HAL
open science

Les violences de genre en contexte de migrations forcées : les réfugié×e×s rohingyas de Birmanie. Sociologie critique de l'aide humanitaire en Malaisie

Elodie Voisin

To cite this version:

Elodie Voisin. Les violences de genre en contexte de migrations forcées : les réfugié×e×s rohingyas de Birmanie. Sociologie critique de l'aide humanitaire en Malaisie. Sociologie. Université Paris 8, 2018. Français. NNT : . tel-02144587

HAL Id: tel-02144587

https://theses.hal.science/tel-02144587v1

Submitted on 31 May 2019

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.

Université Paris VIII Vincennes – Saint Denis

Thèse pour l'obtention du titre de Docteure en sociologie

Elodie VOISIN

Les violences de genre en contexte de migrations forcées : les réfugié·e·s rohingyas de Birmanie.

Sociologie critique de l'aide humanitaire en Malaisie

Sous la direction de **Jane FREEDMAN**

Thèse présentée et soutenue le 20 décembre 2018.

Membres du jury :

Delphine Allès, Professeure, Université Sorbonne Paris Cité, INALCO.

Ioana Cîrstocea, Chargée de recherche au CNRS (HDR), École des Hautes Études en Sciences Sociales, CESSP.

Jane Freedman, Professeure, Université Paris VIII Vincennes-Saint Denis, CRESPPA, *directrice de thèse.*

Arlette Gautier, Professeure, Université Bretagne Occidentale, CRBC.

Remerciements

Je remercie ma famille et particulièrement mes parents, Annie et Jean, qui ont toujours su m'encourager, avec confiance. Ce travail n'aurait pas pu voir le jour sans leur présence et leur amour.

Amélie Branchereau m'a accompagnée durant ces quatre années et bien avant. L'ampleur de ma gratitude ne peut être rendue dicible en quelques mots. Un grand merci pour ton soutien et tout ce que tu m'as apportée. Ma tendresse va également à notre fille.

Glorene Dass, Kavitha Kathervieloo, Katrina Jorene Maliamauw, Naw May Hnin San, et tou·te·s mes ami·e·s présent·e·s au cours de ce long chemin parcouru, sans qui ce travail n'aurait sans doute pas abouti, et qui parfois sans le savoir ont été d'un grand soutien.

Je remercie vivement Jane Freedman, qui a encadré cette recherche et qui a toujours su se rendre disponible. J'espère sincèrement que ce travail est à la hauteur de la confiance qu'elle m'a témoignée et du plaisir que j'ai eu à travailler sous sa direction.

Mes remerciements vont aussi aux membres du Centre de Recherche des Études Sociologiques et Politiques de Paris (CRESPPA) et aux membres de l' Institut des Études Malaisiennes et Internationales (IKMAS) de l'université nationale de Malaisie (Universiti Kebangsaan Malaya), dont les conseils avisés et les suggestions ont nourri ma réflexion. Je pense notamment à Gerhard Hoffstaedter et Azizah Kassim. Ce travail s'est également construit à travers des relectures dont j'ai pu bénéficier durant le processus de rédaction. Merci au comité de lecture de la revue Autrepart, à Marine Quennehen, Dominique Trichet-Allaire et Thérèse De Brouwer.

Ma reconnaissance va encore à celles et ceux qui ont accepté de participer, particulièrement à Aziz et Khadija. J'espère avoir su rendre compte de leurs paroles, sans trahir leur pensée. Je pense aussi à tou·te·s les réfugié·e·s rohingyas que j'ai rencontré·e·s et appris à connaître, pour

leur dire à quel point cette thèse a été pour moi avant tout un plaisir marqué par ces échanges et les moments passés ensemble.

Enfin, mes remerciements vont à Arlette Gautier et Ioana Cîrstocea qui ont accepté d'être les rapporteures de ce travail, ainsi qu'à Delphine Allès pour avoir accepté de participer au jury de thèse.

Avant-propos

- Tous les passages cités en français et extraits d’ouvrages et articles référencés en anglais ont été le fruit de nos propres traductions sauf indication contraire.

- Tous les entretiens en anglais et extraits d’entretiens, ainsi que les discussions citées en malais, ont été traduits par nos soins.

- Dans un souci de préserver l’anonymat des enquêté·e·s, les prénoms ont été modifiés, les villages d’origine ne sont pas mentionnés ou présentés de manière sommaire. Les lieux sont décrits de manière générale. Les noms des villages ont été remplacés par les noms des districts. Les noms des villes ont été conservés, étant de taille suffisamment grande pour garantir l’anonymat.

- Lorsque les propos tenus par les enquêté·e·s ne sont pas assez longs pour être séparés du texte en des paragraphes indépendants, ils sont présentés entre guillemets dans le corps du texte.

- Nous accordons dans ce texte les participes passés, passé composés, adjectifs et substantifs pour signifier des hommes et des femmes, lorsqu' aucune distinction entre les groupes sexués ne sera nécessaire, par exemple, les réfugié·e·s, les chercheur·e·s ou encore les enquêté·e·s.

Sommaire

Introduction générale.....6

Partie I - Les réfugié·e·s rohingyas, une analyse socio-historique et politique

Chapitre 1. Histoire et genèse du groupe rohingya en Birmanie.....46

Chapitre 2. *No place to hide* : politique migratoire répressive de l'État malaisien.....73

Chapitre 3. La protection internationale des réfugié·e·s en Malaisie par la sélection des plus « vulnérables ».....117

Partie II - La violence, un « mâle nécessaire » ?

Chapitre 4. Violences de genre et migrations forcées : intersections de genre, racialisation et militarisation.....160

Chapitre 5. Subjectivités instables : masculinité militarisée, pieuse et nouvelle forme de masculinité chez les hommes réfugiés rohingyas.....200

Chapitre 6. Subjectivités négociées : féminité pieuse et nouvelle forme de féminité chez les femmes réfugiées rohingyas.....255

Partie III - Étude d'un programme international de prévention et de réponse aux violences « basées sur le genre », entre 'colonialité' du pouvoir et bureaucratisation de l'aide

Chapitre 7. 'Colonialité' du pouvoir : représentations et pratiques humanitaires sur les violences « basées sur le genre » en Malaisie.....323

Chapitre 8. Gérer l'humanitaire : entre standards et indicateurs.....363

Chapitre 9. Effets négatifs des représentations sur les violences basées sur le genre.....406

Conclusion générale.....443

Bibliographie.....453

Liste des annexes.....490

Table des matières.....505

Introduction générale

La guerre en Birmanie a conduit à la migration forcée de quasiment toute la population rohingya estimée à 1 300 000[1]. Plus de 670 000 Rohingyas ont fui fin août 2017 vers le Bangladesh, rejoignant des camps abritant déjà 303 070 réfugié·e·s rohingyas[2]. Entre 200 000 et 250 000 réfugié·e·s rohingyas sont estimé·e·s vivre en Malaisie selon les associations communautaires basées à Kuala Lumpur, dont la large majorité vit dans la périphérie de Kuala Lumpur, appelée Klang Valley. Des milliers d'autres se sont réfugié·e·s en Indonésie et en Thaïlande. Au moment de notre enquête de janvier à juillet 2016, la grande partie des réfugié·e·s rohingyas présente sur le territoire malaisien était arrivée après juin 2012 à la suite d'émeutes très violentes à leur encontre à Arakan. Depuis la loi de 1982, laquelle a redéfini la citoyenneté, seul·e·s les individu·e·s appartenant aux huit ethnies reconnues (arakan, bama, chin, kachin, karen, karenni, mon, shan) peuvent accéder à la citoyenneté. En Birmanie, il faut soit appartenir à une de ces ethnies soit apporter la preuve que ses ancêtres étaient établis en Birmanie avant 1823 (année précédent l'occupation britannique). La loi de 1982 prévoit aussi que la nationalité birmane se perd automatiquement pour diverses raisons : si le ou la ressortissant·e quitte définitivement le pays, légalement ou non, s'il ou elle franchit la frontière sans passeport, s'il ou elle porte atteinte aux intérêts supérieurs de l'État, s'il ou elle entretient des relations avec des groupes subversifs. Autant dire que les réfugié·e·s rohingyas n'ont aucune chance de faire valoir leur nationalité birmane si la loi de 1982 n'est pas sérieusement modifiée. Ainsi, les Rohingyas ont été déchu·e·s de la nationalité birmane. Dans les faits, les Rohingyas sont apatrides, n'étant pas considéré·e·s en tant que nationaux·les par aucun État[3]. Après 1982, la politique d'ostracisme à l'égard des Rohingyas s'est renforcée, du fait d'une augmentation de la présence de l'armée dans le nord de l'Arakan, région où les Rohingyas sont plus nombreux·ses (district de Maung Daw et de Buthidaung). La population

1 Myanmar Census 2014, « 2014 Population and Housing Census of Myanmar », UNFPA.

2 OCHA, « Joint Response Plan for Rohingya Humanitarian Crisis », mis en ligne le 16 mars 2018, consulté le 20 septembre 2018. URL : https://reliefweb.int/report/bangladesh/jrp-rohingya-humanitarian-crisis-march-december-2018-0

3 Eileen Pittaway, « The Rohingya Refugees in Bangladesh: A Failure of the International Protection Regime », *in* Howard Adelman, (dir.), *Protracted Displacement in Asia: No Place to Call Home*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2008, p. 95.

arakanaise bouddhiste a été encouragée à manifester leur hostilité aux musulman·e·s, désigné·e·s comme des organisations islamiques projetant d'islamiser le pays.

Après des décennies de discriminations et de persécutions, la situation des Rohingyas en Birmanie a été décrite par Zeid Ra'ad al Hussein, Haut-Commissaire des Nations Unies aux droits de l'homme, comme « un cas d'école de nettoyage ethnique [4]». Les blocages politiques actuels laissent entrevoir très peu d'espoir de voir la guerre en Birmanie prendre fin rapidement. Depuis 2011, la Birmanie est entrée dans une période de transition – avec notamment la libération d'Aung San Suu Kyi, l'autorisation de son parti, la Ligue nationale pour la démocratie, et la libération de quelques prisonniers politiques. En 2012, le pays a normalisé ses relations avec la communauté internationale. L'Union européenne et les États-Unis ont levé leurs sanctions mises en place en 1986 et ont autorisé les investissements financiers. L'appétit pour la Birmanie est dirigé vers la richesse de ses sols et de ses sous-sols, riches en gaz, pétrole, bois, pierres précieuses et un fort potentiel hydraulique. Les enjeux géopolitiques et économiques sont évidents pour ce pays qui tente de jouer sa carte entre deux géants économiques, l'Inde et la Chine, entretenant des relations proches avec le gouvernement birman. Le relatif désintérêt des pays étrangers et de l'ASEAN (Association des États de l'Asie du Sud-Est) sur la situation des Rohingyas s'explique par le processus de réintégration de la Birmanie dans la communauté internationale et les perspectives économiques qu'offrent des relations normalisées avec ce pays. Lors de sommets, l'ASEAN n'évoque pas la question des Rohingyas, sous l'injonction de l'État birman posant comme condition à sa participation aux sommets le fait de ne pas mentionner cette problématique. Cette région est marquée par l'absence quasi unanime, à l'exception du Cambodge, de la reconnaissance du statut de réfugié, malgré l'existence de dispositifs de l'ASEAN (tels que le *Bali process* et la Commission Intergouvernementale des Droits Humains) pour trouver une solution régionale à la question des réfugié·e·s.

Les frontières malaisiennes sont composées de jungle très dense et de quelques villages habités éparpillés. La frontière partagée avec la Thaïlande a récemment fait l'objet d'un débat

4 The Guardian, « Myanmar treatment of Rohingya looks like ''textbook ethnic cleansing'', says UN », 11 septembre 2017, consulté le 13 septembre 2017. URL : https://www.theguardian.com/world/2017/sep/11/un-myanmars-treatment-of-rohingya-textbook-example-of-ethnic-cleansing.

public puisqu'elle est l'accès principal des réfugié·e·s de Birmanie entrant en Malaisie. En 2015, les autorités thaïlandaises et malaisiennes ont de chaque côté de la frontière trouvé des camps de trafic de migrant·e·s. Des centaines de corps ont été exhumés. Il n'est pas rare pour les réfugié·e·s fuyant la Birmanie ou fuyant les terribles conditions de vie dans les camps de réfugié·e·s au Bangladesh de recevoir des offres de passage vers la Malaisie peu onéreuses, parfois gratuites. L'offre est, malheureusement, un appât pour remplir les bateaux prêt à partir. Après une traversée en bateau difficile jusqu'au dernier port au sud de la Thaïlande, suivie d'un trek terrestre pour rejoindre un camp, les réfugié·e·s sont alors emprisonné·e·s et contraint·e·s d'appeler leur famille et ami·e·s pour payer une rançon. De nombreux rapports existent mentionnant des mauvais traitements (torture, malnutrition, viols, abus en tout genre) contre les réfugié·e·s dans ces camps[5]. La réaction du gouvernement malaisien rappelait les approches d'autres pays tels que les pays européens, l'Australie, les États-Unis, c'est-à-dire renforcer la sécurité des frontières pour stopper les traversées. Le ministre de l'Intérieur malaisien a réitéré son idée de construire un mur le long de la frontière thaï-malaisienne afin d'ériger une barrière physique contre les gens cherchant l'asile en Malaisie[6].

En Malaisie, pays à majorité musulmane, une certaine sympathie existe envers les réfugié·e·s rohingyas, résidant dans le fait que cette population représente une minorité persécutée en raison de leur confession religieuse. Néanmoins, aucun acte politique ne laisse entrevoir une amélioration des conditions d'existence des réfugié·e·s en Malaisie. Au contraire, le gouvernement malaisien a mené de nombreuses mesures pour diminuer voire supprimer la population « immigrante illégale » du pays, en adoptant un premier amendement de la loi sur l'immigration 1959/63 en 1998, laquelle a introduit les coups de fouet (*caning*) pour punir les « immigrés illégaux » appréhendés, ou encore en adoptant un second amendement du *Passport Act* 1969 en 2002, laquelle prévoit de punir les citoyen·ne·s malaisien·ne·s qui

5 The Star, « Rohingya Women Raped at Transit Camps », 1er juin 2015, consulté le 10 mai 2016. URL: https://www.thestar.com.my/news/nation/2015/06/01/wang-kelian-women-migrants/ ; Reuters, « Malaysia Finds 139 Graves in 'Cruel' Jungle Trafficking Camps », Reuters World News, 25 mai 2015, consulté le 10 mai 2016. URL : https://www.reuters.com/article/uk-asia-migrants/malaysia-finds-139-graves-in-cruel-jungle-trafficking-camps-idUKKBN0OA07320150525

6 The Star, « Wan Junaidi: Government Plans to Wall Parts of Malaysia-Thailand Border », 30 mai 2015, consulté le 24 mars 2016. URL : https://www.thestar.com.my/news/nation/2015/05/30/wan-junaidi-wall-border/

hébergeraient ou emploieraient des « immigrés illégaux »[7]. Pendant que tous ces artefacts législatifs existent, le gouvernement malaisien applique une certaine clémence pour la plupart des réfugié·e·s, demandeurs et demandeuses d'asile (si leurs procédures sont en cours d'enregistrement auprès du HCR). Cependant, malgré cette tolérance informelle, de nombreux·ses Rohingyas ont été arrêté·e·s, détenu·e·s et déporté·e·s[8]. Autrement dit, même avec la carte du HCR, les réfugié·e·s peuvent être arrêté·e·s, détenu·e·s et déporté·e·s. Sans la carte du HCR, les réfugié·e·s n'ont aucun statut.

Ce déplacement massif de réfugié·e·s de Birmanie pose un certain nombre de questions pour la Malaisie (travail, vide juridique, « équilibre racial », accès à l'éducation, etc.), mais aussi en terme de droits humains et de protection des réfugié·e·s. De nombreux rapports de violences commises à la frontière et pendant la traversée en mer mentionnent des corps de personnes retrouvées sur les côtes thaïlandaises, malaisiennes, et indonésiennes, des mariages d'enfants, des violences basées sur le genre, des formes d'exploitations économiques, etc. Depuis les bateaux abandonnés en mer par les *smugglers* en 2015, puis la découverte des tombeaux à la frontière thaï-malaisienne, les médias et la sphère politique parlent de « crise » des réfugié·e·s pour dépeindre des centaines de milliers de réfugié·e·s voulant atteindre les côtes malaisiennes légitimant ainsi l'arrestation des bateaux par les autorités maritimes. La Thaïlande refoule en mer les bateaux depuis longtemps, avec l'aide de la navy malaisienne qui localise des bateaux. L'Australie a adopté des politiques nationales refoulant les bateaux arrivant d' Indonésie et de Sri Lanka. Les arrivées des bateaux soulèvent des peurs, peur d'une invasion, peur de l'étranger.

Comment sait-on si quelqu'un·e est réfugié·e ? En Malaisie, la réponse habituelle est de pointer le Haut Commissariat aux Réfugiés comme étant l'arbitre ultime. Le HCR de Malaisie décide qui est réfugié·e et qui ne l'est pas. La procédure de détermination du statut de réfugié (DSR) peut signifier la différence entre la réinstallation dans un des pays affluents

7 Azizah Kassim, Ragayah Haji Mat Zin, « Policy on Irregular Migrants in Malaysia : an Analysis of its Implementation and Effectiveness », Philippine Institute for Development Studies, n°34, 2011, p. 20.

8 Equal Rights Trust, « Equal only in name: the human rights of stateless Rohingya in Malaysia », Equal Rights Trust, Institute of Human Rights and Peace Studies, Londres, Madihol University, 2014, p. 47-54 ; Azizah Kassim, « Foreign Workers in Malaysia in the Post Independance Era », *in* Abdul Rahman Milner (dir.), *Transforming Malaysia : Dominant ad Competing Paradigms*, Singapore ISEAS, 2014, pp. 143-177.

occidentaux ou rester en Malaisie dans le vide juridique. Le quota de réinstallation est maigre et se réduit chaque année, concernant ainsi qu'une part infime de la population réfugiée qui accédera à la citoyenneté dans un pays tiers tels que les États-Unis, l'Australie, le Canada, le Japon, la Nouvelle Zélande ou la Norvège[9]. Celles et ceux restant en Malaisie doivent composer avec la manière dont ils et elles sont perçu·e·s par la société civile malaisienne et les autorités, soit en tant que menace à la loi et à l'ordre soit en tant que victimes. Charity Chin Lee, philosophe malaisienne, a mené une enquête très dense sur les représentations des réfugié·e·s dans les médias malaisiens. Selon elle, les réfugié·e·s sont construit·e·s soit en tant que problèmes soit en tant que victimes[10]. Le sentiment anti-migrant est très lié au thème de la souveraineté nationale et du contrôle des frontières[11]. Elle rappelle que les politiques migratoires répressives ont souvent lieu sur l'argument de protéger les frontières d'un pays face au flux massif de migrant·e·s. Le discours sur la souveraineté est souvent utilisé comme stratégie d'exclusion, qui dépend de la catégorisation des réfugié·e·s et des demandeurs et demandeuses d'asile comme « problématique », « illégale » et donc en tant que « menace »[12]. D'après Charity Chin Lee, quand les réfugié·e·s sont représenté·e·s en tant que problème, le discours des médias se concentre sur le besoin de corriger le dit problème. Et quand les réfugié·e·s sont représenté·e·s en tant que victimes, c'est leur vulnérabilité et leur impuissance qui sont mises en avant[13]. Ce qui vient illustrer le propos d' Heather Johnson, « la figure européenne, politisée » de l'homme réfugié fuyant les nazis pendant la seconde guerre mondiale puis les communistes pendant la guerre froide, s'est transformée en une « victime

9 Les chiffres du HCR concernant les quotas de réinstallation des réfugié·e·s rohingays ne sont pas disponibles malgré nos relances auprès du Bureau malaisien. En revanche, nous pouvons voir parmi les données mises en ligne les quotas de réinstallation des Birman·e·s (tous groupes confondus), à partir du premier pays d'asile la Malaisie. Ainsi, nous pouvons voir que depuis 2015, les chiffres baissent coïncidant avec l'arrêt du HCR d'enregistrer et de réinstaller les Chins Birmans (originaire de l'État Chin au nord de la Birmanie). En 2015, 11 320 réfugié·e·s birman·e·s ont été réinstallé·e·s aux États-Unis, 471 en Australie, 83 au Canada, 69 en Nouvelle Zélande, 18 au Japon. En 2017, 1 890 réfugié·e·s birman·e·s ont été réinstallé·e·s aux États-Unis, 255 en Australie, 81 en Nouvelle Zélande, 29 au Japon, 26 au Canada et 2 en Norvège. HCR, « Resettlement Date Finder », 2015-2018, mis à jour le 31 juillet 2018, consulté le 17 septembre 2018. URL : http://rsq.unhcr.org/en/#GA8g

10 Charity Chin Lee, Zuraihda Mohd Don, « Representing Immigrants as Illegals, Threats, and Victims in Malaysia : Elite Voices in the Media », Discourse & Society, vol. 25, n° 6, 2014, pp. 687-705.

11 Michael Pugh, « Drowning not Waving : Boat People and Humanitarianism at Sea », Journal of Refugee Studies, vol. 17, n°1, 2004, pp. 50-69.

12 Sharon Pickering, « Common Sense and Original Deviancy: News Discourses and Asylum Seekers », Australia. Journal of Refugee Studies, vol. 14, n° 2, 2001, pp. 169-186.

13 Charity Chin Lee, « Refugees in Malaysia : Media Representations and Personal Narratives », thèse de philosophie, University of Malaya, 2016, p. 351

dépolitisée » représentée par les femmes et les enfants du « Tiers-Monde » replié·e·s dans des camps recouverts de tentes bleues du HCR[14]. Mais aussi le propos du chercheur en sciences politique, Marc Bernardot analysant la gouvernance des réfugiés basée selon lui sur une caractéristique ambivalente « de mise à l'écart et de survie[15] » ou encore prolonge-t-il « entre répression et protection[16] ».

Définition de l'objet et problématique

Les conflits et les migrations forcées sont souvent associées à l'idée d'urgence. Même s'il existe en effet des questions urgentes lesquelles requièrent des solutions aussi urgentes, une analyse s'inscrit sur le temps long et fait l'objet de nombreux détours et de modifications[17]. Cet objet de recherche, les violences basées sur le genre en contexte de migrations forcées en Malaisie, a commencé à se construire il y a plusieurs années. Cette thèse reflète un travail réflexif et une construction intellectuelle de dix années. Tout a commencé en tant que professionnelle humanitaire en Malaisie, de 2008 à 2012. Ces quatre années durant, j'ai[18] rencontré de nombreux obstacles à la réalisation des projets que nous menions portant sur l'autonomie des femmes réfugiées, à la fois économique, politique, sociale, sexuelle et reproductive. Je ne me doutais pas alors que de nombreux obstacles à l'autonomie des femmes et des hommes réfugié·e·s se situaient – au même titre que dans les inégalités structurelles - dans la standardisation de l'aide humanitaire nourrie de représentations prévalentes sur les réfugié·e·s, en complète dissonance avec la réalité, davantage encore quand nous abordions le sujet des violences. Je me souviens de discussions avec des collègues et autres connaissances malaisiennes où les réponses étaient bien souvent : « Les Rohingyas sont

14 Heather Johnson, « Click to Donate: Visual Images, Constructing Victims and Imagining the Female Refugee », Third World Quarterly, vol 32, n° 6, 2011, pp. 1015-1037.
15 Marc Bernardot, « Camps d'étrangers, foyers de travailleurs, centres d'expulsion : les lieux communs de l'immigré décolonisé », Cultures & Conflits, n° 69, 2008, pp. 55-79.
16 *Ibid*.
17 Michel Beaud, *L'art de la thèse*, Paris, La Découverte, 2001 (1985).
18 Les « moi », « je », et « ma » sont utilisés dans cette thèse, soit pour la clarté de la retranscription d'une situation, renvoyant au positionnement situé de l'enquêtrice, soit pour faire référence à mon expérience passée en Malaisie en tant qu'humanitaire.

violents. Les Malaisiens aussi, mais pas autant que les Rohingyas... » puis « c'est bien ce que tu fais avec les Chins[19] mais avec les Rohingyas c'est plus dur » enfin « en tout cas c'est bien... Tu auras un bon karma ! ». D'autres types de réactions parmi les humanitaires portaient sur la crainte de « changer leur culture et leur tradition ». Ces premières réactions m'ont très vite fait comprendre que les discours sur les violences ou sur le sexisme des « autres » ressemblaient davantage à un discours contre une minorité. Face à ces stéréotypes, nous avons entamé un travail critique sur les représentations et les logiques sociales à l'œuvre dans les politiques humanitaires sur les réfugié·e·s, plus précisément sur la question des violences de genre dans ce contexte. Puis, nous avons écouté les réactions des réfugié·e·s face à ces discours dans le cadre d'un mémoire de master[20]. Notre propos ici que nous allons appuyer tout au long de cette thèse est bien que les violences ne sont pas culturelles et qu'elles ne sont pas l'apanage exclusif des Rohingyas mais qu'elles sont à saisir dans une construction sociale basée sur des rapports sociaux inégalitaires multiples et complexes. Dans ces conditions, parler des violences des hommes réfugiés rohingyas comportent le risque de voir une partie de cette thèse réinterprétée pour renforcer le regard réducteur et stigmatisant pesant sur cette population. Alors pourquoi écrire sur ce sujet ?

Le contraste qui existe entre les discours humanitaires sur les violences sexuelles et « basées sur le genre[21]» et la réalité de ces violences pose question. Ce décalage interroge les représentations de sens commun, les discours et les pratiques observables, lesquels renvoient les violences de genre à des traditions archaïques et à des cultures misogynes. Certaines pratiques classées comme relevant des violences « basées sur le genre » seraient ainsi renvoyées au stigmate des hommes violents et des femmes victimes, tandis que d'autres pratiques sociales, politiques, économiques, juridiques se verraient intégrées à la banalité des expériences des réfugié·e·s. L'analyse des représentations néo-coloniales circulant dans le monde humanitaire sur la question des violences permet de rendre compte des relations qui

19 Les réfugié·e·s chins sont originaires de l'État Chin en Birmanie.

20 Elodie Voisin, mémoire de master, « La lutte contre les violences de genre parmi les réfugiés en Malaisie : étude d'une politique internationale », EHESS, France, 2014.

21 Les guillemets sont ici employés pour souligner la dimension construite et située de la catégorie. Il aurait fallu, en toute rigueur, prolonger cette précaution typographique dans tout le corps du texte mais nous avons préféré les supprimer pour en faciliter la lecture. Nous y préférons le terme de violence de genre, situant les violences dans les rapports sociaux liés au genre, y compris les violences sexuelles sans insister davantage sur cette forme particulière d'expression de la violence.

s'observent et de prendre le discours humanitaire comme objet à critiquer. Et si les discours politiques et humanitaires sur les violences sexuelles et « basées sur le genre » sont aujourd'hui connus et médiatisés, ce travail cherche au contraire à proposer une sociologie critique des violences de genre qui interroge non seulement les pratiques mais également les catégories mobilisées pour en rendre compte. Comment les violences « basées sur le genre » sont-elles appréhendées ? A quoi ce terme renvoie-t-il tel qu'il est utilisé par la grande majorité des organismes humanitaires ? Puis, surtout, qu'en est-il vraiment des violences genrées ? Comment peut-on définir, observer et analyser les expériences sociales de violences agies et subies par les réfugié·e·s ?

Le malaise qui naît de ces représentations sur les violences des « autres » apparaît comme un enjeu d'autant plus sérieux qu'il engage des questionnements largement débattus sur le genre et les rapports de domination Nord/Sud. Il apparaît que des enjeux sociaux émergent justement du décalage qui existe entre les violences et leur prise en charge. Nous allons nous intéresser à cet interstice, à travers la parole des réfugié·e·s. En soumettant les violences de genre à une double critique ethnographique, nous proposons une sociologie attentive à la qualification des actes par les personnes concernées, tout en resituant les récits, les points de vue et les pratiques dans les contextes sociaux et politiques qui leur donnent sens. Ce travail offre des pistes de réflexion sérieuses sur comment aborder les violences de genre en contexte de migrations forcées et en situation humanitaire en Malaisie.

État de la recherche

Les travaux sur les réfugié·e·s et les migrations forcées en Malaisie sont rares, en comparaison aux études sur les travailleur·e·s migrant·e·s, peut-être parce que ces dernier·ère·s sont beaucoup plus nombreux·ses et perçu·e·s comme un problème majeur par la population et le gouvernement malaisien. Néanmoins, quelques travaux doivent être cités. Un des premiers travaux sur les réfugié·e·s a été mené en 2009, par Azizah Kassim auprès des réfugié·e·s

philippin·e·s à Sabah[22]. Elle met en exergue les nombreux stéréotypes pesant sur les hommes réfugiés philippins, perçus comme des criminels, des trafiquants de drogue. Trois autres thèses abordent la question des réfugiés[23] rohingyas en Malaisie. Andika Wahab a consacré sa thèse à la question de la sécurité humaine des réfugiés rohingyas installés dans la *Klang Valley*. Josee Hunnekes mène une recherche sur la construction de l'identité rohingya parmi les réfugié·e·s. Louise Perrodin a entamé un travail doctoral sur les interactions entre le droit international et le contexte malaisien, prenant pour étude la situation des réfugiés chins et rohingyas. Enfin trois chercheur·e·s publient abondamment sur la question des réfugié·e·s et des migrations forcées en Malaisie. Azizah Kassim, anthropologue malaisienne, travaille depuis vingt ans sur les migrations transnationales[24]. Plus récemment, ses travaux portent sur les mariages transnationaux en Malaisie entre les hommes réfugiés rohingyas et les femmes indonésiennes[25]. Gerhard Hoffstaedter, anthropologue australien, documente la vie quotidienne des réfugiés chins[26] et rohingyas[27] et analyse la capacité de créer des espaces de vie là où les droits liés à la citoyenneté leur sont niés. Il décrit des stratégies d'assimilation, des « tentatives d'évasion, de confrontation et de contournement face aux autorités malaisiennes [28]». Et, Avyanthi Azis, chercheure malaisienne, nous apprend comment les Rohingyas, en l'absence de citoyenneté réelle, négocient leur sentiment d'appartenance. Selon elle, la vie quotidienne des réfugiés rohingyas reflète leur disqualification face à une « conception pré-définie du citoyen malaisien idéal[29] ». Même s'ils partagent la même religion que le groupe dominant malais, ils leur manquent selon elle, « les attributs raciaux et

22 Azizah Kassim, « Filipino Refugees in Sabah : State Responses, public stereotypes and the dilemma over their future », Journal of Southeast Asia Studies, vol. 47, n° 1, 2009, pp. 52-88.

23 Nous n'avons pas féminiser ce terme ni tout le passage qui suit pour rester proche des écrits des auteur·e·s, lesquel·le·s écrivent le « neutre » au masculin.

24 Azizah Kassim, « Foreign Workers in Malaysia in the Post Independance Era », *in* Abdul Rahman Milner (dir.), *Transforming Malaysia : Dominant ad Competing Paradigms*, Singapore ISEAS, 2014, pp. 143-177 ; « Recent Trends in Transnational Population Inflows in Malaysia », Malaysia Journal of Economic Studies, vol. 51, n°1, 2014, pp. 9-28.

