

Refuser d'être désignées. Des identités imposées, négociées et revendiquées

Roxane Caron, Dominique Damant et Catherine Flynn

Volume 34, numéro 2, 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055583ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055583ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Centre for Refugee Studies, York University

ISSN

0229-5113 (imprimé)

1920-7336 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Résumé de l'article

Cet article concerne les positionnements identitaires d'un groupe de femmes « réfugiées palestiniennes ». Les guillemets sont ici d'une importance certaine du fait que l'article révèle, à travers une grille d'analyse intersectionnelle, comment le spectre identitaire de ces femmes est constitué d'identités qu'elles vivent comme imposées et d'autres qu'elles négocient ou revendiquent ardemment. Le présent travail approfondit cette complexité, qui est sous l'influence de différents « vecteurs de pouvoir » d'ordre juridique, politique, religieux et national.

Citer cet article

Caron, R., Damant, D. & Flynn, C. (2018). Refuser d'être désignées. Des identités imposées, négociées et revendiquées. *Refuge*, 34(2), 124–134.
<https://doi.org/10.7202/1055583ar>

Copyright (c) Refuge: Canada's Journal on Refugees, 2018



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Refuser d'être désignées. Des identités imposées, négociées et revendiquées

ROXANE CARON, DOMINIQUE DAMANT, CATHERINE FLYNN

Résumé

Cet article concerne les positionnements identitaires d'un groupe de femmes « réfugiées palestiniennes ». Les guillemets sont ici d'une importance certaine du fait que l'article révèle, à travers une grille d'analyse intersectionnelle, comment le spectre identitaire de ces femmes est constitué d'identités qu'elles vivent comme imposées et d'autres qu'elles négocient ou revendiquent ardemment. Le présent travail approfondit cette complexité, qui est sous l'influence de différents « vecteurs de pouvoir » d'ordre juridique, politique, religieux et national.

Abstract

This article focuses on the personal identities of a group of “Palestinian refugee” women. Here the quotation marks are very important since this article, based on an intersectional analysis, reveals how the spectrum of these women's identities ranges from identities imposed upon them to others that they negotiate or claim fervently. This article highlights this complexity that is punctuated by various “vectors of power” related to law, politics, religion, and the nation.

Introduction

Plusieurs de nos travaux¹ ont montré que l'expérience des femmes réfugiées palestiniennes « sort » du « piège binaire » de la subordination et de la résistance², les plaçant du même coup dans des rôles où elles ne sont ni tout le temps héroïnes ni totalement victimes. À l'issue de ces réflexions, nous constatons maintenant que la façon dont ces femmes se présentent et se racontent révèle des positionnements identitaires suivant ce même schème non binaire. En effet, elles se retrouvent parfois dans des conditions qui leur sont imposées par des contraintes d'ordre structurel ou juridique (le statut de réfugiée palestinienne ou d'apatride, par exemple), d'autres fois dans des conditions qu'elles « revendiquent », de façon discursive ou latente. Ces allers et retours entre des aspects imposés et revendiqués semblent fort complexes, car sous l'influence de différents « vecteurs de pouvoir »³ liés au juridique, au politique, au religieux et à la nation. Tel est le sujet du présent article.

Le contexte de l'étude : de 1948 à nos jours

L'année 1948 voit la création de l'État d'Israël et l'exode vers le Liban de plus de 100 000 Palestiniens. À ce moment-là,

© Roxane Caron, Dominique Damant, and Catherine Flynn, 2018. This open-access work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License, which permits use, reproduction, and distribution in any medium for non-commercial purposes, provided the original authorship is credited and the original publication in *Refuge: Canada's Journal on Refugees* is cited.

Cette œuvre en libre accès fait l'objet d'une licence Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License, laquelle autorise l'utilisation, la reproduction et la distribution de l'œuvre sur tout support à des fins non commerciales, pourvu que l'auteur ou les auteurs originaux soient mentionnés et que la publication originale dans *Refuge: revue canadienne sur les réfugiés* soit citée.

le Liban est indépendant depuis cinq ans et la venue d'un si grand nombre de Palestiniens perturbe l'équilibre confessionnel et politique de ce jeune pays. Devant l'ampleur du drame, des camps de réfugiés sont créés. Au départ, ces espaces ne sont que des refuges temporaires mais, après des années d'exil, les tentes ont laissé place à des constructions qui s'entassent maintenant les unes sur les autres. Aujourd'hui, le conflit israélo-palestinien perdure, l'exil palestinien aussi, et les camps sont désormais bien ancrés dans le paysage architectural et social libanais.

Selon un récent recensement, 174 422 réfugiés palestiniens vivaient sur le sol libanais⁴. Le camp de Bourj el Barajneh est l'un des douze camps palestiniens « officiels »⁵ au Liban. Créé en 1948 par la Croix-Rouge, il consiste aujourd'hui en une parcelle de terre d'environ 1 km² située dans la banlieue sud de Beyrouth⁶. La superficie allouée au camp n'a pratiquement pas changé depuis sa création, et ce bien que le nombre de réfugiés enregistrés dans les camps officiels ait quadruplé depuis leur création. Selon l'UNRWA, avec un peu plus de 17 900 réfugiés palestiniens, le camp de Bourj el Barajneh est le plus peuplé de la capitale libanaise.

