



HAL
open science

Les récits de souffrance chez les réfugiés syriens au Liban: Les dimensions existentielles du sacrifice de soi au croisement du religieux et du politique

Jean-baptiste Pesquet

► To cite this version:

Jean-baptiste Pesquet. Les récits de souffrance chez les réfugiés syriens au Liban: Les dimensions existentielles du sacrifice de soi au croisement du religieux et du politique. *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 2015, Révolutions arabes : un événement pour les sciences sociales ?, 138. halshs-01253366

HAL Id: halshs-01253366

<https://shs.hal.science/halshs-01253366>

Submitted on 13 Jan 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Jean-Baptiste PESQUET
Doctorant à l'École Pratique des Hautes Études
GSRL - Institut français du Proche-Orient - Beyrouth
jeanbaptiste.pesquet@gmail.com

Titre :

Les récits de souffrance chez les réfugiés syriens au Liban : les dimensions existentielles du sacrifice de soi au croisement du religieux et du politique.

Mots clés :

réfugiés, souffrance, religieux, politique, séculier, modernisme, sacrifice, existence

Résumé

Le Liban a connu en 2011 des bouleversements qui ont fragilisé son équilibre politique et communautaire. Contrairement aux révolutions voisines, ce n'est pas le déferlement d'une vague populaire de contestation qui a causé ces bouleversements, mais un afflux inédit de réfugiés fuyant la guerre civile en Syrie. Si les révolutions arabes ont produit des changements politiques historiques dans le monde arabo-musulman, les déplacements de populations qui s'en suivent s'inscrivent dans la continuité des conflits déchirant la région. De la première guerre israélo-arabe jusqu'à la guerre civile en Syrie en passant par la guerre d'Irak, chaque conflit régional voit son lot de population fuir les combats pour se réfugier dans les pays alentours. Lors de mes premières recherches doctorales sur les relations entre religieux et politique au Liban, le conflit en Syrie éclatait et la première vague de réfugiés arrivait au Liban en août 2011. Il m'a semblé essentiel de décrire un phénomène peu traité par les travaux sur l'exil à savoir la souffrance.

La guerre civile et l'exil sont des phénomènes sociaux composés d'expériences de pertes qui révèlent des souffrances physiques et morales. Dans le sillage du courant d'étude de la souffrance sociale, je prends les récits d'exil des réfugiés syriens au Liban pour objet d'étude ce qui me permet de produire une description des façons dont leur souffrance est dite et exprimée. Ce phénomène se pose a contrario des travaux sur la mémoire et les violences de guerre qui étudient une souffrance figée dans le temps. (1) Si la recherche sur le Moyen-Orient s'intéresse depuis longtemps aux réfugiés, leurs souffrances sont étudiées indirectement en termes de mémoire et de violences de guerre. Au présent, elles sont principalement l'objet d'une gestion humanitaire qui laisse peu de place aux aspects sociaux de la souffrance. (2) Étudier la souffrance sociale permet de révéler les présupposés modernes et séculiers de l'approche psychologique en matière de traumatisme. Cette approche considère la souffrance comme une expérience individuelle, évitable, passive et largement corporelle alors que les réfugiés donnent un sens religieux à celle-ci. Cette conception se distingue également d'un rapport actif à une souffrance collective qui offre les conditions de possibilité pour le sacrifice de soi en politique. Ces réflexions nous permettent d'élargir notre compréhension de l'engagement au croisement entre religieux et politique.

Syrian refugees' exile in Lebanon is an event for social sciences. It allows us to provide a dynamic ethnography of suffering that contrasts with studies on memories of war and violences which freeze suffering in the past. (1) Refugees are a long-time topic for academic research on Middle East but their sufferings are indirectly tackled through memory and violence. The current suffering of Syrian refugees is managed by humanitarian actors who leave no room for social aspects of suffering. (2) The study of social suffering reveals modern and secular assumptions of this management. Suffering is conceived in secular terms as passive and individual whereas

refugees give a religious signification and live suffering actively as well as collectively. This conception allows political self-sacrifice. Thus social suffering paves the way for a larger analysis of relations between religion and politics at stake in commitment.

1. Ethnographie des souffrances chez les réfugiés syriens

1.1 Portrait des exilés au Liban

La question des réfugiés est une problématique ancienne au Liban. Si l'on s'en tient à la période post-indépendance, l'étude de l'exil puis l'installation et l'implication politique des Palestiniens occupent la majorité des travaux¹. Ces travaux décrivent la migration des Palestiniens depuis 1948 dans ses aspects historiques, géographiques et sociaux-économiques (Doraï 2013), leur intégration à la société libanaise où la question des mariages mixtes est déterminante (Meier 2009), les discriminations dont ils sont victimes (Yamout et al. 2012; Fincham 2012a; Hanafi and Long 2010) et leurs liens identitaires à la Palestine (Fincham 2012b; Puig 2012). Pourtant les Palestiniens ne sont pas les seuls exilés. La guerre en Irak et au Soudan ont également amené leur vague de réfugiés en Syrie et au Liban. Les travailleurs migrants étrangers forment une autre population d'exilés aux origines diverses (Asie du Sud-Est, Afrique, Syrie et Égypte) jouant un rôle essentiel dans l'économie libanaise, mais également dans son identité urbaine (Dahdah 2010; Deboulet and Hily 2009). C'est dans ce cadre que s'inscrit l'immigration syrienne au Liban. Celle-ci remonte à l'époque mandataire et est motivée par le faible coût de la main d'œuvre syrienne ainsi que l'attractivité des salaires libanais. En 1991, le traité de fraternité bilatérale met en place une politique d'ouverture des frontières et de facilitation d'accès au marché du travail pour les immigrants syriens. Cette politique d'immigration a créé avec le temps une réelle dépendance économique, notamment dans la construction et l'agriculture ou encore plus récemment dans la restauration. On estime le nombre de migrants internationaux à 849 700² et le nombre de travailleurs syriens au Liban (la plupart sans papiers) à 400 000 (Doraï 2007). Cette dépendance économique s'est doublée entre 1990 et 2005 d'une occupation militaire autoritaire et d'une ingérence politique toujours décriée aujourd'hui.