25 Azizah Kassim, « Transnational Marriages among Muslims Refugees and Their Implications on Their Status and Identity », *in* Ikuya Tokoro (dir.), *Islam and Cultural Diversity in Southeast Asia*, Tokyo University of Foreign Studies, 2015, pp. 175-201. Nous retrouverons ses données dans le chapitre six.

26 Gerhard Hoffstaedter, « Place-making: Chin Refugees, Citizenship and the State in Malaysia », Citizenship Studies, vol.18, n°8, 2014, pp. 871-884.

27 Gerhard Hoffstaedter, séminaire, « Islam, sanctuary for refuge in Malaysia ? », Institute of Malaysian and International Studies, 2016.

28 *Ibid*.

29 Avyanthi Azis, « Urban refugees in a graduated sovereignty: the experiences of the stateless Rohingya in the Klang Valley », Citizenship Studies, vol. 18, n°8, 2014, pp. 839-854.

économiques préférés de l'État[30]». En effet, les Malaisiens associent souvent les Rohingyas aux Bangladais en raison de leur apparence proche. Selon elle, les raisons pourquoi les Rohingyas n'aiment pas être associés aux Bangladais sont basées sur deux raisons. La première est que les travailleurs migrants bangladais souffrent d'une mauvaise image et sont souvent décrits par les médias nationaux comme des criminels. La seconde, plus importante encore, est qu'être confondu aux migrants bangladais leur rappelle les persécutions subies en Birmanie puisque leur exclusion à la citoyenneté birmane prend précisément appui sur cet argument. D'après Avyanthi Azis, les Rohingyas constituent une « autre sorte de musulman[31]». Ainsi elle décrit la désillusion et la déception des Rohingyas ne trouvant pas le refuge musulman qu'ils chercheraient en arrivant en Malaisie.

Dans toutes ces recherches, le genre en tant qu'outil d'analyse y est absent. À l'inverse, les travaux scientifiques sur le genre et les violences en Malaisie excluent les études sur les migrations forcées. Depuis ces dernières années, le gouvernement encourage les recherches empiriques sur les violences faites aux femmes en les finançant dans l'idée de réviser les politiques de réponse aux violences. Le document présentant tous les défis majeurs de la Malaisie pour son développement intégral d'ici 2020 « Wawasan 2020 »[32] implique les femmes dans son agenda sur le développement (augmentation des politiques nationales d'accès à l'éducation, à l'emploi, etc.). Un des objectifs majeurs de la Malaisie pour accomplir ses objectifs 2020 est la promotion des femmes dans différentes sphères[33]. Le ministère des Femmes, de la Famille et du Développement est responsable pour identifier les femmes dites « vulnérables » et s'est vu augmenté son budget de RM1,8 million (440 000€) en 2001 à RM30,5 million (7 350 000€) en 2005, à budget constant jusqu'à aujourd'hui[34]. Des chercheures d'universités et d'écoles privées ont ainsi mené des études dans différentes disciplines. De loin, les recherches portant sur les violences conjugales ont été les plus abondantes. Elles mettent toutes en lumière des critiques

30 *Ibid.*
31 *Ibid.*
32 Wawasan 2020, « What is Vision 2020 », consulté le 5 juillet 2017. URL : http://www.wawasan2020.com/vision/p2.html
33 Fallahi Bahare, et al. « The National Policy of Malaysia toward Violence against Women », Public Policy and Administration Research, vol. 5, nº 3, 2015, pp. 1-4.
34 *Ibid.*

importantes sur la loi de 1994 sur les violences conjugales (*Domestic Violence Act*) et le Code pénal catégorisant les offenses à travers toute une série de lois familles lesquelles distinguent les résidentes musulmanes des non-musulmanes[35]. En 2014, a eu lieu la première enquête démographique sur les violences, l'enquête KANITA. Cette enquête a été menée par Women's Development Research Centre (KANITA) de *Universiti Sains Malaysia* en suivant le questionnaire de l'Organisation Mondiale de la Santé, s'inscrivant dans une étude comparative entre quatre-vingt-dix pays cherchant à mesurer la prévalence par pays des violences faites aux femmes. L'enquête démographique menée en Malaisie, couvre la péninsule malaisienne (excluant les États de Sabah et Sarawak), et a procédé par foyer. Les répondantes devaient être citoyennes ou ayant un titre de séjour, âgées de 18 à 50 ans, excluant les femmes sans titre de séjour et celles âgées de plus de 50 ans, et moins de 18 ans. Un des résultats de l'enquête KANITA montre que 9 % des femmes ayant un partenaire au moment de l'enquête (toutes formes d'union confondues) ou ayant eu un partenaire dans le passé, ont vécu des violences conjugales au cours de leur vie, chiffrant à plus de 8 000 femmes ayant vécu ou vivant des abus dans cette sphère[36]. Dans l'enquête KANITA, il aurait été intéressant de poser des questions aux hommes. Toutefois, et sans doute cela explique en partie la méthodologie de l'enquête, l'état de la recherche en Malaisie considère que les femmes constituent le groupe social vivant des violences basées sur le genre sur le fait d'être une femme, en excluant ainsi, dans tous les travaux portés à notre connaissance, les hommes ayant subi des violences de genre. C'est à cette première contre-vérité que notre étude répondra, associant davantage le genre au féminin qu'aux femmes, dans le fait de dévaloriser tout ce qui est associé au féminin, expliquant des pratiques de féminisation de groupe d'hommes pour les amoindrir (e.g, comme le montre l'expression empreinte de sexisme « homme effeminé » à propos des hommes gays, l'expression « femmelette » en guise de moqueries ou encore les viols à l'encontre des hommes racisés que nous aborderons plus loin).

35 Maznah Mohamad, « Malaysia's domestic law: an epic passage, and the clash of gender, cultural and religious rights », *in* Maznah Mohamad et Saskia Wieringa (dir.), *Family ambiguity and domestic violence in Asia: concept, law and strategy*, Brighton, Sussex Academic Press, 2013, pp. 140-168 ; Salbiah Ahmad, « Islam in Malaysia: Constitutional and Human Rights Perspectives », Muslim World Journal of Humn Rights 2, nº 1, 2005, pp. 24-29.

36 Rashidah Shuib et al., « Domestic Violence and Women's Well-Being in Malaysia: Issues and Challenges Conducting a National Study Using the WHO Multi-Country Questionnaire on Women's Health and Domestic Violence Against Women », Social and Behavioral Sciences, n° 91, 2013, pp. 475-488.

Les grandes absentes de ces recherches sur les violences en Malaisie sont les populations réfugiées. Les seuls chiffres mentionnant les réfugiées, sont ceux collectés par l'ONG Women's Aid Organization (WAO) à Kuala Lumpur à partir des femmes en situation de violences conjugales en demande de protection immédiate (mise à l'abri), orientées par la Commission Internationale Catholique pour les Migrations (CICM) ou par le Haut Commissariat aux Réfugiés. Elles représentent 14,6 % des femmes hébergées par l'ONG. Ces femmes détiennent la carte réfugiée, ou sont dans l'attente de l'obtenir. Pour l'année 2015, 22 femmes réfugiées[37] ont été hébergées en raison de violences conjugales sur 47 920 femmes réfugiées enregistrées au HCR[38] cette même année. Il faut noter ici la sous-représentation très importante de cette population. La première raison est sans doute liée au caractère exclusif de l'aide réservée aux femmes enregistrées ou en cours d'enregistrement auprès du HCR. La seconde raison est liée à la peur des femmes de signaler leur situation auprès des autorités. Nous allons détailler ce point plus tard dans la thèse. Mais d'ores-et-déjà, signalons ici, qu'en cas de dépôts de plainte par les femmes réfugiées sans la présence d'une travailleure sociale d'une organisation nationale ou internationale, ces femmes se voient répondre par l'agent de police d'oublier et de rentrer chez elle voire l'agent appelle directement leur mari pour venir la chercher au commissariat tout en l'invectivant de retourner chez elle sans mener d'investigation[39]. Les femmes réfugiées quant à elle disent avoir trop peur d'être arrêtées par les autorités si elles se présentaient au poste de police pour déposer plainte. Les violences subies par les femmes réfugiées sont alors maintenues dans l'invisibilité. De plus, il est très important de signaler ici le caractère exclusif des services, disponibles qu' aux femmes seules. Cette thèse représente la première recherche sur les violences de genre en contexte de migrations forcées en Malaisie subies par les femmes et par les hommes rohingyas documenté·e·s et non documenté·e·s.

37 Women's Aid Organisation, « PowerPoint Presentation - WAO Statistics 2015.pdf », 2015, consulté le 5 juillet 2017. URL: http://wao.org.my/file/file/WAO%20Statistics%202015.pdf

38 HCR, « Statistical Yearbook 2015 », Genève, HCR, 2015. Consulté le 5 juillet 2017. URL : http://www.unhcr.org/en-my/statistics/country/59b294387/unhcr-statistical-yearbook-2015-15th-edition.html

39 Entretien avec une travailleure sociale de Women's Aid Organisation, le 7 mai 2016.

Les violences de genre

De très nombreux travaux existent sur les violences faites aux femmes, depuis les années 1970 avec Ann Oakley[40], puis Jalna Hanmer et Mary Maynard[41] qui ont analysé la production sociale de subordination des femmes à travers leur documentation des violences conjugales en Angleterre. Quelques rares contributions traitent de la violences des femmes, par exemple les violences des femmes à l'encontre de leurs enfants. Nous pouvons citer Marie-Elisabeth Handman dans son étude dans un village grec, elle a mis en évidence les violences exercées par des femmes battues, qui dépossédées de tout pouvoir, torturaient leurs enfants pour en « faire des personnes justes et droites »[42]. Cécile Dauphin et Arlette Farge ont dirigé un ouvrage montrant qu'en raison de leur assignation d'éducatrices au sein de la famille, les femmes sont majoritairement auteures de violences à l'égard des enfants. D'une manière générale, elles reproduisent des discriminations sexuées en faveur des garçons au détriment des filles, inculquant plus largement des représentations sexuées[43]. Quinze ans plus tard, l'ouvrage dirigé par Coline Cardi et Geneviève Pruvost, *Penser la violence des femmes*, dénonce toujours le tabou de la violence des femmes[44]. D'autres travaux portent sur la violence dans les couples lesbiens[45]. Ces recherches traitent les violences par les femmes et contre elles comme étant liées, et non séparées voire opposées. Les violences des femmes brouillent l'image conventionnelle de la femme soumise, docile, passive. La victimisation des femmes érige des stéréotypes immuables que ces chercheures viennent contester face au manque de la recherche en sciences sociales à penser la violence des femmes. La violence des femmes est impensée car l'image féminine est associée à la douceur, la gentillesse, le soin et non à la force, la domination, encore moins la violence. Les violences sexuelles à l'encontre des hommes sont impensées car l'image masculine est associée à la force, la domination, et

40 Ann Oakley, *The Sociology of Housework*, Wiley-Blackwell, 1984 (1974).
41 Jalna Hanmer, Mary Maynard, *Women, Violence and Social Control*, Basingstoke, Macmillan, 1987.
42 Marie-Élisabeth Handman, *La violence et la ruse, hommes et femmes dans un village grec*, Aix-en-Provence, Edisud, 1981.
43 Cécile Dauphin, Arlette Farge (dir.), *De la violence et des femmes*, Paris, Albin Michel, 1997.
44 Coline Cardi, Geneviève Pruvost (dir.), *Penser la violence des femmes*, Paris, La Découverte, 2012.
45 Nathalie Bajos, Michel Bozon (dir.), *Enquête sur la sexualité en France. Pratiques, genre et santé*, Paris, La Découverte, 2008.

non à la souffrance, encore moins à la vulnérabilité. Notre enquête sur les violences de genre a le mérite de mettre en lumière les formes différenciées des violences subies selon le sexe dans des localisations spécifiques. Les femmes subissent majoritairement toutes les formes de violences, dans toutes les sphères de vie et de manière cumulative. Les hommes déclarent avoir vécu des formes d'agression sexuelle, d'agressions physiques, de punitions et d'humiliations dans des sites hautement militarisés, en détention ou lors de contrôle migratoire. Quelques travaux, comme ceux de Paul Kirby et d' Henry Marsha[46] ou de Dubravka Zarkov[47] montrent la spécificité des violences que subissent les hommes dans des sites de socialisation « virils », comme le service militaire, la détention ou des clubs sportifs. Ce que ces travaux confirment est l'hypothèse d'une dimension sexuée des violences contre les hommes. Ce que notre propos viendra appuyer. Enfin, notre étude apporte sa pierre de touche aux rares travaux basés sur la parole d'hommes auteurs de violences, l'accès à ce champ d'enquêtés restant difficile.

Des recherches anglophones portant sur les violences de genre en contexte de migrations forcées en Afrique[48], au Moyen-Orient[49] ou encore en Europe[50] mettent en lumière une intensification des violences existantes comme les violences conjugales, mais aussi les mariages précoces, et l'émergence de nouvelles formes de violences telles que les violences sexuelles à l'encontre des hommes déplacés[51]. Quelques travaux abordent les violences de genre en contexte de migrations forcées en Asie Pacifique, comme ceux de

46 Paul Kirby, Henry Marsha « Rethinking Masculinities and Practices of Violence in Conflict Setting», International Feminist Journal of Politics, vol. 14, n° 4, 2012, pp. 445-449 ; Dubravka Zarkov, « The Body of the Other Man: Sexual Violence and the Construction of Masculinity, Sexuality and Ethnicity in Croatian Media », *in* Caroline Moser, Fiona Clark (dir.) *Victims, Perpetrators or Actors? Gender, Armed Conflict, and Political Violence*, Zed Books, 2001, pp. 69-82.

47 Dubravka Zarkov, *The Body of War : Media, Ethnicity and Gender in the Break-up of Yougoslavia*, Duke University Press, 2007.

48 Nous pouvons citer les travaux abondants de Jane Freedman, Elena Fiddian-Qasmiyeh, Chris Dolan et Simon Turner.

49 Jane Freedman, Zeynep Kivilcim, Nurcan özgür Baklacioglu (dir.), *A Gendered Approach to the Syrian Refugee Crisis*, Routledge, « Routledge Studies in Development, Mobilities and Migration », 2017.

50 Jane Freedman, traduit de l'anglais par Anna Jarry, « Introduire le genre dans le débat sur l'asile politique. L'insécurité croissante pour les femmes réfugiées en Europe », Les Cahiers du Cedref, 2004, p. 61-80 ; « Legal and Protection Policy Research Series. Female Asylum Seekers and Refugees in France », HCR, 2009.

51 Jane Freedman, *Gendering the International Asylum and Refugee Debate*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015.

Shamima Akhter et de Kyoko Kusakabe[52], d'Elisabeth Olivius[53] pour le Bangladesh et ceux de Sharon Pickering[54] en Malaisie et en Australie. Les deux premières références abordent les violences de genre dans les camps de réfugié·e·s rohingyas au Bangladesh. L'article écrit à deux voix par les chercheures bangladaises, Akhter et Kusakabe, documente les formes de violences subies par les femmes et les hommes rohingyas dans les camps en 2014. Il mentionne les violences des autorités, la police, les chefs des camps appelés « Mahjee », les employeurs bangladais, et la société civile bangladaise. Les opportunités économiques pour les hommes réfugiés rohingyas au Bangladesh sont très rares et quand ils travaillent ils perçoivent moitié moins que les Bangladais[55]. Selon les auteures, il serait plus facile de trouver un emploi pour les femmes, à l'extérieur, en raison de leur main d'œuvre bon marché en tant que vendeuse de textile, de bois, agent de nettoyage et travailleuse du sexe. Mais, ce faisant, elles s'exposeraient à des violences en dehors et à l'intérieur des camps. Nous pouvons regretter que l'article n'analyse pas de manière approfondie la conflictualité des rapports sociaux de sexe, de classe, et de « race » pour éclairer sur ces formes de violences et les configurations du pouvoir avec les autorités des camps, la police, la population bangladaise et parmi la population réfugiée rohingya.

Les travaux féministes d'Elisabeth Olivius s'inscrivent dans une perspective post-coloniale et critiquent finement la catégorie d'intervention humanitaire « égalité de genre », saisi en tant qu' « outil de gouvernance globale des réfugiés[56]» telle qu'elle est déployée dans les programmes humanitaires qu'elle étudie. Elle contextualise les pratiques et les effets de ces pratiques dans les camps de réfugié·e·s au Bangladesh et en

52 Shamima Akhter, Kyoko Kusakabe, « Gender-based Violence among Documented Rohingya Refugees in Bangladesh », Indian Journal of Gender Studies, vol. 21, n°2, 2014, pp. 225–246.

53 Elisabeth Olivius, *Governing Refugees through Gender Equality. Care, Control, Emancipatio*n, Uméa, Universitet Umeå, 2014.

54 Sharon Pickering, « Common Sense and Original Deviancy: News Discourses and Asylum Seekers », Australia. Journal of Refugee Studies, vol. 14, n° 2, 2001, pp. 169-186 ; Sharon Pickering, Rebecca Powell et Claudia Tazreiter, « Rohingya women in Malaysia: decision-making and information sharing in the course of irregular migration », Working Papers, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Global Governance Programme, 2017.

55 Shamima Akhter, Kyoko Kusakabe, « Gender-based Violence among Documented Rohingya Refugees in Bangladesh », Indian Journal of Gender Studies, vol. 21, n°2, 2014, pp. 225–246.

56 Elisabeth Olivius, *Governing Refugees through Gender Equality. Care, Control, Emancipatio*n, Uméa, Universitet Umeå, 2014.

Thaïlande. Selon elle, le portrait des femmes réfugiées rohingyas construites en tant que victimes de barbares ou de cultures sous-développées maintiendrait une hiérarchie entre des États non occidentaux dysfonctionnant, illégitimes, persécutants et des États occidentaux appliquant les droits humains, « fonctionnant bien » et donc légitimes à intervenir. Selon elle, cette vision binaire permettrait aux États occidentaux de paraître supérieurs en rapport aux États bangladais et thaïlandais. Sa conclusion est sans appel, l'inégalité de genre observable dans les « communautés réfugiées » serait construite en tant que « symbole de l'infériorité des sociétés "moins développées"[57] ». Malgré la richesse de ses travaux, sans doute liée au fait qu'elle ait pris pour objet l'analyse de l'intervention humanitaire seule, nous pouvons regretter qu'elle n'est pas mis en miroir les expériences subjectives des réfugié·e·s rohingyas dans ces camps « bénéficiaires » des programmes. Enfin, une étude récente a été menée par Sharon Pickering, Rebecca Powell et Claudia Tazreiter à Kuala Lumpur sur les facteurs de prise de décision des femmes rohingyas de migrer en Malaisie[58]. Les auteures révèlent à partir d'une enquête menée en 2015, basée sur 350 questionnaires quantitatifs et 35 entretiens approfondis, une variété de facteurs avant, pendant la traversée et une fois en Malaisie, ayant joué un rôle important dans leur prise de décision. Elles distinguent le rôle de la famille, le niveau d'information sur le voyage et sur le pays de destination détenu par les femmes avant le départ, et la violence genrée. En premier lieu, la recherche indique que 90 % des femmes enquêtées sont impliquées dans la décision de partir, davantage quand il s'agit de rejoindre un membre de la famille que pour des raisons d'ordre sécuritaires (départ précipité). Même s'il reste difficile de différencier et d'isoler les motifs de départ dans ce contexte, l'étude indique que les départs motivés en raison de persécutions « ethniques » représentent 48 % des départs des femmes, 39 % en raison de persécutions générales, 33 % pour une réunification familiale, et 22 % suite à des problèmes avec les autorités birmanes. Il apparaît que la décision de migrer des femmes soit facilitée par l'accompagnement d'un homme comme le mari, par anticipation à de potentielles violences pendant le trajet. Toutefois, les résultats de l'enquête montrent qu'une présence masculine ne garantit pas une telle protection. En effet, près de la moitié

57 *Ibid*., p. 70.
58 Sharon Pickering, Rebecca Powell et Claudia Tazreiter, « Rohingya women in Malaysia: decision-making and information sharing in the course of irregular migration », Working Papers, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Global Governance Programme, 2017.

des femmes enquêtées ont subi des violences de genre pendant le voyage, malgré le fait que 92 % d'entre elles étaient accompagnées par des hommes pendant leur voyage. Néanmoins, le fait de voyager accompagnées (se sentir protégées par une présence masculine) est un facteur important dans la décision de migrer des femmes rohingyas. Les chercheures montrent également que voyager avec des enfants peut réduire les violences genrées à l'encontre des femmes[59]. L'étude pointe un autre élément important sur les facteurs décisifs dans la décision de migrer des femmes, affectant aussi leur perspective d'avenir. Alors que la plupart de ces femmes, en arrivant, percevaient la Malaisie comme un pays de destination, les conditions de vie très difficiles dans ce pays (pauvreté, absence de statut protecteur, manque d'accès à l'éducation pour les enfants) affectent leur décision de ne pas rester en Malaisie, et se projettent alors dans une migration future. La Malaisie devient, pour la plupart des femmes réfugiées rohingyas, un pays de transit. Cette thèse examine dans le détail les liens entre les conditions de vie des réfugié·e·s rohingyas en Malaisie, les violences de genre et prend pour objet la formation des subjectivités des hommes et des femmes réfugié·e·s.

Problématique

En premier lieu, nous explorons les violences de l'État birman puis de l'État malaisien à l'encontre de la population rohingya. Les Rohingyas subissent des violences dans ces deux États. Le degré de violences diffère, quand l'État birman mène des opérations de « nettoyage ethnique » à l'encontre des Rohingyas. Pendant qu'en Malaisie, les réfugié·e·s souffrent de violences structurelles profondes (pauvreté, absence de statut protecteur, arrestations, détention, accès aux soins difficile, manque d'accès à l'éducation pour les enfants réfugié·e·s). Néanmoins, même si les niveaux de violence diffèrent, des continuités entre les pratiques répressives et hautement militarisées de ces deux États à l'encontre de la population rohingya s'observent. En effet, ces violences d'État ont en commun de dominer, d'opprimer, d'humilier, d'exploiter les dominé·e·s, les racisé·e·s, les

59 *Ibid*., p. 24.

réfugié·e·s, les étranger·ère·s et de nier leur existence voire parfois, souvent de les déshumaniser.

Selon Michel Wieviorka et Paola Rebughini, la violence pourrait apporter « une possibilité directe d'émancipation[60]», en contexte d'annihilation des sujets comme c'est le cas en Birmanie à l'encontre des Rohingyas mais aussi d'une certaine manière dans l'absence de statut de réfugié en Malaisie. L'enjeu peut alors être de se constituer de « non-sujet[61] » à sujet, plus précisément de « non-homme » à « homme » pour certains en passant par la violence. Loin de réduire la compréhension des violences de genre à des comportements individuels, ou à un groupe d'hommes d'une population, comme beaucoup de travaux sur les violences masculines, sexistes et de genre tendent encore à le croire, ce travail de recherche apporte des éclairages nouveaux sur les connexions entre masculinités et violences, autant au niveau des subjectivités, que sur les conditions sociales d'émergence et d'intensification des violences de genre en contexte de migrations forcées. Nous nous appliquerons à faire interagir le contexte étudié, les inégalités sociales, la racialisation de la population rohingya, l'absence de protection juridique aux relations sociales dans différentes sphères de la vie. Les violences, ou plutôt ses interprétations, le sens commun donné aux formes de violences de genre interrogent la construction des rapports sociaux au sein d'une société. Qu'est-ce que l'on définit comme violence de genre ? Existe-t-il une hiérarchisation des violences, y a-t-il des formes plus « violentes » que d'autres, plus criminelles, et des différences de sanctions, de protections ? Quelles sont nos représentations sur les violences ? Et quels effets ont ces variations de réponses ? Autant de réflexions qui traverseront notre recherche.

En second lieu, et dans un même mouvement, à travers les idées et les expériences personnelles de violence (genrée et racialisée) des hommes et des femmes réfugié·e·s, notre travail d'enquête (d'écoute et d'observation) met au jour les expériences complexes de celles et

60 Michel Wieviorka, *La Violence*, Paris, Balland, 2004 ; Paola Rebughini, « Le sujet et la violence : ambivalences de la subjectivation » *in* Manuel Boucher, Geoffrey Pleyers, Paola Rebughini (dir), *Subjectivation et désubjectivation, penser le sujet dans la globalisation*, Paris, Éditions fondation maison des sciences de l'homme, 2016.

61 Michel Wieviorka, *La violence*, Paris, Balland, 2004.

ceux devenu·e·s réfugié·e·s, devenu·e·s « travailleur·e·s communautaires » dans des ONG étrangères, devenu·e·s prisonnier·ère·s en Malaisie, devenu·e·s contestataires face à un ordre du monde les opprimant. Le rapport à la violence est présenté en filigrane dans cette thèse. Quel rapport entretiennent les enquêté·e·s avec la violence, sous quelles formes sont-elles subies, autorisées à y recourir ? A quels effets, et qu'en est-il de ceux se positionnant contre la violence et pour l'égalité entre les sexes ? Qu'en est-il de celles qui sembleraient adhérer à des valeurs de soumission ? Ou au contraire celles qui *a priori* montreraient des actes de résistance au patriarcat ? Les travaux sur la militarisation, le genre (comprenant les travaux spécifiques sur les masculinités) et les migrations forcées nous aident à répondre à ces questions.

Nous nous inscrivons dans la veine des travaux de Cynthia Enloe, Jane Freedman, Cynthia Cockburn et d'autres chercheures féministes qui ont observé la vie quotidienne de personnes considérées comme n'ayant aucune importance, les minorisé·e·s ou les subalternes pour analyser les relations internationales[62], les politiques migratoires[63], et la guerre[64]. Cynthia Enloe définit la militarisation comme étant « les processus sociaux, politiques, psychologiques graduels grâce auxquels une personne, un groupe ou une société entière, assimile les idées du militarisme et les pratiques qui en découlent. Les femmes aussi bien que les hommes peuvent être militarisées, même si généralement les unes et les autres le sont de façon assez différente : les idées militaristes sont profondément imprégnées de valeurs et de présupposés genrés. Parmi les choses qui peuvent devenir militarisées figurent les cours d'histoire dans une école; la définition de « la bonne épouse » ; les aspirations d'un père pour son fils ; le budget annuel d'un gouvernement ; les cérémonies d'un jour férié national ; le choix de vote d'une électrice ou d'un électeur ; la stratégie d'une entreprise privée pour réaliser des bénéfices ; le sentiment de fierté d'une ville… Pour inverser un processus de militarisation, il faut toujours repenser sérieusement les idées portant sur la féminité et la

62 Cynthia Enloe, traduit de l'anglais par Florence Mana et Joseph Cuétous, *Faire marcher les femmes au pas ? Regards féministes sur le militarisme mondial*, Solanhets, 2015.

63 Jane Freedman, *Gendering the International Asylum and Refugee Debate*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015 ; Jane Freedman, Zeynep Kivilcim, Nurcan özgür Baklacioglu (dir.), *A Gendered Approach to the Syrian Refugee Crisis*, Routledge, « Routledge Studies in Development, Mobilities and Migration », 2017.

64 Cynthia Cockburn, traduit de l'anglais par Séverine Sofio, *Des femmes contre le militarisme et la guerr*e, Paris, La Dispute, 2015.

virilité[65]». Cynthia Enloe apporte une pierre de touche quand elle pointe du doigt une idée puissante de la militarisation des sociétés à travers laquelle il existerait une relation prétendument *naturelle* entre un Protecteur et un·e Protégé·e, souvent au nom de la sécurité nationale. Ce que nous appellerons ici la « logique protectionniste[66]». La réflexion menée par Jane Freedman sur les politiques migratoires invite à « re-conceptualiser le terme de sécurité […] et à (re)analyser la relation entre migration et sécurité au-delà des menaces que la migration peuvent poser aux États[67] ». Dans de nombreux autres travaux, Jane Freedman a examiné les opérations du HCR dans plusieurs contextes, et critique la définition de la protection internationale des réfugié·e·s. En effet, elle questionne l'utilisation du terme « vulnérable », que l'Agence onusienne associe aux femmes et aux enfants pour accéder aux procédures de l'asile et au statut de réfugié[68]. Ce qui invite à se poser une question sérieuse sur les définitions de sécurité et de protection qui circulent internationalement entre États, mais aussi dans les différentes opérations du HCR et du monde humanitaire en général.

Nous retrouverons cette logique protectionniste à tous les niveaux, dans les pratiques des États malaisien et birman, dans les opérations du HCR en Malaisie et dans les formes de masculinités et de féminités des enquêté·e·s. La logique protectionniste est avant tout, selon nous, performative, même si à un autre niveau, elle sert à légitimer la guerre en Birmanie ou la politique migratoire répressive en Malaisie. La définition de Cynthia Cockburn de la militarisation en tant que « continuum genré de la violence[69]» sert de pierre angulaire à ce travail, ajoutant qu'un des enjeux pour les travaux féministes résiderait à montrer le continuum de la violence allant de « la chambre à coucher au champ de bataille, traversant

65 Enloe, *op. cit.*, p. 282-283.
66 Iris Marion Young, « The Logic of Masculinist Protection: Reflections on the Current Security State », Journal of Women in Culture and Society, vol. 29, n°1, 2003.
67 Jane Freedman, « Women's experience of forced migration. Gender-based forms of insecurity and the uses of ''vulnerability'' », *in* Jane Freedman, Zeynep Kivilcim, Nurcan özgür Baklacioglu (dir.), *A Gendered Approach to the Syrian Refugee Crisis*, Routledge, « Routledge Studies in Development, Mobilities and Migration », 2017, p. 128.
68 *Ibid.*
69 Cynthia Cockburn, « The Continuum of Violence. A Gender Perspective on War and Peace », *in* Wenona Giles, Jennyfer Hyndmann (dir.), *Sites of Violence. Gender and Conflict Zones*, University of California Press, 2004, pp. 24-44.

nos corps et notre construction de soi[70]». Penser le sujet dans la mondialisation (militarisée[71]), c'est aussi repérer la circulation des idées, des comportements marqués par l'emprise de valeurs militarisées (ordre, obéissance, hiérarchie[72]). C'est penser que le monde est un lieu dangereux, ou un monde rempli de réfugié·e·s prêt·e·s à franchir la forteresse Europe, les frontières malaisiennes, australiennes ou encore nord-américaines. C'est penser que les réfugié·e·s représentent une menace à l'équilibre économique d'un pays, une menace à la sécurité nationale d'un État, en quelque sorte un « ennemi extérieur » et un « ennemi intérieur[73] » dont la meilleure protection est de les contrôler et de les arrêter. L'internationalisation de la militarisation des États a été étudié par de nombreux·ses chercheur·e·s[74]. Ici, nous examinerons la vie quotidienne des réfugié·e·s, les idées sur les masculinités et les féminités, que nous retracerons depuis la Birmanie coloniale et de l'armée nationaliste birmane, appelée la *Tatmadaw.* L'univers militaire birman fait la promotion depuis ces soixante dernières années d'une idéologie de genre basée sur un masculin protecteur, « gardien de la nation » et un féminin vulnérable, « mère de la nation ». Nous allons tenter de montrer dans cette étude comment et dans quels termes, cette idéologie de genre dominante en Birmanie fait l'objet à la fois d'une réappropriation et d'une distanciation par les réfugié·e·s rohingyas en réponse à la racialisation de leur groupe et vient façonner un modèle dominant hyper masculin[75] (idéalisant la violence, la hiérarchie et la misogynie) et un

70 Cynthia Cockburn, *The Space between Us: Negotiating Gender and National Identities in Conflict*, Londres, ZedBooks, 1998, p.4.