L'auteure principale⁷ de cet article a résidé pendant 18 mois, de 2009 à 2011, dans le camp de *Bourj el Barajneh* afin de s'imprégner de ce milieu de vie, tenter de comprendre sa vie communautaire et s'engager dans un rapport authentique avec les acteurs qui le composent. L'observation participante a notamment contribué à la description de l'environnement que constitue le camp de *Bourj el Barajneh*, de même qu'à celle des événements qui s'y déroulent. Elle a ainsi permis de développer une connaissance « intime » du milieu. La proximité avec plusieurs personnes du camp a donné accès à leurs réalités, leurs difficultés, leurs espoirs, leurs moments de doute, mais aussi leurs moments heureux (naissance, fiançailles, etc.). Vivre dans le camp a aussi permis la multiplication des occasions de rencontres informelles où, d'une façon ou d'une autre, le sujet d'étude a été abordé, tantôt lors d'un repas ou d'une visite pour le thé, ou encore lors d'une conférence. Le journal de bord a permis de consigner les expériences, les activités quotidiennes et les observations. L'objectif de la recherche était de comprendre peu à peu l'expérience de l'exil de Palestiniennes vivant en camp de réfugiés au Liban. De façon spécifique, le projet voulait décrire les différentes dimensions de l'expérience de l'exil qui est celle de Palestiniennes vivant en camp de réfugiés au Liban, identifier les conséquences de l'exil telles que décrites par les femmes et, enfin, identifier les différents processus de mobilisation développés ou employés par les réfugiées palestiniennes pour survivre. En préparation au séjour dans le camp, une analyse documentaire de textes relatifs au droit international et national concernant les réfugiés palestiniens a été effectuée. Celle-ci est apparue nécessaire pour avoir

une connaissance approfondie des législations et des droits relatifs au statut de réfugié et d'apatride de ces Palestiniennes, et trouve un écho dans cet article par la compréhension des identifications imposées aux femmes rencontrées.

Le cadre théorique et méthodologique

D'un point de vue théorique, les témoignages des femmes réfugiées palestiniennes de Bourj el Barajneh ont été initialement entendus et analysés selon des repères associés au féminisme postcolonial. Cet article s'inscrit toutefois dans la foulée des travaux socioconstructivistes sur l'intersectionnalité⁸, qui replacent le positionnement identitaire du sujet au centre de l'analyse. Le positionnement social réfère aux processus par lesquels les femmes participent à la construction de leur identité⁹. Il se construit à travers la façon dont celles-ci se racontent et négocient leur identité dans leurs interactions avec les différents acteurs qu'elles côtoient, dans leur engagement au sein de leur communauté, ainsi que dans différents projets politiques¹⁰. Le processus inductif réalisé dans le cadre de cette étude révèle que la formation identitaire des femmes de *Bourj el Barajneh* est sous l'influence du juridique, du politique, du religieux et de la nation.

Dans ce contexte, la compréhension du positionnement identitaire complexe des femmes rencontrées à partir des identités mises en avant par ces dernières nous apparaît nécessaire. Cet article met en dialogue les différentes identités qui émergent des récits des femmes de *Bourj el Barajneh* et contribue à construire leur positionnement complexe. Il propose également une réflexion sur la façon dont ces identités sont tantôt mises en avant par les femmes, tantôt occultées/relayées par celles-ci, tout en ayant un positionnement variable dans le temps. Pour certaines femmes rencontrées, la participation à cette étude représentait une opportunité de prise de parole, la possibilité de parler au monde à travers un travail de recherche¹¹. Nous posons ainsi l'hypothèse que le choix des identités mises en avant par les femmes n'est pas anecdotique. Leur positionnement identitaire s'inscrit dans une démarche « agentive » par laquelle elles tentent d'affirmer des conditions menacées, qu'elles estiment importantes ou qu'elles veulent faire valoir. Dans la mesure où les relations internationales contemporaines envisagent les réfugiés comme un « dommage collatéral » de conflit ou de prise de position géopolitique, les principales personnes au cœur de ces conflits en tant que « sujets » sont alors effacées de l'analyse¹². Dans le présent article, les auteures souhaitent décentrer cette analyse souvent dominante en mettant les personnes dites « réfugiées » au centre de leur étude, et examiner comment « ces personnes » se déploient à travers les différents statuts et identités qui leur sont souvent imposés.

Durant le séjour dans le camp de réfugiés, 42 Palestiniennes âgées de 21 à 82 ans ont été entendues dans le cadre

d'un entretien de type récit de vie¹³. Celui-ci a permis la mise en forme de l'expérience d'exil des femmes : leur parcours, leurs difficultés, leurs stratégies, leurs priorités, etc. Cette stratégie de collecte des données a également permis aux femmes de se raconter et de présenter « au monde » qui elles sont. Ces femmes ont été recrutées¹⁴ avec l'aide d'organisations non gouvernementales (ONG), de personnes-ressources dans le camp de *Bourj el Barajneh*, et par l'effet boule de neige qui a suivi ce recrutement¹⁵. Pour refléter une diversité d'expériences ont été rencontrées des femmes qui différaient sur le plan, notamment, de leur vécu en Palestine, de leur âge, de leur nombre d'années de vie dans le camp, de leur statut social, de leur situation familiale et de leur milieu socioéconomique. Ainsi, la majorité des femmes rencontrées sont mariées, quelques-unes sont veuves ou célibataires ; la plupart sont mères et certaines, grands-mères. Le quart des participantes est analphabète, la majorité a terminé des études secondaires, alors que dix d'entre elles ont fait des études collégiales ou universitaires. Plus de la moitié des participantes n'ont pas de travail rémunéré, mais plusieurs ont déjà occupé un emploi d'enseignante, d'aide-domestique, d'intervenante sociale, d'infirmière ou de comptable. Certaines étaient actives sur le marché du travail lors de nos entretiens ($n = 15$), parmi lesquelles deux directrices d'ONG dans le camp. Les entretiens ont été menés en arabe avec la contribution d'une interprète.

Pour le traitement des données, une analyse de contenu a été réalisée. Cette méthode « consiste à classer ou codifier les divers éléments d'un message dans des catégories, afin de mieux en faire apparaître le sens »¹⁶. Le matériel des entretiens a fait l'objet d'une analyse tout au long du processus de collecte de données : mémos après chaque entretien, rapports d'entrevue, conception d'idées d'analyse et de pistes à fouiller lors d'entretiens à venir ou de périodes d'observation, entretiens rétroactifs, etc.