2011 marque donc un nouveau tournant dans l'histoire de l'immigration syrienne au Liban par l'arrivée d'une population inégalée en nombre. Avec 1,1 million de réfugiés enregistrés au UNHCR, les réfugiés syriens au Liban monopolisent aujourd'hui l'attention des médias, des organismes des Nations-Unies et des nombreuses organisations non gouvernementales car ils

1 Selon l'UNRWA, 441 000 Palestiniens sont enregistrés en tant que réfugiés au Liban.

2 Donnée de 2013 issue du département des affaires économiques et sociales des Nations-Unies. En ligne <http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/wallchart/index.shtml> (page consultée le 26 janvier 2015).

représentent au moins un quart des 4,4 millions d'habitants au Liban. Cependant, étant donné que le Liban n'a pas ratifié la convention de Genève de 1951 relative au statut des réfugiés, les réfugiés syriens se mêlent aux réfugiés présents en Syrie avant la guerre qui ont rejoint le Liban (environ 45 000 Palestiniens et 6000 Irakiens), les Libanais résidants en Syrie étant retournés au Liban (environ 40 000)³ et les autres réfugiés résidant au Liban (palestiniens, égyptiens, iraniens, somaliens et soudanais). Tous ces chiffres, bien que souvent approximatifs, permettent au UNHCR de qualifier le Liban de pays avec la plus haute concentration de réfugiés par habitant au monde⁴. Municipalités, ministères libanais, ONG et organisations internationales, mais aussi une foule d'anonymes libanais, travaillent en coopération pour fournir, dans la mesure de leurs moyens, une aide humanitaire répondant aux défis de la précarité matérielle de l'exil. Comme toute aide humanitaire, celle-ci peut être critiquée pour son approche biopolitique des populations réfugiées (Agier 2012; Agier 2013). Mais au-delà des êtres statistiques recensés et gérés par les différents acteurs institutionnels, des individus existent. Si l'aide matérielle et médicale permet de survivre, il reste à interroger « sur » quoi cette vie biologique se maintient.

1.2. L'étude de la souffrance

Mon matériau ethnographique interroge presque exclusivement des Syriens réfugiés au Liban bien que ces derniers ne soient pas nécessairement inscrits au UNHCR. C'est la raison pour laquelle j'utilise indifféremment les termes « exilé » et « réfugié ». Depuis décembre 2012, je recueille les récits d'exil de Syriens réfugiés dans les différentes régions du Liban au travers d'entretiens semi-dirigés. Dans ces récits, je demande aux réfugiés de décrire leur vie passée, le début des événements en Syrie, la guerre, l'exil, puis leur vie quotidienne au Liban et leurs perspectives d'avenir. J'ai également réalisé plusieurs observations non participantes dans des ONG ayant des programmes pour les réfugiés syriens au Liban. Les analyses présentées dans cet article ont été produites principalement à partir d'une étude de terrain d'un mois réalisée dans la ville de Ersal au printemps 2013. Pendant cette période, j'ai réalisé une vingtaine d'entretiens avec des réfugiés dans les différents camps informels de la ville. Ces entretiens ont été réalisés avec un humanitaire libanais travaillant depuis le début de la crise à la distribution d'aides dans les camps pour une ONG occidentale à Ersal. Cette organisation jouit d'une bonne réputation chez les réfugiés car elle fait preuve d'une flexibilité administrative et d'une réactivité qui la distingue de la plupart des ONG internationales. Mon observation non participante aux activités psycho-sociales du centre

3 International Organization for Migration estime que les Libanais de Syrie seront 50 000 fin 2014. En ligne <http://www.iom.int/cms/en/sites/iom/home/news-and-views/press-briefing-notes/pbn-2014b/pbn-listing/lebanese-returnees-from-syria-fa.html> (page consultée le 27 novembre 2014).

4 Haut Commissariat aux Réfugiés des Nations-Unies. En ligne <http://data.unhcr.org/syrianrefugees/country.php?id=122> (page consultée le 27 novembre 2014).

ainsi que mes discussions avec les responsables de ces activités fournissent le matériau de mes analyses sur l'approche psychologique de la souffrance des réfugiés. Cette analyse est complétée par une autre étude réalisée à Tripoli pendant l'hiver 2012, dont une ethnographie de plusieurs mois réalisée au sein d'une famille de Homs.