71 Cynthia Enloe, traduit de l'anglais par Florence Mana et Joseph Cuétous, *Faire marcher les femmes au pas ? Regards féministes sur le militarisme mondial*, Solanhets, 2015.

72 Joëlle Palmieri, « Afrique du Sud, France, Turquie : comment se banalise la militarisation de la société ? », 8ème Congrès International des Recherches Féministes dans la Francophonie (CIRFF) , Nanterre, 28 août 2018.

73 Sur la xénophobie des politiques migratoires ou l'ethnicisation des « menaces », voir l'article issu du travail de thèse de Mathieu Rigouste, « L'ennemi intérieur, de la guerre coloniale au contrôle sécuritaire », Culture & Conflits, n°67, 2007.

74 Comme en a témoigné le colloque co-organisé par Jules Falquet et Angeliki Drongiti, « Militarisme, militarisation et univers militaires: l'impact croisé des/sur les rapports sociaux de sexe, de classe et de race», 8ème Congrès International des Recherches Féministes dans la Francophonie (CIRFF) « Espaces et enjeux des savoirs féministes : Réalités, luttes, utopies », 27 – 31 août 2018, Université Paris Nanterre ; voir aussi les travaux de Cynthia Enloe, Andrée Michel ; Cynthia Cockburn ; Iris Young ; Laura Sjoberg, Sandra Via, etc.

75 Nous nous référons à la définition développée par Henri Myrtinnen, Lana Khattab et Jana Naujoks différenciant les masculinités militaires (définies selon les auteurs par « masculinités inculquées, construites et mises en acte dans l'armée et les institutions militaires) des masculinités militarisées ou hyper masculinités (définies en tant que « masculinités ayant été activement militarisées, de son plein gré et/ou à travers des acteurs extérieurs »). Voir l'article Henri Myrttinen, Lana Khattab et Jana Naujoks « Re-thinking Hegemonic Masculinities in Conflict-Affected Contexts », Critical Military Studies, Routledge, 2016.

idéal-type féminin (pieux, obéissant et soumis). Pour autant, nous verrons que le *féminin* et le *masculin* ne font pas consensus et relèveraient davantage de contenus instables. La migration joue un rôle majeur dans les reconfigurations des relations de genre que nous allons examiné à travers l'organisation du mariage, la pratique de la dot, l'interversion des rôles de genre traditionnels quand les femmes deviennent les détentrices de l'accès à un statut *via* le Haut Commissariat aux Réfugiés mais aussi quand elles travaillent à l'extérieur. Les discriminations raciales et les inégalités économiques à l'encontre de la population réfugiée en Malaisie s'ajoutant aux facteurs pré-cités, viennent exacerber les tensions entre les sexes et peuvent se résulter par une intensification des violences conjugales et sexuelles, et par l'émergence de nouvelles formes de violences de genre tels que les mariages précoces, les injonctions à l'enfantement et les viols des hommes réfugiés.

La principale hypothèse de recherche repose sur l'idée que la violence de genre agit sur deux fronts : ce qui relève de la construction de soi et ce qui concerne la lutte entre groupes, entre hommes ; entre femmes ; entre hommes et femmes. Ces interrogations passent par le souci de comprendre les processus par lesquels ces hommes et ces femmes construisent leur sujet dans un contexte migratoire et militaire. Notre seconde hypothèse porte sur l'idée que l'univers militaire dans lequel les réfugié·e·s vivent, influence considérablement les identités de genre et les comportements. Cette hypothèse s'est révélée assez rapidement dans et par l'enquête. La militarisation offre à ces hommes et ces femmes un registre d'identités de genre valorisé, parfois idéalisé. Nous pensons que l'identité de genre masculine militarisée, à travers l'idéalisation de la violence, l'idée de sacrifice et la croyance en la hiérarchie, apparaît à leurs yeux comme étant la meilleure solution à leur problème, en réponse au système d'oppression et de non reconnaissance de leur sujet. Des formes violentes d'identité masculine s'observent, elles sont à la fois promues à travers la guerre en Birmanie mais aussi peuvent être le produit d'autres influences quand la violence de l'État malaisien, cumulée à celle de l'État birman, ne le leur laisse pas d'autres choix que de recourir à une violence que nous pourrions appeler « protestataire » ou « émancipatrice ». Nous verrons que des idées militarisées circulent de registre en registre, se reconfigurent et réifient la figure de l' homme rohingya « pourvoyeur » et « protecteur des femmes

rohingyas » *de facto* du « peuple rohingya » et la figure de la femme rohingya « à protéger », dépendante et « gardienne de la communauté / peuple rohingya ».

Afin de répondre à ces interrogations et de vérifier ces hypothèses, nous avons réalisé une enquête ethnographique, étant à nos yeux le dispositif le plus adapté pour appréhender la réalité quotidienne des réfugié·e·s rohingya. C'est également la plus à même d'enquêter sur la vulnérabilité, sans mettre en danger les personnes enquêtées. Par exemple les violences conjugales est une forme de vulnérabilité qu'il faut prendre en compte au moment de la collecte. Néanmoins, même en prenant toutes les précautions, nous avons rencontré des surprises pendant l'enquête. Comme le cas d'une femme engagée dans une association pour femmes réfugiées, il lui a été reproché par son mari d'être proche de nous et donc susceptible de raconter la violence qu'elle vivait à la maison. Ce que nous n'imaginions pas pendant notre enquête. Ainsi, un jour, portant des marques significatives sur ses bras et son visage, elle s'adresse à nous : « [t]u as vu mon mari ? Tu lui as dit quoi ? » Puis, elle nous raconte comment son mari précisément lui reprochait ses liens avec l'extérieur et son travail. Il est donc primordial de se préparer en amont à la question des violences conjugales, en prenant des précautions supplémentaires sur les interconnaissances et le fonctionnement du milieu. C'est donc une méthodologie particulière que nous détaillerons tout au long de cette thèse au moment d'expliquer ses enjeux tels que l'accès différencié selon le sexe des enquêté·e·s, la manière spécifique d'aborder la violence, et la négociation de notre place en tant qu'observatrice dans un centre communautaire à Ampang organisant des activités pour les femmes réfugiées rohingyas.

Méthodologie d'enquête

La collecte a été réalisée sur une durée de six mois, répartie en deux temps. Nous avons d'abord mené une ethnographie au sein d'une ONG internationale[76], la Commission Internationale Catholique pour les Migrations (CICM), sur une période de trois mois. 31 entretiens formels ont été menés avec des travailleurs humanitaires pour la plupart de la

76 Voir la méthodologie détaillée dans le chapitre sept.

CICM et du HCR, puis venant d'autres ONG internationales (Asylum Access, Organisation Internationale pour les Migrations, The Arakan Project) et d'ONG malaisiennes (Tenaganita, Health Equity Initiative, Women's Aid Organisation, Soul Garden, Sisters in Islam, Suhakam et Tanma Federation). Notre enquête au sein de la CICM représente 490 heures d'observations au total, comprenant 25 interventions à domicile et dans des écoles. Puis nous avons mené une enquête dans une ville périphérique de Kuala Lumpur, Ampang, pendant plus de trois mois. Nous avons passé treize semaines dans un centre pour femmes réfugiées rohingyas lui-même situé dans une association communautaire[77]. Nous avons eu accès à ce centre par la CICM qui nous a mis en relation. Mais la négociation de notre place a été longue et par étape. Nous avons réussi à tisser des relations avec la plupart des femmes participant au centre en assistant aux classes d'anglais pour apprendre le rohingya pendant qu'elles apprenaient l'anglais. Créant ainsi beaucoup de moments de rencontres et d'échanges. Parallèlement, et de manière plus indépendante, nous avons rencontré et écouté vingt-et-une femmes réfugiées rohingyas et mené vingt-quatre entretiens approfondis d'une durée moyenne de 1h40, allant d'une heure à trois heures. Plusieurs entretiens, jusqu'à trois, ont pu être réalisés avec certaines enquêtées. Et vingt-six entretiens approfondis ont été réalisés avec vingt-quatre hommes réfugiés rohingyas, dont cinq entretiens informels (non enregistrés, avec une prise de notes intensive) avec quatre enquêtés. Aziz, Arafat, Salam et Nooru ont refusé l'enregistrement tous par crainte de représailles du HCR ou de leur employeur (ONG internationale). Les entretiens avec les hommes réfugiés ont une durée moyenne d' 1h35, allant d' une heure à trois heures quinze. Trois entretiens collectifs ont été organisés, dont un seul est utilisé dans cette thèse, celui avec les femmes du centre pour femmes réfugiées rohingyas (détaillé dans le chapitre six). Le premier avec un groupe d'hommes membres d'une association de réfugié·e·s chins nous éloignait de notre sujet, le second avec des travailleur·e·s communautaires de la CICM à Penang malgré l'intérêt des données nous n'avons pas pu les exploiter car ce groupe d'enquêté·e·s a refusé l'enregistrement des discussions par crainte de représailles de la part de leur employeur. Sept autres entretiens avec des hommes et des femmes réfugié·e·s chins et rakhines (arakanai·se·s bouddhistes) et des heures d'observations ont été réalisées mais n'ont pas été exploitées ici, n'apportant pas, selon nous, d'éclairages nouveaux ou supplémentaires

77 Voir description du quartier et du centre dans le chapitre sept.

à notre recherche.

A cela de très nombreuses discussions informelles ont eu lieu avec des enquêté·e·s que nous avons rencontré·e·s plusieurs fois. Aussi, nous avons rencontré des femmes et des hommes que nous n'avons pas interrogé·e·s, soit par la présence d'un mari à domicile, sentant l'inconfort de la personne, soit parce que des personnes ont déclaré de ne pas avoir le temps. A chaque début d'entretien, nous prenions le temps nécessaire à la présentation de notre recherche, expliquer l'enquête, le sujet, le but, la confidentialité des données puis demander leur accord. Il s'agissait à ce moment de présenter la possibilité de refuser et fournir suffisamment d'informations pour faire leur choix. Il y a eu un refus explicite et trois refus implicites. Une femme réfugiée non documentée en Malaisie depuis plus de vingt ans, qui nous a répondu « non non ça ne m'intéresse pas ». Un refus implicite du chef religieux qui a facilité chez lui une dizaine d'entretiens avec des hommes. Ce refus s'est traduit pas une stratégie d'évitement. Il était toujours absent aux rendez-vous fixés, au lieu de son choix. Les raisons de son refus peuvent être multiples. Un de ses proches nous a confiés que ce serait peut-être en raison d'une crainte de ne pas savoir répondre aux questions. Des chercheur·e·s[78] qui ont signalé dans leurs travaux les motifs de refus à un entretien formel soulèvent en effet la distance des personnes à ce qu'elle considère comme « un savoir savant » et ne se *sentent* pas *à la hauteur* de répondre aux questions. Nous observons un autre motif de refus à l'entretien formel, la peur des représailles. Deux autres refus implicites de femmes, s'expliquent par la situation d'inconfort face à nos questions portant sur les violences. Elles répondaient « non », « je ne sais pas » de manière ferme et leur visage détourné. Nous leur avons demandé si elles souhaitaient mettre fin à l'entretien, avant d'arrêter.

Enquêter sur les violences de manière adaptée selon le sexe de l'enquêté·e

78 Voir l'introduction de Salima Amari dans sa thèse, « Des équilibres instables. Construction de soi et relations familiales chez les lesbiennes maghrébines migrantes et d'ascendance maghrébine en France », Université Paris 8, 2015.

Nous avons essayé plusieurs approches méthodologiques, d'abord des grilles d'entretien identiques aux hommes et aux femmes, puis la création d'un support « échelle de la violence » pour aborder la question des violences subies/agies, enfin une série de questions différente selon le sexe. Nous avions pour habitude de présenter notre recherche portant sur l'expérience générale des réfugié·e·s rohingyas en Malaisie, les conditions de vie et les expériences de violence. Mais ces termes étant trop vagues, trop abstraits pour les enquêté·e·s, ils nous conduisaient directement à leur expérience de violence de guerre en Birmanie, persécutions et discriminations étant utilisées de manière synonyme. Cette donnée est intéressante si nous voulions documenter les violences subies en Birmanie. Ce qui n'était pas le cas. Nous cherchions à saisir les violences ordinaires, insidieuses, dissimulées, cachées, invisibilisées, documenter la réalité des violences vécues en contexte de migrations forcées en Malaisie et surtout examiner la formation des subjectivités en rapport à la violence. Les violences constituent un sujet sensible. De manière générale, dans les entretiens, les violences sont souvent dissimulées, cachées par celles et ceux qui les subissent lié au sentiment de honte, de culpabilité voire pour certaines de peur engendré par les violences, mais aussi de « méfiance » à l'égard de l'étude, craignant de dévoiler des aspects personnels de leur vie et d'être identifiés comme jugés « déviants », violents. La méfiance, la dissimulation et les secrets sont donc fortement probables. La validité et la fiabilité de notre étude repose donc sur des compétences à accéder aux enquêté·e·s, à favoriser la narration, à relancer les répondant·e·s pour limiter les oublis et restituer notre terrain honnêtement. Avant, pendant et après les entretiens, notre démarche a supposée une part d'empathie et une marque d'intérêt afin de provoquer le dévoilement des enquêté·e·s et d'éviter une position de jugement. Le temps long des entretiens, parfois plusieurs entretiens, est un allié à notre enquête dans le but de générer un climat de confiance, indispensable pour accéder à ce qui touche à l'intime. Nous avons mené plusieurs entretiens avec des auteurs de violence. C'est seulement à mi-parcours de l'entretien voire en fin d'entretien autour d'un support que nous avons créé pour cette enquête, que les violences, à partir d'une série de questions précises, étaient abordées. Ce support se veut traiter des représentations personnelles sur les violences. Lequel invite l'enquêté à mettre en perspective ses propres représentations, à émettre des opinions sur telle

ou telle forme de violence ou tel site d'occurrence (Birmanie, Malaisie, famille, travail, HCR, détention, en rapport avec les autorités malaisiennes) puis à mettre l'accent sur le degré d'importance ou de gravité que la personne évalue à partir d'une série d' exemples que nous donnions. Nous l'incitions par des questions du type « pourquoi cette forme est selon vous plus grave que celle-ci ? », « pourquoi les viols en Birmanie sont selon vous plus graves que les viols commis en Malaisie ? », etc. Cet exercice met en lumière des formes banalisées, impensées de celles hautement réprimées. Les enquêtés étaient amenés à comparer les actes de violence, certains considérés comme « très graves », à d'autres qu'ils ne considéraient pas comme de la violence. Ainsi, par un exercice de comparaison de formes entre elles, une distanciation s'est opérée et a permis de parler de ce que les enquêtés ne considéraient pas du tout comme un problème, encore moins comme une agression. Les enquêtés, sauf un, ont tous évoqué à mi-entretien ou fin d'entretien, la dégradation de leur relation de couple, et l'émergence de violences conjugales, voire de leur aggravation. Le second objectif de ce support est de créer l'échange ainsi l'enquêté illustre son propos, finalement assez rapidement, parfois dès la seconde ou troisième question à partir de son histoire personnelle. Au fur-et-à-mesure des entretiens, les questions ont du être précisées, reliées à un événement récent relatif aux derniers mois précédents l'entretien. Enfin, le terme « violence » ayant une forte portée négative et associée de manière paradigmatique à la guerre en Birmanie, le choix des termes nous a semblé crucial. Nous avons opté pour les termes « discriminations » et « abus », refusant d'utiliser le terme « violence » ou « agressions ». Le support s'est avéré très utile dans les entretiens avec les hommes, pour recueillir des situations dans lesquelles ils sont porteurs de violences. En revanche, tous les récits évoquant des expériences personnelles de violences subies ont émergé lors de discussions informelles avec des enquêtés que nous avons rencontré à plusieurs reprises. Des humiliations sexuelles et des viols ont été soulevés dans les discussions portant sur leur histoire de vie, facilitées par un cadre informel, non enregistrées. Le sentiment de honte est très marqué chez ces hommes. C'est en adoptant une méthode ethnographique, de temps informels réguliers passés avec eux, chez eux, rencontrés leurs amis, leur famille qu'ils ont abordé leur expérience de viols ou d'humiliations sexuelles en détention, en rapport avec les détenus nationaux ou en lien avec les autorités malaisiennes.

Les femmes enquêtées ont plus difficilement évoqué la dégradation de leur relation de couple, lié au fait que ce support n'était pas adapté à leur réalité et que la situation d'étude pouvait générer de la méfiance. Nous nous sommes davantage confrontées à ce que d'autres chercheur·e·s sur des sujets sensibles ont nommé la « spirale du silence[79]». L'exercice de l'entretien a été plus difficile avec les femmes, impliquant souvent un débordement d'émotions et de raviver des souffrances. Le support que nous avons créé sur les violences n'a pas fonctionné auprès d'elles pour plusieurs raisons[80]. La première est liée à la perception générale sur les violences, laissant inconsidérées toutes les formes de violences « banales » du quotidien contraignant leur mobilité, leur comportement, leur autonomie économique, politique, émotionnelle, sexuelle et reproductive, les assignant dans une fonction. Les violences conjugales ne sont pas perçues comme telles, sauf en cas de violences physiques « très graves ». La seconde est liée à l'approche méthodologique, elles rebondissent pour raconter leur histoire de vie en détail, nous éloignant du support. Alors nous avons adapté notre méthode en documentant des récits de vie. Nous avons suivi leur fil et avons approfondi certains moments de leur vie, certains faits nous intéressant particulièrement, et saisi la construction de leur subjectivité quand elles sont prises dans des formes d'assujettissement. A cela, nous avons rencontré et suivi sur plusieurs semaines trois enquêtées. Cette méthode de collecte est sans aucun doute très riche mais elle requiert beaucoup de temps. Une étude sur les violences à partir d'histoires de vie à plus grande échelle ne peut pas échantillonner une population de femmes tout en obtenant n'importe quelle profondeur dans la compréhension de situations particulières. C'est ainsi que nous avons décidé de nous concentrer sur quelques situations où la collecte nous semblait produire des données nous intéressant spécifiquement. Parfois, certaines situations se sont révélées en cours d'enquête, pendant que d'autres se sont avérées être moins utiles en tant que données à proprement parlé mais utiles sur la connaissance du milieu, de stratégies collectives, de faits partagés sur l'histoire conflictuelle et migratoire du groupe.

Entretien avec des interprètes

79 Emilie Hennequin (dir.), *La recherche à l'épreuve des terrains sensibles : approches en sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, 2012

80 Ce point est développé dans le chapitre six.

Les entretiens et supports ont été traduits soit en rohingya soit en birman. Quant aux discussions informelles et entretiens en malais et en anglais nous n'avons pas eu besoin d'interprètes. Nous avons travaillé avec quatre interprètes rémunéré·e·s, principalement deux. Nous avons réfléchi aux conditions de travail de ces personnes et à leur charge de travail, selon les durées des entretiens mais aussi selon le type de travail comme la traduction d'enregistrements vocaux, brochures ou affiches. Un entretien d'une heure et demi était rémunérée 50RM (12€). Pour les entretiens plus longs, de deux heures ou de trois heures, la rémunération augmentait au prorata. Les frais de transport et de téléphone étaient remboursés. Puis, nous devons signaler que le travail avec des interprètes rend l'exercice difficile en ce que certaines données peuvent faire l'objet de réinterprétation, ou mises de côté face à l'engouement de certain·e·s enquêté·e·s par exemple. Le fait d'interpréter requiert d'interrompre l'enquêté·e au bout d'un moment, quand c'est trop long ou quand l'enquêté·e change d'idées. Pour ne pas perdre le fil, ou par crainte d'oublier des énoncés importants, l'interprète traduit non en simultané mais régulièrement. La qualité des entretiens n'en est pas réduite pour autant, mais il est probable que des informations potentiellement intéressantes pour notre recherche n'aient pas été portées à notre connaissance. Cela dit, après chaque entretien, nous reprenions avec l'interprète ce qu'il s'était passé pendant l'entretien, le choix des termes de l'enquêté·e, ses impressions sur des changements de tons, d'attitudes à certains moments, que nous percevions assez bien par l'observation et à savoir si des mots ou des expressions utilisés par l'enquêté·e pouvaient le confirmer et le préciser. Le travail avec des interprètes peut être à la fois très intéressant, car cela offre des données auxquelles nous n'aurions pas eu accès. Nous avons proposé à deux personnes d'interpréter pour nous afin d'avoir accès à ces personnes en tant qu'enquêté·e·s, Aziz et Khadija. Nous y reviendrons très longuement tout au long de cette thèse. Pour libérer la parole sur les violences, leur rôle s'est avéré déterminant. Nous les avons rencontré·e·s dès le début de notre terrain. Khadija faisait partie de ces nombreuses « travailleures communautaires » employées dans les ONG internationales, dans son cas la CICM (Commission Internationale Catholique pour les Migrations). Après lui avoir expliqué notre démarche, elle a rapidement accepté d'apporter son aide. Nous avons rencontré Aziz chez un ami à lui, ancien employé pour une autre grande organisation internationale. Il a pris une part grandissante dans cette enquête. Nous l'avons

alors complètement associé à notre travail. Il nous a introduit auprès de plusieurs chefs religieux, a organisé de nombreux entretiens avec des hommes et nous a aidé à leur réalisation. La sensibilité des sujets abordés en tête à tête (passé violent, relations familiales, violences conjugales, violences sexuelles, jugements sur soi, expériences de détention) a parfois suscité une gêne ou une retenue tout à fait compréhensible de la part des femmes et des hommes interrogé·e·s, comme ceux porteurs de violence. Or la présence de Khadija et de Aziz ont permis de dissiper cette gêne et parfois de complètement libérer la parole. Parfois nous les laissions même relancer les échanges. Nous avons rémunéré leur travail. Les entretiens prenaient du temps, d'autant plus qu'ils nous aidaient à traduire des points qui nous échappaient. Ainsi des temps privilégiés et très réguliers, voire quotidiens avec ces deux personnes ont permis de collecter beaucoup de données sur la connaissance du milieu et ce que certains entretiens leur ont suscité comme réflexions et réactions. Ces deux enquêté·e·s sont devenu·e·s en quelque sorte le fil de notre enquête, par leur intermédiaire nous avons eu accès à la plupart des enquêté·e·s, nous avons échangé sur la formulation des questions ainsi que sur notre approche comme le fait de rétribuer les enquêté·e·s de leur temps par un geste symbolique.

Dans la phase d'analyse, nous avons écouté les enregistrements, nous les avons tous retranscrits, indexés et écrits, comme des études de cas. Chaque entretien a fait l'objet d'une analyse. Nous avons retracé les reconfigurations de masculinités et de féminités à travers les séquences narratives par événements révélant des tensions (comment s'est passé le mariage, que s'est-il passé en allant au bureau du HCR, comment avez-vous payé les passeurs ou l'hôpital, que s'est-il passé en prison, etc.), et enfin à travers leur définition et expérience vécue de la violence. Le thème de la violence est présent tout le long de leur récit, mais nous avons voulu examiner plus en détail à certains moments leur représentation et aussi leur expérience personnelle de violence.

Cependant des questions n'ont pas été posées. La limite importante de ce travail porte sur la violence des femmes. Nous n'avons pas posé de questions aux femmes sur leur propre violence, par exemple dans leur relation avec leurs enfants ou envers leur conjoint, ou à

l'égard de leur belle-fille auprès des enquêtées plus âgées. Les nombreuses lectures dans la phase de préparation au terrain n'ont pas suffi. La limite de cette recherche est qu'elle ne peut faire que mention de l'enjeu crucial d'explorer les violences des femmes et contre les femmes comme un même objet de la même manière que nous l'avons fait pour les hommes. Néanmoins, la lutte de pouvoir entre femmes pour se hisser au rang supérieur au détriment d'autres femmes perçues comme dépendantes de leur mari et non éduquées sera développée.

Contre-don : enjeu de la relation de confiance

La question d'une contribution pour les enquêté·e·s s'est posée, sur conseil d'une interprète. Parce que nous prenions leur temps et que nous leur demandions un exercice particulier qui était celui de témoigner de leur expérience souvent douloureuse. Nous avons alors réfléchi à un geste symbolique, de la poudre de *tanaka* (cosmétique pour hommes et femmes) ou un tapis de prière (l'enquête a eu lieu pendant le ramadan). L'intérêt des enquêté·e·s à participer à l'enquête se situait dans le fait d'accéder à des contacts d'ONG voire du HCR à travers notre intermédiaire, mais aussi dans l'idée que cette recherche puisse faire améliorer d'une manière ou d'une autre leur situation. La question d'une rétribution symbolique se posait sur la création de conditions favorables à l' entretien. Cette attention a été reçue de manière positive et associée à une forme de respect. Il était crucial de construire les conditions favorables au développement de la confiance. Dans ce cadre, il est important d'insister sur l'anonymat de l'étude, mais pas seulement. Comme nous l'explique Florence Bouillon, « livrer une expérience individuelle éprouvante s'inscrit dans un système de transfert/contre-transfert. Pour déclencher un processus collaboratif délicat, le chercheur est amené à s'interroger sur sa capacité à restituer quelque chose au répondant[81] ». Il nous a été effectivement possible, au-delà de l'écoute active et du sentiment de « soutien social » que peut générer un entretien dans le cadre d'une recherche (écoute, empathie, confiance), au-delà d'une rétribution symbolique, d'informer, de conseiller et d'orienter parfois vers des services quand ils existaient[82].

81 Florence Bouillon, « Pourquoi accepte-t-on d'être enquêté ? Le contre-don, au cœur de la relation ethnographique » *in* Florence Bouillon, et al., (dir.) *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*, Paris, CEA/EHESS, 2006, pp. 75-95.

82 Pour aller plus loin sur la notion de « contre-don intangible », voir Nouchka Wielhorski, « A l'ombre du contre-don : Les réponses tangibles et intangibles du chercheur face aux attentes explicites et implicites des enquêtés » *in* Emilie Hennequin (dir.), *La recherche à l'épreuve des terrains sensibles : approches en*

Un positionnement nécessairement situé

Il y a toujours une dimension de représentation de soi : « le soi représente pour chacun d'entre nous un authentique projet réflexif, au sens d'une interrogation plus ou moins interrompue de son passé, de son présent de son futur[83] ». L'enquêté·e ne donne à voir que sa pensée réflexive et une image positive de lui-même et d'elle-même par rapport, globalement, au monde social et à l'enquêtrice. Le souci de présentation de soi commence avant l'entretien. Nous avons travaillé notre présentation de soi en adoptant les codes vestimentaires (voile malaisien et longue tunique). Ce qui prévalait le plus dans les premières interactions avant d'adopter les normes sexuées de notre terrain était notre statut d'étranger. En effet, les enquêté·e·s s'adressaient à nous en tant que blanche, étrangère, associée automatiquement à l'ONU ou à une « humanitaire » ayant des liens possibles avec l'ONU voire au gouvernement des États-Unis. L'enjeu était pour nous double, le premier de se distancier au maximum de l'étiquette « humanitaire », présentant un obstacle considérable au récit de vie. L'étiquette « humanitaire » était compliquée à gérer. Les réfugié·e·s ont peur de ne jamais être enregistré·e·s et sont complètement dépendant·e·s de cette procédure. Nous nous présentions alors en tant qu'étudiante, attachée à l'université Paris VIII et sans lien avec le HCR. Ce qui nous a également amené à réfléchir sur le terme « entretien », puisqu'il est fortement associé aux entretiens menés par le HCR pendant les procédures d'asile. Nous y avons alors préféré le terme de « discussions », « étude », « rencontres ». Le second enjeu résidait dans l'établissement de la confiance avec les enquêté·e·s. L'idée était d'adopter un rôle de genre, - *se féminiser* en portant tous les attributs « féminins » du groupe des enquêtées – susceptible de neutraliser notre extériorité au terrain. Ce qui a très bien fonctionné car adopter les codes vestimentaires malaisiens a permis de nous rendre davantage « transparente » pendant nos observations et parfois pendant les interactions entre enquêté·e·s et a suscité parfois des surprises de la part des enquêté·e·s « vous êtes musulmane ! Oh je ne savais pas ! C'est bien. C'est bien » ou un sentiment de confort en nous saluant en arabe et non en anglais. Certain·e·s

sciences sociales, Paris, L'Harmattan, 2012, pp. 85-106.

83 Anthony Giddens, traduit de l'anglais par Jean Mouchard, *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes,* Paris, Éditions du Rouergue, 2004.

enquêté·e·s m’ont demandé si j’étais musulmane. Ce à quoi je répondais que même si je n’étais pas musulmane, il me souciait de respecter cette religion comme les autres. Un argument très accueilli par une population qui précisément ne cesse de réclamer leur droit de croire et de pratiquer librement leur religion en Birmanie. Ce qui nous semble-t-il a permis de partager plus aisément sur leurs croyances et des anecdotes relatifs à la pratique religieuse. Dans la mesure, où nous étions assimilées à une enquêtrice de confession musulmane (au moins pour celles et ceux qui ne m’ont rien demandé) endossant les attributs féminins, nous avons pu appréhender un certain nombre de normes. Cependant, il ne s’agit pas d’être naïve, et croire qu’endosser les codes vestimentaires ou langagiers suffit à « neutraliser » tous les effets du positionnement nécessairement situé de l’enquêtrice, universitaire, européenne et blanche.

Nous avons pris en compte cette dimension en amont et pendant l’enquête. Il s’agissait de réduire la distance sociale entre notre positionnement de chercheure étrangère et l’objet d’enquête, les violences parmi une population réfugiée. Ce qui peut très aisément se traduire par des difficultés à aborder le thème des violences pendant les entretiens. C’est pourquoi l’ethnographie nous a semblé être le dispositif le plus adapté pour justement aider ce rapport réflexif important des enquêté·e·s. Par exemple, certaines fois revoir l’enquêté·e a permis d’avoir la « vraie » histoire « oui la dernière fois je ne vous ai pas dit que c’est mon deuxième mari » ou pour passer au-delà du récit répété « oui la dernière fois je vous ai dit que j’étais venu par bateau mais en réalité je suis venue par avion ». Bien connaître le quartier et ses habitant·e·s permet aussi de collecter les rumeurs qui là aussi révèlent des normes sexuées. Par exemple, plusieurs hommes réunis chez un chef religieux chez qui se déroulait la plupart des entretiens discutaient d’une femme divorcée avec quatre enfants que nous avions justement rencontrée quelques jours plus tôt. Ce qu’ils ne savaient pas puisque nous faisions très attention à ne pas croiser les informations entre quartiers, entre cercles d’interconnaissances. Pour ces hommes, elle n’était pas une personne de confiance, « couchant avec d’autres hommes plus jeunes que son mari » et « se dénudant devant tout le monde ». Pour cette raison, selon eux, il fallait aider cet homme à réunir sa famille, et convaincre l’épouse de ne pas divorcer. D’où leur présence chez ce chef religieux, qui avait autorité à intervenir sur ce type de problèmes, parmi la population réfugiée rohingya à Ampang.

