle peinait à faire ses exercices car, en compagnie de quatre autres filles, elle devait aller chercher de l'eau, cuisiner et nettoyer pour les 19 garçons avec qui elle partageait sa demeure et qui, tout comme elles, vivaient à Kakuma sans leurs parents. Toutes les étudiantes, en dépit de leur origine, ont exprimé leur compassion, mais aussi leur indignation devant l'injustice de la situation et de leur statut social inférieur. Plusieurs ont noté qu'elles savaient bien que ce n'était pas ainsi partout dans le monde, grâce aux médias, à leurs contacts avec d'autres réfugiées installées un peu partout dans le monde et aux visiteurs.

Néanmoins, bien que certaines femmes adoptent un discours revendicateur, celui-ci se heurte au discours conservateur des jeunes hommes et à l'autorité de leur communauté. Une Somalienne de 18 ans relève ainsi que les garçons jouissent de plus de liberté que les filles, qui « *sont parfois battues si on les voit dehors le soir* ». De la même façon, alors que les jeunes hommes sont généralement encouragés à travailler, les femmes qui en font autant sont déconsidérées en raison de leurs contacts avec des hommes d'autres origines, ce que souligne le représentant d'une association communautaire de jeunes Somaliens :

*La communauté pense que les filles qui travaillent sont des prostituées. [...] Elles fréquentent des Kenyans et d'autres nationalités, comme les Soudanais, les Congolais, les Éthiopiens. On voit des filles avec des hommes blancs. C'est pour ça que les parents ne veulent pas que leurs filles travaillent. C'est la même chose pour l'école secondaire. Très peu de parents y envoient leurs filles parce qu'ils pensent qu'elles seront souillées. Elles étudient avec des garçons. C'est mieux qu'elles restent à la maison et qu'elles soient en sécurité.*

Ainsi, les restrictions imposées par leur communauté expliquent en partie la sous-représentation des Somaliennes parmi les employés réfugiés des organisations humanitaires et à l'école secondaire. La charge de travail domestique qu'elles doivent assumer y participe également. Le directeur d'une ONG nationale de promotion des droits des réfugiés constate donc que, même si des femmes font valoir leurs droits et remettent en cause leur position sociale, le changement passe également par une redéfinition des attentes des hommes : « *Ce sont eux qui doivent accepter de changer. Prenons les mutilations génitales, nous savons tous que ça continue dans le camp, puisque les hommes de la Somalie ou du Darfour trouvent toujours difficile de marier une fille qui n'est pas circoncise.* » Mais même là, certaines transformations semblent se produire : des jeunes hommes précisent qu'ils ne voient pas pourquoi les femmes devraient être circoncises.

En bref, les jeunes Somaliens du camp revendiquent des appartenances multiples. Plusieurs décrivent Kakuma comme « leur maison », puisque c'est là qu'ils ont grandi et qu'ils vivent, et se disent à la fois somaliens et kenyans. L'installation dans un nouvel environnement caractérisé par une grande diversité culturelle a influencé leur acquisition de certains codes et de certaines pratiques culturelles, comme la maîtrise de la langue ou le respect de l'autorité clanique. Ils identifient plus facilement l'influence de la société d'accueil que celle des autres groupes ethniques du camp, peut-être parce que l'espace de partage dans le camp s'est d'abord constitué grâce à des références communes kenyanes, liées à leur éducation, aux médias ou aux lois. Aussi, les jeunes femmes rejettent de plus en plus explicitement certaines pratiques traditionnelles, ce qui provoque de la résistance de la part de leur communauté, mais qui semble aussi induire des changements. À cet égard, la migration pourrait avoir un effet durable sur les dynamiques générationnelles ou entre les sexes, comme l'ont notamment relevé Colson (1999), Essed *et al.* (2004) ou Kusow (2007).

## Conclusion

Dans un premier temps, nous avons montré qu'après des débuts difficiles, la « proximité imposée » (Tomlinson 1999 : 181) n'a pas engendré une disposition cosmopolite, mais qu'une certaine convivialité (Gilroy 2006) a fini par émerger entre les habitants du camp. Ceux-ci ont appris à vivre les uns près des autres, sans que leurs différences ne créent d'insurmontables problèmes de communication. Les efforts d'apaisement des organisations qui travaillent au camp de même que la mise en place de mécanismes traditionnels de résolution des conflits y ont contribué. Mais les relations quotidiennes interpersonnelles qui se sont progressivement