Les récits des réfugiés décrivant la guerre civile puis l'exil ont évolué. Alors que la première année de conflit était marquée par l'optimisme d'une guerre courte renversant le régime et permettant un retour au pays, la deuxième année voit l'émergence de récits caractérisés par les pertes. Celles-ci sont d'ordre matériel (maison, terres), corporel (blessures, maladie, handicap, torture), social (régression sociale, pertes de services publics) et affectif (perte ou disparition d'un proche). Ces pertes forment une pluralité de ruptures violentes dans la trame de l'existence ce qui génère des situations de souffrance, lesquelles, si elles ne conduisent pas à la prostration font l'objet de récit. Je définis donc la souffrance comme le discours posé par un sujet sur ses pertes. Au Liban, la souffrance est l'objet de travaux qui l'abordent indirectement à travers les violences de guerre (Knudsen 2014; Meier 2014) et la mémoire de ces violences (Mermier, Varin, and Collectif 2010; Khalili 2009; Makdisi and Silverstein 2006) dans le deuil (Chaib 2011), la commémoration religieuse et martyrologique (Mervin 2006). C'est la souffrance passée, sa réactivation et ses utilisations, ou répercussions politiques, présentes qui sont alors étudiées. Dans le cas des réfugiés, la souffrance du présent est laissée aux acteurs humanitaires qui l'abordent sous l'angle du trauma (Lacroix and Sabbah 2011). Pourtant, son expression et son langage, ses traitements (médicaux, psychanalytiques, magiques), sa production par des phénomènes collectifs (discrimination et ségrégation ou au contraire le rassemblement derrière une identité de groupe souffrant) ou des rites de passage, son utilisation militaire (torture), sont des aspects de nature sociale (Dejours 2009, 107–119). Les travaux du courant de la souffrance sociale (Kleinman, Das et Lock 1997; Das 2000; Das 2001) offrent les fondements d'une approche anthropologique pour décrire les expériences subjectives de souffrance et l'analyse des phénomènes sociaux et culturels qui façonnent ces subjectivités. Je prends pour définition de la souffrance les réflexions ontologiques et épistémologiques issues de l'ouvrage de V. Das *Life and Words* et les réflexions de S. Perdigon sur la souffrance et la martyrologie chez les Palestiniens au Liban. L'analyse généalogique des différents rapports à la souffrance s'inscrit dans la continuité des travaux de T. Asad.

La souffrance est un objet d'étude fertile sur plusieurs aspects. Elle résiste à la distinction signifiant-signifié car elle génère son propre contexte. Les expressions de douleur sont des index plutôt que des symboles car elles définissent l'objet dont on parle (une douleur) et demandent aux témoins de prendre une position par rapport à cette douleur (Perdigon 2010, 984–5). Un réfugié ayant été torturé plusieurs fois par les services de sécurité syriens raconte :

Pendant l'interrogatoire, ils te demandent « Tu as des enfants ? ». J'ai dit « Oui, quatre » et après ils te frappent avec l'électricité. La chose plus effrayante c'est quand tu entends quelqu'un crier sous la torture. [...] S'ils ne veulent pas te blesser, ils amènent une femme devant toi et commencent à la torturer pour la faire crier. Personne ne peut entendre une femme crier sans ressentir quoi que ce soit.

La souffrance forme donc un matériau dont il faut d'emblée reconnaître une spécificité ontologique pour le chercheur : ce matériau est relationnel et par conséquent subjectif. Quelle posture épistémologique adopter dès lors pour accéder à la souffrance de l'autre ? La souffrance ne peut pas s'analyser en termes structuro-sémiotiques ou sémiotico-référentiels. Les récits ne sont pas un ensemble d'informations factuelles. Bien qu'ils puissent contenir de telles informations, ils sont largement composés de perceptions. L'épistémologie adoptée pour saisir ces perceptions est donc compréhensive. L'écoute et la compassion permettent de mettre en place un processus maïeutique qui peut encourager le réfugié à partager son expérience. Contrairement à sa conception socratique, cette maïeutique ne vise pas l'établissement de la vérité (*logos*) mais l'élocution d'une vérité phénoménologique.

2. *L'étude de la souffrance pour délier les relations entre religieux et politique*

Les acteurs humanitaires sont aux prises avec la souffrance des réfugiés au présent, mais les limites de leur approche démontrent la nécessité pour les sciences sociales de se pencher également sur cet objet afin de faire ressortir les dimensions existentielles de cette expérience située au croisement du religieux et du politique.

2.1. *Une approche psychologique limitée*

Premièrement, si la souffrance est analysée individuellement par les acteurs humanitaires, les études sur le travail social des ONG mettent en avant l'importance d'agir au niveau familial et communautaire (Almakhamreh and Hundt 2012, 388). En effet, il y a chez les réfugiés une forme de collectivisation de la souffrance. Face aux épreuves de l'exil, la souffrance est principalement exprimée comme une condition partagée par l'ensemble des réfugiés et non pas uniquement par l'énonciateur du récit. Ahmad est un jeune Syrien réfugié à Ersal, il distribue des produits de première nécessité aux réfugiés. Il a perdu son grand-père au début de la guerre :

C'était une catastrophe d'apprendre que le régime a tué un homme de 70 ans. Je ne pouvais pas y croire au début, mais le régime syrien est capable de tout parce que ce sont des monstres pas des êtres humains, ils n'ont aucune humanité ou esprit pour penser. Après ça j'ai dû accepter la situation parce que mon grand-père n'est pas seul, il y a 1500 autres personnes mortes et il a 70 ans alors que d'autres ont 30 ou 20 ans. Il était vieux. Il y a des familles qui ont perdu 4 ou 5 de leurs fils dans cette région.

Transcrire une perte personnelle en une perte de groupe permet de continuer à vivre en groupe dans une situation où l'injustice règne, où la vengeance individuelle est risquée et où seul le groupe serait

en mesure de rétablir la justice. Pour inscrire la perte individuelle dans un groupe les réseaux familiaux et locaux (appartenance à une même région, même ville, même quartier d'origine, appartenance nationale), apparaissent plus déterminants encore que l'appartenance communautaire (largement sunnite). Par ailleurs, si cette collectivisation permet d'atténuer les effets de la souffrance (Romani 2007, 31), il est à noter que le rapport individuel à la souffrance est discipliné par le groupe, il ne peut s'exprimer sans trahir sa cohésion. Une discipline de la souffrance individuelle interdit son expression comme le montre le témoignage de Nour. Après être arrivée à Ersal avec sa famille, son mari est reparti en Syrie pour combattre, sans la prévenir :

Un matin, j'ai reçu un message que X, le héros était mort en martyr. Je n'y croyais pas au début et puis sa photo était partout sur Whatsapp, Facebook, partout mais je n'y croyais pas, je n'y crois toujours pas parce que je ne l'ai pas vu mort. Cela a été un grand choc pour moi. J'étais vraiment malheureuse quand des gens mourraient en martyr à Qoussaïr mais quand mon mari est mort en martyr, j'étais brisée. Après sa mort je sentais que j'avais tout perdu. Parfois, je sens que je vais pleurer mais je ne peux pas. Ma belle mère est devenue la mère de trois martyrs, tu sens qu'elle a perdu espoir.