Écouter les habitant·e·s du quartier quand ils et elles parlent d'un·e de nos enquêté·e·s s'est également avéré très utile le jour où plusieurs habitants parlaient entre eux d'un homme « très violent envers sa femme et très menteur » quand la veille cet homme, âgé de 40 ans, n'avait cessé de se présenter comme un homme non-violent, « père et mari aimant ». Cela dit, le fait qu'il ait répété une dizaine de fois, avec autant d'aplomb à chaque fois, qu'il n'avait jamais battu sa femme, dès sa présentation de lui-même au début de l'entretien (sans lui avoir posé aucune question) jusqu'à la fin nous avait surprise. Cette première situation ambiguë du terrain nous a rappelé qu'effectivement les hommes et les femmes réfugié·e·s rohingyas n'avaient aucune raison de nous faire confiance vu la particularité de notre position et de notre condition. Au contraire, cet incident a révélé non seulement que certains hommes réfugiés rohingyas étaient capables de produire un discours sur eux-mêmes, mais que le discours correspondait aux demandes et aux représentations de leurs interlocuteurs. Si avec la plupart des femmes réfugiées rohingyas, les entretiens ont été marqués par la difficulté à favoriser une parole sur soi, les hommes sont habitués pour la plupart à raconter leurs vécus et à essayer de correspondre aux demandes des médias, des membres d'ONG, des journalistes, etc. Lors de certains entretiens, au sujet de leur propre violence, il paraîtrait légitime de se demander « pourquoi ces hommes lui racontent tout ça » ? Tout d'abord, ces hommes sont venus aux entretiens pour demander de l'aide, que nous ne pouvions pas donner sauf à travers des connexions avec des associations adaptées et une écoute bienveillante qui permet la décharge émotionnelle, des auteurs parfois submergés laissant libre cours à la narration. Mais aussi, comme nous l'avons déjà dit, la violence est un sujet sensible, pouvant faire l'objet de dissimulation derrière une production de discours de « père et mari aimant », ou de « chef de famille » répondant au mieux aux besoins de leur famille. C'est souvent à demi-mots ou en hésitant, au bout d'une heure, parfois deux heures, jusqu'à se *sentir* en sécurité, ou en confiance que des hommes ont parlé de leur propre violence. Rappelons-le, ces conditions d'émergence de la parole ont été favorisées par la présence et le travail de nos interprètes, notre travail de préparation en amont à travers notamment la création d'un support et nos efforts pour réduire la distance sociale, mais aussi au développement d'un lien de confiance passant nécessairement par le temps long des entretiens, l'anonymat et des formes de contre-

don (écoute, services voire conseils à partir d'un point de vue externe).

Organisation du travail

Cette thèse est construite en trois parties. La première partie contextualise le sujet à travers une recherche socio-historique de la construction et racialisation du groupe « rohingya » en un groupe distinct et séparé des autres groupes birmans. Le premier chapitre propose de mener une recherche sur la formation de l'idée de « race » et de « nation » de manière consubstantielle en Birmanie, apparue au moment de la colonisation, et rapidement liée à la politique de *bouddicisation*[84] du pays. Cet enchevêtrement et co-construction d' enjeux socio-politiques, historiquement façonnés, expliquent les politiques actuelles excluant les Rohingyas du champ national birman, aujourd'hui perçus comme des « immigrés illégaux » venus du Bangladesh, voulant islamiser le reste du pays et ce faisant représenteraient une menace à la sécurité du pays. Dans le chapitre deux, nous verrons à travers l'histoire des migrations en Malaisie, comment le thème de l'immigration est érigé en menace et nourrit la politique migratoire menée par l'État malaisien. Nous ferons un détour nécessaire vers le contexte colonial de la migration dans cette région pour comprendre la construction des catégories raciales agissant aujourd'hui sur la manière d'appréhender la migration en Malaisie et les rapports sociaux entre migrant·e·s et nationaux·les malaisien·ne·s. Dans le chapitre trois, nous analyserons la politique internationale de protection déployée par le Haut Commissariat aux Réfugiés basé à Kuala Lumpur laquelle s'inscrit dans le prolongement de la politique migratoire du gouvernement malaisien, tantôt en menace où il s'agit d'identifier les potentiel·le·s fraudeur·se·s des vrai·e·s réfugié·e·s tantôt en victime priorisant son aide humanitaire de manière paradigmatique aux femmes et aux enfants, au détriment d'une solution politique à la question des réfugié·e·s. Cette partie invite à interroger les questions de genre et de « race » dans les contextes migratoire, colonial et post-colonial.

Les deux parties suivantes sont complètement issues des analyses des données empiriques. La

84 Par ce terme, nous renvoyons aux efforts politiques passés de l'État birman pour renforcer la religion bouddhiste dans tout le pays, par l'envoi de missionnaires venant principalement du sud vers le nord où vivait de nombreux·es chrétien·ne·s , musulman·e·s et hindouistes.

deuxième partie intitulée « La violence, un "mâle nécessaire" ? » s'intéresse aux constructions processuelles et historiques des masculinités des hommes réfugiés rohingyas et des féminités des femmes réfugiées rohingyas. Le chapitre quatre explore la colonialité et la militarisation des idées sur les masculinités et les féminités en Birmanie dont nous retrouvons des traces aujourd'hui dans les formes de masculinité et de féminité des réfugié·e·s rohingyas aujourd'hui en Malaisie. Les chapitres cinq et six tentent de les restituer. Il y est question du rapport étroit avec la violence parce qu'elle s'inscrit à la fois comme « levier » de subjectivation, à la fois comme moyen de lutte dans la compétition entre groupes. La violence à l'égard de l'Autre est situationnelle en ce qu' elle varie selon les localisations spécifiques du pouvoir. La construction de soi en tant que réfugié·e est étroitement liée à un ensemble complexe de vulnérabilités sociales, économiques et politiques, historiquement façonnées. D'où l'importance d'étudier l'environnement familial, social et politique pré-migratoire, continuant d'agir en situation migratoire, et les conditions d'existence des réfugié·e·s afin de montrer les éléments décisifs à l'émergence et à l'intensification des violences de genre agies et subies par la population réfugiée rohingya. Nous tenterons de décortiquer et analyser les liens entre migrations, absence de protection juridique, pauvreté et les violences de genre. Les différentes formes d'expression de la violence prennent appui sur des inégalités structurelles renforcées et aggravées par le contexte de guerre en Birmanie et migratoire en Malaisie. Cette partie revient longuement sur les parcours des réfugié·e·s, le sens donné à leur quotidien à travers une analyse profonde des processus de la construction de soi, de la formation des masculinités, des féminités, des relations sociales, du mariage, de la famille et de la question des violences. La troisième partie s'intitule « Étude d'un programme international de prévention et de réponse aux violences "basées sur le genre" : entre 'colonialité' du pouvoir et bureaucratisation de l'aide ». Elle est dédiée au gouvernement des vulnérables[85], mis en œuvre par les ONG internationales en Malaisie et l'Agence onusienne pour les réfugiés dont celle que nous étudions dans cette partie, la Commission Internationale Catholique pour les Migrations. Elle aborde un programme humanitaire de prévention et de réponse aux violences « basées sur le genre » parmi la population réfugiée, nous permettant ainsi d'entrer dans le concert des nations « civilisées ». Après une analyse fine du message de prévention, du

85 Expression proche développée par Hélène Thomas « Gouverner les vulnérables » dans son ouvrage *Les vulnérables. La démocratie contre les pauvres*, *É*dition du Croquant, 2010.

vocable de la vulnérabilité, mais aussi des logiques néolibérales de la gestion de projet, nous placerons au cœur de l'analyse la parole des « bénéficiaires » de ces programmes. Ces dernier·ère·s mettent en exergue des décalages énormes entre les discours humanitaires, la manière dont sont pensés leurs programmes, leur rapport aux « bénéficiaires » et les attentes sociales des réfugié·e·s.

Ainsi, à travers ces neuf chapitres articulant ethnographie et histoire migratoire, coloniale et néo-coloniale, ce travail de thèse tend à conjuguer les formations subjectives, leur interdépendance et leur co-construction, en dissonance avec les catégories au moyen duquel sont pensées aujourd'hui les violences de genre, leur prise en charge mais aussi leur gouvernement.

Première partie

Les réfugié·e·s rohingyas, une analyse socio-historique et politique

Introduction de la première partie

Un groupe à contrôler est souvent sorti du champ national par le groupe dominant détenteur du pouvoir central d'un État. Le contrôle des populations est doté d'instruments législatifs et répressifs (de surveillance et de punition). Nous retracerons la genèse de la construction du groupe rohingya en Birmanie dans le premier chapitre, à travers son histoire coloniale et guerrière au moment de l'indépendance laissant les blessures que l'on connaît aujourd'hui au nord de l'État Arakan. Érigé en figure menaçante à la sécurité de l'État birman, les Rohingyas représentent l'ennemi à éliminer. Ainsi sortis du champ national, ils deviennent des étrangers dans leur pays et dans les pays voisins de la région. Dans le chapitre deux, il nous paraît important d'analyser la gestion des flux migratoires en Asie du Sud-Est, laquelle est hautement militarisée, en ce qu' elle consiste à sécuriser les frontières terrestres et maritimes, contrôler les migrant·e·s sur le sol, leur rappeler publiquement qu'ils et elles ne sont pas les bienvenu·e·s et les punir de leur présence sur le sol malaisien. Les représentations de l'Autre en Birmanie et en Malaisie se cristallisent sur la figure de l'homme bangladais, noir, étranger, associée aux Rohingyas dont nous retraçons sa construction depuis l'ère coloniale. Sans rompre avec ces représentations, le Haut Commissariat aux Réfugiés épris de répondre aux exigences gouvernementales, s'inscrit dans le prolongement répressif du gouvernement malaisien développant des procédures d'asile où il s'agit de se méfier, trier et déceler les potentiel·les fraudeur·se·s bangladai·se·s des réfugié·e·s rohingyas. Dans cette première partie, il s'agit d'interroger les politiques de contrôle des populations nourries de xénophobie plaçant les réfugié·e·s dans des vulnérabilités complexes et multiples, marquées par une désaffiliation sociale, une précarité, des discriminations, des inégalités et des violences à leur encontre.

Chapitre 1

Histoire et genèse du groupe rohingya en Birmanie

« On ne qualifie pas toujours l'Autre comme il se qualifie lui-même. Les noms contiennent leur propre charge politique, souvent en tant que stratégie de légitimation ou de dénigrement. L'enjeu est généralement de le sortir symboliquement du champ de l'autochtonie et donc du lien légitime au territoire afin de le rattacher à un ensemble étranger[86] » *(*Gabriel Defert, 2007).

Illustration 1: rivière Naf (source HCR)

86 Gabriel Defert, *Les Rohingya de Birmanie : Arakanais, musulmans et apatrides*, Montreuil, Aux lieux d'être, 2007, p. 25.

Aujourd'hui, le terme « rohingya » s'est imposé sur la scène médiatique et internationale pour désigner les musulman·e·s d'Arakan comme un groupe particulier. Mais ce terme jusqu'au conflit de 2012 était inconnu des Arakanai·se·s, lesquel·le·s utilisaient d'autres noms pour qualifier les musulman·e·s d'Arakan tels que *kala*, *bengali*, *kaman*, *yakhain kala*, etc. La chercheure Alexandra de Mersan retrace l'utilisation de ces termes, marquant chacun une période de l'histoire et son évolution. D'après ses recherches, « kala » est le terme le plus ancien et le plus couramment utilisé par les Arakanai·se·s et les Birman·e·s pour désigner les populations originaires de l'ouest, indépendamment de leur religion[87]. Selon la chercheure, les *kalas* sont distingués « à l'époque précoloniale parce qu'ils parlent des langues rattachées à la famille de langue indienne ou par leurs traditions distinctes des bouddhistes ». Selon elle, le terme « kala » peut être traduit par « celui de l'ouest », « l'indien », « l'étranger ». Ces termes induisent une origine autre que birmane. « Kala » est utilisé pour qualifier un Autre et est aujourd'hui un terme devenu péjoratif et même insultant, ce qui n'était pas le cas à l'époque précoloniale. Ce terme tend aujourd'hui à désigner spécifiquement les musulman·e·s, insistant sur la religion et l'altérité. Aujourd'hui, les Arakanai·se·s bouddhistes utilisent le terme « bengali » pour qualifier les musulman·e·s au nord de l'État. Ce terme renvoie aux immigrés récents originaires du Bengale et du Bangladesh voisin et sous-entend une installation illégale en Arakan. Selon Alexandra de Mersan, l'utilisation de ce terme s'est généralisée depuis le conflit de 2012 et de son adoption officielle par le gouvernement Thein Sein (2011-2015). Nous allons tenter dans ce chapitre de retracer les principaux processus historiques pouvant expliquer les deux catégories « arakanais » et « rohingyas », telles qu'elles sont utilisées et mises en opposition aujourd'hui.

Au-delà de la dichotomie « rohingya » / « rakhine »

Les habitant·e·s de confession bouddhiste de la région se qualifient de « Rakhines »

87 Alexandra de Mersan, « Comment les musulmans d'Arakan sont-ils devenus étrangers à l'Arakan ? » Moussons, n°8, 2016, pp. 123-146, mis en ligne le 3 novembre 2016, consulté le 28 mars 2018. URL : http://journals.openedition.org/moussons/3664. La suite du paragraphe tire ses sources dans cet article.

(Arakanais en français). Nous distinguerons ici les termes « Arakan » et « rakhine ». « Arakan » fait référence à un lien au territoire par extension et le second à une identité particulière. En se qualifiant ainsi, les habitant·e·s se posent comme partie prenante d'un groupe ethnolinguistique et religieux « rakhine bouddhiste ». La population de confession musulmane les appelle également par ce terme « rakhine », sans réaliser qu'elle pose explicitement un lien au sol (« habitant·e·s de l'État « Rakhine », Arakan en français). Ces dernier·ères auraient ainsi l'exclusivité symbolique. Les Arakanai·se·s musulman·e·s peuvent aussi dire « les bouddhistes », puisque Birman·e·s signifient bouddhistes dans les représentations communes en Birmanie. Les Arakanai·se·s musulman·e·s peuvent aussi les appeler *magh/mugh*. Le terme *magh/mugh* renverrait à l'origine indienne des « Rakhines », lié à la tradition de piraterie qui a été la leur pendant plusieurs siècles. Ahmed Jilani, à partir de nombreux manuscrits et chroniques, retrouve la référence d'une légende, colportant l'histoire d'un marchand arabe au VIIIème siècle qui aurait été contraint par les tempêtes de se réfugier dans l'île de « Yan Byey » (Ramree). Il aurait imploré de l'aide, *raham* en arabe signifiant grâce. « Rohan » serait alors utilisé pour désigner les navigateurs arabes et selon de nombreux auteurs découleraient à la fois les termes « rakhine » et « rohingya »[88].

Au Bangladesh, les habitant·e·s de Chittagong utilisent toujours le terme « rohingya » pour qualifier les musulman·e·s de la contrée. Le terme « rohingya » est aujourd'hui complètement interdit en Birmanie lequel serait une forme de rébellion aux yeux des autorités. En conséquence, de nombreux·ses musulman·e·s de la région Arakan pendant très longtemps ne se qualifiaient pas par le terme « rohingya », appellation qui leur semblait porteuse d'une exclusion particulière. Diverses populations musulmanes vivaient à Arakan. En effet, il existe plusieurs noms pour qualifier les musulman·e·s d' Arakan. Gabriel Defert dans son ouvrage, *Les Rohingyas de Birmanie*, fait référence à une étude informelle menée dans la région de Sittwe[89], dans laquelle il semblerait que les musulman·e·s se disaient en premier lieu « Birman·e·s » même sans la nationalité[90]. Plus au sud de la région, les musulman·e·s de Thandwe se voyaient aussi comme des « Birman·e·s musulman·e·s », rattachant

88 Ahmed K. Jilani, *The Rohingya of Arakan : Their Quest for Justice*, Dhaka, Ahmed Jilani, 1999, p. 52-60.
89 Gabriel Defert, *Les Rohingya de Birmanie: Arakanais, musulmans et apatrides*, Montreuil, Aux lieux d'être, 2007.
90 Jilani, *op. cit.*, p. 27.

exclusivement le classificateur « rohingya » aux habitant·e·s des districts au nord, Maungdaw et Buthidaung. Pour confirmer leur lien au sol, les musulman·e·s de Sittwe et du sud de l'État Arakan se disaient « Birman·e·s musulman·e·s, Arakanai·se·s musulman·e·s » et se distinguaient ainsi des Rohingyas du nord de l'État[91]. Les habitant·e·s musulman·e·s de Sittwe et du Sud de l'État vivent en minorité numéraire parmi les Arakanai·se·s, un autre enjeu consistait donc à ne pas être identifié·e·s pour ne pas être agressé·e·s, et ne s'appelaient donc pas « rohingyas ». D'autres musulman·e·s d'Arakan ne sont pas Rohingyas, et ont la nationalité birmane comme les Kamans. Tous les musulman·e·s d'Arakan ont été placé·e·s en dehors de l'espace national sauf les Kamans[92]. Depuis les violences de 2012, tous les habitant·e·s musulman·e·s de l'État Arakan, mis à part les Kamans, se qualifient de « rohingyas ». Les violences de 2012 ont marqué une césure, depuis il n'y aurait plus d' Arakanai·se·s musulman·e·s en Birmanie. D'après certains observateurs, l'identité « arakanaise musulmane » n'existerait plus[93]. Le terme « rohingya » à l'instar du terme « arakanais musulman » exclut de la même manière les habitant·e·s musulman·e·s de l'État arakanais, laissant symboliquement le lien au sol aux habitant·e·s bouddhistes. Ici, le terme « rohingya » renvoie au groupe social minorisé tel qu'il a été construit historiquement, socialement et politiquement. Également, nous utilisons ce terme parce qu'il est utilisé par les enquêté·e·s eux·elles-mêmes pour se qualifier.

La junte militaire a imposé en 1989, l'usage de « Myanmar » en remplacement de « Birmanie » (« Burma » en anglais). De même Yangoun doit être préféré à Rangoon (Rangoun). La Ligue Nationale pour la Démocratie a fait savoir que ce choix ne lui paraissait pas pertinent, d'où un certain nombre de pays, dont la France, à conserver dans les documents officiels les anciennes dénominations. Certains y voient aussi des motivations raciales. En birman, le terme *myanmar* ne désignerait que l'ethnie birmane s'il n'est pas rattaché au susbstantif *pyi* (« pays »). Mais en birman, l'ethnonyme se construit en y associant le substantif *lu-myo* (« race »). Cet argument n'est donc pas valide. Nous nous contenterons de se

91 Entretien avec Chris Lewa, directrice de l'ONG « The Arakan Project », avril 2016.

92 Alexandra de Mersan, « Comment les musulmans d'Arakan sont-ils devenus étrangers à l'Arakan ? » Moussons, n°8, 2016, pp. 123-146, mis en ligne le 3 novembre 2016, consulté le 28 mars 2018. URL : http://journals.openedition.org/moussons/3664

93 Entretien avec Chris Lewa, avril 2016.

conformer à l'usage, confirmé par l'Académie Française et les études birmanes francophones, en utilisant les déclinaisons du terme « Birmanie », réservant « Myanmar » à l'évocation de l'administration actuelle du pays.

Débats actuels et enjeux de filiations légitimantes

Pour désigner l'Autre, l'histoire ancienne est régulièrement mobilisée dans les débats et les discours des protagonistes dans le jeu politique actuel pour légitimer ou dénigrer des filiations[94]. En Birmanie, l'idée de la filiation génétique est souvent associée à l'idée de la filiation religieuse. L'histoire du bouddhisme telle que racontée aujourd'hui par les bouddhistes dans la région voudrait que le Bouddha, Siddhârta Gautama, se serait rendu en Arakan au IVème siècle et aurait converti le roi Candrasuriya qui régnait sur la cité de Dhañavatĩ[95]. D'autres légendes mentionnées par les chroniques mõns, les birmanes et cinghalaises, le *Maavamsa* et le *Dipavamsa*, racontent que le bouddhisme se serait introduit en Arakan sous le règne du roi Tsandhaturia quand le troisième concile bouddhique aurait envoyé deux missionnaires indiens Sona et Uttara sous l'impulsion du souverain Asoka (273-231 avant J.-C.)[96]. A cette genèse « bouddhique » se superpose une vision « musulmane », où chacun essaie de gagner quelques siècles pour prouver son aînesse sur l'autre. Les premières incursions de souverains de confession musulmane au Bengale datent de 1204-1205 avec l'arrivée des troupes turco-mogholes d'Ikhtiyãr al-Dĩn Muhammed Ibn Bakhtiyãr Khaljĩ[97]. Certains auteurs rohingyas voudraient voir l'islamisation de leur terre remonter aux aventures des voyageurs moyen-orientaux dès le début du IXème siècle. Ainsi, ils mettent en contact les Persans Ibn Khordadzbeh (844-848) et Sulayman (851) ou Ibn al-Fakih (900) avec une région située à l'est de l'île de Ceylan appelée Rahma, qui pour eux, ne pourraient être autre chose

94 Pour aller plus loin sur la genèse bouddhique voir Defert, *op.cit.*, p. 33-35 et sur l'islamisation du Bengale voir Abul Karim, *The Rohingya. A Short Account of their History and Culture*, Chittagong, Arakan Historical Society, 2000, p. 10-14. Certains auteurs arakanais musulmans remontent l'islamisation aux périples des voyageurs moyen-orientaux au début du IXème siècle.

95 Emil Forchhammer, *Arakan. Report on the Antiquities of Arakan*, vol. 1, Rangoun, Superintendent of Government Printing and Stationary, 1892, p. 1.

96 Ernelle Berliet, « Géorgraphie historique et urbanisation en Birmanie et ses pays voisins, des origines (IIème siècle avant J.-C.) à la fin du XIIIème siècle », thèse, Université Lyon 2, 2004, p. 57 et p. 222.

97 Mohammad Yusuf Siddiq, « Epigraphy As a Source for the Study of Islmaic Culture in Bengale », Journal of Asiatic Society of Bangladesh, vol. 50, nº 1, 2005, p. 113-140.

que l'Arakan. Ces voyages auraient donné lieu à l'établissement de comptoirs commerçants[98]. L'islamisation avec le commerce arabe a continué vers l'Asie du Sud et du Sud-Est jusqu'à l'archipel indonésienne. L'Arakan prospéra avec le commerce des arabes musulmans. Du VIIème au XVIème, soit pendant neuf siècles, les arabes musulmans devenus très puissants, régnèrent sur le commerce du Golf du Persan à l'Indonésie. La présence des arabes en Arakan a continué jusqu'au XVIIème siècle, jusqu'à ce que des commerçants européens mettent le cap vers les eaux dites « orientales ». Néanmoins, la plupart des arabes musulmans ont fait leur vie à Arakan, se sont mariés, ont eu des enfants, certains sont devenus fermiers d'autres ont migré vers les districts de Akyab, Kyaukpyu et Sandoway.

1. La Baie du Bengale pré-coloniale et des premières colonisations

1. 1 Une zone conflictuelle et des enjeux économiques

Les gens de Vesali (cité construite en l'an 788, qui était un port à Arakan) professaient l'hindouisme et le bouddhisme. Plus tard, ils abandonnèrent l'hindouisme et professèrent le bouddhisme et l'islam. Vesali fût rasé en 957, avec l'invasion des Tibéto-Birmans. D'après Maurice Collis, depuis l'an 957, les Tibéto-Birmans ont coupé l'Arakan de l'Inde et les migrations massives ont créé les indo-mongoles[99] aujourd'hui connu sous l'appellation de *Rakhine*. La date de 957 pourrait avoir marquée l'apparition des Rakhines Maghs et de leur histoire. En 1531, sous le règne de Min Bin, les Rakhines Maghs obtinrent leur licence dans les études islamiques et l'empire Arakan se forma. En 1556, le Bengale a été conquis par le général de l'empereur Akbar et nombreux sultans du Bengale ont trouvé refuge en Arakan. Chittagong, seconde ville du Bangladesh, située près de la frontière birmane, a été sous le

98 Abdul Karim, *The Rohingyas: a short account of their history and culture*, Chittagong, Arakan Historical Society, 2000, p. 14.

99 Tahir Ba Tha, traduit du birman par Ahmed Jilani,« A Short History of Rohingya and Kamas of Burma », Kaladan Press, 2007 (1963). URL : http://www.kaladanpress.org/index.php/scholar-column-mainmenu-36/arakan/872-a-short-history-of-rohingya-and-kamas-of-burma.html

contrôle d'Arakan pendant plus de deux cent ans, de 1459 à 1666.
Aujourd'hui, des groupes vivent de part et d'autre de la frontière actuelle entre la Birmanie et le Bangladesh. Ils illustrent bien ces dynamiques de recomposition. Les Dhainet, appelés ainsi par les bouddhistes et Samwa par les musulman·e·s, sont au nombre environ de 250 000 au Bangladesh et 20 000 en Arakan. Population de confession bouddhique, leur langue s'apparente au bangladais, mais la forme écrite utilise un alphabet proche du birman. Leurs voisins marmas les considèrent comme des descendant·e·s des soldats moghols défaits par les troupes de Mrauk'U au XVIIème, et qui retenus prisonniers dans la région auraient épousé des femmes rakhines. Les Kamans vus comme les descendant·e·s des gardes persans des souverains de Mrauk'U vivent dans l'île de Ramree[100]. Les Marmas peuplent les zones forestières des environs de Cox's Bazaar, et sont tou·te·s de nationalité bangladaise. Ils parlent cependant une langue proche de l'arakanais et sont de confession bouddhique, etc. Ces groupes rendent compte et ajoutent à la mixité et à l'évolution des contacts entre influences religieuses, linguistiques, politiques de part et d'autre, à différents moments de l'histoire malgré la réification récente des identités à Arakan et en Birmanie plus largement.

Dans le contexte de l'Asie du Sud-Est, l'évolution des peuplements est surtout liée au fait d'événements politiques tout au long de l'histoire. La migration était un instrument politique et économique. La main d'œuvre était vue comme le potentiel d'un royaume, bien au-delà des territoires. Angkor, Lan Na, Ayutthaya, Champa illustrent l'usage intensif de main d'œuvre agricole, militaire, artistique pour construire leur royaume du Xème au XVIIIème, en dépeuplant les périphéries. A la fin du XVIème siècle, Mrauk'U organisait des migrations à grande échelle, dépeuplant la Basse Birmanie, Pegu et le Bengale pour faire face à la puissance de souverains lointains tels que celui d'Ayutthaya. Les déportations systématiques des gens du Bengale et de Pegu (au tournant du XVIIè) éclairent sur le fait que les rois voulaient constamment augmenter la réserve en ressources humaines. Le corollaire de l'expansion arakanaise a été l'intégration des Mons, des Portugais et des Indiens musulmans, tous enrôlés dans les forces armées. En 1644, Mrauk'U aurait razzié Chittagong après une attaque, emportant avec lui, plus de 80 000 personnes dont des artisan·e·s du textile,

100 *Ibid.*

tisserands, et aussi agriculteurs[101]. Le royaume était devenu un important pôle démographique, comparé à la taille de Lisbonne ou d'Amsterdam à la même l'époque. Il comptait douze grandes cités, un palais et une population importante[102]. A partir de sources bangladaises et portugaises, Jacques Leider suggère que la majorité des Bangladai·se·s installée à Arakan ne l'a plus jamais quitté[103]. Vers la fin du XVIIè et au XVIIIè, la plupart des musulmans sont devenus les gardes royaux, en intégrant le *kuiy to ran* (garde royale), en tant que gardien du palace. En réciprocité leur famille se voyait alloué une terre pour leur subsistance.

1. 2 L'espace « arakano-chittagonien » : arène de razzias et de pillages sous l'entreprise capitaliste et coloniale européenne

L'historien Richard Eaton voit la partie orientale du Bengale comme une « zone frontière », comme le « terminus d'un élan islamique ou d'un processus continental de conquête et de migration turco-mongoles[104]». Entre le XIIIème siècle et le XVIIIème siècle, l'espace arakano-chittagonien alternait de royaumes arakanais à des sultanats du Bengale. De 1430 à 1784, Arakan fût un sultanat. En 1537, Dehli était dirigé par une dynastie turque *chaghatai* connue sous le nom de « moghole » mais n'a pas réussi comme elle le souhaitait à unifier la partie orientale, soit l'est du Bengale.

Au début du XVIème, alors que l'emprise moghole sur la région était très limitée, s'est imposée une nouvelle donnée majeure, l'arrivée de marchands portugais. Les Occidentaux ont été les pourvoyeurs de nouveaux modèles. Cette interférence a provoqué des changements profonds qui ne sont pas sans résonance contemporaine. La couronne portugaise s'est efforcée de s'assurer des monopoles sur le poivre, la muscade, la cannelle, le maïs, la laque, la soie ou

101 Jacques Leider, « On Arakanese Territorial Expansion : Origins, Context, Means and Practice », *in* Jos Gommans, Jacques Leider (dir.), *The Maritime Frontier of Burma : Exploring Political, Cultural and Commercial Interaction in the Indian Ocean World, 1200-1800*, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam KITLV Press, 2002, p. 78.

102 Le britannique Francis Jenkins décrit Mrauk'U en 1661 : « On arrival we went to visit the town and were agreeably surprised to find it so extensive and wearing so flourishing an appearance […] The place was thronged with people », cité *in* Jacques Leider, *Le royaume d'Arakan, Birmanie. Son histoire politique entre le début du XVe et la fin du XVIIe siècle*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 2004, p. 358.

103 Leider, *op.cit*., p. 439.

104 Richard Eaton, *The Rise of Islam and the Bengale Frontier, 1204–1760*, Berkeley, University of California Press, 1993.

le matériel de guerre[105]. Les Portugais ont assorti à leurs pratiques commerciales un prosélytisme religieux. Dans la lignée du troisième concile de Latran, les Portugais voulaient limiter drastiquement les échanges avec les « infidèles » (1197). L'embargo du pape Nicolas IV, lors de la croisade de 1291, a bloqué le commerce des « Mahometans » en contrôlant les vaisseaux et pillant les cargaisons. On se rappellera ici comme l'a fait remarqué l'historien Richard Eaton c'est dans « la lutte contre la domination islamique (arabe et berbère) que s'était façonnée au Moyen-Âge, l'idée portugaise[106] ». Les Portugais ont contribué à instituer une distinction formelle entre ce qu'ils concevaient comme deux civilisations différentes du fait de leurs identités religieuses respectives. Jusqu'au XVIIème, la lutte contre l'islam constitua un pilier du monde chrétien à l'œuvre en Asie du Sud-Est et en Asie du Sud.