Au plan éthique, les participantes étaient au centre de nos préoccupations, alors qu'elles étaient à la fois les sources d'information et les sujets participant à l'étude. Conséquemment, nous avons pris les mesures nécessaires afin de protéger les femmes et de leur assurer un soutien psychologique faisant intervenir un proche, un professionnel ou un guide spirituel, entre autres. De plus, la recherche se déroulant en pays étranger, il était nécessaire de respecter les caractéristiques du milieu et le contexte culturel de la communauté d'accueil. À cet effet, il était indispensable d'être sensible aux responsabilités et aux tâches des participantes : comme les entretiens pouvaient être longs, nous avons interrompu à plusieurs reprises la discussion afin de permettre à une femme de faire sa prière ou encore de préparer un repas pour des enfants dont le retour à la maison était imminent. 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. Pour ce faire, une lettre de consentement éclairé était prévue, qui faisait état des risques et des droits des participantes. Aussi, la rigueur professionnelle étant l'exigence éthique la plus fondamentale¹⁷, il était de notre devoir de vérifier lors des entrevues si chacune des répondantes était apte à participer au projet. Outre le consentement éclairé, la confidentialité était aussi une préoccupation majeure. Toutes les entrevues et tous les noms des répondantes sont ainsi restés confidentiels, afin de préserver non seulement leur anonymat, mais aussi la confidentialité des informations pouvant permettre leur 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 n'ont, quant à elles, été utilisées qu'aux fins de la recherche¹⁸.

Le concept d'identité

Le concept d'identité est au cœur du présent article du fait que nous souhaitons nous pencher sur les discours identitaires de femmes souvent désignées comme « réfugiées ». Cet intérêt de mise en lumière des articulations identitaires des femmes rencontrées est soutenu par le message souvent entendu chez ces femmes – « ce n'est pas qui nous sommes » – à pour effet que l'identité mise en avant pour parler de leur réalité ne témoigne pas de la complexité de cette identité, et encore moins des identités que ces femmes revendiquent et jugent importantes. Ainsi, quel discours identitaire les femmes tiennent-elles ? Quelles identités mettent-elles en avant ? En revendiquent-elles certaines ? En réfutent-elles d'autres ? Sont-elles dans un processus de négociation identitaire ? Voilà quelques-unes des questions qui ont guidé notre analyse.

Dans la littérature concernant la sociologie, le concept d'identité est complexe et polyvalent. Notre conceptualisation de l'identité s'inscrit dans le mouvement de la sociologie qui perçoit l'identité comme le fruit d'un processus dépendant des structures et des interactions individuelles, et non comme un attribut possessif des individus ou des groupes¹⁹. Pour les sociologues qui s'inscrivent dans ce courant, l'identité se voit modifiée en fonction des différentes expériences rencontrées par les personnes et résulte donc d'interactions dynamiques ; elle n'est pas fermée sur elle-même, mais plutôt susceptible de se transformer dans des environnements sociaux plus vastes ou différents²⁰. La conceptualisation de l'identité au sein des *cultural studies* est d'un apport certain à la compréhension de l'identité présentée dans le présent article. Les *cultural studies* nous permettent en effet de questionner la nature et le pouvoir foncièrement politique des représentations, notamment de groupes minoritaires

souvent occultés ou invisibilisés. Conséquemment, les identités sont vues comme des subjectivités construites dans une négociation permanente et multiple, entre des conditions matérielles et des discours idéologiques à l'intérieur même de relations de pouvoir historiquement et culturellement situées²¹. Une telle conception de l'identité nous permet de voir comment les femmes revendiquent et défendent certaines identités, mais aussi comment elles négocient avec les discours et les constructions identitaires hégémoniques à leur égard, ou y résistent.

Des identités imposées, négociées et revendiquées

Les récits de vie des femmes rencontrées révèlent différentes identités; certaines d'entre elles sont vécues par les femmes comme imposées, d'autres étant plutôt revendiquées. Nous verrons que si certaines identités imposées sont porteuses de formes d'oppressions, elles peuvent parfois faire l'objet d'une résistance ou d'un ardent combat pour tenter d'en faire des privilèges relatifs comme c'est le cas du statut de *réfugié*. Les récits révèlent aussi le caractère mouvant des identités alors qu'il existe parfois un processus de négociation dévoilant des formations identitaires ni totalement opprimantes ni totalement émancipantes.

Négocier les identités: entre réfugié et exilé

L'axe juridique structure (de façon dominante) le discours des femmes, soit un axe relatif au statut des femmes dans le droit international. Selon la Convention, pour être reconnue comme réfugiée, une personne doit démontrer qu'elle est persécutée du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un groupe social ou de ses opinions politiques. Ainsi, le statut de *réfugié* confère une identité propre à cette personne (ou à ce groupe de personnes); conséquemment, celle-ci se voit considérée comme étant différente par la société environnante. On verra dans cet article la complexité et les tensions autour des deux identités de *réfugiée* et d'*apatride*, souvent perçues comme imposées par les femmes que nous avons rencontrées... à moins que celles-ci ne soient comprises à travers non seulement le prisme juridique, mais un prisme expérientiel révélant leur condition complexe. Nous verrons que c'est à cette condition seulement que des femmes acceptent l'identité de réfugiée, voire qu'elles la revendiquent.

Comme les personnes²² réfugiées – contrairement à d'autres personnes étrangères – ne peuvent compter sur les autorités de leur pays d'origine pour leur fournir les protections normalement conférées par la nationalité et la citoyenneté et perdent, de ce fait, un éventail de droits civils, politiques, économiques et culturels, c'est à la communauté internationale de leur offrir le soutien nécessaire²³. La

situation des personnes réfugiées palestiniennes a contribué à inspirer le système de protection des réfugiés²⁴ tel qu'on le connaît aujourd'hui, 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, ou HCR. Cela dit, les Palestiniens du Proche-Orient n'en bénéficient pas, étant exclus des principaux instruments relatifs aux réfugiés, ce qui les prive de droits pourtant garantis à tous les autres réfugiés.

À travers les témoignages des femmes, on observe comment le statut de «réfugiée» est vécu par certaines répondantes comme imposé, tout en étant un statut juridique qui n'est pas garant de leurs droits en tant que personnes. Le récit de Noura, 50 ans, en est une démonstration :

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. [...] 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...