Deuxièmement, les acteurs humanitaires évaluent la souffrance en se référant aux indicateurs de syndromes post-traumatiques (PTSD) (Nickerson et al. 2014; Tufan, Alkin, and Bosgelmez 2013). Cette approche se focalise sur le corps des individus mettant ainsi l'accent sur la pathologie (consultation chez un psychiatre et prescription de médicaments pour les adultes). La fonction du psychologue du centre n'est pas d'offrir de soutien psychologique en tant que tel, il veille au bon déroulement des activités psycho-sociales (discussion de groupes pour adultes, activités pour les enfants afin de normaliser leur quotidien). Ceci se fait au détriment des dimensions spirituelles ou religieuses. En effet, le psychologue du centre est assisté par une équipe de travailleurs syriens, il explique que beaucoup d'individus de son équipe n'étaient pas spécialement religieux avant la guerre, ils croyaient davantage en l'être humain mais lorsqu'ils ont vu ce que l'Homme était capable de faire ils ont commencé à croire davantage en Dieu. En effet, la prière du vendredi est un moment important partagé par tous à Ersal, ville majoritairement sunnite. De même, un cheikh sunnite d'un quartier informel de Tripoli accueillant une population locale pauvre et des réfugiés syriens souligne l'importance du message religieux pour partager une souffrance entre Syriens et Libanais :

Bien sûr il y a une solution dans la bonne parole. Dans toutes les prières du vendredi on précise qu'on est tous des frères, que ce sont des invités et que quand la crise en Syrie va être résolue, ils rentreront chez eux. Comme lorsque les Ansars ont reçus dans la ville du prophète les immigrés de la Mecque, ils les ont considérés comme leurs frères dans la religion. [...] Pendant les jours des compagnons [du prophète], pendant l'une des batailles, il y avait beaucoup de monde, chaque personne a refusé de boire sa part d'eau et l'a donné à son ami jusqu'à ce que chacun d'entre eux soit mort et ait refusé. C'est la raison pour laquelle pendant les discours du vendredi, on demande aux gens de diminuer les [mauvais] sentiments qu'ils ont entre eux.

Il semble donc nécessaire de mettre l'accent sur les dimensions religieuses à contre-courant des approches psychosociales séculières (Almakhamreh and Hundt 2012, 384–5). Layla, une mère réfugiée à Ersal avec ses enfants a perdu son mari et un de ses fils :

Comment gères-tu ta souffrance après avoir perdu ton mari et ton fils ? Parfois, je m'énerve, je ne peux rien y faire, je dois le supporter. Parfois, je pleure, parfois je rentre en conflit avec les enfants. Je remercie Dieu pour tout.

Tu t'énerves contre des gens en particulier ou contre la situation ? Contre Bachar al-Assad. Je ne sais pas quoi dire. Il a causé la mort de tellement de gens. Que Dieu nous venge contre lui et lui fasse sentir ce que nous sentons. J'espère qu'il ne trouvera jamais d'échappatoires ou de nourriture pour manger. Il n'y a pas de pouvoir plus puissant que celui de Dieu.

[...] *Tu disais que tu pries, comment cela t'aide-t-il ?* Oui je prie, Dieu merci, je prie Dieu pour qu'il protège les jeunes, les enfants [...] La prière me permet de me sentir mieux.

Troisièmement, l'observation ethnographique permet de noter que la quasi-totalité des familles ayant perdu un proche parle de lui comme d'un martyr. Le martyr dans la tradition sunnite ne meurt pas, il attend le jugement dernier (Aggoun 2006). Il est même dans certains contextes considérés comme souffrant autant que les vivants (Fortier 2006, 242). Layla raconte :

Penses-tu que Dieu compense tes pertes, tous ces sacrifices ? Si Dieu le veut, oui. Dieu aide toujours les gens. Je souhaite que tous ces jeunes martyrs aillent au paradis [lors du jugement dernier]. Parfois, je suis malheureuse et puis je remercie Dieu pour tout, ils voulaient être martyrs et le sont devenus.

Es-tu fière que ton fils et ton mari soient des martyrs ? On ne peut rien faire d'autre que de remercier Dieu. C'est mieux d'être martyr que d'être capturé par les soldats de l'armée syrienne parce qu'ils te torturent, te tuent et jette sur le côté. Ensuite les animaux viennent le manger et personne ne peut les ramener.