La raison d'État du Portugal et l'esprit de croisade ont développé une forme de mercantilisme dans la région. Les objectifs politiques et religieux liés à la demande forte en ressources des États européens ont donné lieu à des stratégies particulièrement offensives, telles que le pillage, la conquête et la permission de razzia[107]. La razzia n'était pas une pratique nouvelle dans la région mais en a donné une nouvelle forme en s'en prenant non seulement aux bateaux et aux marchandises mais aussi à leurs équipages et à leurs passagers. Le catholicisme portugais s'est développé dans un schéma où « l'infidèle », incarné dans l'idée de la lutte contre la domination islamique, pouvait être exclu de la miséricorde divine. La Baie du Bengale, au XVIIème siècle, a été l'arène de confrontations brutales contre les musulman·e·s et a donné un nouvel élan à la haine raciale et à l'antipathie de cette religion. Tout celles et ceux pouvant être associé·e·s aux « musulman·e·s » du Bengale étaient considéré·e·s comme un peuple « pervers[108] » et donc une « proie juste[109] ». Les Portugais ont également monétarisé la pratique de la razzia pour accroître leur puissance. Ce qui était jusque là des migrations forcées organisées par la plupart des royaumes de la région se sont transformées en « traite des esclaves[110] ». Les Arakanais utilisaient les captifs pour de la main d'œuvre pendant que les

105 *Ibid*., p. 86.
106 *Ibid*., p. 87.
107 *Ibid*., p. 88.
108 Jadunath Sarkar, *History of Bengale*, Dhaka, Dhaka University, 1948, Volume 2, p. 353.
109 *Ibid*.
110 Vitorino Magalhaes-Godinho, *L'Economie de l'Empire portugais au XVè et XVIè siècle*, Pais, 1969 cité *in* Gabriel Defert, *Les Rohingya de Birmanie: Arakanais, musulmans et apatrides*, Montreuil, Aux lieux d'être, 2007, p. 89.

Européens les vendaient aux marchés hollandais, anglais et français dans les ports du Deccan[111].

L'ambition hollandaise de chasser les Portugais de la région pour son expansion commerciale est très bien documentée, notamment sur la fondation de la Compagnie des Indes Orientales (Vereenigde Oostindische Compagnie – VOC). La Compagnie avait pour programme le lancement de plantation de girofle et de muscade mais elle avait déjà épuisé la main d'œuvre locale à cause de sa grande brutalité dans les îles de l'archipel indonésienne[112]. Le Bengale a été ciblé en priorité. La systématisation de la traite par les Européens a donné lieu à des déplacements de population et des déséquilibres démographiques conséquents. Des régions traditionnellement peuplées par les Bangladai·se·s ont laissé place à des villes et des villages déserts, isolés et couverts de jungle[113]. Les razzias ont été si fréquentes, que des impacts majeurs sont comparables à la traite africaine[114]. Comme par exemple, les sentiments durables de rancœur et de mépris entre les « peuples victimes » et les « peuples agresseurs », très bien documentés par Claude Mellaissoux dans son travail sur l'esclavage. Il décrit l'organisation militaire sur lequel se fonde les sociétés esclavagistes et décrit la tyrannie des sociétés esclavagistes où l'encadrement militaire est assuré par les captifs[115]. Ces derniers deviennent gardes ou soldats à l'encontre de leur groupe. Le maintien de la capture est assuré par les captifs eux-mêmes. Les sociétés esclavagistes militaires s'appuient sur les populations razziées, et s'approvisionnent continûment en captifs. Ces caractéristiques de la société esclavagiste sont également vraies dans le cas du Bengale. Les dépeuplements suite aux razzias esclavagistes ont assurément constitué la menace pesant sur les royaumes de la région qui ont fait de leurs hommes entre le XVIème et le XVIIIè, des soldats pour les Occidentaux[116]. D'après des historiens et politistes tels que Leider, Charney, ou Defert, les conflits sans précédent qu'a connu cette région puiseraient leurs origines ici. Par la suite, les

111 Sarkar, *op.cit.* p. 378.

112 Jos Gommans, Jacques Leider (dir.), *The Maritime Frontier of Burma : Exploring Political, Cultural and Commercial Interaction in the Indian Ocean World, 1200-1800*, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam KITLV Press, 2002.

113 Jacques Leider, *Le royaume d'Arakan, Birmanie. Son histoire politique entre le début du XVe et la fin du XVIIe siècle*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 2004, p. 256.

114 Michael Gleave, Mansell Prothero, « Population Density and 'Slave Raiding', A Comment », The Journal of African History, vol. 12, nº2, 1971, p. 319.

115 Claude Mellaissoux, *Anthropologie de l'esclavage, le ventre de fer et l'argent*, Presses Universitaires de France, 1986, p. 72-73.

116 Mellaissoux, *op.cit.*, p. 227-228.

souverains de la dynastie Bamar, Mõn, les rois d'Ayutthaya et de Mrauk'U, Tripura, Chiang Mai et du Lan Na (au nord de la Thaïlande) se sont déchirés l'ensemble des terres de la partie orientale de la Baie du Bengale. Jacques Leider qualifie l'État arakanais de 1622, de « militarisé[117] » et Michael Charney appuie ce propos en avançant l'idée que, sous la période portugaise (fin XVIème - début XVIIème siècle), Mrauk'U est devenu un État « conquérant[118]».

A ce moment de l'histoire, au tournant du XVIIème siècle, la région est marquée par une forme de rupture entre un monde hindo-bouddhique appuyée sur une forme de chrétienté et un « monde musulman » inspiré par l'unification moghole. De nombreux affrontements ont continué entre les Moghols et les armées de Mrauk'U pour récupérer la ville de Chittagong. Au milieu du XVIIème siècle, les noms et la monnaie ont changé. Les souverains arakanais ont cessé de porter des patronymes musulmans[119] et ils ont plus volontiers attaché à leur nom un titre bouddhique orthodoxe dérivé de la notion de *Dhamma* (la doctrine du Bouddha). En 1635, seul l'arakanais apparaît sur la nouvelle monnaie. Alors qu'auparavant, en 1622, les pièces émises étaient trilingues, bangladais, persan et arakanais. À Mrauk'U, dernière dynastie arakanaise, le religieux était plus que jamais devenu une « composante intégrale de la conception monarchique[120]». Pourtant, plus que jamais au milieu du XVIIème siècle, de nombreux·es musulman·e·s vivaient dans le royaume d'Arakan.

Pendant qu'une partie des hommes des sultans turco-afghans qui avaient régné sur la région au cours de la période précédente avaient cherché refuge en Arakan, la prise de Chittagong par les armées mogholes en 1666 ne peut être lue qu'a posteriori comme un événement fondamental dans l'histoire de la région. Les protagonistes ignoraient qu'il s'agissait du terme « définitif » de l'influence politique des États de la côte est du golfe du Bengale sur la côte nord. Ils ne pouvaient pas davantage savoir que l'empire moghol, en s'appropriant la région de

117 Leider, *op.cit.*, p. 250.

118 Michael Charney, « Where Jambudipa and Islamdom Converged: Religious Change and the Emergence of Buddhist Communalism in Early Modern Arakan (15th to 19th centuries) », thèse de doctorat en philosophie non publiée, Université de Michigan, 1999, p. 14.

119 Amena Serrajuddin, « Muslim Influence in Arakan and the Muslim Names of the Arakanese Kings : a Reassessment », Journal of the Asiatic Society of Bangladesh, vol. 31, n°1, 1986, pp. 17-23.

120 Jacques Leider, *Le royaume d'Arakan, Birmanie. Son histoire politique entre le début du XVe et la fin du XVIIe siècle*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 2004, p. 290.

Chittagong et en limitant son expansion orientale à celle-ci, donnait un cadre territorial à ce que serait, un siècle plus tard, l'idéologie coloniale britannique puis les aspirations nationalistes birmanes.

Le XVIIIème siècle jusqu'au début du XIXème siècle est marquée par des mouvements migratoires tout azimut, entre les fuites et les déportations, d' Arakanai·se·s et de Bangladai·se·s de part et d'autre de la rivière Naf au XVIIIème siècle[121]. En 1811, un nouveau mouvement d'exode vers le « territoire britannique », anciennement le Bengale moghol, plus précisément à Chittagong, a mobilisé 40 000 travailleur·e·s. La ville de Cox's Bazaar a été créée à ce moment pour gérer ces migrant·e·s. Selon Jacques Leider, seul un cinquième de la population Arakan sur 500 000 personnes serait resté sur place entre 1780 et 1820[122].

1. 3 Missionnarisation bouddhiste au XVIIIème siècle

Le christianisme porté par les Européens est intervenu d'autres manières dans les dynamiques régionales. Le prosélytisme missionnaire a provoqué à Ceylan (le Sri Lanka d'aujourd'hui), à la fin du XVIème siècle, une crise religieuse importante marquée par une discontinuité et des changements dans les pratiques. C'est ainsi que Man Rãjã-kri (1593-1612), le roi arakanais, a envoyé une vingtaine de moines pour aider son souverain à Ceylan à réformer la communauté bouddhiste « sapée » par les missionnaires portugais[123]. Cet événement a eu pour effet de renforcer le bouddhisme arakanais. Sous l'occupation bamar à Arakan, l'historien Michael Charney parle d'« Irrawaddy-ization » de la région. Des moines bouddhistes ont été envoyés en nombre du sud de la Birmanie à Arakan pour « corriger les pratiques locales jugées déviantes[124]». Cette mission aurait même constitué l'argument légitimant l'invasion en 1784.

121 Roger Roberts, « An account of Arakan Written at Islaàmabad (Chittagong) in June 1777 », Aséanie, vol. 3, nº 1, 1999.

122 Eric Godfrey, *British Rule in Burma 1824-1942*, Londres, Faber & Faber, 1946 (1925), p.14, cité *in* Defert, *op.cit*., p. 109.

123 Catherine Raymond, « Religious and Scholarly Exchanges between the Singhalese Sangha and the Arakanese and Burmese Theravadin Communities: Historical Documentation and Physical Evidence », cité *in* Stéphane Dovert, édité sous le pseudonyme de Gabriel Defert. *Les Rohingya de Birmanie*, Aux lieux d'être, Mondes contemporains, 2007, p. 93.

124 Michael Charney, « Beyond State-Centered Histories in West Burma, Missionizing Monks and Intra Regional Migrants in the Arakan Littoral, 1784-1860 », *in* Jacques Leider, Jos Gommans, *The Maritime*

Les moines missionnaires auraient ainsi réécrits l'histoire du bouddhisme en Arakan. C'est dans cette dynamique qu' Ashin Kawisara a rédigé en 1787, le *Dhãnavati are-to-pum*, aujourd'hui considéré par les Arakanai·se·s bouddhistes comme « l'histoire de leur nation » et qui constitue en partie un plaidoyer pro-bouddhiste anti-musulman[125]. Entre le XIIème et le XVIIème siècle, l'islam du Bengale oriental et le bouddhisme de Mrauk'U renforçaient simultanément le sentiment d'appartenance religieuse. Dès lors, les identités confessionnelles pouvaient servir de fondement à des revendications identitaires conçues en opposition à l' Autre. C'est ce qui s'est produit en Arakan avec la pression missionnaire bamar. Les affaires de la région ne se sont plus gérées en proximité et dans le respect de la mixité de groupes mais avec distance. Quand la notion d' « identité bamar » s'est imposée comme ciment unificateur du royaume d'Ava, la rupture a été définitive. Les Rakhines, parlant une langue proche de celle d'Ava, ont été inclu·e·s dans la catégorie *myanma* (« bamar »). Les Bangladai·se·s ont été en revanche assimilé·e·s aux Indien·ne·s.

2. Naissance d'une identité birmane au contact colonial : « race » et « nation » deux notions consubstantielles

2. 1 La rivière Naf, une « zone frontière » racialisée

Dans les récits de voyages, les magistrats et les colonels britanniques définissaient l'Arakan comme le « point de rencontre entre l'Asie brune et l'Asie jaune »[126]. Une bande de terres, dont les frontières sont partagées avec l'Inde au nord, et le Bangladesh à l'ouest. L'État Arakan est délimité par le golfe du Bengale à l'ouest et la chaîne montagneuse de Yoma à l'est. L'État Arakan est parcouru de nombreux cours d'eau et de longues côtes (700 kilomètres). Que ce

Frontier of Burma: Exploring Political, Cultural, and Commercial Interaction in the Indian Ocean World, 1200-1800, Amsterdam, KITLV Press, 2002, pp. 213-224.

125 *Ibid*, p. 216.

126 Gabriel Defert, *Les Rohingya de Birmanie: Arakanais, musulmans et apatrides*, Montreuil, Aux lieux d'être, 2007, p. 23.

soit les cours d'eau de Kaladan ou de Lemro, les Arakanai·se·s n'avaient pas l'impression de franchir autre chose qu'un cours d'eau parmi les autres pendant les fuites et les déportations vers le Bangladesh d'aujourd'hui. La rivière Naf a marqué en quelque sorte la frontière entre l'Asie du Sud et l'Asie du Sud-Est, entre l'Asie brune et l'Asie jaune[127]. Sous l'administration coloniale, cette limite est devenue une « frontière » figée par le droit européen, entre les Indes Britanniques et la Birmanie, puis entre ce qu'est devenu le Bangladesh en 1991. La rivière Naf sous l'occupation britannique ne représentait plus seulement un paysage arakanais, ou une frontière administrative, mais une discontinuité voire une rupture entre deux civilisations. Ce lien établi entre les musulman·e·s au nord de l'Arakan et une attribution physique extra-nationale symbolisée par la couleur de peau est frappant dans l'utilisation du vocabulaire communément utilisé par les *Bamar*. Les *Bamar* désignent un groupe ethnolinguistique dominant à l'échelle de la Birmanie actuelle et non les citoyen·ne·s de l'État birman tel qu'il a été défini en 1947. Les *Bamar* pour nommer les Rohingyas utilisent *kaw taw kalar* signifiant littéralement « trop indiens », soit implicitement « trop sombres ». Par extension, ce terme est utilisé pour insulter autrement au quotidien les Rohingyas (« *dirty*, *sticky*, *muslim* »).

Au début du XIXème siècle, l'idée d'une identité birmane a véritablement commencé à émerger. Des chercheur·e·s telles qu'Alexandra de Mersan ou Aurore Candier avancent l'idée que « la conception raciale [128]» des populations ou des groupes en Birmanie s'introduit en même temps que la colonisation[129]. Selon Aurore Candier, qui a étudié la cour du roi à l'époque précoloniale, la vision cosmologique du monde dominante à ce moment de l'histoire, vision bouddhique issue de l'Inde et du brahmanisme, va selon elle se modifier progressivement au contact des Occidentaux au cours du XIXème siècle. Elle étudie cette cosmologie selon laquelle cent un peuples habiteraient Jambudipa, « l'île des hommes du bouddhisme[130]». Dans cette cosmologie, l'expression désignant « peuple » est « lu myo », qui signifie littéralement « espèce, genre d'hommes ». Les groupes de « lu myo » sont distingués en fonction de la langue parlée.

127 *Ibid*., p. 112.
128 Alexandra de Mersan, « Comment les Rohingyas sont-ils devenus étrangers à l'Arakan ? » Moussons, n°8, 2016, pp. 123-146.
129 Aurore Candier, « Convergences conceptuelles en Birmanie : La transition du XIXe siècle », Moussons, n°16, 2010, pp. 81-101.
130 *Ibid*.

2. 2 Association de l'idée de « race » à la notion pré-coloniale « lu myo »

Aurore Candier décrit l'évolution du terme « lu myo » qui rend visible les transformations du terme au contact des concepts occidentaux de « race » et de « nation ». La chercheure observe des changements dans l'utilisation du terme « lu myo » au début du XIXème siècle. Elle cite le traité de Yandabo (1826), dans lequel selon elle « lu myo » est utilisé pour désigner le mot « nation » en tant que groupe humain ayant une origine commune. Il prendrait par la suite le sens de « race » en étant associé à des qualificatifs raciaux ou ethniques, linguistiques et religieux, concluant que: « les valeurs de classification raciale, de définition territoriale, de communauté de langue et de culture sont facilement adoptées [par les Birman·e·s][131]». Elle observe une autre évolution sémantique en parallèle à celle de *lu myo*. Selon elle, le terme « buddha bhasa », à partir du terme d'origine *bhasa* (langue) va se transformer au contact des valeurs occidentales au XIXème siècle pour rendre compte du concept de « religion », le bouddhisme. De la même manière, le terme « sasana », originalement signifie l'enseignement du bouddhisme va glisser sémantiquement et deviendra « religion » (implicitement, la religion du Bouddha)[132]. D'après Aurore Candier, le bouddhisme est progressivement envisagé par les élites birmanes « comme la religion propre à la nation (*lu myo*)[133] » mobilisé par la suite contre l'impérialisme britannique. Selon Alexandra de Mersan, tout au long du XIXème siècle, l'ordre social birman se voit « remodelé[134]». En effet, le terme « sasana » à l'époque précoloniale renvoyait à un « système de valeurs et de pratiques des élites » à la base d'une logique de différenciation sociale hiérarchisée, et sera progressivement employé par les Birman·e·s comme « représentatif d'une communauté[135]», et servira dans l'affirmation d'une identité religieuse, bouddhiste, indissociable du nationalisme. Alexandra de Mersan explique que l'appropriation par les Arakanai·se·s de cette notion de religion va permettre aux Arakanai·se·s de se reconstruire après la conquête de leur royaume par les Birman·e·s et une

131 *Ibid.*, p. 92.
132 Alexandra de Mersan, « Comment les Rohingyas sont-ils devenus étrangers à l'Arakan ? » Moussons, n°8, 2016, p. 133.
133 Candier, *op. cit.*, p. 93.
134 *Ibid*
135 *Ibid.*

politique de réformes bouddhiques consécutives menée par le roi birman Bodawpaya à la fin du XVIIIème siècle[136].

2. 3 Émergence d'un nationalisme religieux contre l'administration coloniale

Jusqu'en 1937, la Birmanie était annexée en tant que Province de l'empire indien britannique, qui selon l'administration coloniale, était un cas à part. Le *Joint Select Committee* nommé par le Parlement formula ainsi pour statuer sur l' *India Bill* : « [l]a Birmanie ne constitue que par accident une part de la charge du gouverneur général de l'Inde. Les Birmans sont aussi distincts des Indiens en terme de race et de langue qu'ils le sont des Britanniques[137]». De nombreux récits des premières explorations britanniques montrent qu'ils comparent les Birman·e·s aux « hindus » et aux « mahomedans » à travers la langue, la religion et les coutumes[138]. Dans l'approche britannique ce qui fonde l'autochtonie sont la religion et la langue. Lors du recensement de 1921, l'apparition de la catégorie « Arakan mahomedans » désigne une catégorie raciale/religieuse, celle des musulman·e·s. Alors que dans les textes à l'époque coloniale, analysés par Alexandra de Mersan, le terme « yakhain-kala » (arakanais-kala) apparaissait, lequel servait d'auto-identification « yakhain-kala » (arakanais-kala) mais aussi celui par lequel les « yakain » (Arakanais) les nommaient. Elle explique que cette nouvelle catégorie élaborée par l'administration coloniale est venue remplacer celle utilisée par les Arakanai·se·s. L'enjeu de l' appellation « yakhain-kala » se situe globalement pour cette population dans le « souhait » de se distinguer des migrant·e·s installé·e·s récemment et massivement avec la colonisation et qui sont appelé·e·s « chittagoniens » par l'administration britannique.

En effet, après l'annexion en 1826, l'administration coloniale a développé une agriculture dans

136 Alexandra de Mersan, « Comment les Rohingyas sont-ils devenus étrangers à l'Arakan ? » Moussons, n°8, 2016, pp. 123-146 ; Jacques Leider, « Forging Buddhist Credential as a Tool of Legitimacy and Ethnic Identity », J.E.S.H.O., n° 51, 2008, pp. 409-459.

137 Carlton Ames, *Impact of the British Rule on Burma, 1901-1948*, thèse de doctorat, cité *in* Gabriel Defert, *Les Rohingya de Birmanie: Arakanais, musulmans et apatrides*, Montreuil, Aux lieux d'être, 2007, p. 114.

138 De Mersan, *op.cit*. p.133.

cette région peu peuplée. Arakan est rapidement devenu une des zones les plus prospères de la Birmanie[139]. Dans les années 1920 et 1930, la politique migratoire coloniale organisait une immigration massive venant d'Inde, cultivateurs, travailleurs, marchands, administrateurs, hindous, musulmans. Sur les 14 650 000 habitant·e·s à Rangoun, plus d'un million étaient Indien·ne·s et parmi cette population, nombreux occupaient des postes au sein des départements du gouvernement à Rangoun. A Arakan, le gouvernement colonial enregistre à Maungdaw et Sittwe ou Akyab une vaste immigration de travailleur·e·s, venant pour la plupart de Chittagong comme travailleur·e de saison pour aider les riches propriétaires de terres pendant la période de récolte. Ce qui a eu pour effet, dans les années 1930, d'alimenter la tendance croissante d'un nationalisme birman. Des émeutes violentes « anti-indiens » ont éclaté en 1930-1931 et en 1938 à Rangoun ainsi que dans la plupart des villes et districts de la Birmanie. D'après le rapport final de la commission d'enquête en 1939 du gouvernement de Rangoun, 200 personnes ont été tuées et plus de 1 000 blessé·e·s. Les émeutes de 1938 ont fait davantage de victimes de confession musulmane qu' hindouiste. Il semblerait d'après le rapport intermédiaire de la commission d'enquête que les émeutes aient été menées par des moines bouddhistes, notamment les attaques armées. Des femmes musulmanes avec leurs enfants ont été tuées parce qu'elles se seraient converties à l'islam afin de se marier avec des hommes de confession musulmane[140]. Des mosquées ont été brûlées, ainsi que deux temples hindouistes. Il existe peu de preuves de telles de violences en Arakan, mais de ces événements a résulté une non-distinction entre les Indien·ne·s et les musulman·e·s en général et les Arakanai·se·s musulman·e·s, par les nationalistes et les politiciens birmans. Le terme utilisé pour décrire familièrement les Arakanai·se·s musulman·e·s est devenu « kala » ou étranger.

L'association des jeunes hommes bouddhistes (YMBA, en anglais *Youth Men Buddhist Association*), créée en 1906, a commencé à attirer une attention large dans les années 1920. Les émeutes de 1930 caractérisent les premiers jours du nationalisme religieux de YMBA. À la montée des émeutes 'anti-indiens' s'est créée en 1930 l'association « Nous Birmans » *Dobama Asiayone* (en anglais « We Burmans Association »), et avait pour premier slogan :

139 Martin Smith, *Burma: Insurgency and The Politics of Ethnicity,* Londres, Zed Books, 1991.
140 Donald L. Horowitz, *The Deadly Ethnic Riot,* Berkeley, University of California Press, 2003, p. 211-212.

> « la Birmanie est notre pays. La littérature birmane est notre littérature. La langue birmane est notre langue. Aime notre pays, élève les normes de notre littérature, respecte notre langue[141]».

Dans les mêmes temps, les partis politiques mon et arakanais se sont formés en réaction au déclin de l'utilisation de leur langue dans l'expression publique et pour préserver leurs traditions dans les régions à majorité birmane. Les partis karen, shan, karenni et chin demandaient l'indépendance de leur État notamment dans un objectif religieux et culturel (préservation de leur langue, habits, etc.)

Si l'occupation britannique a fixé une frontière intangible entre l'empire des Indes et la Birmanie, elle a également érigé un mur ethnique infranchissable en posant le principe de « race » déjà mis en exergue sous l'occupation *bamar* comme déterminant essentiel du social et du politique. Une des raisons sous-jacentes du ressentiment anti-musulman à Arakan était liée à la politique migratoire intensive de l'administration britannique, qui a accordé 99 ans de baux aux migrant·e·s du Bengale, pendant que de nombreux·ses paysan·ne·s arakanai·se·s sont retourné·e·s à Arakan et ce sont vu·e·s priver des terres jadis héritées[142]. Michael Charney pose les termes de cette période comme étant le « développement notable des religions communales »[143]. En effet, une compétition a émergé face au rapide repeuplement de la région arakanaise entre bouddhistes et musulmans·e·s entre celles et ceux rentré·e·s et les migrant·e·s du Bengale et autres régions de Birmanie. Charney pense qu'à ce moment la population a construit de nouvelles identités communales autour de chefs religieux et d'espaces, dans un contexte de migration massive et d'un *melting pot* qu'il nomme « chittagonien-arakanais[144]». Dans ce sens, l'identité actuelle rakhine bouddhiste et ce qui est devenu l'identité « rohingya » sont survenues simultanément et inter-dépendamment, tel que « l'un[e] ne peut [pas] parler de

141 Martin Smith, *Burma, Insurgency and the Politics of Ethnicity*, Londres, Zed Books, 1991, p. 39. (« Burma is our country ; Burmese litterature is our litterature ; Burmese langage is our langage. Love our country, raise the standards of our literature, respect our language »). Traduction en français par nos soins.

142 Michael Charney, « Where Jambudipa and Islamdom Converged: Religious Change and the Emergence of Buddhist Communalism in Early Modern Arakan (15th to 19th centuries) », thèse de doctorat non publiée, Université de Michigan, 1999.

143 *Ibid*.

144 *Ibid*

l'émergence de [l'une sans l'autre][145]». Les migrant·e·s de Chittagong concentré·e·s dans le district d'Akyab, au nord de l'État, sont rapidement devenu·e·s le groupe dominant dans de nombreuses zones, passant de 10 % dans le recensement de 1869 du district à 30 % dans le recensement de 1912 et 33 % en 1931[146].

3. Mise à l'écart des musulman·e·s dans la construction identitaire « nationale » arakanaise

L'accent mis sur la religion bouddhique exclut *de facto* les musulman·e·s dans ce qu'a nommé Alexandra de Mersan « la construction identitaire raciale/nationale arakanaise[147]». Cette différenciation par la religion se fait d'autant plus aisément que les anciennes populations musulmanes sont assimilées aux populations indiennes arrivées avec la colonisation britannique. L'importance de la religion dans la définition des groupes trouve une pleine expression lors de la naissance des mouvements nationalistes en Birmanie, notamment au moment de l'indépendance.

3.1 Violences et armées séparatistes à l'indépendance

Le rôle qu'ont joué les événements de 1942, à l'arrivée de la seconde guerre mondiale à Arakan, dans la mémoire collective des Arakanai·se·s musulman·e·s a été décrit par des historiens comme Gabriel Defert et Jacques Leider comme un massacre qui aurait marqué l'esprit et la mémoire des Arakanai·se·s, où sa seule évocation constituerait un obstacle à la réconciliation des Arakanai·se·s bouddhistes et musulman·e·s[148]. D'après ces auteurs, 1942

145 *Ibid.*, p.13

146 Moshe Yegar, *Between integration and secession: the Muslim communities of the southern Philippines, Southern Thailand, and western Burma/Myanmar,* Lexington Books, 2002 ; Jacques Leider, « Rohingya: The Name. The Movement. The Quest for Identity », *in* Network Myanmar, « Nation Building in Myanmar », Collection d'essais, Suisse, Myanmar EGRESS et Myanmar Peace Center, 2013, pp. 204-255.

147 Alexandra de Mersan, « Comment les Rohingyas sont-ils devenus étrangers à l'Arakan ? », Moussons, n°8, pp. 123-146.

148 Gabriel Defert, *Les Rohingya de Birmanie: Arakanais, musulmans et apatrides,* Montreuil, Aux lieux d'être,

aurait marqué un point tournant dans les relations entre les bouddhistes et les musulmans. Pendant que l'administration britannique à Rangoun s'effondrait et que les Alliés de la Seconde Guerre Mondiale battaient en retraite, se forma une Armée Nationale Arakan (ANA) par des moines bouddhistes politiquement actifs avec l'Armée pour l'Indépendance de la Birmanie (BIA) du général Aung San. Notons ici que Aung San était également un chef de *Dobama*, association nationaliste « Nous Birmans ». L'ANA pris le contrôle d'Arakan jusqu'à l'arrivée des Japonais. Les armées BIA/ANA ont chassé plus de 500 000 officiels britanniques et sympathisants, pendant ce temps les Britanniques recrutaient des volontaires chittagoniens dans l'armée impériale britannique en Birmanie pour mener des opérations de guérilla contre les Japonais[149]. Lorsqu'en 1942, les forces japonaises ont occupé l'essentiel de l'Arakan, les Rohingyas, pour la plupart pro-britannique, se sont réfugié·e·s par milliers en Inde, beaucoup s'engageant dans les unités de travailleurs voire dans des activités clandestines anti-japonaises. En contrepartie, les autorités coloniales leur auraient alors promis, à l'échéance de l'après-guerre, la création dans leur région d'origine d'une Zone Musulmane Nationale (« Muslim National Area »)[150].

Pendant la guerre, les mobilisations, nationalistes rakhines d'un côté, musulmanes de l'autre, ont débouché sur l'escalade des tensions. Les bouddhistes et musulman·e·s arakanai·se·s sont devenu·e·s « les petites mains » des pouvoirs de la Seconde Guerre Mondiale. La population migrante du Bangladesh était composée de paysan·ne·s ruraux·ales, avec une très faible fréquentation scolaire. Les Bangladai·se·s n'appartenaient pas à une élite sociale[151] . La région de population mixte fût la scène de massacres répétés à grande échelle, dans lesquels des milliers de personnes ont péri, nombreuses sont mortes des conséquences de la famine et des dénonciations. Nous pourrions dire que les deux « camps » se séparaient en zones distinctes, au sud les Arakanai·se·s soutenant les Japonais et au nord les « Chittagoniens[152] » au côté des

2007, p. 129.

149 Anthony Ware, « Secessionist Aspects to the Buddhist-Muslim Conflict in Rakhine State, Myanmar », *in* Damien Kingsbury, Costas Laoutides (dir.), *Territorial Separatism and Global Politics*, Londres, Routledge, 2015.

150 Moshe Yegar, *The Muslims of Burma*, Schriftenreihe des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg, 1972, p. 95-98; Pierre Fistié, *La Birmanie ou la quête de l'unité: le problème de la cohésion nationale en Birmanie contemporaine et sa perspective historique*, École Française Extrême Orient, Paris, 1985, p. 89.

151 Defert, *op.cit.*, p. 128.

152 Terme employé dans les rapports britanniques, mais comme nous l'avons vu plus haut, ce terme confondait toute la population musulmane vivant au nord de l'Arakan à ce moment.

Britanniques. Cet espace fût un champ de guerre pendant deux ans. Comme l'a noté Leider, la violence a créé des plaies qui n'ont jamais guéri et a cimenté la division entre les bouddhistes et les musulman·e·s arakanai·se·s au nord de l'État Arakan, renforçant des idées qui ont cristallisé non seulement une identité arakanaise nationaliste forte, mais aussi un sens nationaliste d'une identité partagée parmi les musulman·e·s, une identité qui est devenue telle qu'elle a été décrite après l'indépendance comme « rohingya »[153].