D'autres femmes revendiquent le statut de réfugiée à condition que cette identité soit comprise au sens de Liisa Malkki²⁵. Le concept de *refugeeness* de Malkki montre en effet que la réalité d'une personne réfugiée est complexe à saisir en ce qu'elle désigne comme conditions de vie, mais aussi comme conditions psychologiques, comme parcours, etc., le tout imbriqué dans des causes historiques et politiques diverses. Qui plus est, cette condition de réfugiée s'inscrit – comme précisé dans les lignes précédentes – dans un vaste système juridique qui conduit à des formes d'exclusions pour les réfugiés palestiniens qui se voient «privés d'avoir des droits». Les récits des femmes rencontrées témoignent donc de la réalité de «réfugiée» comme d'un monde complexe fait de conditions socioéconomiques parfois précaires sur lesquelles se greffent des histoires personnelles, familiales et sociales, des états psychologiques et des croyances spirituelles et religieuses. Le témoignage de Mariam, 42 ans, éclaire l'expérience humaine que peut être celle d'une personne réfugiée vivant en camp de réfugiés, en situation prolongée de surcroît, alors que l'exil des Palestiniens dure maintenant depuis 70 ans. Dans son témoignage, Mariam évoque à la fois l'épuisement de sa communauté et la déshumanisation, ainsi que le sentiment d'injustice vécu :

There's limits to your patience [...] it's too much and we just can't stand it anymore... We are full, full, full, full! Even, when a soldier is being captured, even if he knows that it can happen to him because is a soldier, [...] we have to think of him as having "human feelings". This soldier is a human being, he has a family that worries about him, that is sad about him... so why don't people think about the women protesting in Palestine in the same way? Some of them are sometimes captured, even some give birth in prison... they arrest people for nothing because people are protesting in the streets to demand their rights so where is justice in this world! [...] and you know, we've been through all kind of feelings: happiness, sadness, oppression, depression. All those emotions, we have them and we experience them and that's why we don't accept for others to have to go through those same kinds of feelings.

Ici, nous insistons sur la négociation qui semble se faire avec cette identité de réfugiée: des femmes la rejettent si celle-ci n'est pas comprise comme étant une réalité complexe, réalité dans laquelle elles doivent combattre et lutter pour s'en sortir: vie en camps de réfugiés, formes d'exclusions qu'elle peut engendrer, etc. Certaines vont toutefois revendiquer cette identité de réfugiée en tant que statut juridique et donc de droits à mobiliser, à revendiquer: certaines luttent pour la reconnaissance de leurs droits à la fois au Liban, mais aussi au plan international²⁶. D'autres femmes vont rejeter cette identité de réfugiée pour insister sur celle d'exilée, qui symbolise leur attachement à leur terre d'origine, ce que nous développerons dans la section suivante.

Le point de départ de la recherche étant d'explorer le thème de l'expérience d'exil des femmes, les résultats ont montré que la condition d'exilée est non seulement une préoccupation, mais aussi une des identités phares que de nombreuses participantes revendiquent. Elles sont plusieurs – toutes générations confondues – à évoquer leur attachement à la terre de Palestine (ou à la mémoire de celle-ci), attachement qu'elles entretiennent et transmettent d'une génération à l'autre. Le fait d'avoir été contraintes de partir en 1948 dans la foulée de l'expulsion des Arabes de la Palestine, alimente chez plusieurs femmes un désir ardent de retrouver la terre perdue, ne serait-ce que temporairement, comme l'illustrent les propos de Sara, 46 ans:

My wish is to go only for one night to sleep there and die the day after. [...] I went to the border in 2000... there's a fence between Palestine and Lebanon and 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.

La réflexion autour des identités de *réfugiée* et d'*exilé* nous amène à cette observation: l'identité de *réfugiée* renvoie au rapport qu'ont bien des femmes avec leur lieu actuel de résidence, leur refuge, tandis que l'identité d'*exilée* renvoie plutôt au rapport des femmes avec leur lieu d'origine, la Palestine. Le problème qu'elles vivent vient en partie du fait que le droit international est celui des réfugiés: le droit de refuge. Conséquemment, il faut reconnaître 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. Or, les réfugiées palestiniennes rencontrées sont plusieurs à se considérer comme exilées plutôt que réfugiées, c'est-à-dire qu'elles se définissent par leur lieu d'origine plutôt que par celui où elles vivent actuellement, ce qui semble reléguer au second plan la question de leur intégration dans le pays d'accueil. Si plusieurs femmes abordent l'identité d'exilée, elles insistent, comme le fait Sara dans l'extrait précédent, sur leur droit de retour, droit lié lui à leur statut de réfugiée palestinienne.

Négocier les identités: entre apatride et Palestinienne

The elders felt it was their responsibility to explain it to us... they were saying: 'This is your identity.' [...] 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)

Le témoignage de Noura est chargé en émotions. Tout son récit insiste sur le fait qu'elle n'est *pas qu'une réfugiée* vivant dans un camp. Elle nous appelle à la percevoir comme une *personne* avec des racines, une terre d'origine, une histoire, etc. vivant dans des conditions qui lui ont été imposées du fait d'un exil forcé. Ce message de Noura nous amène à introduire une autre tension qui apparaît dans les identités des femmes rencontrées, soit celle qui existe entre *apatride* et *Palestinienne*²⁷.

Dans le contexte particulier du Liban, le statut des réfugiés palestiniens n'a cessé de susciter l'ambiguïté au plan légal et de faire l'objet de critiques²⁸. 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 est lié, quant à lui, à

la préservation de leur nationalité palestinienne. Comme l'ont démontré de nombreuses études, un appareillage de dispositions et de lois contraignantes à l'égard des étrangers a entravé les droits des Palestiniens et conséquemment limité l'intégration de ces derniers au pays des cèdres²⁹. Certaines de ces législations ont affecté différents domaines de leur vie dont l'emploi, l'accès à la propriété, l'habitat et les déplacements. Un point problématique soulevé par de nombreuses Palestiniennes est très certainement le refus aux « non-Libanaï » d'accéder à une longue liste de professions (et de secteurs d'activité) de même qu'à une protection sociale et au droit de posséder des biens immobiliers. La 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'effet³⁰. Amal, 22 ans, témoigne ici de sa colère du fait d'être traitée comme une « non-citoyenne » :

In other Arab countries, Palestinians are more respected, they have more rights, they can enjoy their rights like for example in Syria and in Jordan... they are treated as any other citizen... they can also work any job, profession they want but here, we're forbidden to do many things... and that's why we have this anger inside us...