L'analyse du deuil produite par les psychologues interprète le discours martyrologique comme une négation de la souffrance individuelle et le retardement d'un deuil inévitablement enclenché par l'acceptation de la mort. Pour le psychologue du centre, le deuil ne se fait pas chez certains individus du fait de leur idéalisation de la mort car celle-ci procure un bénéfice. Elle permet au sujet de ne pas se sentir coupable et ne pas chercher la vengeance et ce qui explique selon lui la passivité de beaucoup de réfugiés. Abdallah a combattu avec son frère jumeau dans l'Armée Syrienne Libre à Qoussaïr puis à Qalamoun. Il raconte d'une manière particulièrement calme comment son frère a trouvé la mort à Qoussaïr pendant les combats ce qui n'amoindrit en rien son désir de venger son frère mais plus largement toutes les victimes du régime :

Tu as l'air tellement à l'aise quand tu parles de la mort de ton frère ! Comment fais-tu pour gérer ta colère et ta douleur ? Oui c'est vrai ? Pour moi, cela a été un gros choc. C'est mon frère jumeau, on mangeait ensemble, dormaient ensemble et nous avons la même manière de penser. Quand nous sommes allés à Qoussaïr, nous savions que l'un de nous risquait de mourir ou peut être que nous mourrions tous les deux, on s'attendait à ça. Quand il est mort, c'était tellement dur pour moi et c'est toujours dur aujourd'hui, mais nous savons tous que nous mourrons un jour.

Dieu met de la patience en toi et te fait la supporter. Donc Dieu a pris mon frère et dans le même temps m'a rendu patient. Nous n'allons pas abandonner, soit nous mourrons, soit nous nous vengeons de Bachar al-Asad.

L'interprétation psychologique présuppose l'existence d'un espace neutre et extérieur à la souffrance du sujet dans lequel l'observateur de la souffrance peut se mettre pour l'évaluer. Or, selon Das, cette coupure objectivante permettant l'interprétation n'existe pas dans la compréhension de la souffrance (Das 2007, 39–40). En revanche, le processus d'héroïsation des morts de guerre peut être analysé comme une forme alternative de deuil, un deuil collectif (Audoin-Rouzeau 2010). Celui-ci peut prendre à terme la forme d'un discours identitaire communautaire fondé sur la souffrance (Benbassa 2007).

Quatrièmement, l'analyse psychologique du trauma et du deuil implique une compréhension de la rémission en termes de résilience, c'est-à-dire « la capacité d'une personne ou d'un groupe à bien se développer, à continuer à se projeter dans l'avenir en dépit d'événements déstabilisants, de conditions de vie difficiles, de traumatismes parfois sévères » (Vanistendael, Lecomte, and Cyrulnik 2001, 17). La résilience présuppose que l'expérience de la souffrance est évitable, c'est « en dépit de » cette souffrance que se fait la résilience. Or, les traditions religieuses dans lesquels sont inscrits les réfugiés font de la souffrance une condition inévitable qui n'est pas à fuir ou éviter, mais à vivre activement (Asad 2003, 85–92) avec patience et endurance. En m'inscrivant dans les travaux de Asad, je retrace la généalogie de cette conception psychologique et traumatique de la souffrance dans l'histoire de la modernité occidentale.

2.2. La conception séculière de la souffrance

Les contradictions soulevées par la description de la gestion de la souffrance des réfugiés par les ONG prennent sens si nous les replaçons dans le contexte plus large de la modernité européenne et du sécularisme. L'approche psychologique proposée aux réfugiés par les ONG repose sur une vision individuelle, passive et corporelle de la souffrance. Cette perspective est proprement séculière. Selon Asad, le sécularisme n'est pas seulement une doctrine qui prône la séparation entre la religion et l'État, elle présuppose une conception particulière de la religion, de la politique et de l'éthique qui trouve son origine dans le projet plus large de la modernité européenne⁵. L'importance de la souffrance est déterminante dans la compréhension du séculier car celui-ci cherche à la supprimer universellement. En effet, le séculier considère la souffrance selon trois caractéristiques. Premièrement, la souffrance est comme tout pouvoir, elle est extérieure et passive au sujet dans le

⁵ La modernité est « un projet qui vise l'institutionnalisation de principes (le libéralisme politique et économique, le constitutionnalisme, l'autonomie morale, l'égalité civile, les droits de l'Homme et le sécularisme) à travers différentes technologies (armée, médecine, production, communication) qui génèrent de nouvelles expériences dont un « désenchantement » sensé révéler un accès direct à la vérité sans mythes, sacré ou magie » (Asad 2003, 13).

sens où elle l'assujettit. La personne souffrante est considérée comme une victime car elle souffre malgré elle. Elle s'oppose spontanément et résiste à la souffrance pour s'émanciper. Le projet séculier va donc proposer de délivrer l'homme de l'expérience de la souffrance en la supprimant par les développements de la médecine, d'une morale hédoniste et du progrès social (Asad 2003, 67–73). Deuxièmement, le séculier conçoit la souffrance comme une expérience qui demeure privée et individuelle car il est ultimement impossible d'évaluer la souffrance d'autrui malgré les signes extérieurs. Seule notre propre expérience de la souffrance est empiriquement certaine alors que les expériences d'autrui sont toujours l'objet d'un doute. Troisièmement, le séculier localise principalement la souffrance dans le corps car le corps est le lieu de la souveraineté dans la philosophie politique libérale, le corps est une propriété individuelle (Asad 2003, 80–4).

En m'appuyant sur les travaux de T. Asad, l'étude des aspects sociaux de la souffrance me permet de compléter les réflexions engagées sur les relations entre politique et religieux pour mieux comprendre l'engagement politique en distinguant une conception active de la souffrance de la conception séculière et passive.