A la fin de la guerre, aucun des deux côtés n'a déposé les armes[154]. A la place, en 1946, deux ans avant l'indépendance, un groupe musulman s'est auto-nommé « Mujahids » et commença ce qu'Anthony Ware et autres auteurs ont appelé une « rébellion séparatiste[155]». L'armée Mujahid a été militairement défaite en 1954, et les nationalistes rakhines ont été considérablement affaiblis pendant les années 1950. En avril 1947, après la signature de l'accord Aung San-Attle, garantissant l'indépendance, un groupe nationaliste rakhine de concert avec le *red flag*, le parti communiste birman, demanda l'indépendance de l'État Arakan. En 1948, après que la Birmanie ait gagné son indépendance, de nombreux « conflits ethniques » ont émergé à travers tout le pays et ont conduit les militaires à prendre le pouvoir en 1962, d' un coup d'état. Leur objectif était de « stabiliser et maintenir l'union du pays[156]». A l'instar d'une stabilité, soixante années de régimes militaires successifs ont résulté à ce que des chercheur·e·s comme Jenny Hedström nomme « la plus longue guerre civile contemporaine[157] ». La *Tatmadaw*, l'armée birmane, a reçu l'ordre de cibler les « zones ethniques pour destruction[158]» conduisant à des départs massifs, depuis les États Kachin, Karen, Chin, Arakan, Mon, Shan, etc.

153 Jacques Leider, « Rohingya: The Name. The Movement. The Quest for Identity », *in* Network Myanmar, « Nation Building in Myanmar », Collection d'essais, Suisse, Myanmar EGRESS et Myanmar Peace Center, 2013, pp. 204-255.
154 Martin Smith, *Ethnic Groups in Burma : Development, Democracy and Human Rights*, Londres, Anti Slavery International, 1994.
155 Anthony Ware, « Secessionist Aspects to the Buddhist-Muslim Conflict in Rakhine State, Myanmar », *in* Damien Kingsbury, Costas Laoutides (dir.), *Territorial Separatism and Global Politics*, Londres, Routledge, 2015.
156 Jenny Hedström, « Where are the Women ? Negociations for Peace in Burma », The Swedish Burma Committee, 2013.
157 *Ibid*.
158 *Ibid*., p. 5.

Une pléthore de groupes armés séparatistes ont continué d'émerger des deux côtés arakanais et rohingyas jusqu'à ce que l'action insurgente à l'État Arakan s'est effondré au milieu des années 1990, en raison d' opérations militaires constantes menées par la junte au gouvernement. Du côté rohingya, les groupes militants restants étaient le *Rohingya Solidarity Organization* (RSO) et *Arakan Rohingya National Organisation* (ARNO). Dix ans après l'effondrement de l'armée Mujahid, la RIF (*Rohingya Independence Force*) se créa en 1963 pour relancer la lutte pour un État Arakan indépendant. Quand les Rohingyas ont été dénié·e·s d'un État dans la constitution de 1974, la RIF a changé de nom en *Rohingya Patriotic Front* et lança de nouvelles offensives. En réponse, les militaires ont utilisé le recensement de 1978 pour débuter des opérations massives ciblant les « musulman·es illégaux·les». Il s'agissait principalement de vérifier les cartes d'identité puisque l'*Union Citizenship Act* de 1948 ne garantissait la citoyenneté que pour les familles de migrant·e·s arrivées avant 1823 (avant la colonisation britannique). Plus de 200 000 musulman·e·s[159] ont fui vers le Bangladesh, provoquant une attention internationale et la formation de nouveaux groupes, le *Rohingya Solidarity Organization* (RSO) et *Arakan Rohingya Islamic Front* (ARIF), du côté de la frontière du Bangladesh. Après l'échec des révoltes pour la démocratie en 1988, le RSO et ARNO sont devenus très actifs (de même pour les Rakhines ALP et AA). Même si l'action armée était extrêmement limitée, cela provoqua des opérations militaires majeures ce qui mena à un nouvel exode massif de 260 000 musulman·e·s vers le Bangladesh en 1991-1992, nombreux sont celles et ceux qui ne sont pas retourné·e·s en Arakan. En 2007, à peu près 28 000 Rohingyas vivaient officiellement dans des camps de réfugiés, avec une estimation de 100 000 à 200 000 vivant illégalement au Bangladesh, 303 000 étaient recensé·e·s vivre dans les campas de Cox Bazaar avant août 2017, 671 000 personnes sont nouvellement arrivées à partir du 25 août 2017 et vivent aujourd'hui dans les camps de Cox's Bazaar[160].

Côté arakanais, en 2008, les groupes nationalistes restant étaient l'Armée Arakanaise de Libération (ALA *Arakan Liberation Army*) alliée avec le Parti Arakanais pour la Libération (ALP *Arakan Liberation Party*) et l'Armée Arakanaise (AA *Arakan Army*) alliée avec le Parti

159 *Ibid*.
160 OCHA, « JRP for Rohingya Humanitarian Crisis », 25 février 2018.

National de l'Unité de l'Arakan (*National United Party of Arakan*)[161]. L'ALA a signé un cessez-le-feu avec le gouvernement en 2012. Quatre camps militaires sont cependant maintenus jusqu'à aujourd'hui à la frontière indienne. Depuis les violences de 2012, les groupes de populations ont été séparés par les autorités en deux « communautés » pour contenir les violences. Les deux véhiculent des peurs pour leur survie face à l'autre. Ignorer le recours aux luttes séparatistes armées sur la question du territoire, de l'autodétermination et de la survie des deux minorités passerait à côté des dynamiques clés du conflit. Michális Michael en étudiant le conflit chypriote a inventé le concept du « double minority complex » que nous pourrions traduire ici par « double complexe de minorité », qu'il décrit dans les situations comme les conflits au Sri Lanka, Irlande du Nord, Israël-Palestine et Chypre[162]. Selon lui, ce complexe créé un « double dilemme d'(in)sécurité préoccupant les deux communautés[163] », lequel requiert de cartographier les relations de pouvoir et défie l'analyse symétrique/asymétrique simpliste. Cette analyse est pertinente concernant le conflit en Birmanie opposant les Rakhines bouddhistes et les Rohingyas musulman·e·s. Quand nous analysons les discours, d'un côté, les Rohingyas est une population minorisée à qui les droits ont significativement été violés par les militaires du gouvernement central et les Rakhines. L'insécurité intense et la défense impossible forgent la réalité quotidienne des Rohingyas, façonnant un sens nationaliste d'une identité partagée ce qui était auparavant une population ethnique diverse composant les musulman·e·s d'Arakan. De l'autre côté, les Rakhines sont également préoccupé·e·s par des sentiments de vulnérabilité et d'insécurité, découlant des militaires dirigeant leur État mais aussi de la pression démographique du pays voisin. En réalité, le conflit en Birmanie s'est accentué au détriment d'un groupe plutôt qu'un autre. Depuis 2017, il est très difficile d'estimer la population rohingya déplacée interne en Birmanie, étant donné l'impossibilité d'accéder aux villages. Il semblerait, selon des observateurs étrangers, que 30 000 déplacé·e·s internes seraient toujours en Birmanie dans des camps gardés par les militaires[164], le reste de la population ayant fui à l'extérieur du pays.

161 Martin Smith, *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity*, Londres, Zed Books, 1991.
162 Michális Michael, *Resolving the Cyprus conflict: Negotiating History*, New York, Palgrave Macmillan, 2011.
163 *Ibid*., p. 212.
164 Internal Displacement Monitoring Centre, « How many internally displaced Rohingya are trapped inside Myanmar? », mis en ligne en septembre 2017, consulté le 10 septembre 2018. URL: http://www.internal-displacement.org/expert-opinion/how-many-internally-displaced-rohingya-are-trapped-inside-myanmar

3.2 Intensification des conflits et racialisation des hommes rohingyas

Dans l'histoire officielle de guerre à Arakan, la racialisation des hommes rohingyas est justifiée par la menace qu'ils représentent pour les femmes arakanaises et birmanes. Ils sont décrits comme étant des hommes menaçants, violeurs, criminels comparés ces dernières années à des animaux féroces et dangereux[165]. Des chercheur·e·s comme Spike Peterson[166] ou Alexis Nuselovici[167] rappellent que les histoires de guerre impliquent la construction de l'ennemi en tant qu' Autre pour distinguer « nous » d' « eux », rendre les autres d'une certaine manière inférieurs, représentés comme étant une « menace » au groupe dominant et par là justifier la violence de guerre contre « eux ». Comme dans de nombreux autres conflits, Cynthia Enloe sur la guerre du Golfe[168], Lila Abu-Lughod[169] ou Iris Young sur la guerre en Afghanistan[170], ont montré comment la guerre est justifiée aux yeux du plus grand nombre par la nécessité d'intervenir pour protéger les femmes victimes d' hommes barbares. Ces représentations s'appliquent dans le cas birman. L'émergence du conflit est apparue en 2012. Le 28 mai 2012 trois Rohingyas ont été accusés d'avoir violés et tués une jeune femme bouddhiste, ce qui a entraîné de violents affrontements dans le nord de l'État et à Sittwe. Soixante-dix Rohingyas ont été tué·e·s en une journée. Les affrontements se sont poursuivis et ont dépassé les frontières de l'État Arakan[171]. Le président birman Thein Sein élu en 2011 a alors précisé que la « seule solution » pour que les violences cessent envers les Rohingyas

165 Comparaison qui a pour effet de déshumaniser les hommes rohingyas. Human Rights Council, « Report of the Independent International Fact-Finding Mission on Myanmar », septembre 2018, p. 6.

166 Spike Peterson, « Gendered Identities, Ideologies and Practices in the Context of War and Militarism », *in* Laura Sjoberg, Sandra Via (dir.), *Gender, War and Militarism. Feminist Perspectives*, Berkeley, Praeger, 2010, pp.17-29.

167 Alexis Nuselovici, « L'exil Comme Expérience », FMSH-WP, n° 43, 2013.

168 Cynthia Enloe, *The Morning After : Sexual Politics at the End of the Cold War*, Berkeley, University of California Press, 1993.

169 Lila Abu-Lughod, Lila Abu-Lughod, « Do Muslim Women Really Need Saving ? », American Anthropologist, vol.104, n°3, 2002, pp. 783-790.

170 Iris Marion Young, « The Logic of Masculinist Protection: Reflections on the Current Security State », Journal of Women in Culture and Society, vol. 29, n°1, 2003.

171 En Malaisie, des manifestations anti-migrants ciblant les Rohingyas ont été organisées par des Malaisiens et des violences dont un meurtre ont eu lieu à Selayang, près de Kuala Lumpur ainsi que d'autres incidents affrontant Rohingyas et Birmans dans le reste du pays.

était de les envoyer dans des camps ou dans d'autres pays. Il a alors demandé aux Nations Unies de l'aider pour ce projet de déportation, l'ONU a refusé. Les persécutions contre cette population se sont accentuées avec le renforcement d'un courant nationaliste bouddhiste, notamment le mouvement islamophobe « 969 ». Des moines nationalistes birmans prônent un discours de haine à l'encontre des Rohingyas basé sur la protection des femmes birmanes, lesquelles seraient la cible des hommes rohingyas, ayant pour objectif de les violer, les tuer ou les marier dans le but d'islamiser le pays. Soutenues par de nombreux moines et civils nationalistes, des manifestations anti-rohingya sont régulièrement organisées à travers le pays. Ces moines militaient pour une loi dite de « protection de la race et de la religion », loi qui a été adoptée par le gouvernement en 2015. *Ma Ba Tha*, association de moines patriotiques, n'est en aucun cas le seul véhicule de propagande du sentiment anti-musulman en Birmanie, mais il est de loin le plus efficace. Ses apparitions médiatiques sont très organisées et ont beaucoup d'influence dans le pays. Le 'succès' le plus marquant est sans doute la ratification des quatre lois « [*pour*] *la protection de la religion [bouddhiste] et de la race [birmane] »* signée en 2015, lesquelles *Ma Ba Tha* a aidé à écrire, puis a mené un lobby agressif en vue de son adoption. Selon les activistes, les quatre lois concernent uniquement les Birman·e·s musulman·e·s voire en réalité la population rohingya. Ces lois comprennent le contrôle des naissances, avec un délai de 36 mois entre chaque grossesse, dans les régions ayant un taux de natalité fort, « la loi spéciale des mariages des femmes bouddhistes » a pour but de contrôler des mariages mixtes entre des femmes bouddhistes et des hommes musulmans avec obligation de publier les demandes de mariage et solliciter les objections, la « loi sur les conversions religieuses » où il s'agit à présent de déposer une demande de conversion et de s'enregistrer au niveau des autorités locales, « la loi monogamie » au-delà de la polygamie, interdit toutes relations extraconjugales ou non mariées. Dans ce contexte de protection de la religion bouddhique, les législateurs mettent en danger la population musulmane.

La prolifération des stéréotypes et des récits anti-musulman·e·s a pour effet de catalyser des tensions, une rumeur et une fausse information peuvent rapidement devenir 'virales' et inciter une foule à la violence. Par exemple, l'émeute de Meiktila de mars 2013, qui a été d'une violence inouïe et sans précédent a commencé par une petite bagarre dans un magasin et a

résulté par plus de 100 morts et 1 500 maisons brûlées[172]. A la suite de cette émeute qui a duré trois jours, le président Thein Sein a déclaré l'État d'urgence et a envoyé des troupes à Meiktila. En défense, ou en réponse au manque de protection de la population rohingya pendant les émeutes, une armée indépendantiste rohingya pour la libération du peuple rohingya s'est construite (Armée du Salut des Rohingya de l'Arakan, ARSA). Le 9 octobre 2016, l'ARSA a mené des attaques organisées sur trois postes de police à la frontière entre le Bangladesh et la Birmanie. Ce qui a précédé une chasse à l'homme menée par l'armée birmane dans le nord de l' Arakan, dans le but d'arrêter tous les « terroristes insurgés »[173]. Pour justifier ces opérations militaires, les communiqués de presse officiels du gouvernement birman décrivent des « assaillants armés » qui auraient reçu de l'argent d'individus riches du Moyen Orient et qui auraient des liens avec Al Qaida, Daesh et les Talibans au Pakistan. Ils sont qualifiés de terroristes voulant islamiser le reste de l'État Arakan, qui appelleraient au djihad et dont le but serait de propager la terreur dans le pays. Le colonel U Zaw Htay, a exprimé la stratégie militaire ainsi « nous n'avons pas d'autre choix que de les tuer » (*we have no choice but to shoot them*[174]). Les autorités militaires ont adopté des mesures les plus fortes possibles pour éliminer le « mal ». La seule stratégie viable est leur anéantissement. Après le 9 octobre, une « police régionale » a été constituée, comprenant armement et entraînement de civils arakanais non musulmans à Arakan. Un ministre membre du parlement de l'État Arakan, Min Aung, et membre de la Ligue Nationale pour la Démocratie, explique que les recrutés aideront à protéger les résidents des « militants, estimés au moins à 400 membres, responsables des attaques du 9 octobre[175] ». D'après le ministre Min Aung, « [l]a minorité ethnique a besoin de se protéger eux-mêmes des voisins hostiles[176]», se référant aux

172 National Public Radio, « As Myanmar Reforms, Old Tensions Rise to the Surface », 24 avril 2013, consulté le 22 juillet 2016. URL : http://www.npr.org/2013/04/24/178806312/as-myanmar-reforms-old-tensions-rise-to-the-surfac

173 Communiqué officiel du gouvernement du 11 octobre 2016.

174 Myanmar Times, « 'No choice but to shoot them,' official says of Rakhine manhunt for militants », 18 octobre 2016, consulté le 24 octobre 2016.URL : http://www.mmtimes.com/index.php/national-news/23157-no-choice-but-to-shoot-them-official-says-of-rakhine-manhunt-for-militants.html

175 Myanmar Times, « "No choice but to shoot them", official says of Rakhine manhunt for militants », 18 octobre 2016, consulté le 24 octobre 2016.URL : http://www.mmtimes.com/index.php/national-news/23157-no-choice-but-to-shoot-them-official-says-of-rakhine-manhunt-for-militants.html

176 Myanmar Times, « "No choice but to shoot them", official says of Rakhine manhunt for militants », 18 octobre 2016, consulté le 24 octobre 2016.URL : http://www.mmtimes.com/index.php/national-news/23157-no-choice-but-to-shoot-them-official-says-of-

ethnicités non musulmanes minoritaires dans la région. Depuis, de nombreux rapports font état de preuves confirmant des opérations militaires démesurées et des accusations de « nettoyage ethnique ». Depuis fin août 2017, les nouvelles opérations de nettoyage des autorités ont engendré le départ de plus de 600 000 Rohingyas aujourd'hui au Bangladesh.

Dans ce chapitre, à travers l'histoire coloniale et post-coloniale, nous avons montré comment la figure du musulman a évolué et a progressivement été placé en dehors du champ national et de la construction identitaire birmane. Aujourd'hui, le sentiment anti-rohingya fige la construction socio-historique de l' Autre en Birmanie. Érigés en menace à la sécurité nationale birmane, nous observons une racialisation des Rohingyas, devenant des êtres à contrôler, à punir voire à éliminer. Il nous a semblé intéressant de présenter comment les violences actuelles ainsi que ces procédés s'inscrivent dans le prolongement d'une histoire coloniale, depuis l'indépendance jusqu'à aujourd'hui. L'absence de statut juridique des Rohingyas en Birmanie (que l'État lui-même leur a retiré en 1982) légitime aujourd'hui les opérations militaires menées à leur encontre. Ainsi, on observe de très nombreux départs vers le Bangladesh mais aussi en Malaisie, pays à majorité musulmane située dans la région de l'Asie du Sud-Est. Dans le chapitre suivant, nous allons nous intéresser à la politique migratoire malaisienne, laquelle appréhende les réfugiés comme des « ennemis intérieurs », des « étrangers illégaux ». Pour cela, nous devons nécessairement retracer historiquement la construction progressive de l'immigration en tant que menace à la stabilité économique, sociale et politique du pays.

rakhine-manhunt-for-militants.html

Chapitre 2

No place to hide: politique migratoire répressive de l'État malaisien

Indépendant depuis 1957, cet État d'Asie du Sud-Est de plus de trente-deux millions d'habitants (2018) est multiethnique à majorité musulmane. La politique réfugiée actuelle en Malaisie trouve ses fondements dans la formation de la société multiethnique malaisienne, mais aussi dans la régionalisation de la politique migratoire et ses relations internationales. La politique coloniale européenne a eu un impact majeur sur la démographie actuelle de l'Asie du Sud-Est, liée à sa politique économique et sur l'ethnicisation de la population malaisienne. Nous allons retracer les faits majeurs de cette période que nous mettrons en lien avec ce qui nous intéresse ici, à savoir retracer la construction progressive de la protection des réfugié·e·s dans le paradigme de la sécurité nationale.

1. Construction de l'idée de « race » et de nation en Malaisie

1. 1 L'administration coloniale et les migrations

Avant le XIXème siècle, les mouvements migratoires en Asie du Sud-Est étaient relativement de petite échelle et limités géographiquement. Avant la colonisation britannique, le groupe majoritaire malais cultivait principalement la terre, mais aussi commerçait entre Singapour,

les îles du sud des Philippines, l'archipel indonésienne, et la péninsule malaisienne[177]. Cela dit, les migrations relevaient surtout de voyages religieux ou commerciaux de Chine et d'Inde. Des commerçants chinois et indiens ont installé des entrepôts régionaux basés pour la plupart au détroit de Malacca, reliant l'Océan Indien à la Baie du Bengale[178]. Ces entrepôts ont précédé l'arrivée des intérêts commerciaux européens[179]. Au cours des XVIIème et XVIIIème siècle, le commerce en Asie du Sud-Est n'a cessé de grandir pour ses mines d'or et d'étain. Ce commerce liait les ports du continent indien avec les côtes de la Baie du Bengale en Birmanie, en Thaïlande et les États malais.

A la fin du XIXème et début du XXème siècle, sous le protectorat britannique, la Malaisie représentait des quantités considérables de ressources minérales et de terre pour une agriculture de masse dans les plantations. L'industrialisation de la Grande-Bretagne, l'impérialisme européen et l'investissement d'un capital massif ont mené au développement de l'étain et de l'industrie du caoutchouc[180]. La Grande-Bretagne a alors procédé à l'entrée de milliers de travailleur·e·s en Malaisie, principalement de la Chine, d' Inde et de Java. Pour ces trois groupes, la migration était sans restriction[181]. Au milieu du XIXe siècle, le peuplement de la Malaisie était très largement malaise. Puis, du fait de la forte immigration chinoise et indienne, les Malais ne représentaient plus que 57 % de la population du pays en 1911, les Chinois 29 % et les Indiens 10 % . Par la suite, les Malais sont devenu·e·s minoritaires en nombre. En 1957 au moment de l'indépendance de la Fédération de la Malaisie, après un siècle de colonisation, la proportion malaise est tombée à moins de 50 %[182], cristallisant davantage encore de tensions et de sentiments hostiles à l'égard de la population chinoise et

177 Joel S. Khan, *Other Malays. Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern Malay World*, Honolulu, University of Hawai'i Press, Singapore University Press, 2006, p. 55 - 57. Cet auteur, avec d'autres, comme Lim Teck Ghee, critiquent la désignation des Malais comme étant des paysans, associés à un « style de vie campagnard et traditionnellement agriculteur ». Ces auteurs retrouvent des traces de commerçants malais et vivaient autant dans les villes commerçantes que dans les villages retirés, malgré les obstacles élaborés de l'administration coloniale à l'encontre des entrepreneurs et marchands malais.

178 Amarjit Kaur, « International Migration and Governance in Malaysia: Policy and Performance », UNEAC Asia Papers, n° 22, 2008, pp. 4-18.

179 *Ibid*.

180 *Ibid*.

181 Amarjit Kaur, « Crossing Frontiers : Race, Migration and Border Control in South East Asia », International Journal on Multicultural Societies, vol 6, n°2, 2004, p.5.

182 Les travaux de recherche dans les années 2000 de l'économiste australienne Amarjit Kaur nous indique qu'en 1947, la population migrante chinoise et indienne représentait 3 215 000 personnes soit 55 % de la population.

indienne, en particulier à l'égard des Chinois qui revendiquaient une égalité des droits.

Les historiens Joel Kahn et William Roff situent dans les années 1930, l'émergence d' une « sensibilité nationaliste[183] » malaise. D'après Joel Kahn, dans la Malaisie britannique, de nouvelles identités, telles que « *bangsa* » (« race » / nation), « indigènes », « malais », « immigrants », se seraient construites et des discours anti-migrant·e·s auraient émergé *s'opposant* alors à la politique économique coloniale[184]. Les associations et les leaders malais n'étaient pas en opposition à l'autorité coloniale, puisque celle-ci était pro-malais. Néanmoins, sur la question des migrant·e·s, des voix nationalistes malaises s'élevaient. William Roff a étudié les origines du nationalisme malais, à travers des associations et des journaux malais des années 1900 à 1940[185]. Il rend compte d'un numéro paru en 1932 dans le journal *Majlis*, créé en 1931, auto-déclaré dans son premier numéro le premier journal « national », servant à « l'unité nationale » parmi les Malais[186]. Dans le numéro qui nous intéresse, le journal soulève directement le point de tension le plus profond et le plus central à ce moment entre les Malais et leur autorité coloniale basé sur l'idée que d' « autres races asiatiques puissent être autorisées à usurper les droits des Malais dans leur propre pays[187]». Le journal ajoute que les Britanniques ont « l'obligation de prioriser les intérêts des malais, peu importe si les autres apprécient ou pas[188] ». Le numéro continue ainsi :

> *« If they're still dissatisfied, the government can inform these foreigners that the "protection" of the Malays isn't like the protection of the deer in the forest by the game warden, who sees to it that the deer isn't killed by hunters but allows it to be preyed upon by other enemies such as the tiger and other carnivorous animals living in the same forest [189]».*

183 Joel S. Khan, *Other Malays. Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern Malay World*, Honolulu, University of Hawai'i Press, Singapore University Press, 2006.
184 *Ibid*., p. 67-69.
185 William Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1994 (1967).
186 Masjlis, 17 décembre 1931, cité *in* William Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1994 (1967), p. 171.
187 *Ibid*.
188 *Ibid*.
189 *Masjlis*, 4 janvier 1932. La traduction en anglais de ce numéro a été publié dans le *Malay Mail* le 12 janvier 1932 sous le tire « Enforcement of Age Limit – Plea That It Should Be Raised to 13 for Malay Lads », cité *in* William Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1994 (1967), p. 171.

Dans cet extrait, l'éditorialiste compare les migrants à des « tigres » ou à des « animaux carnivores », contre lesquels il serait urgent de protéger les Malais. Comme le souligne William Roff, les associations, les journaux et les discussions générales parmi les Malai·e·s des années 1930 sont davantage « pro-malais » qu' « anti-colonial ». En effet, le chercheur relate de nombreuses demandes formulées à l' État colonial par des associations malaises de la mise sur agenda des intérêts des malais, leur développement économique et politique[190]. Par exemple, des membres de l'élite malaise tels que Dato' Abdullah ou Raja Chulan insistaient en 1927 et en 1932 d'inclure dans l'agenda du gouvernement colonial des plans pour employer plus de Malais dans des départements tels que le secteur public, les transports ferroviaires, ou encore de réserver davantage de terres pour les Malais cultivant le riz et enfin d' accélérer les promotions d'officiers malais alors employés dans l'administration rurale vers des responsabilités au siège[191].

1.2 La politique coloniale d'ethnicisation (1870 – 1946) et l'émergence de la *bangsa melayu* (« race » / nation malaise)

Comme nous l'avons dit, la politique coloniale reposait sur l'importation de migrant·e·s, venant principalement de Chine, d'Inde et des Indes Orientales Néerlandaises en vue de son expansion économique. Les secteurs industriels de l'étain, du caoutchouc, les plantations et les projets de construction du gouvernement (route, installations ferroviaires) demandaient un important besoin de main d'œuvre. Pour l'industrie du caoutchouc et les projets de construction, l'administration coloniale préférait les tamouls d'Inde, une autre colonie britannique. Ce groupe était préféré pour deux raisons. D'abord, l'administration coloniale pensait que les Indien·ne·s étaient dociles, faciles à gouverner et calme, sans problème, contrairement aux travailleur·e·s chinoi·se·s[192]. Également, l'administration coloniale pensait important d'encourager l'influx indien afin de contre balancer la prépondérance chinoise[193].

190 William Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1994 (1967), p. 170-172

191 *Ibid*., p. 202.

192 Amarjit Kaur, « Crossing Frontiers : Race, Migration and Border Control in South East Asia », International Journal on Multicultural Societies, vol 6, n°2, 2004.

193 Norman Parmer, *Colonial Labor Policy and Administration : A History of Labor in teh Rubber Plantation*

Lors de la chute du prix de l'étain et du caoutchouc en 1930, une nouvelle législation a été introduite, plaçant des restrictions sur l'entrée des Chinois·es et des rapatriements. La nouvelle législation de contrôle des frontières et politique migratoire de 1930 jusqu'à l'indépendance en 1957 représentait la première tentative de l'État colonial d'utiliser des « frontières » en tant que moyen pour tenir à l'écart un groupe « ethnique » spécifique[194].

L'administration coloniale britannique a développé une ségrégation de trois « races » en enclaves ethniques, par secteur économique. Les Britanniques voulaient que les Malai·se·s restent dans leur majorité en milieu rural en tant que paysan·ne·s. Les Chinoi·se·s qui ont migré en Malaisie pour travailler dans les mines au milieu du XIXème et début XXème se sont installé·e·s. Ces secteurs de mines ont pour la plupart évolué en centres commerciaux et urbains tels que Kuala Lumpur, Ipoh ou encore Taiping. Pendant ce temps, les Indien·ne·s étaient « prisonnier·ère·s » dans les plantations en tant que servant·e·s. L'administration coloniale a utilisé l'idée de « race » *naturelle* pour distinguer ces groupes de population. Il s'agissait d'identifier, de différencier et de classifier la population présente en Malaisie. La manière dont les recensements successifs ont été menés le montre bien. En 1901, le recensement du *Strait Settlements* de Malacca comptabilisait et énumérait séparément les Malais péninsulaires et les Sumatrans des Javanese, Buginese, Boyanese, Acehnesen Dayaks et Philippin·e·s. Depuis 1911, les sous-comptages reconnaissent l'existence de ces groupes. Mais pour des raisons officielles, le comptage final distingue les « Malais » des « autres Malais ». Dans les recensements de 1911 et 1921, le « vrai » Malais comprend quelques Sumatrans tels que les Minang Kabau et les Ravas, mais n'intègre pas les Acehnese, les Batak, les Buginese, et les Boyanese. En 1947 et 1957, tous ces derniers groupes ont été rassemblés avec le groupe des Malais péninsulaires en tant que « Malaisiens ». Des critères tels que la religion, la langue et les « coutumes » étaient utilisés pour démarquer les groupes ethniques[195].

Industry in Malaya Locust, Association for Asian Studies, 1960, cité *in* Amarjit Kaur, « Crossing Frontiers : Race, Migration and Border Control in South East Asia », International Journal on Multicultural Societies, vol 6, n°2, 2004, p. 19.

194 Kaur, *ibid.*, p. 210.

195 Des débats entre chercheur·e·s et politiciens traversent la réflexion sur la « race », la nation, la culture, la religion et les identités politiques en Malaisie à savoir si le pluralisme malaisien tel qu'il est façonné aujourd'hui sur une division de la société en groupes racialisés séparés serait un produit de l'héritage pré-colonial, ou bien plutôt une trace spécifique laissée par les migrations pendant la période coloniale

D'où vient le concept de « bangsa melayu » ?

Joel Kahn, William Roff et Anthony Milner[196] se sont intéressés à l'élaboration de ce concept, qu'ils peuvent retracer au début du XXème siècle. D'après Milner, la contribution de Mohamed Eunos, premier président de la *Kesatuan Melayu Singapura* (1926-1933), dans l'histoire du nationalisme malais se pose dans son élaboration du concept de *bangsa*. Il développe ses idées sur la *bangsa* en amont, pendant sa carrière de journaliste dans le *Utusan Melayu*. Dans ses textes, il traite la *bangsa* comme une construction intellectuelle. Il avait bien conscience que la catégorie *melayu* au XIXème siècle était un concept mouvant, où les individus se situaient sur telle ou telle caractéristique perçue comme malaise[197]. Eunos a voulu « fixer » la *bangsa melayu*, matériellement et physiquement, pour unifier le peuple malais. Donc pour Eunos une « race malaise » devait être construite. Anthony Milner explique clairement la construction d'une « race » / peuple national *melayu* :

> « Pour "fixer" la race malaise, Eunos insistait sur le besoin de la comprendre d'une manière spécifique et de s'adonner à cette compréhension. Même si la prise de conscience de l'idée de race se propageait de plus en plus et influençait, les Malais continuaient pour la plupart, depuis le XVIIIème siècle, en 1900 (et même en 1940), de donner d'abord son obédience à leur relation au sultanat, à un village local ou à une région. Ce que Eunos affirme est que la communauté, la construction intellectuelle à travers laquelle les Malais avaient besoin de prendre conscience et être encouragés à prendre cette direction, était la *bangsa* [198]».

capitaliste dans la région ou encore une gouvernance coloniale basée sur la stratégie « diviser pour régner » ? Pour lire davantage sur ces réflexions, lire Joel S. Khan, *Modernity and Exclusion*, New York, Londres, Sage, 2001.

196 Anthony Milner, *The Invention of Politics in Colonial Malaya: Contesting Nationalism and the Expansion of the Public Sphere*, New York, Cambridge University Press, 1995.

197 Joel S. Khan, *Other Malays. Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern Malay World*, Honolulu, University of Hawai'i Press, Singapore University Press, 2006.