Ainsi, malgré les contraintes associées au statut juridique de réfugiée palestinienne, l'affiliation à la Palestine demeure importante dans le cas d'un possible retour : même celles qui accepteraient une autre nationalité comme une stratégie leur permettant de sortir, voire de s'émanciper, de leur identité de réfugiée, refusent de renoncer à leur identité palestinienne.

Mis à part leur statut de *réfugiée palestinienne*, les femmes rencontrées sont aussi *apatrides*. Selon le droit international, la nationalité palestinienne – comme produit de l'autorité mandataire – s'est en quelque sorte « éteinte » avec la fin du mandat britannique et la création de l'État d'Israël. En effet, à la suite de la création de l'État d'Israël, des conditions d'obtention de la citoyenneté israélienne ont été précisées par la Cour du jeune pays : « Those who, as a result of the 1948 war were displaced outside the territory of what became Israel, were [...] denied Israeli citizenship. »³¹ Israël refusait la citoyenneté à la plupart des Arabes ayant fui la Palestine et, de plus, il en a été de même pour les pays majoritairement arabes qui accueilleraient les réfugiés palestiniens, plusieurs le faisant dans la perspective que le conflit israélo-palestinien soit temporaire³². Ainsi, ce n'est qu'à quelques exceptions près, notamment en Jordanie, 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 Convention³³.

Comme le souligne le juriste Alex 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. Or, le problème de l'apatridie des Palestiniens ne sera résolu que lorsqu'un État palestinien sera créé. Cette dimension juridique est indispensable à saisir puisqu'elle est dominante et s'accompagne de conséquences importantes pour les Palestiniens ; elle construit par ailleurs la position sociale des femmes (et les place souvent dans une posture d'opprimée).

Les récits des femmes montrent de façon latente leur refus du statut d'apatride. Si elles ne nomment pas explicitement le rejet de ce statut, elles manifestent majoritairement leur attachement à la Palestine dès le début de chaque entretien.

Au-delà du statut juridique : le lien avec la Palestine

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. 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 se situe au-delà de la cause palestinienne, elle fait partie d'un combat qui dépasse sa propre vie, sa 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 concrétiseront le retour.

The moment I opened my eyes [...] I used to think that we have a land and that here in the camp is 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)

We are attached to Palestine because our generation was deprived of knowing what it is to have a country [...] we are the ones who stayed and who still exist, we are the ones who are talking about Palestine and about the way to return to Palestine... we may return to Palestine, we may not but inside, we are deeply attached to it... (Mariam, 42 ans)

Il importe de souligner que chez les femmes palestiniennes, le présent libanais 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 dépossédée, et celle de vivre uniquement dans les vestiges du passé ou encore dans l'attente d'un futur meilleur, une tension se crée, comme c'est le cas entre les différentes identités de réfugiée, d'apatride et de Palestinienne et, on le verra plus loin, de musulmane : on refuse le statut d'apatride, on tente de sortir de celle de *réfugiée* en maintenant celle d'*exilée* et de *Palestinienne* vivantes. Certaines vont en quelque sorte revendiquer les identités d'*exilées* et de *Palestiniennes* en s'impliquant dans la lutte nationale. Cet extrait de Janna, 43 ans, montre sa volonté de sensibiliser aux injustices vécues par les Palestiniens, mais aussi à la réponse qu'elle apporte à ces injustices... Elle ne voit pas d'autres « issues » que la lutte armée.

Us Palestinians, we can't deny that we are rejected by the whole world... all the world is busy thinking how to keep Palestine as a state for the Israelis [...] People want to solve this issue but at the same time, not really [...] they don't give us the chance to liberate our country... so when you have no option, all the conditions are against you, what can you do? Is there any other option then go into war? Us, the Palestinian people, we're not violent people, all we want is to have a proper life, that's all we are asking for... even you, you talked to women in this camp and you noticed what's happening here, you sympathize with us, you feel for us [...] so how do you think you feel when you concretely "live" those things day after day... day after day...

Selon l'anthropologue Rosemary Sayigh³⁴, la croyance a longtemps persisté chez les Palestiniennes que la résistance (politique et armée) était en quelque sorte *la* réponse

à l'exil. L'idée était de ne pas souffrir seule, mais plutôt de lutter politiquement. Or, on voit dans les récits recueillis 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 nous apparaissent tout aussi « résistantes » que leurs aînées – mais la lutte politique n'est plus le principal outil ni l'unique réponse à la *nakba*, soit la grande catastrophe liée à l'exil palestinien de 1948. Mais justement, quels sont leurs outils? Les jeunes femmes contestent les discours traditionnels, notamment par leur façon d'exprimer leur identité religieuse et par la place qu'elles donnent à l'éducation comme moyen de sortir de leur condition de réfugié; se situe ici une identité revendiquée par la grande majorité des femmes rencontrées : l'identité de *musulmane*.

Synchrétisme entre les identités religieuse et politique

Si certaines participantes ont été désillusionnées par leur participation à la lutte nationaliste palestinienne, une autre identité prend de l'importance à la sortie de la guerre : l'identité religieuse.

After the war, the religious issue started to come up [...] Islamic NGOs started to show up in the camp. [...] 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 continued... So, it was the first step, charity groups started to come in the camp. Then, our youth became more aware of religion, [...] And another issue is that people needed leaders because there weren't any after the war [...] it was chaos in the camp [...] so those NGOs took the lead and people were actually happy with that, it was good for them being themselves Muslims. (Jamal, 46 ans)

Comme Jamal, plusieurs participantes témoignent du rôle pivot de la religion dans leur processus de deuil dans le Liban de l'après-guerre, alors que la population du camp 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 femmes³⁵. 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. Dans le discours de certaines participantes qui se sont engagées politiquement, il y a de

l'amertume, de la colère, une nette impression d'avoir été dupées et utilisées... C'est le cas de Basma, 41 ans :

Yes, our leaders abandoned and dumped us. They didn't care about us [...] Habibti, 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.