2.3. Le sacrifice de soi en politique

En effet, la souffrance peut être canalisée, individuellement ou collectivement, dans différentes activités : engagement humanitaire comme Ahmad, militantisme politique ou engagement militaire et/ou religieux comme Abdallah qui cherche à se venger du régime loin de la passivité supposée par l'idéalisation de la mort de son frère en martyr. Dans ces cas remarquables, il ne s'agit pas de supprimer la souffrance par l'action, mais de la vivre comme moteur de l'action. C'est le cas de Hassan originaire du gouvernorat de Deraa qui vit dans un village dans la montagne libanaise au Nord près de la frontière syrienne avec sa femme enceinte de son troisième fils. Son fils aîné de 4 ans a été massacré par l'armée syrienne en représailles de sa désertion. Il a ensuite été dénoncé et torturé pendant plusieurs mois puis a été relâché et s'est exilé au Liban avec sa femme. Il est reparti régulièrement en Syrie depuis :

J'ai laissé ma femme au Liban et je suis rentré en Syrie [...]. Entre moi et l'État, c'est la vengeance. La première chose, [c'est pour] mon enfant, c'est le plus important. Après c'est pour moi, [j'ai été] torturé et insulté. La dernière chose, [c'est pour] ma femme, blessée [par] l'éclat [d'obus] dans sa jambe. Seulement la vengeance, je voulais venger mon fils, prendre une chose en échange du sang de mon fils perdu.

La torture a laissé des traces, il doit subir une opération du cœur. Malgré la souffrance et ses blessures, malgré le risque d'être arrêté, torturé ou tué, il traverse plusieurs fois la frontière pour retrouver les meurtriers de son fils en Syrie :

Tu t'es battu à Homs ? Avec les jeunes [de l'Armée Syrienne Libre] ? Oui. Oui. J'ai su qui a tué mon fils. Ici il y avait des jeunes qui servaient dans la brigade Palestine, ils les ont mis à la

frontière, ils ont fui, ils ont déserté. Je les ai reconnus et le même jour je les ai frappés parce que je les avais vus dans la brigade. Ils étaient avec l'ASL. Je ne les avais pas oubliés parce que [leurs images sont] semés dans ma tête. Je lui ai dit: "Je veux une seule chose, qui a tué mon fils? Donne-moi son nom". Ils le savent, c'est eux qui fouillent les maisons, eux et la 4ème brigade de Maher al-Assad. Il m'a dit: "c'était X, de la 4ème brigade, de Deir ez-Zor, maintenant il est à Baba Amr, assigné avec l'armée du régime". Je suis allé, je l'ai cherché, mais je ne l'ai pas trouvé. Le jour où je ne l'ai pas trouvé, j'ai ressenti que je n'avais rien fait, que tout était pour rien. J'ai essayé 2 ou 3 fois.

Le récit de Hassan illustre un engagement motivé non pas tant par des considérations idéologiques ou politiques, mais principalement par un rapport actif à la souffrance affective d'un père envers sa famille. Dans ce cas, le sujet canalise sa souffrance dans une violence qui engendre de nouvelles souffrances pour d'autres. Nous sommes face au pouvoir de souffrir et faire souffrir. La violence produite est soit involontaire, par inconscience des conséquences de ses actes sur les autres, soit volontaire par déni de sa propre souffrance ou de la souffrance de l'autre. L'autre devient un bouc émissaire qui permet au sujet d'extérioriser, temporairement, une souffrance qu'il vit individuellement pour la projeter sur un autre.

Autre que la vengeance individuelle de Hassan, le rapport actif à la souffrance peut prendre une dimension collective en alliant éthique religieuse et idéologie politique dans le sacrifice de soi. Pour cela, je considère d'une part que le martyr est celui qui cherche à provoquer chez l'autre la reconnaissance de sa souffrance (Perdigon 2010, 976) et d'autre part que le sacrifice de soi n'est possible que lorsque le combat politique est existentiel, c'est-à-dire qu'il se fait au nom d'une certaine conception de l'humanité (Jaspers 1963, 87). Certaines formes d'islam politique peuvent par exemple véhiculer l'image d'une humanité souffrante faisant ainsi de toute victime un musulman et de l'Islam la religion de ceux qui souffrent. Pour ces militants, la communauté des croyants a donc pris la place de l'humanité en clamant le statut de victime au niveau mondial. Pour comprendre l'engagement de ces militants, il faut les voir en quête d'une humanité à accomplir, pour qu'elle ne soit plus simplement la victime souffrante mais aussi son acteur principal. Il s'agit de rendre active la souffrance de l'humanité en forçant le reste du monde (ex : l'Occident) à entrer en relation et reconnaître l'humanité souffrante (ex : le peuple syrien) (Devji 2008, 21–35). C'est ainsi que je comprends le témoignage de Layla qui demande la vengeance de Dieu pour que Bachar al-Assad ressente les souffrances des réfugiés ou encore celui de Samir un jeune Syrien exilé à Tripoli qui, après un temps au Liban, est allé faire un camp de formation en Syrie près de la frontière turque puis est revenu à Tripoli :

Penses-tu que tu as changé en mieux ou que tu as été choqué après ton passage en Syrie? J'ai changé en mieux. On était habitué à voir tous les jours à la télévision des MiG attaquer, assis là, énervé. Tu peux nous voir rire et faire des blagues mais à la fin de la journée quand on se retrouve seul et que l'on voit combien de personnes ont été tuées, on se sent fatigué

psychologiquement. Au final c'est ton pays que tu vois et tu le perds. [...] Je pense retourner en Syrie. S'ils me demandent de prendre une arme, je n'ai pas de problèmes. Je sais à 90 % que je vais mourir mais c'est mon pays et si je ne le défends pas il disparaîtra. Nous serons comme les Palestiniens, partout où nous irons, nous ne serons pas le bienvenu. [...] Tu as une croyance ('aquida) et je suis de ces personnes à qui si l'on demande de retourner en Syrie, j'irai. J'ai une croyance et je sais que je vais mourir mais je n'ai pas peur de la mort même s'ils [l'armée syrienne] m'arrêtent encore une fois.[...] Si la terre s'en va, pourquoi on est là ? On n'aura pas d'existence (oujoud).