développées entre membres de différents groupes ethniques ont sans doute joué un rôle plus important. Bien que les différences culturelles soient ordinaires et tolérées, elles ne sont pas nécessairement prisées et des limites claires sont posées à l'intégration. Ceci pourrait être partiellement lié au caractère transitoire du camp : en effet, même si le camp existe dans la durée, il est surtout envisagé comme un espace de transition, ce qui limite vraisemblablement la volonté d'intégration. Si les conflits sont limités, ceci ne signifie pas que les amitiés interethniques soient courantes ou les mariages interethniques, acceptés. La vie sociale demeure principalement monoethnique, bien que les jeunes valorisent leur capacité à interagir avec des gens venus d'ailleurs. Ainsi, la durée de la cohabitation semble avoir favorisé le développement d'une culture conviviale, et ce, particulièrement chez les jeunes. En fréquentant des écoles interethniques, les enfants ont été forcés d'interagir au quotidien. Si, au départ, cela a provoqué de fortes tensions, au fil du temps, ces élèves ont fini par partager des références et des pratiques et ont appris à négocier avec leurs différences et leurs conflits, ce qu'exprime un jeune Somalien : « *Peu à peu, on a commencé à se comprendre. Maintenant ça va. Parfois, il y a des problèmes sur les terrains de foot, mais on arrive à les résoudre.* »

Nous avons ensuite souligné que la vie au camp et l'interaction entre les différents groupes ethniques ont stimulé une hybridation de l'identité des jeunes Somaliens. Ils relèvent l'influence de leur environnement sur leurs appartenances et leurs codes, mais précisent se sentir aussi somaliens, évoquant leur pratique religieuse, leur respect pour leurs aînés ou leur façon de socialiser. Par conséquent, ce qui a été remarqué dans d'autres contextes migratoires s'observe aussi dans un camp de réfugiés : l'identité ethnique peut être envisagée comme une construction sociale fluide (Meintel 1993 ; Oriol 1985). Ce que ces jeunes soulignent moins, et notamment les femmes, c'est que le fait d'être exposé à d'autres pratiques et à d'autres normes culturelles les pousse à remettre en question et, jusqu'à un certain point, à transgresser certaines traditions culturelles et structures sociales. Des jeunes femmes revendiquent de plus en plus ouvertement des changements, notamment en vertu de la loi kenyane qui interdit le mariage précoce et les mutilations féminines, mais aussi de leur rencontre avec des gens d'un peu partout et avec la grammaire des droits de l'homme. Cette contestation suscite des résistances, mais semble aussi influencer les dynamiques sociales. Ceci rend la perspective d'un retour éventuel en Somalie particulièrement difficile à envisager pour ces jeunes femmes qui croient que leurs idées progressistes ne seront pas les bienvenues.

Ainsi, la notion de convivialité développée dans la littérature sur la cohabitation interethnique dans les villes, tout comme celle de multiplicité des référents ou du caractère contextuel des identifications issues de



la littérature sur l'identité ethnique d'immigrants, traduit l'expérience des réfugiés dans les camps, du moins celle de ceux qui y sont établis depuis longtemps. Les jeunes disent d'ailleurs que le fait d'avoir grandi dans un tel environnement les a préparés à vivre ailleurs, idéalement dans des villes américaines où ils espèrent être réinstallés. Alors que l'expérience du camp est souvent associée à des difficultés d'intégration dans les pays occidentaux, notamment des points de vue scolaire, professionnel et socioéconomique (Pittaway *et al.* 2009 ; Pressé et Thomson 2008 ; Wilkinson 2002), nous pourrions nous demander si la capacité qu'ont développée les jeunes à négocier pacifiquement avec la différence ethnique et religieuse ne les rend pas particulièrement aptes à s'adapter à un nouveau contexte social.

## Notes

1. Toutes les paroles rapportées de réfugiés ou les citations tirées d'écrits en anglais sont traduites librement par l'auteure.
2. Les noms des réfugiés cités ont été modifiés afin de préserver leur anonymat.
3. Dans cet article, nous utilisons « Somalien » pour référer à la nationalité et non au groupe ethnique. Ceci inclut, par conséquent, les Somaliens des familles claniques majoritaires, mais également ceux de groupes minoritaires, présents en relativement grand nombre à Kakuma. Nous ne faisons pas de distinctions claniques entre les Somaliens, car nous avons soutenu ailleurs que les jeunes qui ont grandi au camp ont développé, jusqu'à un certain point, le sentiment d'appartenir à une communauté somalienne au camp, en dépit des différences claniques (Grayson 2014).
4. Ont été interviewés : 58 jeunes, 17 parents, 15 autres adultes dans la communauté et 15 travailleurs humanitaires (ONG, HCR et gouvernement du Kenya). Une dizaine d'entretiens supplémentaires ont eu lieu avec des jeunes ayant grandi au camp mais n'y vivant plus.
5. Nous utilisons le terme « circoncision », car c'est celui qui est généralement utilisé par les femmes dans le camp, de même que « couper ». Les organisations humanitaires utilisent presque toujours l'acronyme « FGM » pour *Female genital mutilation*.
6. Selon l'Organisation mondiale de la santé (2013), en 2006, près de 98 % des femmes somaliennes étaient circoncises.