Devant ce sentiment d'anéantissement et d'abandon, la reconstruction identitaire 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 ; bien qu'elles soient nées musulmanes, un élément déclencheur avait été nécessaire pour ranimer leur foi :

Us, Muslim Palestinians, it's true that when you see death a lot, you go to your God to understand... like all of us Muslims we know that after death there's heaven or hell and us, we wish we'll go to heaven so we need to do the good things in order to go to heaven... originally, we do have our religion in our soul, deep inside us but we needed a kind of motivation to trigger it and war was one of the things that motivated us... (Janna, 43 ans)

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. Laïla, 59 ans, en témoigne :

We [the Palestinians] started to get more aware about religion because of the wars. [...] 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 [...] 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.

La religion 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 du politique qu'on va combattre l'oppression coloniale et qu'on récupérera la Palestine.

Ainsi, c'est à travers cette réaffiliation au religieux que l'identité palestinienne reprend de la force : on assiste à l'islamisation de la lutte. La lutte 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 ».

Éléments de conclusion

Many refugees facing protracted displacement in global South contexts discursively disappear as subjects of international refugee regime and its member liberal democratic states. Refugees may be counted as humanitarian beneficiaries, but they often do not count as rights-bearing subjects, nor even as recognizably human, like us³⁶.

De cette analyse des récits des femmes rencontrées, il ressort une complexité identitaire en raison des identités imposées, négociées et revendiquées par les femmes. La formation identitaire s'articule avec le juridique, mais aussi la terre, la nation, et enfin le religieux. Si l'on inscrit les récits dans leur contexte historique, on observe que deux identités ont refait surface dans les années 1980, soit à la sortie de la guerre civile libanaise, et ont pris de l'importance : l'identité de musulmane et celle de réfugiée.

Plusieurs femmes interrogées ont déclaré avoir commencé à porter le hijab au lendemain de la guerre civile. La piété dans les vêtements et dans les comportements s'est répandue à travers le camp ; un nouveau rapport à l'Islam s'est approfondi en reliant idéologiquement la cause palestinienne à la tendance dominante dans le monde arabe. En effet, depuis la fin de la guerre civile, les États du Golfe participent aux rapports de force qui se déploient dans les camps palestiniens du Liban par leur soutien aux courants religieux radicaux, lequel soutien s'intègre, selon Sihem Djebbi³⁷, à la diffusion de l'idéologie religieuse au sein de différents pays musulmans par des canaux divers. De plus, un débat existe à la même période, cette fois autour de l'identité de *réfugiée* palestinienne. En effet, des femmes rejettent cette identité considérant qu'elle leur est imposée alors qu'elle est vécue comme humiliante et stigmatisante, alors que d'autres

femmes affirment plutôt qu'elle montre leur appartenance à la Palestine et non au Liban.

La réflexion autour des conditions de réfugiée et d'exilée nous amène, quant à elle, à cette observation : le terme « réfugiée » renvoie au rapport qu'ont bien des femmes avec leur lieu actuel de résidence, leur refuge, tandis que le terme « exilée » renvoie plutôt au rapport des femmes avec leur lieu d'origine. 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 leur lieu d'origine plutôt que celui où elles vivent actuellement, ce qui semble reléguer au second plan la question de leur intégration.

À travers l'analyse de la formation identitaire des femmes, un élément qui semble intéressant de noter est le terme *el somoud* – l'un des attributs divins signifiant *résistance* ou *tenir bon* – qui traverse le récit de nombreuses femmes et l'expérience d'exilée, mais aussi celle de Palestinienne et de musulmane. Dans le quotidien des femmes comme dans leur discours, semble se dessiner une expérience partagée de perte ou de crainte de perte dans l'exil. Depuis plus de sept décennies, des femmes palestiniennes sont hantées par la peur de l'effacement de leurs biens, de leurs droits, de leurs modes de vie et de leur identité en tant que Palestinienne. De telles craintes marquent la compréhension qu'elles ont d'elles-mêmes qui, à son tour, positionne leur engagement dans le monde. Au sein du camp de réfugiés de *Bourj el Barajneh*, être une femme est un élément supplémentaire qui renforce l'équation « existence = résistance » en tant qu'attribut des femmes. En effet, alors que la résistance politique est de plus en plus associée à la résistance musulmane dans de nombreux discours de femmes, le concept de *somoud*, traverse aussi la religion. Ainsi, à travers la praxis religieuse, certaines femmes palestiniennes relient aujourd'hui une référence islamique à la signification de *somoud*. Devant les difficultés de la vie dans le camp, la douleur de la dépossession de la terre d'origine, la souffrance des nombreuses pertes dans l'exil, les nombreux préjugés à leur égard, *el somoud* – donc la résistance – devient un impératif politique, moral, voire sacré pour bien des femmes... d'où les identités revendiquées : Palestinienne, réfugiée et musulmane.

Le but n'est pas simplement de survivre dans ce monde, soit de faire preuve de *somoud* ou de s'adapter ; par leurs actions, par leurs identités revendiquées, les femmes cherchent à s'épanouir, à trouver comment faire partie intégrante du monde. L'existence et la persistance de tensions et de négociations dans les identités revendiquées par de nombreuses femmes nous 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.