Avant que j'aie me battre, il y a quelque chose appelée la préparation au Jihad. Cette préparation inclut les prières, celle du matin est la plus importante. Se préparer à la guerre est plus difficile que d'aller à la guerre parce que cela prend plus de temps. Par exemple, si la prière est à 5h, tu dois te lever à 4h30, prier, lire le Coran pendant une ou deux heures, le comprendre, t'asseoir avec un cheikh pour comprendre des choses. Tout le monde est jihadiste maintenant en Syrie, cela ne veut pas dire que nous commettons des attentats suicide. Pendant cette période, la personne forme un enthousiasme plus important qu'une personne normale et elle forme aussi un pouvoir religieux si bien qu'elle n'aura pas peur pendant les combats et fuira. S'il fuit, il est considéré comme un traître et son meurtre est justifié.

[...] Nous sommes tous tenus de faire le Jihad et ce n'est pas à toi de décider car tu ne te bats pas pour quelqu'un. Tu te bats pour Dieu en premier lieu, puis pour l'Islam et son existence. Si l'Islam disparaît, il y aura un déséquilibre dans le monde. De la même manière qu'il y a la Torah, la Bible, il y a le Coran. Si l'un d'entre eux disparaît, le monde (dunia) disparaît. [...] Pendant cette période les livres vont monter dans le ciel, il n'y aura plus de religion et les gens vont avoir peur. Ils vont penser que peut-être il y a [vraiment] un Dieu. Il y a beaucoup de signes de l'Apocalypse actuellement.

C'est l'impossibilité de rester inactif devant une télévision présentant la destruction de son pays dans une situation d'injustice et de solitude, accentuée par le sentiment d'abandon des forces rebelles par l'Occident, qui amène Samir à se former au sacrifice de soi pour défendre une cause existentielle : l'existence de l'Islam sur le Bilad ach-Cham et l'équilibre du monde.

L'humanité est devenue un objet politique incarné et l'utilisation de ses représentations caractérise les mouvements militants les plus récents (Jaspers 1963, 21). Les nouvelles formes politiques mobilisent les individus quand elles réconcilient deux tendances opposées que sont le politique et l'éthique. En effet, si la politique est rationnelle, elle varie ce qui est irrecevable pour l'éthique alors que l'éthique, invariable, semble irréalisable voir contre-productive pour le politicien. Pourtant les deux niveaux se réconcilient dans l'esprit de sacrifice que celui-ci prenne une forme violente ou non comme Jaspers le montre avec son étude sur Ghandi (Jaspers 1963, 75–85). Donc, si souffrance sociale et violence politique peuvent être intimement liées car la non-reconnaissance de la première entraîne la seconde (Perdigon 2010, 976) comme dans le cas de Samir, il me semble que la reconnaissance de la souffrance sociale peut aussi se faire de manière non violente, car non forcée, comme le montre l'engagement humanitaire de Ahmad.

Finalement, l'analyse des contradictions entre l'approche psychologique séculière des souffrances et les expériences religieuses de gestion de ces mêmes souffrances par les réfugiés nous

permet de prendre un recul critique sur l'action humanitaire au Liban et rappelle l'utilité des sciences sociales en situation de conflit. Les expériences telles que la souffrance, l'engagement ou la mort sont des phénomènes sociaux qui recouvrent une dimension existentielle car ils sont situés à l'intersection du politique et du religieux. L'étude de la souffrance permet de faire ressortir les ressorts éthiques et politiques du sacrifice de soi dans l'engagement. Si cet engagement peut prendre la forme politique classique d'un engagement armé, il serait réducteur de le réduire à cet aspect militaire. Le sacrifice de soi peut également motiver un engagement pacifique dans le travail humanitaire ou simplement le maintien d'une vie quotidienne et familiale digne. Il fait cependant toujours écho à une certaine conception de l'humanité qui confère à cet engagement son caractère existentiel. Ceci implique l'étude de ce qui forme chez les réfugiés les limites de l'humain, l'inhumain, l'animalité mais aussi le divin.

Bibliographie

- Aggoun, Atmane, 2006, « Le Martyr en Islam. Considérations générales », *Études sur la mort* 130 (2), p. 55–60. doi:10.3917/eslm.130.0055.
- Agier, Michel, 2012, « Frontières de l'exil. Vers une altérité biopolitique ». *Hermès, La Revue* n° 63 (2), p. 88–94.
- , 2013, « Espaces et temps du gouvernement humanitaire ». *Pouvoirs* n° 144 (1), p. 113–23.
- Almakhamreh, Sahar et Hundt, Gillian Lewando 2012, « An Examination of Social Work Interventions for Use with Displaced Iraqi Households in Jordan », *European Journal of Social Work* 15 (3), p. 377–91. doi:10.1080/13691457.2010.545770.
- Asad, Talal, 2003, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Stanford University Press.
- Audoin-Rouzeau, Stéphane, 2010, « Qu'est-ce qu'un deuil de guerre ? », *Revue historique des armées*, n° 259 (Juin), p. 3–12.
- Benbassa, Esther, 2007, *La Souffrance Comme Identité*. Paris, Fayard.
- Chaib, Kinda, 2011, « Les mises en scène des martyrs dans les cimetières de village au Liban Sud », *Le Mouvement Social* n° 237 (4), p. 55–71. doi:10.3917/lms.237.0055.
- Dahdah, Assaf, 2010, « Mobilités domestiques internationales et nouvelles territorialités à Beyrouth (Liban) : le cosmopolitisme beyrouthin en question », *Espace populations sociétés. Space populations societies*, n° 2010/2-3 (Décembre), p. 267–79.
- Das, Veena, Kleinman, Arthur, Ramphela, Mamphela et Reynolds, Pamela (dir.), 2000, *Violence and Subjectivity*, Berkeley, University of California Press.
- , Kleinman, Arthur, Lock, Margaret, Ramphela, Mamphela et Reynolds, Pamela (dir.), 2001, *Remaking a World: Violence, Social Suffering, and Recovery*, Berkeley, University of California Press.
- , 2007, *Life And Words: Violence And the Descent Into the Ordinary*, Berkeley, University of California Press.
- Deboulet, Agnès et Hily, Marie-Antoinette 2009, « Les migrants de Beyrouth ». *EchoGéo*, n° 8 (Mars). <http://echogeo.revues.org.gate3.inist.fr/10944>.
- Dejours, Christophe, 2009, *Souffrance en France : La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Points.
- Devji, Faisal, 2008, *The Terrorist in Search of Humanity: Militant Islam and Global Politics*, New

York, Columbia University Press.