## Bibliographie

- Ahluwalia, P., 2003. « The Wonder of the African Market: Post-Colonial Inflections », *Pretexts, Literary and Cultural Studies*, vol. 12, n° 2, p. 133-144.
- Andrzejewski, B. W., 2011. « The Literary Culture of the Somali People », *Journal of African Cultural Studies*, vol. 23, n° 1, p. 9-17.
- Appiah, K. A., 2006. « The Case for Contamination », *The New York Times Magazine*, 1<sup>er</sup> janvier. <http://www.nytimes.com/2006/01/01/magazine/the-case-for-contamination.html> [consulté le 8 août 2016].

- Augé, M., 1987. « Qui est l'autre? Un itinéraire anthropologique », *L'Homme*, vol. 27, n° 103, p. 7-26.
- Boelaert, M. *et al.*, 1999. « The Relevance of Gendered Approaches to Refugee Health: A Case Study in Hagadera, Kenya », in D. M. Indra (dir.), *Engendering Forced Migration: Theory and Practice*. New York, Berghahn Books, p. 165-176.
- Bourdieu, P. (dir.), 1993. *La Misère du monde*. Paris, Seuil.
- Colson, E., 1999. « Gendering Those Uprooted by "Development" », in D. M. Indra (dir.), *Engendering Forced Migration: Theory and Practice*. New York, Berghahn Books, p. 23-39.
- Crisp, J., 1999. « A State of Insecurity: The Political Economy of Violence in Refugee-Populated Areas of Kenya », *New Issues in Refugee Research*, Haut Commissariat des Nations unies pour les réfugiés, Evaluation and Policy Analysis Unit.
- Dorais, L.-J., 2004. « La construction de l'identité », in D. Deshaies et D. Vincent (dir.), *Discours et constructions identitaires*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 1-11.
- Essed, P., G. Frerks et J. Schrijvers, 2004. « Introduction: Refugees, Agency and Social Transformation », in P. Essed, G. Frerks et J. Schrijvers (dir.), *Refugees and the Transformation of Societies. Agency, Policies, Ethics and Politics*. New York et Oxford, Berghahn Books, p. 1-16.
- Germain, A., 2013. « La sociologie urbaine à l'épreuve de l'immigration et de l'ethnicité: de Chicago à Montréal en passant par Amsterdam », *Sociologie et Sociétés*, vol. 45, n° 2, p. 87-109.
- Germain, A., X. Leloup et M. Radice, 2014. « La cohabitation interethnique dans quatre quartiers de classes moyennes à Montréal. Deux petites leçons tirées des discours sur la diversité », *Diversité urbaine*, vol. 14, n° 1, p. 5-24.
- Gilroy, P., 2006. « Multiculture in Times of War: An Inaugural Lecture Given at the London School of Economics », *Critical Quarterly*, vol. 48, n° 4, p. 27-45.
- Glick Schiller, N., T. Darieva et S. Gruner-Domic, 2011. « Defining Cosmopolitan Sociability in a Transnational Age. An Introduction », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, n° 3, p. 399-418.
- Gouvernement du Kenya, 2001. *The Children Act*.
- Gouvernement du Kenya, 2011. *The Prohibition of Female Genital Mutilation Bill*.
- Grabska, K., 2011. « Constructing "Modern Gendered Civilised" Women and Men: Gender-Mainstreaming in Refugee Camps », *Gender & Development*, vol. 19, n° 1, p. 81-93.
- Grayson, C.-L., 2014. « Civilising Kakuma: Shared Experience, Refugee Narratives and the Constitution of a Community », *International Journal of Migration and Border Studies*, vol. 1, n° 1, p. 109-126.
- Harrell-Bond, B. E., 1986. *Imposing Aid: Emergency Assistance to Refugees*. Oxford et New York, Oxford University Press.
- Haut Commissariat des Nations unies pour les réfugiés (HCR), 2014. *Camp Population Statistics by Country of Origin, Sex and Age Group*. Kakuma, 30 avril.
- Hoodfar, H., 2008. « The Long Road Home: Adolescent Afghan Refugee in Iran Contemplate "Return" », in J. Hart (dir.), *Years of Conflict*. New York et Oxford, Berghahn Books, p. 165-187.