L'analyse intersectionnelle réaffirme la pertinence de la prise en considération de l'histoire, comme le soulèvent Patricia Hill Collins et Sirma Bilge³⁸. Les récits des femmes montrent en effet la façon dont l'histoire et son déroulement – à travers notamment les années de guerre et l'exil – ont influencé leur formation identitaire. Le prisme de l'intersectionnalité nous permet aussi de mettre en lumière les formations identitaires en jeu dans les réalités des femmes, de même que les phénomènes sociaux et les structures qui engendrent les différentes formes d'oppressions auxquelles les femmes doivent faire face. Par la mise en relation des identités, on voit émerger non seulement les intersections et leurs effets³⁹, mais aussi des tensions entre les identités qui font émerger différentes formes d'agency à travers l'affirmation, la négociation et la revendication des certaines identités. Collins et Bilge nous mettent toutefois en garde contre l'utilisation d'une analyse intersectionnelle centrée essentiellement sur les formations identitaires⁴⁰. Conséquemment, il importe de préciser que dans le processus de formation identitaire présenté ici, les structures juridique et politique que sont respectivement les législations internationales à l'égard des personnes réfugiées et apatrides, de même que les législations libanaises à l'égard des étrangers, contribuent à maintenir les femmes dans une position de subordination. Les femmes ne jouissent pas des privilèges associés à la protection des réfugiés – protection pourtant reconnue à tous les autres réfugiés – du fait d'être réfugié *palestinien*, catégorie spécifique dans le droit international et apatride. Conséquemment, une telle position contribue à limiter leurs opportunités. Une analyse intersectionnelle nous permet de comprendre les conditions complexes rencontrées par de nombreuses femmes palestiniennes du camp de *Bourj el Barajneh* comme une réalité sociale plutôt que comme qu'un problème personnel qui nécessite un changement de comportement de la part des femmes⁴¹. Par leurs témoignages, elles font certes état de l'aide dont elles ont besoin dans leur(s) lutte(s), mais surtout, du besoin d'être entendues et appuyées dans la défense de leurs droits.

NOTES

- 1 Voir notamment, Roxane Caron et Dominique Damant, «Le féminisme postcolonial à l'épreuve: comment échapper au «piège binaire»?», *Nouvelles Pratiques Sociales* 26, no 2 (2015): 142-156; Roxane Caron, Dominique Damant et Catherine Flynn, «Des récits de réfugiées palestiniennes à travers la grille de l'intersectionnalité» *Recherches féministes* 30, no 1 (2017): 183-199.
- 2 Sirma Bilge, «Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women», *Journal of Intercultural Studies* 31, no 1 (2010): 9-28.
- 3 Sirma Bilge, «Le blanchiment de l'intersectionnalité», *Recherches Féministes* 28, no 2 (2015): 9-32.
- 4 Il faut toutefois préciser que ce recensement – organisé sous la supervision d'organismes libanais et palestiniens – arrive après de nombreux débats autour «du nombre de Palestiniens au Liban» alors que certaines estimations allaient jusqu'à un demi-million de Palestiniens. Ces variations de statistiques résultent de plusieurs facteurs: l'absence, jusqu'à récemment, de recensement au Liban depuis 1932, la confusion démographique liée à la guerre civile libanaise, l'interpénétration des populations libanaise et palestinienne et l'absence de documents officiels sur les mouvements de populations (Kodmani-Darwish, 1997). Voir Hassan Krayem, 2018, «Le recensement de 2017 des réfugiés palestiniens au Liban: la fin d'une légende», *Supplément du projet – la consolidation de la paix au Liban*, 18. Repéré à: <http://www.lb.undp.org/content/dam/lebanon/docs/CrisisPreventionRecovery/SupplementArticles/18Supp/Peace%20Builddding%20FR%2018H%20p5.pdf>
- 5 Il y a 42 camps de réfugiés palestiniens dits «informels» au Liban.
- 6 Au total, 15 camps de réfugiés seront créés au Liban entre 1948 et 1956. Aujourd'hui, il y a 12 camps officiels administrés par l'UNRWA.
- 7 Noter que l'auteure principale du présent article, Roxane Caron, est celle qui a fait le «terrain de recherche» inhérent à ce travail (projet doctoral). Dominique Damant et Catherine Flynn, coauteurs, ont longuement participé aux discussions et réflexions qui sont au cœur même de cet article. Toutes trois poursuivons nos collaborations à travers notamment un projet de recherche commun (Cousineau, Fernet, Côté, Caron, Damant et al.), mais aussi à travers des intérêts communs autour des réalités de groupes de femmes «racisées» et du cadre théorique féministe intersectionnel.
- 8 Floya Anthias, «Thinking through the Lens of Translocational Positionality: an Intersectionality Frame for Understanding Identity and Belonging», *Translocations: Migration and Social Change Journal* 4, no 1 (2008): 5-20; «Baukje Prins, Narrative accounts of origins: a blind spot in the intersectional approach?» *European Journal of Women's Studies* 13, no 3 (2006): 277-290; Susan Knudsen, «Intersectionality—A theoretical inspiration in the analysis of minority cultures and identities in textbooks», *Caught in the Web or Lost in the Textbook* 53 (2006): 61-76; Dorthe Staunæs, «Where have all the subjects gone? Bringing together the concepts of intersectionality and subjectification», *NORA: Nordic Journal of Women's Studies* 11, no 2 (2003): 101-110.
- 9 Anthias, *supra* note 5.
- 10 Elizabeth Harper, 2012, «Regards sur l'intersectionnalité. Centre de recherche interdisciplinaire sur la violence familiale et la violence faite aux femmes», *Collection études et réflexion*, 44. Repéré à https://www.cri-viff.qc.ca/sites/cri-viff.qc.ca/files/publications/pub_06112012_83352.pdf
- 11 Roxane Caron, Dominique Damant et Catherine Flynn, «Ajnabiyyé bi Bourj el Barajneh ou une étrangère parmi des exilées palestiniennes. Retour réflexif sur une expérience de recherche», *Recherches Qualitatives* 36, no 1 (2017): 1-23.
- 12 Jennifer Hyndman et Wenona Giles, *Refugees in Extended Exile. Living on the Edge* (New York: Routledge, 2016).
- 13 Daniel Bertaux, *Le récit de vie* (3e éd.). Paris: Armand Colin, 2013.
- 14 Les critères de recrutement étaient d'être une femme âgée de 18 ans ou plus, réfugiée palestinienne et habitant le camp de réfugiés de Bourj el Barajneh.
- 15 Pour cette recherche, nous avons obtenu la collaboration de deux ONG implantées dans le camp de réfugiés: accompagnées de l'interprète, nous avons rencontré des groupes de femmes fréquentant les organisations afin de présenter le projet de recherche (but, objectifs, méthode par récit de vie). Dans chaque milieu, une intervenante était ciblée comme personne-ressource et nous retournions ponctuellement faire une relance. Le recrutement se faisait essentiellement sur-le-champ, dès la présentation du projet terminée. Nous avons 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 notre présence dans le camp, et cela 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 tiers (ex.: voisine, membre de la famille, etc.) et cela a souvent mené au recrutement d'autres participantes intéressées, elles aussi, à donner leur point de vue. Enfin, des rencontres faites durant notre séjour, lors d'activités quotidiennes dans le camp, ont aussi enrichi le processus de recrutement. Une telle variété dans le mode de recrutement nous a ainsi permis d'atteindre une plus grande représentativité sur le plan de la diversité des femmes réfugiées palestiniennes.
- 16 Robert Mayer, Francine Ouellet, Marie-Christine Saint-Jacques, Daniel Turcotte et coll., *Méthodes de recherche en intervention sociale*, Montréal: Gaëtan Morin Éditeur, 2000:161.
- 17 Hubert Doucet, *L'éthique de la recherche: guide pour le chercheur de la santé*, Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 2002.