198 Anthony Milner, *The Invention of Politics in Colonial Malaya: Contesting Nationalism and the Expansion of the Public Sphere*, New York, Cambridge University Press, 1995, p. 99-100. Extrait original en anglais : « To "fix" the malay bangsa, Eunos argued for the need to understand it in a specific way, and to commit oneself to that understanding. Although consciousness of race had become increasingly influential ; among malays since teh 18th century, in 1900 (and even in 1940) large numbers of malays continued to give primacy to their relation with a sultanate, a local village or a region. What Eunos asserts is that the community – the intellectuel construction which malays needed to be made aware of, and encouraged to

D'après Joel Khan, Eunos place la *bangsa* au centre de son projet politique, *Kampung Melayu* (littéralement signifie « village malais »)[199]. *Kampung Melayu* devait être une expression matérielle d'une vision nationaliste de *bangsa melayu* où les Malais pouvaient vivre entre eux, être allocataire d'une terre et vivre dans un style traditionnel malais[200]. Joel Khan explique que le concept de peuple pour Eunos et ses collègues au sein du KMS était liée à l'allocation d'une terre dont les critères d'attribution peuvent être décrites ainsi :

> « l'allocation d'une terre en *Kampung Melayu* était restreinte aux personnes mâles ayant un lignage malais qui parlent malais, qui professent l'islam et se conforment aux coutumes malaises, nées dans la colonie de Singapour ou la Fédération de Malaya ou dans l'archipel de Riau, qui ont vécu soit dans la colonie au moins 15 années en continu soit dans la colonie au moins 20 ans[201]».

Pour correspondre aux coutumes malaises, les maisons devaient être de type traditionnel malais. A cela, l'idée était d'imposer une vision patriarcale au « Malais traditionnel » en donnant l'autorité domestique aux hommes qui seuls pouvaient obtenir la licence et qui pouvaient la transmettre à leur fils, une pratique en contradiction avec des sociétés malaises matrilinéaires comme Negeri Sembilan où l'héritage et la possession de terres par les filles est encore la norme. À ce moment, explique l'auteur, la notion de peuple est à la fois racialisée, présumant l'idée que la « race malaise » ne soit portée que par des corps malais, et aussi territoriale. Puisque les résidents de *kampung melayu* devaient être à la fois ethniquement malais et résidents des territoires de la colonie britannique. Joel Kahn avance l'idée que *kampung melayu* est un « espace racial[202]».

Depuis que le terme « malaisien » réfère à tous les citoyens de la Fédération de Malaya indépendamment des affiliations ethniques, l'ancien terme « malais » a ressurgi dans le

---

give priority to, was the bangsa ».

199 Joel S. Khan, *Other Malays. Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern Malay World*, Honolulu, University of Hawai'i Press, Singapore University Press, 2006.

200 *Ibid*., p. 13.

201 *Ibid*.

202 *Ibid*., p. 15.

recensement de 1970. Les élites politiques après l'indépendance ont continué d'utiliser l'ethnicité pour maintenir leur position au pouvoir. Les trois partis politiques au pouvoir siégeant au parlement sont basés sur l'ethnie – UMNO (*United Malays National Organization*, parti du gouvernement malaisien depuis l'indépendance jusqu'à 2018), MCA (*Malaysian Chinese Association*), MIC (*Malaysian Indian Congress*). Cette structure et cette organisation basées sur l'ethnie ont été légitimées dans la Constitution Nationale et le système légal de l'État.

1. 3 Émergence d'une politique nouvelle : la souveraineté nationale

Les problèmes-clés omniprésents dans les médias et les discours officiels des gouvernements depuis l'indépendance sont formulés en termes de souveraineté et de sécurité nationale, car les migrant·e·s menaceraient la survie de la Malaisie. Regardons de plus près la formation du pays depuis l'indépendance.

L'État actuel de la Malaisie a été formé en 1963 par l'union de la Fédération de Malaya. Cette dernière a abouti à l'indépendance en août 1957, formée de la « Malaisie ouest », l'île de Singapour, laquelle a constitué son propre gouvernement interne en 1958 et les territoires de Sabah et Sarawak, anciennes colonies britanniques. Le 9 août 1965, Singapour a été exclu de la nouvelle Fédération et est devenu État indépendant. Dès lors, en 1965, la Malaisie est formée de onze États appelés « Malaisie occidentale » ou Malaisie péninsulaire et les États du nord de Bornéo appelés « Malaisie orientale » ou la partie Est de la Malaisie (*East Malaysia*). Les autorités coloniales faisaient pression sur l'union de Malaya pour accélérer l'incorporation de Sabah et Sarawak à Malaya et Singapour pour former la Fédération malaisienne. Au début, les leaders politiques de Bornéo s'y opposaient. Cela a rapidement changé lorsque l'Indonésie et les Philippines ont adopté des attitudes agressives envers les îles d'Aceh, Timor leste.

Au moment de l'indépendance, l'État malaisien a mis en place un régime de contrôle aux frontières, des restrictions sur les migrations et des mesures pour différencier les habitants

« indigènes » des résidents « étrangers », particulièrement en ce qui concerne les droits économiques et politiques. Le gouvernement a alors articulé des mesures selon les origines des migrant·e·s. Par exemple, seul·e·s les indonésien·ne·s pouvaient être recruté·e·s par une entreprise malaisienne. L'argument pour le justifier était l'héritage culturel proche entre l'Indonésie et la Malaisie[203]. Depuis 1957, les chefs de l'État malaisien sont préoccupés par la préservation de l'unité du pays et une nation soudée. Le nouvel État malaisien a commencé un processus de reconstruction des frontières nationales ou « raciales »[204], économiques et a introduit des lois restrictives sur la question de l'immigration notamment par la mise en place d'un régime de contrôle aux frontières[205]. Dorénavant, seul·e·s les migrant·e·s qualifié·e·s pouvaient demander un permis de travail en Malaisie[206].

En 1969, trois quart des pauvres en Malaisie étaient Malai·se·s[207]. La division coloniale du travail a forgé une société multiethnique où les positions occupées dans le travail recoupent les différences ethniques. Ce qui, selon l'économiste, Elsa Lafaye de Micheaux, a donné lieu à des inégalités de revenus marqués entre groupes. En effet, la Malaisie post-coloniale est marquée par des différences ethniques dans le peuplement ville/campagne, dans les emplois, dans l'accès à l'éducation, et donc dans les revenus[208]. Selon la chercheure, les inégalités de revenus étaient plus importantes en 1969, que dix ans plus tôt. En effet, selon elle, la question de la lutte contre les inégalités n'était pas au programme politique de l'administration britannique. Elle n'a pas non plus été abordée dans la décennie qui a suivi la décolonisation. Ce faisant le creuset économique s'est accentué. La vulgate anti-chinoise reposait sur l'idée que les Chinois exploitaient les Malais, et que les Chinois étaient riches parce qu'exploitant les Malais. À tort. Cette idée était répandue à l'époque et alimentait des sentiments hostiles à l'égard des Chinois et des discours politiques. Le 13 mai 1969, des émeutes anti-chinoises ont

203 Amarjit Kaur, « Refugees and refugee policy in Malaysia », UNEAC Asia Papers, n°18, 2007, p.3.

204 La notion de « frontières raciales » est développée par Amarjit Kaur, *Wage Labour in Southeast Asia since 1840: Globalisation, the International Division of Labour and Labour Transformations*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004. Pour l'auteure, ce terme désigne la volonté politique de construire une identité nationale malaisienne marquée par l'arrêt de la politique migratoire et et des mesures principalement pour différencier les habitants « indigènes » et les résidents « aliens » des nationaux malaisiens.

205 Amarjit Kaur, « Refugees and Refugee Policy in Malaysia », UNEAC Asia Papers No. 18, p.3, 2007, p.4.

206 *Ibid.*

207 Elsa Lafaye de Micheaux, « Aux origines de l'émergence malaisienne : la Nouvelle Politique Économique, 1971-1990 », Revue Tiers-Monde, vol. 3 n° 219, 2014, pp. 97-117.

208 *Ibid.*

débuté à Kuala Lumpur et ont persisté. Le gouvernement a déclaré l'état d'urgence national et a dû suspendre le parlement jusqu'à 1971. Officiellement, 196 personnes ont été tuées entre le 13 mai et le 31 juillet durant les émeutes. Les journalistes et d'autres observateurs estiment que le nombre de personnes tuées est bien plus grand. Face à une telle violence, le gouvernement a choisi de lire l'expression d'un ressentiment des Malais contre les Chinois, plus riches, bien qu'immigrés et à ce titre, dans une perspective nationaliste malaise a mis en place une nouvelle politique économique (NEP). Mahatir bin Mohamad, premier ministre (1981-2003) avec le mandat le plus long de l'histoire, qui plus est récemment réélu (2018), participera à la mise en place de la NEP (1970-1991) puis impulsera *Islam hadhari* « islam moderne / civilisationnel » :

> « malheureusement, tous les changements culturels et éducatifs apportés par l'islam sont restés pour la plupart dans les villes… L'influence des coutumes ou *adat* les croyances animistes dans les zones rurales ont limité les enseignements islamiques et ont conduit la pratique de l'islam à fusionner avec les coutumes malaises et leur base animiste. […] Au XXème siècle, même les quelques Malais urbains n'ont rien pu faire sauf se retirer [dans les villages] face à la marée des immigrants chinois[209]».

Ces « émeutes raciales » (expression désignant la crise de 1969) ont abouti à la définition d'une nouvelle politique économique visant à corriger les inégalités économiques dans le pays, notamment par le recours à la discrimination positive en faveur du groupe majoritaire malais pour les recrutements dans la fonction publique, dans le secteur privé et dans les universités nationales[210]. Le gouvernement a adopté une politique, initialement de manière temporaire, donnant des privilèges au groupe malais. Selon Elsa Lafaye de Micheaux, la NEP est mise en place sous couvert d'une innovation politique majeure mais en réalité reprend les idées exposées lors de deux congrès nationalistes malais (1965 et 1968), dans l'intérêt d'une classe émergente des capitalistes malais[211]. Cette politique se fera au profit d'une nouvelle

209 Mahatir bin Mohamad, *The Malay Dilemma*, Singapour, Times Book International, 1970, p. 22-25.

210 Isabelle Attané, Magali Barbieri, « La démographie de l'Asie de l'Est et du Sud-Est des années 1950 aux années 2000, Synthèse des changements et bilan statistique », Population, vol. 64,°1, 2009, pp. 7-154.

211 Elsa Lafaye de Micheaux, « Aux origines de l'émergence malaisienne : la Nouvelle Politique Économique, 1971-1990 », Revue Tiers-Monde, vol. 3 n° 219, 2014, pp. 97-117.

génération de dirigeants décidés à promouvoir les Malais, y compris cette fois dans le domaine économique. Dans les années 1970, la Malaisie a développé une stratégie d'industrialisation à vocation exportatrice, compatible avec le modèle de délocalisation des usines européennes et nord-américaines demandant une forte main-d'œuvre. Le programme d'industrialisation, l'aménagement du territoire, des projets de développement et sa croissance économique expliquent que la Malaisie sur plus de deux décennies ait pu figurer parmi les pays du « miracle asiatique », selon la Banque mondiale (1993) ou aussi appelé le « tigre asiatique ». De fait, ce pays est devenu une destination pour des millions de migrant·e·s, puisque les pénuries de main-d'œuvre dans le pays ont favorisé le recrutement d'une main-d'œuvre étrangère indispensable à sa stratégie de développement[212]. Il y a eu un nombre constant de grands projets ces vingt dernières années basés sur une vision ou une idée, qui tente avec le temps de se déplacer du nationalisme vers l'islam et le développement économique[213].

1. 4 Une *bangsa* islamique moderne ?

Un de ces projets durables est *Wawasan 2020* (Vision 2020). En 1991, le Premier Pinistre Mahatir Mohamad a présenté son nouvel objectif de la construction nationale, où il a envisagé que la Malaisie soit un pays industrialisé avancé d'ici l'année 2020 avec une *bangsa malaysia* unifiée. Mahatir a élaboré cette vision au moment du conflit ethnique en Yougoslavie[214]. Il voulait protéger la Malaisie d'un sort similaire en fournissant de la sécurité, de la stabilité et une prospérité économique, dont tous les Malaisiens pourraient bénéficier. Le développement économique durable et une société unifiée sont vus comme des éléments clés vers la modernisation de la Malaisie. Les plans malaisiens visent une industrialisation complète du pays. Malgré la crise financière asiatique de 1997, la croissance économique avait été si importante auparavant, le gouvernement a pu maintenir la politique de discrimination positive

212 Amarjit Kaur, « International Migration and Governance in Malaysia: Policy and Performance », UNEAC Asia Papers, n° 22, 2008, p.4.
213 Gerhard Hoffstaedter, *Modern Muslim Identities: Negotiating Religion and Ethnicity in Malaysia*, NIAS Monograph Series 119, 2011, p. 92.
214 *Ibid*.

en faveur du groupe majoritaire (malais) et garder les groupes minoritaires (chinois et indiens) mécontents à la marge. Mais comme l'économie a malgré tout ralenti, les tensions entre groupes ont petit à petit réémergé et l'autorité du gouvernement a ouvertement été questionnée.

La prise de fonction de Mahatir bin Mohamad en tant que premier ministre a coïncidé avec l'émergence politique d'un parti islamiste PAS (Party Islam Se-Malaysia). La politiste Delphine Allès signale qu'une des priorités de Mahatir était de contrecarrer ce parti en « récupérant » l'électorat malais[215]. D'après ses analyses, parallèlement à l'établissement de la NEP et la compétition politique des années 1980 entre l'UMNO et le parti islamique PAS, les discours de politique étrangère de Mahatir voulaient envoyer un message positif au groupe malais, principalement à travers la promotion de la Malaisie en tant que pays musulman affichant une solidarité envers le reste de la Oumma (communauté de croyants)[216]. Ainsi, soutenir les « frères musulmans » de Palestine, Bosnie ou Afghanistan était une manière d' « externaliser la compétition UMNO [United Malays National Organisation] - PAS pour la légitimité islamique[217]» tout en évitant les écueils d'un telle compétition au niveau national, mais aussi dans l'idée de développer des partenariats économiques et financiers avec les pays arabes[218]. Delphine Allès avance également l'idée qu'une des préoccupations de Mahatir était de distinguer la Malaisie des autres pays de la région, en particulier l'Indonésie. Pour cela, il lui était nécessaire de s'orienter vers d'autres horizons géographiques. Mahatir aurait perçu selon elle le potentiel (économique, financier et pas seulement) de placer la Malaisie « au carrefour de l'Asie et du monde musulman[219]». En prenant des positions fortes sur le conflit israélo-palestinien par exemple, le premier ministre a captivé l'attention des pays du Moyen-Orient et est devenu un important « leader musulman ». Il deviendra le président de

215 Delphine Allès, « Public Policies and Private Connections. The Religious Dimensions of Malaysia's International Integration », in Sophie Lemière (dir.), From the Mosque to the Ballet Box. An Introduction to Political Islam in Malaysia, Bangkok, IRASEC, 2010.

216 Delphine Allès, « The Construction of Malaysia's Foreign Policy since 1957 », *in* Sophie Lemière (dir.), *Misplaced Democracy : Malaysian Politics and People*, Strategic Information and Research Development Centre, Petaling Jaya, Selangor, Malaisie, 2014, p. 31.

217 Delphine Allès, « Public Policies and Private Connections. The Religious Dimensions of Malaysia's International Integration », *in* Sophie Lemière (dir.), *From the Mosque to the Ballet Box. An Introduction to Political Islam in Malaysia*, Bangkok, IRASEC, 2010, p. 16.

218 *Ibid*.

219 *Ibid*., p. 18-19.

l'Organisation de la Coopération Islamique de 2003 à 2007.

Dans ces efforts de politique étrangère, et tentatives de captiver l'électorat malais, Tun Abdullah Ahmad Badawi, sixième premier ministre, successeur de Mahatir bin Mohamad, diplômé des études islamiques à l'université Malaya, développera le concept impulsé par Mahatir de *Islam hadhari* (Islam moderne / civilisationnel). Au delà, des avantages économiques et financiers générés par cette politique étrangère, *Islam hadhari* reflète selon l'anthropologue australien Gerhard Hoffstaedter, une construction hégémonique associant l'authenticité malaise à l'islam[220]. Selon lui, la vision du gouvernement encore vraie sous Najib Razak, septième premier ministre (2009-2018), tente d'incarner à travers *Islam hadhari* une « idéologie et [une] pratique religieuse progressive embrassant à la fois modernité occidentale et héritage islamique[221]». Selon le chercheur, le gouvernement aurait pour but de construire un modèle de société islamique inclusif « en subsumant la *bangsa* (« race » / nation) dans un domaine théologique large[222]». Mais ce faisant, l'auteur démontre que l'État et ses agents construisent et contrôlent une identité dominante malaise associée à l'islam représentée par une élite malaise islamique caractérisée par leur position au pouvoir, un réseau religieux, une éducation souvent réalisée dans un pays arabe ou une université nationale malaisienne, des codes vestimentaires traditionnels et parlant le malais. L'auteur montre comment cette construction post-coloniale d'un modèle identitaire dominant exclut d'autres formes d'articulations identitaires au détriment des autres malaisiens[223]. Selon Avyanthi Azis, cette « conception pré-définie du citoyen malaisien idéal[224] », disqualifierait les Rohingyas représentant une forme subalterne d'une masculinité asiatique musulmane. Ils représentent un rang inférieur dans l'ordre des masculinités, mais un rang supérieur par rapport aux autres réfugiés, somaliens, nigériens, non musulmans, etc. Maznah Mohamad signale que ces trente dernières années ont aussi été marquées par la formation d'une nouvelle « famille islamique hégémonique[225]». Ses travaux renseignent des réformes juridiques entreprises

220 Gerhard Hoffstaedter, *Modern Muslim Identities: Negotiating Religion and Ethnicity in Malaysia*, NIAS Monograph Series 119, 2011, p. 27.
221 *Ibid.*
222 *Ibid*., p. 100.
223 *Ibid*., p. 225.
224 Avyanthi Azis, « Urban refugees in a graduated sovereignty: the experiences of the stateless Rohingya in the Klang Valley », Citizenship Studies, vol. 18, n°8, 2014, pp. 839-854.
225 Maznah Mohamad, « Women, Family and Syariah in Malaysia », *in* Sophie Lemière (dir.), *Misplaced*

depuis 1984 (première charia de la famille en Malaisie) puis une seconde réforme dans les années 2000 laquelle a remplacé la loi de 1984 réduisant nettement les droits des femmes dans les sphères du mariage, du divorce, de l'entretien et du partage des biens (reconnaissant le divorce prononcé en dehors du tribunal, ne contraignant plus le mari à verser une pension en cas de divorce, autorisant la polygamie en toutes circonstances, etc.[226]). Dans ces dynamiques, les Rohingyas négocient leur identité musulmane en s'opposant aux Birmans bouddhistes et en ressemblance avec les Malais musulmans et se référant aux règles édictant les relations de genre. Au delà d'adopter les codes vestimentaires, langagiers ou genrés pour se confondre à la population malaise, nous verrons dans le chapitre cinq comment ce modèle hégémonique malais peut aussi représenter pour certains une aspiration et un modèle à suivre souvent décrits par l'expression « we follow the malay (sian) way » (on suit le modèle malais). Avant cela, il nous semble nécessaire de retracer maintenant comment les réfugiés rohingyas sont construits et appréhendés en tant que subalternes, placés en dehors du champ national malaisien, réprimés avec fermeté.

2. Sécurité nationale versus protection des réfugié·e·s

Parallèlement, depuis les années 1970, une politique migratoire nourrie de xénophobie s'est renforcée. Le gouvernement s'est doté d'instruments de contrôle et de politiques d'arrestations et de détention, ciblant les migrant·e·s, au nom de la sécurité nationale et pour la sécurité des emplois auxquelles la plupart des Malaisien·ne·s aspirent. Ces « menaces » ont un impact sur les réfugié·e·s et la politique d'accueil malaisienne. Dans le même temps, ces dix dernières années, le gouvernement n'a jamais fait autant appel à des travailleur·e·s migrant·e·s, documenté·e·s ou non, venant du Bangladesh, Birmanie, Philippines, Indonésie, Cambodge, Pakistan pour ces grands projets d'infrastructure urbaine et ses plantations d'huile de palme. Entre 5,5 millions à plus de 7 millions travailleur·e·s seraient migrant·e·s

Democracy : Malaysian Politics and People, Strategic Information and Research Development Centre, Petaling Jaya, Selangor, Malaisie, 2014, pp. 175-192.

226 Pour plus de détail, voir le chapitre de Maznah Mohamad cité ci-dessus, notamment à partir de la page 210.

aujourd'hui en Malaisie, dont la moitié sans documentation légale de travail, représentant une main d'œuvre très bon marché, complètement dépendante du bon vouloir de leur employeur·e, et sans protection aucune[227]. Officiellement, le gouvernement veut réduire l'importation de travailleur·e·s migrant·e·s et justifie ainsi ses politiques de contrôle et ses mesures répressives organisées comme des « spectacles publics[228]». Le gouvernement utilise la radio et la télévision pour annoncer publiquement les prochains *crackdowns* où il explique de manière pédagogique en quoi les migrant·e·s en « situation illégale » constituent une menace pour la sécurité nationale. Des vidéos et des photographies des arrestations sont projetées sur les chaînes nationales et la question des migrant·e·s constitue à chaque élection ou à chaque crise de confiance envers le gouvernement un argument électoral, gage de popularité. Ces mesures consistent à mener des arrestations massives nocturnes, regroupant des centaines voire des milliers de migrant·e·s/réfugié·e·s dans un champ ou dans la rue le temps de contrôler tous les individu·e·s, puis de les escorter au camp d'immigration le plus proche pendant des mois, suivi de déportation pour un grand nombre. De l'autre côté, des rapports existent, très documentés, révélant un système complexe basé sur des intérêts économiques et financiers très lucratifs à tous les niveaux de la société malaisienne que représente le « marché » des travailleur·e·s migrant·e·s non documenté·e·s[229]. La Malaisie représente aujourd'hui le plus grand pays importateur de main d'œuvre de l'Asie du Sud-Est. La population migrante constituerait « entre 2,6 à 2,8 millions des 10,5 millions à 12 millions de main-d'œuvre » en 2007[230] contre 5 à 7 millions de travailleurs migrant·e·s en 2017[231]. Plus de la majorité des migrant·e·s dans la région seraient des femmes[232]. Selon le ministère de l'Intérieur, en 2015, 34,9 % des travailleur·e·s migrant·e·s étaient documenté·e·s pour travailler dans la construction (grandes infrastructures), 23,3 % dans l'agriculture (plantations d'huile de palme

227 Lee Hwok-Aun, Khor Yu Leng, « Counting Migrant Workers in Malaysia: A Needlessly Persisting Conundrum », ISEAS Perspective, Singapour, Yusof Ishak Institute Analyse Current Events, n°25, 2018 ; Alice M. Nah, « The Illusions of Rights : Barriers to Justice for Non-Citizens in Malaysia », *in* Sophie Lemière (dir.), *Misplaced Democracy : Malaysian Politics and People*, Strategic Information and Research Development Centre, Petaling Jaya, Selangor, Malaisie, 2014, p. 193-208.

228 Alice M. Nah, « Legitimizing Violence: The Impact of Public 'Crackdowns' on Migrant Workers and Refugees in Malaysia », Australian Journal of Human Rights, vol. 17, nº 2, 2011, p. 138.

229 Al Jazeera, « Malaysia's Migrant's Money Trail », 2017 ; Voir aussi les nombreux rapports des ONG malaisiennes telles que Tenaganita et Migrant Care.

230 Malaysiakini. « No movement restriction for foreign workers », 23 février 2007 ; « Parole to reduce over-crowding in prisons ? », 19 mars 2007,

231 Estimations réalisées par différentes ONG malaisiennes telles que Aliran et Migrant Care.

232 Irene Fernandez, *The revolving door, Modern Day Slavery*, Refugees, Tenaganita, 2008.

et de caoutchouc) et 21,1 % dans le secteur industriel (manufacture)[233].

En 1975, le Haut Commissariat aux Réfugiés s'est implanté en Malaisie suite à la demande du gouvernement malaisien de procéder au traitement des demandes d'asile et à l'assistance humanitaire des *boat people* vietnamiens, arrivant sur les côtes malaisiennes. Les réfugié·e·s étaient placé·e·s dans des camps sous la protection du Croissant Rouge de Malaisie, en coordination avec le HCR. Le premier *boat people* vietnamien est arrivé sur la côte péninsulaire en mai 1975. Selon l'agence gouvernementale des États-Unis - *United States Committee on Refugees and Immigrants* (USCRI), presque 255 000[234] *boat people* vietnamiens ont reçu l'asile provisoire en Malaisie, vivant dans huit camps. Un total de 248 410 personnes a été envoyé dans des pays dits occidentaux, et plus de 9 000 sont retourné·e·s au Vietnam. Le dernier camp a été fermé en 2001 mettant fin à l'accord entre le HCR et le gouvernement[235]. Dans le même temps, le gouvernement malaisien a demandé l'aide du HCR pour déterminer le statut des réfugié·e·s philippin·e·s qui se sont enfui·e·s vers Sabah, État de la Malaisie orientale situé sur l'île de Bornéo. Le programme du HCR à Sabah s'est conduit de 1977 à 1987. L'État de Sabah a par la suite accepté les réfugié·e·s philippin·e·s[236]. Depuis le phase du programme de Sabah et la fin de l'accord en 2001, le HCR n'a eu aucun autre accord formel avec le gouvernement malaisien de mission de détermination du statut de réfugié (DSR). Les financements du gouvernement malaisien vers l'Agence onusienne ont diminué chaque année pour prendre fin en 2001. Toléré sur le territoire, le HCR a décidé de maintenir sa présence en Malaisie, avec les financements majeurs du gouvernement des États-Unis[237]. En 2009, la Malaisie représentait une des opérations de réinstallation la plus large pour le HCR avec plus de 7 500 réinstallé·e·s par an depuis la Malaisie[238]. En 2015, la Malaisie représentait la première opération de réinstallation la plus

233 Economic Planning Unit, « Population & Labour Force », Laman Web Rasmi Unit Perancang Ekonomi, consulté le 17 juillet 2017. URL : http://www.epu.gov.my/en/economic-statistics/population-and-labourforce
234 United States Committee on Refugees and Immigrants (USCRI), « World Refugee Survey Country Report Malaysia », 1999.
235 HCR, communiqué de presse, du 25 juin 2001.
236 United States Committee on Refugees and Immigrants (USCRI), « World Refugee Survey Country Report Malaysia », 1999.
237 HCR, « UNHCR Global report 2002 – East Asia and the Pacific Regional overview », 2002, p. 7.
238 Sim Cheung, « Migration Control and the Solutions Impasse in South and Southeast Asia: Implications from the Rohingya Experience », Journal of Refugee Studies, vol. 25, nº 1, 2012, consulté le 5 novembre 2015. URL : http://jrs.oxfordjournals.org/cgi/doi/10.1093/jrs/fer048

large pour le HCR avec 12 547 réinstallé·e·s[239], puis dépassée par la Turquie l'année suivante. En 2017, l'opération de réinstallation n'a concerné que 2 631 réinstallé·e·s au total. Le ministre de l'Intérieur a été cité dans un article de presse disant que le HCR « gênait » les autorités malaisiennes (les services de l'immigration et la Rela) et que la Malaisie ne reconnaîtrait pas les réfugié·e·s accueilli·e·s par le HCR[240]. Ce propos est régulièrement répété dans les médias par le gouvernement malaisien, dès qu'il s'agit de justifier des opérations d'arrestations.

2. 1 Absence de statut protecteur pour les réfugié·e·s

La Malaisie n'est pas signataire de la Convention relative au statut de réfugié de 1951, ni de son Protocole de 1967, et par conséquent ne reconnaît pas officiellement les réfugié·e·s ni leurs droits. Cependant, la Malaisie comme la plupart des pays de l'Asie du Sud-Est, a signé la Convention Internationale sur les Droits des Enfants (CIDE), ce qui signifie que l'État a la responsabilité de garantir assistance et protection aux enfants réfugié·e·s. En Malaisie, les rapports fantômes d'ONG utilisent la Convention sur les Droits des Enfants et la Convention sur l'Élimination de toutes les formes de Discriminations à l'Égard des Femmes (CEDEF) dans les activités de plaidoyer pour l'accès à l'éducation et l'arrêt de la détention des enfants réfugié·e·s dans les camps d'immigration et les femmes réfugiées pour l'accès aux droits et à la justice également concernées par ces deux conventions. Mais aucun changement légal n'a été observé jusqu'à aujourd'hui. Actuellement, la loi malaisienne se rapportant aux réfugié·e·s est la loi sur l'immigration (*Immigration Act*) ainsi les plaçant dans une présence illégale, bien que le premier ministre peut exempter une personne ou des groupes et fournir des visas IMM 13 autorisant la résidence temporaire et le droit de travailler. Jusqu'ici, ce document a été accordé aux réfugié·e·s moros par exemple, résidant à Sabah, et aux réfugié·e·s bosniaques et acehnese d'Indonésie en Péninsule suite au Tsunami en 2004. La loi malaisienne distingue deux catégories principales de migrant·e·s, à savoir, des migrant·e·s documenté·e·s ou « légaux·les » et des migrant·e·s non documenté·e·s ou « illégaux·les ». La première catégorie

239 UNHCR, « Resettlement Data Finder », 2015, 2016, 2017. URL : http://rsq.unhcr.org/en/#BPz5
240 Malaysiakini, « No movement restriction for foreign workers », 23 février 2007.

inclut les gens qui entrent en Malaisie et obtiennent le droit de rester, détenant passeport, visas, permis de travail ou autres documents valables, comme exigé par la législation en vigueur sur l'immigration. Ce plus grand groupe comprend les travailleur·e·s migrant·e·s en possession d'un permis de travail. La deuxième catégorie inclut tous les gens qui entrent en Malaisie sans document ou qui deviennent après leur arrivée légale, non documentés. Plusieurs estimations du nombre de migrant·e·s non documenté·e·s présent·e·s dans le pays en 2016 existent et varient du simple au double, allant de 2 000 000 à 4 000 000 d'individu·e·s sur une estimation totale de migrant·e·s en Malaisie variant de 5,5 millions à plus de 7 millions d'individu·e·s[241]. Les réfugié·e·s, les demandeurs et demandeuses d'asile sont considéré·e·s dans cette catégorie, puisqu'il n'y a aucune disposition pour la protection des réfugié·e·s. L'absence de directives sur les réfugié·e·s signifie que celles et ceux appréhendé·e·s sont considéré·e·s comme criminel·le·s et retenu·e·s dans les maisons d'arrêt. En cas d'arrestation, les réfugié·e·s font face à des punitions (coups de fouet, allongés pendant des heures sur le goudron face au soleil, circuler dénudés[242], etc.), amendes, emprisonnement et détention.