- Doraï, Kamel, 2007, « Les mutations récentes de l'espace migratoire syro-libanais ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 119-120 (Novembre), p. 139–55.
- , 2013, *Les réfugiés palestiniens au Liban : Une géographie de l'exil*, Connaissance du Monde Arabe, Paris, CNRS Éditions. <http://books.openedition.org/editions-cnrs/2418>.
- Fincham, Kathleen, 2012a, « Nationalist Narratives, Boundaries and Social Inclusion/exclusion in Palestinian Camps in South Lebanon », *Compare: A Journal of Comparative and International Education* 42 (2), p. 303–24. doi:10.1080/01443410.2011.643542.
- , 2012b, « Learning the Nation in Exile: Constructing Youth Identities, Belonging and “citizenship” in Palestinian Refugee Camps in South Lebanon », *Comparative Education* 48 (1), p. 119–33. doi:10.1080/03050068.2011.637767.
- Fortier, Corinne, 2006, « La mort vivante ou le corps intercesseur (société maure-islam malékite) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 113-114 (Novembre), p. 229–45. doi:10.4000/remmm.2982.
- Hanafi, Sari, et Long, Taylor, 2010, « Governance, Governmentalities, and the State of Exception in the Palestinian Refugee Camps of Lebanon », *Journal of Refugee Studies* 23 (2), p. 134–59.
- Jaspers, Karl, 1963, *La Bombe Atomique et L'avenir de L'homme*, Paris, Buchet-Chastel.
- Khalili, Laleh, 2009, *Heroes and Martyrs of Palestine: The Politics of National Commemoration*. 1ère édition, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kleinman, Arthur, Das, Veena et Lock, Margaret (dir.), 1997, *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press.
- Knudsen, Are J., 2014, « Violence et déplacement : la crise des réfugiés syriens au Liban », *Maghreb - Machrek* 218 (4), p. 29–40. doi:10.3917/machr.218.0029.
- Lacroix, Marie et Sabbah, Charlotte, 2011, « Posttraumatic Psychological Distress and Resettlement: The Need for a Different Practice in Assisting Refugee Families », *Journal of Family Social Work* 14 (1), p. 43–53. doi:10.1080/10522158.2011.523879.
- Makdisi, Ussama et Silverstein, Paul, 2006, *Memory and Violence in the Middle East and North Africa*, Bloomington, Indiana University Press.
- Meier, Daniel, 2009, « Quelle intégration pour les réfugiés palestiniens du Liban ? Etude à partir des mariages libano-palestiniens », *Revue Géographique de l'Est* 49 (4). <http://rge.revues.org.gate3.inist.fr/2021>.
- , 2014, « Réfugiés de Syrie et tensions sunnito-chiïtes. Le Liban entre défis et périls ». *Maghreb - Machrek* 218 (4), p. 41–60. doi:10.3917/machr.218.0041.
- Mermier, Franck *et al.*, 2010, *Mémoires de guerres au Liban*, Paris, Actes Sud.
- Mervin, Sabrina, 2006, « Les larmes et le sang des chiïtes : corps et pratiques rituelles lors des célébrations de “Āshûrâ” (Liban, Syrie) ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 113-114 (Novembre), p. 153–66.
- Nickerson, Angela *et al.*, 2014, « Posttraumatic Stress Disorder and Prolonged Grief in Refugees Exposed to Trauma and Loss ». *BMC Psychiatry* 14 (Avril), p. 106–106. doi:10.1186/1471-244X-14-106.
- Perdigon, Sylvain, 2010, « L'ethnographie à l'heure des martyrs Histoire, violence, souffrance dans la pratique anthropologique contemporaine », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 65e année (4), p. 971–96.
- Puig, Nicolas, 2012, « La cause du rap ». *Cahiers d'ethnomusicologie. Anciennement Cahiers de musiques traditionnelles*, n° 25 (Décembre), p. 93–109.
- Romani, Vincent, 2007, « Enquêter dans les Territoires palestiniens », *Revue française de science politique*, 57, p. 27–45. <<http://dx.doi.org/10.3917/rfsp.571.0027>>
- Tufan, Ali *et al.*, 2013, « Post-Traumatic Stress Disorder among Asylum Seekers and Refugees in Istanbul May Be Predicted by Torture and Loss due to Violence », *Nordic Journal Of Psychiatry* 67 (3), p. 219–24. doi:10.3109/08039488.2012.732113.

- Vanistendael, S. *et al.*, 2001, « La résilience : état des lieux » in *La résilience : résister et se construire*, M. Manciaux (dir.), 17, Genève, Cahiers médico-sociaux.
- Yamout, Rouham *et al.*, 2012, « Insecurity in Palestinian Refugee Camps in Lebanon: A Pilot Study », *The Lancet* 380 (Octobre), p. 9–10. doi:10.1016/S0140-6736(13)60193-2.