- 18 L'interprète est aussi soumise au respect de la confidentialité; un document explicatif lui a été présenté à cet effet.
- 19 Anthias, *supra* note 5; Rogers Brubaker, « Au-delà de l'identité », *Actes de la recherche en sciences sociales* 3 (2001): 66-85.
- 20 Erving Goffman, *Stigmate*, Traduit de l'anglais par Alain Kihm, Paris: Les éditions de Minuit, 1975 [1963]; Georges Hébert Mead, *L'esprit, le soi et la société*, Paris: Presses universitaires de France, 1965 [1934].
- 21 Stuart Hall et Paul Du Gay, *Question of Cultural Identity*, Londres: Sage Publications, 1996.
- 22 Nous insistons ici sur le terme « personne » pour montrer la « commune humanité » qu'on oublie (trop) souvent en utilisant le terme « réfugié »; cela est aussi congruent avec la prise de parole (et de la posture) de nombreuses femmes qui sont au cœur de cet article.
- 23 Guy Goodwin-Gill, *The Refugee in International Law* (2^e éd.), Oxford: Oxford University Press, 1996.
- 24 Voir Alex Takkenberg, *The Status of Palestinian Refugees in International Law*, New York: Oxford University Press, 1998.
- 25 Liisa H. Malkki, « Refugees and exile: from "refugee studies" to the national order of things », *Annual Review of Anthropology* 24 (1995): 495-523.
- 26 Voir Jalal Al Hussein, « Le statut des réfugiés palestiniens au Proche-Orient: facteur de maintien ou de dissolution de l'identité nationale palestinienne? » dans *Les Palestiniens entre État et diaspora. Le temps des incertitudes*, dir. Jalal Al Hussein et Aude Signoles, Paris: Kartala, 2011.
- 27 Le terme *Palestinienne* ne se limite pas seulement à la nationalité alors que des femmes insistent sur le lien et l'appartenance à la terre, à l'histoire avec cette terre d'origine, avec les générations précédentes, une culture que plusieurs tentent de perpétuer (ex.: broderie palestinienne).
- 28 Al Hussein, *supra* note 18; Souheil Al Natour, « The legal status of Palestinians in Lebanon », *Journal of Refugee Studies* 10, no 3 (1997): 360-377.
- 29 Voir Al Hussein, *supra* note 18; Mohammed K. Dorai, *Les réfugiés palestiniens du Liban. Une géographie de l'exil*, Paris: CNRS Éditions, 2006.
- 30 Élisabeth Longuenesse, « Marché du travail et droits sociaux au Liban et au Proche-Orient », *IFPO*, 2011, <http://ifpo.hypotheses.org/1874>.
- 31 Takkenberg, *supra* note 16.
- 32 Goodwin-Gill, *supra* note 15.
- 33 Takkenberg, *supra* note 16.
- 34 Voir Rosemary Sayigh, *Too Many Enemies: The Palestinian Experience in Lebanon*, New York: Zed Books, 1994;
- Rosemary Sayigh, « Remembering mothers, forming daughters: Palestinian women's narratives in refugee camps in Lebanon » dans *Women and Politics of Military Confrontation: Palestinian and Israeli Gendered Narratives of Dislocation*, dir. Nahla Abdo et Ronit Lentin, New York: Berghahn Books, 2002; Rosemary Sayigh, « Women's nakba stories: Between being and knowing » dans *Nakba: Palestine, 1948 and the Claims of Memory*, dir. Laïla Abu-Lughod et Ahmad H. Sa'di, New York: Columbia University Press, 2007; Rosemary Sayigh, *The Palestinians: From Peasants to Revolutionaries* (2^e éd.), New York: Zed Books, 2007.
- 35 Le soutien apporté par l'UNRWA, l'agence onusienne apportant assistance aux réfugiés palestiniens, 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, et cela jusqu'à aujourd'hui.
- 36 Hyndman et Giles, *supra* note 9.
- 37 Sihem Djebbi, « Les réfugiés palestiniens dans les camps du Liban à la lumière du nouveau concept de sécurité humaine », *Revue de la sécurité humaine* 2 (2006): 9-34.
- 38 Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (2^e éd.), New York: Routledge Editions, 2000; Sirma Bilge, *supra* note 1.
- 39 Voir Roxane Caron, Dominique Damant et Catherine Flynn, « Des récits de femmes réfugiées palestiniennes à travers la grille de l'intersectionnalité », *Recherches Féministes* 30, n° 1 (2017): 183-199.
- 40 Patricia Hill Collins et Sirma Bilge, *Intersectionality*, Cambridge: Polity Press, 2016.
- 41 Mary Romero, *Introducing Intersectionality*. Cambridge: Polity Press, 2018.

Roxane Caron est professeure agrégée à l'École de travail social, Université de Montréal. Elle peut être contactée à roxane.caron.2@umontreal.ca.

Dominique Damant est professeure associée à l'École de travail social, Université de Montréal. Elle peut être contactée à dominique.damant@umontreal.ca.

Catherine Flynn est professeure substitut au département des sciences humaines et sociales, Université du Québec à Chicoutimi. Elle peut être contactée à catherine_flynn@uqac.ca.