- Jansen, B. J., 2011. *The Accidental City: Violence, Economy and Humanitarianism in Kakuma Refugee Camp, Kenya*. Thèse de doctorat, School of Social Sciences, Wageningen University.
- Kusow, A. M., 2007. «From Mogadishu to Dixon: Conceptualising the Somali Diaspora», in A. O. Farah, M. Muchie et J. Gundel (dir.), *Somalia: Diaspora and State Reconstitution in the Horn of Africa*. Londres, Adonis & Abbey, p. 34-42.
- Laitin, D. D., 1977. *Politics, Language and Thought: The Somali Experience*. Chicago, University of Chicago Press.
- Lewis, I. M., 1994. *Blood and Bone: The Call of Kinship in Somali Society*. Lawrenceville, N.J., Red Sea Press.
- Loizos, P., 1981. *The Heart Grown Bitter: A Chronicle of Cypriot War Refugees*. Cambridge et New York, Cambridge University Press.
- Meintel, D., 2008. «Identités ethniques plurielles et reconnaissance connective en Amérique du Nord», in J.-P. Payet et A. Battégay (dir.), *La reconnaissance à l'épreuve*. Villeneuve d'Ascq, Septentrion, collection « Sciences sociales », p. 311-319.
- Meintel, D., 1993. «Introduction: Nouvelles approches constructivistes de l'ethnicité», *Culture*, vol. 13, n° 2, p. 10-15.
- Meintel, D. et G. Mossière, 2013. «In the Wake of the Quiet Revolution: From Secularization to Religious Cosmopolitanism», *Anthropologica*, vol. 55, n° 1, p. 57-71.
- Miller, K. E. et al., 2008. «Growing up in Exile: Psychosocial Challenges Facing Refugee Youth in the United States», in J. Hart (dir.), *Years of Conflict*. New York et Oxford, Berghahn Books, p. 59-86.
- Montclos (Pérouse de), M.-A. et P. M. Kagwanja, 2000. «Refugee Camps or Cities? The Socio-Economic Dynamics of the Dadaab and Kakuma Camps in Northern Kenya», *Journal of Refugee Studies*, vol. 13, n° 2, p. 205-222.
- Organisation mondiale de la santé, 2013. *Female genital mutilation (FGM)*. <http://www.who.int/reproductivehealth/topics/fgm/prevalence/en/> [consulté le 21 janvier 2015].
- Oriol, M., 1985. «L'ordre des identités», *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 1, n° 2, p. 171-185.
- Otha, I., 2005. «Coexisting with Cultural "Others": Social Relationships between the Turkana and the Refugees at Kakuma, Northwest Kenya», in K. Ikeya et E. Fratkin (dir.), *Pastoralists and Their Neighbors in Asia and Africa*. Osaka, Senri Ethnological Studies n° 69, National Museum of Ethnology, p. 227-239.
- Pittaway, E., C. Muli et S. Shteir, 2009. «"I Have a Voice – Hear Me!" Findings of an Australian Study Examining the Resettlement and Integration Experience of Refugees and Migrants from the Horn of Africa in Australia», *Refuge*, vol. 26, n° 2, p. 133-146.
- Pressé, D. et J. Thomson, 2008. «The Resettlement Challenge: Integration of Refugees from Protracted Refugee Situations», *Refuge*, vol. 25, n° 2, p. 94-99.
- Prunier, G., 1997. «Segmentarité et violence dans l'espace somali, 1840-1992», *Cahiers d'études africaines*, vol. 37, n° 146, p. 379-401.
- Rousseau, C. et al., 1998. «Between Myth and Madness: The Premigration Dream of Leaving among Young Somali Refugees», *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 22, n° 4, p. 385-411.

- Taboada-Leonetti, I., 1989. «Cohabitation pluri-ethnique dans la ville: stratégies d'insertion locale et phénomènes identitaires», *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 5, n° 2, p. 51-70.
- Throop, J. C., 2003. «Articulating Experience», *Anthropological Theory*, vol. 3, n° 2, p. 219-241.
- Tomlinson, J., 1999. *Globalisation and Culture*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Wilkinson, L., 2002. «Factors Influencing the Academic Success of Refugee Youth in Canada», *Journal of Youth Studies*, vol. 5, n° 2, p. 173-193.
- Wise, A., 2007. «Multiculturalism from Below: Transversal Crossings and Working Class Cosmopolitans», Communication présentée à la conférence annuelle de COMPAS (version longue), 5-6 juillet, Oxford.