En 1995, Irene Fernandez, défenseure des droits des migrant·e·s en Malaisie, a publié un rapport sur les conditions de détention « terrifiantes » dans onze camps d'immigration, donnant des détails sur les conditions de traitement, punitions, tortures, morts et la corruption dans les camps. Par la suite, le gouvernement a dissout le Cabinet du Comité des Travailleurs Étrangers et les questions en matières d'immigration ont été transférées au Ministère des Affaires Domestiques. Le recrutement de main-d'œuvre n'était plus de la responsabilité du Ministère des Ressources Humaines ni du Cabinet. Ce mouvement a eu des implications majeures non seulement sur la gouvernance en matière de migration, mais aussi en terme de loi sur l'immigration. Les travailleur·e·s migrant·e·s ont été exclu·e·s de toutes les lois protégeant les travailleur·e·s[243] devenant ainsi dépendant·e·s du libre arbitre de leur employeur·e. Le gouvernement malaisien a autorisé des associations de sécurité composées de

241 Lee Hwok-Aun, Khor Yu Leng, « Counting Migrant Workers in Malaysia: A Needlessly Persisting Conundrum », ISEAS Perspective, Singapour, Yusof Ishak Institute Analyse Current Events, n°25, 2018.
242 Nous reviendrons sur les pratiques de détention des réfugiés dans le chapitre cinq.
243 Amarjit Kaur, « International Migration and Governance in Malaysia: Policy and Performance », UNEAC Asia Papers, n° 22, 2008.

civils volontaires (RELA, « *Ikatan Relawan Rakyat* », Corps du Peuple Volontaire[244]) à patrouiller sur le territoire afin de combler le manque de personnel. Au cours des vagues de répression qui ont eu lieu en 2005, le nombre de volontaires de la RELA était estimé à plus de 500 000 civils déployé·e·s dans tout le pays pour appréhender les migrant·e·s non documenté·e·s[245]. Entre 2005 et 2008, 216 373 personnes ont été arrêtées selon les chiffres du département de l'immigration dont 34 186 ont été déportées en 2006 contre 31 537 en 2005[246]. Depuis 2006 et jusqu'à aujourd'hui, des vagues de répression d'une ampleur croissante sont régulièrement organisées[247]. Aujourd'hui, composée de 3 064 456 de volontaires, comprenant 1 825 421 d'hommes et 1 239 035 de femmes[248], la RELA est autorisée à conduire des raids, à arrêter des personnes non documentées, et depuis 2008 sont responsables pour gérer les centres de détention dédiés à l'immigration. Ces membres civils de la sécurité reçoivent une formation minimale, perçoivent une rétribution financière horaire, laquelle a augmenté en 2012 et en 2018 (RM8 soit 1,6€/heure)[249]. A cela, les membres de la RELA sont récompensé·e·s en argent liquide pour chaque « immigré·e clandestin·e appréhendé·e » (RM80 soit 16 € par personne arrêtée). Bien que la possession d'armes à feu par des civils soit un délit (et encourt la peine de mort), les membres de la RELA portent des fusils de chasse et ont le droit d'arrêter de manière arbitraire toutes personnes représentant une menace[250]. Les volontaires se déplacent par groupe (accompagnés depuis peu par des agents de l'immigration)

244 RELA Watch, "What is Rela?", 2010. URL: http://relawatch.wordpress.com/what-is-rela/

245 Migrant Watch, « Crackdown in Malaysia », vol. 4, n° 1, 2004.

246 Alice Nah, « Legitimizing Violence: The Impact of Public 'Crackdowns' on Migrant Workers and Refugees in Malaysia », Australian Journal of Human Rights, vol. 17, nº 2, 2011, p. 137.

247 FIDH, Suaram, *Undocumented migrants and refugees in Malaysia : raids, detention and discrimination*, 2008, p. 11. URL: http://www.fidh.org/IMG/pdf/MalaisieCONJ489eng.pdf
Pendant notre enquête dans le cadre du master en août 2013, une opération massive d'arrestation et de déportation était en cours. Les journaux écrivaient « *No place to hide*. Environ un demi million d'immigrés illégaux seront chassés à partir de dimanche pour déportation. L'exercice comprenant 135 000 personnel de multiples agences sera la plus grosse opération du pays pour faire sortir les étrangers non voulus »; The Star, « No place to hide », 28 août 2013; MalaysiaUpdates, « Malaysia criticised for migrant worker crackdown », 13 juillet 2017, consulté le 15 juillet 2017. URL: http://malaysiaupdates.com/2017/07/13/malaysia-criticised-for-migrant-worker-crackdown/

248 Malaysiakini, « "Shafie will not get the support of 3 million RELA members" », 24 janvier 2018, consulté le 12 septembre 2018. URL : https://www.malaysiakini.com/news/409882; My Rela Volunteer strength septembre 2018, consulté le 12 septembre 2018. URL: https://myrela.moha.gov.my/myrela/index.php/pengguna/login

249 New Strait Times, « Allowance increase for RELA members », 10 mars 2018, consulté le 12 septembre 2018. URL : https://www.nst.com.my/news/nation/2018/03/343647/allowance-increase-rela-personnel-nsttv

250 Refugees International, « Malaysia », 2011. URL: http://refugeesinternational.org/where-we-work/asia/malaysia

la nuit ou au petit matin quand les migrant·e·s/réfugié·e·s non documenté·e·s dorment (dans les appartements à Kuala Lumpur ou dans les camps de fortune en jungle) et sont autorisé·e·s à démolir les portes pour conduire des arrestations. Les personnes appréhendées sont alors transportées dans les nombreuses maisons d'arrêt du pays, avant d'être conduites dans les centres de détention prévus en dehors de la ville.

2. 2 Instruments régionaux pour une solution politique

En 1967, les cinq pays anti-communistes de l'Asie du Sud-Est à savoir, Singapour, la Malaisie, la Thaïlande, les Philippines et l'Indonésie[251], ont formé l'Association des Nations de l'Asie du Sud-Est (ASEAN) pour promouvoir une coopération régionale favorable à la paix, au progrès, à la prospérité et au développement d'intérêts politiques communs sans la menace d'interférences extérieures[252]. La Déclaration de Kuala Lumpur en 1971 a été signée, garantissant la reconnaissance et le respect de l'Asie du Sud-Est comme étant une zone de paix. Les principes de liberté et neutralité ont pour fonction d'éviter toute interférence dans les « affaires internes » par des pouvoirs extérieurs[253]. Ce qui pourrait expliquer en partie pourquoi le statut de réfugié n'est pas reconnu par le gouvernement malaisien, d'une part pour ne pas interférer dans la politique menée par un pays de l'ASEAN. D'autre part, parce que les conventions internationales sont portées par des « pouvoirs extérieurs » représentés par l'ONU. Rappelons que l'Organisation des Nations Unies est intergouvernementale, composée et financée par de multiples gouvernements. En 2016, le gouvernement des États-Unis finançait 38% du budget global annuel du HCR soit 1,5 milliard de dollars E.U, suivis par l'Union Européenne (9,2%), l'Allemagne (9,1%), le Royaume-Uni (5,6%), puis le Japon, la Suède, la Norvège et le Canada[254]. Ces gouvernements et l'Union européenne, principaux bailleurs de fonds pour les réfugié·e·s, sont appelés « pouvoirs extérieurs » par l'ASEAN.

251 Delphine Allès, « The Construction of Malaysia's Foreign Policy since 1957 », *in* Sophie Lemière (dir.), *Misplaced Democracy : Malaysian Politics and People*, Strategic Information and Research Development Centre, Petaling Jaya, Selangor, Malaisie, 2014, p. 37.

252 ASEAN, « Declaration of a Zone of Peace, Freedom and Neutrality », Kuala Lumpur, 1971.

253 *Ibid.*

254 HCR, « Rapport global 2016. Financier. Opérationnel. Statistiques », mis en ligne le 7 juillet 2017, consulté le 11 octobre 2017. URL : www.unhcr.org/fr-fr/5965f0a07.pdf

Suite à la victoire du Vietnam en 1975, un premier sommet de l' ASEAN a eu lieu à Bali en 1976. Le sommet a eu pour objectif de poser les fondements d'une politique de libre échange et d'une collaboration politique forte dans l' ASEAN et a été suivi par la création de triangles de croissance, ou zones économiques sous-régionales, pour favoriser l'émergence d'une économie régionale[255]. L' ASEAN s'est ouverte à tous les États de l'Asie du Sud-Est, adhérents à ses objectifs. Ainsi, en 1999, tous les pays de l'Asie du Sud-Est étaient représentés dans l'ASEAN. Brunei l'a rejoint en 1984, suivi par le Cambodge, le Vietnam et la Birmanie dans les années 1990. L'accomplissement majeur de l'ASEAN a été de promouvoir un ordre régional politique basé sur le principe de soutien aux États quant à leur souveraineté et intégrité territoriale[256]. Ces initiatives régionales ont favorisé le développement d'alliances politiques et idéologiques dans la région et expliquent leur politique non-interventionniste sur des conflits territoriaux. Ainsi, le gouvernement malaisien a été critiqué par des ONG sur l'argument que ses préoccupations étaient seulement d'ordre économique. Les ONG malaisiennes comme Suaram, Tenaganita, Malaysian Social Research Institute se préoccupaient de la question des droits de l'homme dans la région, notamment sur les conflits en Birmanie mais sont restées sans réponse tant du côté de l'ASEAN que de la Malaisie[257].

Nombreux Rohingyas ont fui vers le Bangladesh puis plus tard en Malaisie où ils ont initialement été bien reçus et ont obtenu des permis de travail d'une durée de six mois en 1992[258]. Pendant que d'autres réfugié·e·s de Birmanie n'étaient pas aussi « bien » traité·e·s, le gouvernement malaisien a sous-entendu au HCR qu'une intégration locale pour les Rohingyas était un objectif raisonnable. Des négociations entre le HCR et le gouvernement ont eu lieu jusqu'à ce qu'en 2004, un plan de délivrer 10 000 permis de travail a été annoncé par le Parlement. Cependant, début 2006, quelques jours avant sa mise en place, le plan a été arrêté à cause de nombreuses allégations de corruption et de fraude[259]. Depuis, le gouvernement

255 Amarjit Kaur, *Refugees and refugee policy in Malaysia*, UNEAC Asia Papers, n° 18, 2007, p.5.

256 Alison Broinowski, *Understanding ASEAN*, St. Martin's Press, New York, 1982 cité *in* Amarjit Kaur, *Refugees and refugee policy in Malaysia*, UNEAC Asia Papers, n° 18, 2007.

257 Il est trop tôt pour analyser les récentes positions politiques prises dans les médias de l'ancien premier ministre Najib Razak, pendant sa campagne électorale fin 2017 et début 2018 où il s'est adressé à Aung San Suu Kyi lui demandant de trouver rapidement une solution pour cesser les conflits à Arakan. Il a également annoncé des aides humanitaires aux réfugié·e·s rohingyas au Bangladesh affrétées par bateaux sur les côtes du Bengale, mais rien pour celles et ceux présent·e·s en Malaisie.

258 Human Rights Watch, « Living in Limbo: Burmese Rohingyas in Malaysia », vol. 12, n° 4, 2000.

259 Equal Rights Trust, « Trapped in a Cycle of Flight : Stateless Rohingya in Malaysia », 2010.

mentionne régulièrement l'idée de délivrer 10 000 permis de travail à des réfugiés rohingyas voulant travailler dans le secteur du bâtiment ou des grands projets d'infrastructure. En vain.

2. 3 Arrivées successives de réfugié·e·s dans la région : quelle réponse ?

Entre 2012 et 2015, plus de 2 000 Rohingyas et Bangladai·se·s auraient trouvé la mort en mer avant de rejoindre la côte malaisienne[260]. Environ douze personnes sur 1 000 tentant de traverser la Baie du Bengale par bateau ne survivent pas. Notons ici que ces chiffres révèlent un taux de mortalité plus élevé qu'en Méditerranée. Les routes maritimes empruntées par les passeurs sont particulièrement dangereuses. D'après les estimations du HCR, 170 000 auraient traversé·e·s la mer de Birmanie vers la Malaisie dont 112 500 réfugié·e·s rohingyas entre 2012 et 2015[261].

Le 20 mai 2015 s'est tenu un sommet entre les ministres des affaires étrangères de l'Indonésie, de la Thaïlande et de la Malaisie. La Birmanie n'a cependant pas envoyé de représentant malgré sa place centrale dans la crise. Le 21 mai 2015, un ministre malaisien a exigé de son côté que l'Association des Nations de l'Asie du Sud-Est (ASEAN) envoie un « message fort » à la Birmanie pour qu'elle cesse sa politique d'oppression envers la minorité rohingya, mais cet appel est resté lettre morte. Malgré ces efforts, certains pays continuent de rejeter la question des Rohingyas d'un pays à l'autre. Au Bangladesh, la réponse du gouvernement consiste à déplacer les réfugié·e·s depuis les camps à la frontière birmane vers

260 HCR Bureau régional Asie du Sud-Est, « Mixed Movements in South East Asia 2016 », avril 2017, consulté le 15 septembre 2018. URL : https://unhcr.atavist.com/mm2016 . D'après nos recherches, aucune donnée n'est disponible sur les mouvements maritimes dans la Baie du Bengale après 2015.

261 HCR, « Mixed Movements in South East Asia », 2016. Les données sur les départs de Birmanie vers la Malaisie après 2015 manquent cruellement compte tenu des mouvements massifs de la population rohingya en 2016 et en 2017. Rappelons qu'en août 2017, le Bangladesh comptait plus de 640 000 nouvelles arrivées pendant qu'entre 2012 et 2015, plus de 200 000 réfugié·e·s rohingyas, selon les associations communautaires, trouvaient exil en Malaisie. Dans le rapport cité ci-dessus, le HCR mentionne ne pas avoir identifié d'autres départs par la mer d'Arakan vers la Malaisie en 2016 et 2017. Néanmoins, il mentionne des bateaux arrêtés par les autorités thaïlandaises et birmanes en 2016 précisant qu' aucun·e réfugié·e n'était à bord, ainsi que des centaines d'arrestations de réfugié·e·s rohingyas à la frontière thaï-malaisienne, entre août 2016 et décembre 2016.

l'île d'Hatiya plus au sud du pays et à refuser tout projet d'amélioration des conditions de vie dans la région du Cox Bazaar, pour ne pas créer d' « appel d'air » avec la région voisine où vivent les Rohingyas. Fin 2014, le Conseil de sécurité des Nations Unies a adopté une résolution exigeant que la Birmanie accorde la nationalité aux Rohingyas. Le Secrétaire général des Nations Unies Ban Ki Moon a rappelé aux dirigeants d'Asie du Sud-Est leur obligation de respecter le droit international et l'obligation du secours à la mer. Depuis le gouvernement d'Aung San Suu Kyi a rompu tout dialogue avec la Commission spéciale de l'ONU chargée d'observer l'évolution de la situation des Rohingyas en Birmanie, ainsi qu'avec la société civile birmane. La situation des Rohingyas semble se pérenniser au vu des nombreux blocages politiques actuels. Le relatif désintérêt des pays étrangers et de l'ASEAN pour la condition des Rohingyas s'explique aussi en grande partie par le processus de réintégration de la Birmanie dans la communauté internationale et les perspectives économiques qu'offrent des relations normalisées avec ce pays. L'Union européenne et les États-Unis ont levé leurs sanctions mises en place en 1986 et ont autorisé les investissements financiers. L'appétit pour la Birmanie se comprend par la richesse de ses sols et sous-sols, la Birmanie possède du gaz, du pétrole, du bois, des pierres précieuses et un fort potentiel hydraulique. Les enjeux géopolitiques et économiques sont évidents pour ce pays qui tente de jouer sa carte entre deux géants en pleine croissance, l'Inde et la Chine. A noter que ces deux pays sont engagés avec la Birmanie pour la construction de grands projets d'oléoducs et d'extraction de gaz, précisément à Arakan.

2. 4 Une « solution régionale » ?

Le HCR s'est félicité du sommet de Bangkok de mai 2015, réunissant tous les pays de l'ASEAN autour de la question des mouvements maritimes et du trafic humain. Pour l'Agence, ce sommet marque un pas de plus pour la résolution du problème des migrations forcées dans la région, appelant fort de ses vœux un « partage du fardeau ». D'après l'Agence, la « solution régionale » ou « partage du fardeau » dans le contexte des migrations forcées en Asie du Sud-Est, consisterait d'abord à améliorer les conditions de vie de la population

rohingya en Birmanie (carte de séjour et accès aux droits), une installation dans les pays d'accueil pour les réfugié·e·s arrivé·e·s en Malaisie et au Bangladesh à travers une migration de travail (permis de travail, statut de résidence, etc.) et un contrôle des migrations (lutte contre la fraude des « faux-réfugiés » menée conjointement par le HCR et le gouvernement malaisien, sécurisation des « systèmes d'entrée » par des techniques de profilage en contexte de mouvements migratoires mixtes[262]). Le « partage du fardeau » est un concept que le gouvernement malaisien critique et refuse qui lui n'entend que la réinstallation en pays tiers comme solution durable au problème des réfugié·e·s dans son pays. Depuis le premier Plan d'Action Compréhensif (CPA) des années 1980, la réinstallation reste la seule solution durable envisagée par le gouvernement malaisien avec la perception que la communauté internationale ne fait pas assez pour persuader les pays tiers d'accueillir davantage de réfugié·e·s venant d'un « premier » pays d'asile. Avec les mouvements maritimes, Sim Cheung explique que les flux migratoires mixtes contribuent à la distinction floue entre les groupes de réfugié·e·s et la population migrante régulière et irrégulière[263]. Combinée avec les lignes ténues de l'équilibre ethnique et de l'identité nationale, cela renforce la dépendance de l'État à des politiques migratoires punitives et une réluctance à des solutions durables formelles même pour les situations de réfugié·e·s les plus prolongées. Dans les données disponibles du HCR, nous trouvons des informations sur les mouvements maritimes empruntant la route de la Baie du Bengale en partance du Bangladesh et de l'État Arakan (Birmanie) vers la Malaisie à partir d'octobre 2011. Les Rohingyas fuient d'abord vers le Bangladesh ou vers la côte nord de l'État Arakan, attendent le départ des bateaux dans des barques pendant des jours voire des semaines, avant de traverser la Baie du Bengale et la Mer d'Andaman. Sur les bateaux, les rapports du Bureau du HCR Asie du Sud-Est dénombrent l'embarquement à peu près équivalente entre Bangladai·se·s et Rohingyas. A la fin de l'année 2014 jusqu'à mai 2015, le nombre de départs en mer enregistrés a doublé, avec un pic en février 2014 passant de 4 000 bateaux à plus de 8 000[264] bateaux un an plus tard pour la même période, une pause de juin à août à cause de la mousson puis une reprise des départs en

262 HCR, « Refugee Protection and Mixed migration : A 10-Point Plan in Action », 2011, p.10 ; et version révisée en 2016, p. 120-121.

263 Sim Cheung, « Migration Control and the Solutions Impasse in South and Southeast Asia: Implications from the Rohingya Experience », Journal of Refugee Studies, vol. 25, n°1, 2012, pp. 50-70, consulté le 5 novembre 2015. URL : http://jrs.oxfordjournals.org/cgi/doi/10.1093/jrs/fer048

264 HCR, « Irregular Maritime Movements - South East Asia », 2015.

septembre jusqu'à mai de l'année suivante. Depuis la fin de l'année 2014, les passeurs ont du changer leur pratique. Les passager·ère·s étaient débarqué·e·s en Thaïlande, ensuite des paiements étaient demandés à leur famille depuis les camps en jungle avant de les transporter en Malaisie par la route à travers la frontière thaï-malaisienne. Depuis, des demandes de rançons étaient parfois faites en mer, et selon paiement, des passager·ère·s étaient débarqué·e·s par groupes de 60 à 80 personnes sur l'île de Langkawi située au nord-ouest de la Malaisie ou sur le continent. Chaque bateau est composé de huit niveaux ou plus, chacun transportant environ 1 000 passager·ère·s. En avril 2015, l'ONG *Arakan Project* a signalé un « engorgement » gardant des milliers de personnes au large, retenant les bateaux, dû à l'incapacité des passeurs de désembarquer les passager·ère·s en Thaïlande ou en Malaisie, faisant face à l'augmentation des contrôles par les autorités. Les personnes ne pouvant pas payer la rançon étaient tuées ou laissées pour morte dans des camps à la frontière.

Les couvertures médiatiques internationales ont amené certains États membres de l' ASEAN à autoriser le débarquement des bateaux sur les côtes malaisiennes et donner un abri temporaire aux survivant·e·s. L'Australie a adopté des politiques nationales refoulant les bateaux arrivant d'Indonésie et de Sri Lanka. Même si certain·e·s réfugié·e·s ont réussi à migrer, les souffrances ne se sont pas arrêtées en accédant à des nouvelles côtes. Les Rohingyas continuent de vivre des discriminations raciales, se résultant par de la pauvreté, des expériences de détention et d'extorsion d'argent par les autorités malaisiennes et cibles des passeurs et des trafiquants. Un accord entre l'Indonésie, la Thaïlande et la Malaisie a été signé le 20 mai 2015. Les ministres malaisiens, thaïlandais et indonésiens, se sont en effet rencontrés pendant que les bateaux étaient retenus en mer trois semaines dans la mer d'Andaman. Cet accord prévoyait une solution temporaire aux 7 000 passager·ère·s des bateaux. Une condition de l'accord entre l'Indonésie, la Malaisie et la Thaïlande est que la « communauté internationale » doit prendre en charge toutes les responsabilités financières pour l'hébergement temporaire et l'assistance humanitaire inhérente. Pendant que l'Indonésie et la Malaisie accueilleraient dans l'attente de la réinstallation ou le rapatriement des 7 000 personnes sauvées en mer puisque l'intégration sur place n'est pas une option. Les Rohingyas et les Bangladai·se·s sont depuis hébergé·e·s dans un endroit fermé et administré par une « force conjointe », entre le HCR et les autorités

malaisiennes.

Malgré ces insuffisances, le Plan d'Action Compréhensif initial est aujourd'hui promu comme étant un plan potentiel pour une nouvelle « solution régionale ». Dans bien des égards, le CPA était la première « solution régionale » pour les réfugié·e·s de l'Asie du Sud-Est, puisque il a généré de la coopération entre le pays d'origine (Vietnam), les pays de transit (Malaisie, Indonésie et Thaïlande) et les pays de réinstallation (États-Unis, Canada, France et Australie). Cependant, les définitions de ce que constitue une « solution régionale » sont encore vagues. Il semblerait que tout le monde en a une définition très différente. Pour un certain nombre de pays de la région, cela suppose que les réfugié·e·s doivent être réinstallé·e·s n'importe où dans la région, tant que ce n'est pas dans leur propre pays. Les réponses aux demandes d'asile semblent varier selon le mode d'arrivée et aux perceptions liées à l'éventuelle destination des demandeurs et demandeuses d'asile. La persécution des Rohingyas est exactement le type de situation à laquelle la Convention Réfugiée et son système de protection était censée répondre. Cependant, les États de la région ont répondu en repoussant les bateaux en mer. Leur réponse a été une reprise des actions passées à plusieurs moments pendant les mouvements de réfugié·e·s vietnamien·ne·s qui ont suivi·e·s la fin de la guerre du Vietnam. Dans le cas des réfugié·e·s vietnamien·ne·s, la stratégie de repousser les bateaux a permis un accord avec certains pays occidentaux et de réinstaller des milliers de réfugié·e·s arrivant en Asie du Sud-Est vers les États-Unis, l'Australie, le Canada, la France et autres pays européens. Cette stratégie ne permet plus d'atteindre les mêmes résultats. Lors de notre rencontre avec un responsable du HCR du bureau Asie du Sud-Est à Genève, il apparaît très clair que la réinstallation dans un autre pays n'est plus une solution durable envisagée par le HCR ni concernant cette région ni une autre[265]. Richard Towle, l'actuel directeur de l'Agence onusienne à Kuala Lumpur ne cesse de répéter dans les médias que les chances d'être relocalisé pour les Rohingyas dans un autre pays sont très faibles :

> « pour des raisons historiques, communautaires, pour la langue, la religion, et pour le travail, la Malaisie est la destination des Rohingyas. Nous pensons donc que c'est mieux de se concentrer sur les gens qui vivent ici pour qu'ils

265 Entretien avec le responsable du Bureau Asie du Sud-Est du HCR, le 18 septembre 2015, à Genève.

soient en sécurité. Nous ne serons jamais capables de les relocaliser ailleurs si on ne résout pas le fond du problème des réfugiés en Asie du Sud-Est[266]».

La Malaisie et l'Indonésie se sont engagés sur l'hébergement des Rohingyas et des Bangladai·se·s arrivé·e·s en bateau pour une période d'une année, disant qu'ils attendaient une assistance avec des réinstallations. Cependant, les temps ont certainement changé depuis la Guerre froide. Il ne s'agit pas de la même période du Plan d'Action Compréhensif pour les réfugié·e·s vietnamien·ne·s de 1989, survenant quelques mois avant la chute du mur de Berlin. Pendant la Guerre froide, les États-Unis étaient motivés à porter soutien aux réfugié·e·s fuyant des pays communistes, et jouaient un rôle de *leader* en faisant pression pour trouver des solutions à ces mouvements de réfugié·e·s. A noter que la Malaisie était tout aussi motivée par le CPA étant historiquement anti-communiste[267].

3. Nécessité de changer de paradigme ou les « barrières racialisées et genrées » des demandes d'asile

Le paradigme de la gestion des réfugié·e·s a évolué. Des chercheur·e·s comme Gil Loescher ont retracé l'évolution de l'Agence pour les réfugiés depuis les réinstallations des *boat people* vietnamiens dans les années 1970 et 1980. En 10 ans, le nombre de réfugié·e·s a doublé pour les mêmes ressources[268]. En 1980, le HCR avait en moyenne 60$ par réfugié·e, en 1990 environ 38$ par réfugié·e, variant selon les groupes de réfugié·e·s. Par exemple, les réfugié·e·s cambodgien·ne·s, érythréen·ne·s ne recevaient que la moitié de cette somme soit 10$, 20$/an et d'autres encore moins jusqu'à 5 centimes pour tout couvrir (nourriture, eau, hébergement,

266 Interview de Richard Towle, directeur de l'Agence onusienne pour les réfugiés en Malaisie, dans le documentaire TV5 Monde « La Malaisie dernier refuge pour les Rohingya », 2015, URL: http://information.tv5monde.com/info/la-malaisie-dernier-refuge-pour-les-rohingyas-43294

267 Delphine Allès, « The Construction of Malaysia's Foreign Policy since 1957 », *in* Sophie Lemière (dir.), *Misplaced Democracy : Malaysian Politics and People*, Strategic Information and Research Development Centre, Petaling Jaya, Selangor, Malaisie, 2014, pp. 27-50.

268 Gil Loescher, *The UNHCR and world politics: a perilous path*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 219.

transport, logistique, assistance et développement pour les réfugié·e·s et populations d'accueil)[269]. L'Agence a vu son budget baissé, ses quotas de réinstallation diminués, pendant que les conflits s'intensifiaient en Bosnie, Rwanda, Haïti, et ailleurs. Le développement de l'agenda du HCR est devenu considérable. Les conflits ne cessant, les réfugié·e·s augmentant, les gouvernements donateurs se sont lassés de ne pas voir d'amélioration. Selon Gil Loescher, la diminution des financements serait liée à la « fatigue de la compassion des États donateurs[270]». En effet, certains États ont remis en cause l'autorité morale du HCR pendant que d'autres ont simplement ignoré le HCR dans l'intérêt de poursuivre les politiques restrictives sur l'asile[271]. Dès lors, le budget n'a cessé de diminuer chaque année. L'humanitaire est devenue pour le HCR une source de financement considérable disponible et a vu ses priorités se déplacer vers moins de protection et plus d'humanitaire[272]. Dans la carte politique du monde, l'information publique est importante pour renouveler des fonds. Le HCR est rapidement devenu une agence internationale connue pour son assistance humanitaire, où on les voit sur le terrain, en zones de conflits, distribuant des tentes bleues, de la nourriture, de l'eau accompagnée de célébrités. Le HCR est devenu « ces gars-bien qui ne peuvent rien faire de mal[273]». D'après Lubbers, qui a dirigé le HCR de 2001 à 2005, ancien premier ministre néerlandais, l'enjeu du 21ème siècle pour le HCR est de rééquilibrer humanitaire et protection. Mais que signifie protection ? Selon Gil Loescher, le rôle du HCR, en tant qu'agence intergouvernementale, se situe dans l'équilibre à trouver entre la protection des réfugié·e·s qui menacent la sécurité internationale, les tensions inter-régionales, servir les intérêts des États lesquels sont la raison d'être de l'Agence et enfin servir les prérogatives souveraines[274]. Ce que de très nombreux chercheur·e·s ont critiqué comme étant en quelque sorte un agenda politique davantage au service de la sécurité des États que pour la protection des droits des réfugié·e·s[275]. La question des réfugié·e·s est alors traitée dans le monde dans le

269 Gil Loescher, *Beyond Charity: International Cooperation and the Global Refugee Crisis*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 136.
270 *Ibid*.
271 *Ibid*., p. 339.
272 Barbara Harrell-Bond, *Imposing Aid: Emergency Assistance to Refugees*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
273 Gil Loescher, *The UNHCR and World Politics. A Perilous Path*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 306.
274 Zakaria Haji Ahmad, « Vietnamese Refugees and ASEAN », *Contemporary Southeast Asia* 1, nº 1, 1979, pp. 66-74, cité *in* Loescher, *The UNHCR and world politics*, p. 431.
275 Nous pouvons citer entre autres, Edward Newman, Joanne Van Selm (dir.), *Refugees and Forced*

paradigme de la sécurité nationale. Ce qui résulte souvent à pénaliser les réfugié·e·s, militariser les efforts de contrôle des frontières, et se concentrer à mettre en œuvre des politiques nationales avec des intérêts nationaux plutôt que de prendre en compte le contexte plus large, régional et international.

3. 1 La lutte contre la fraude : le HCR au service de la sécurité de l'État malaisien

Les réfugié·e·s enregistré·e·s avec le HCR obtiennent une protection minimale, depuis que la police a reçu pour consigne de ne pas les détenir. Le Procureur Général malaisien a délivré par écrit des instructions à cet effet en 2005, cela dit elles ne sont pas connues de tous les agents de police, ni systématiquement respectées parmi les forces de l'ordre et les forces auxiliaires de type RELA. Il reste le problème majeur de la recherche d'argent pour ces agents de l'immigration à faible revenu. L'extorsion d'argent est un problème majeur rencontré par la plupart des réfugié·e·s en Malaisie. Tous ceux à qui nous avons parlé pendant notre enquête ont eu à payer au moins une fois un « pot-de-vin » pour éviter d'être arrêté ou détenu, allant de 50RM (10€) à 200RM (50€). Cette réalité est davantage racontée par les hommes réfugiés rohingyas sans doute liée à leur sur-exposition au contrôle des autorités, en tant qu'hommes réfugiés dans le rapport racisé/national mais aussi en tant qu'hommes davantage présents dans la sphère publique que les femmes[276]. Il faut quand même préciser que l'extorsion d'argent par les autorités et les civils mentionnée par les femmes réfugiées ont, le plus souvent, eu lieu à leur domicile. L'illégalité dans laquelle vit les réfugié·e·s vis-à-vis de la loi malaisienne sur l'immigration permet cette recherche de rente puisque les réfugié·e·s ont trop peur de porter plainte pour de tels incidents à la police ou à n'importe qui. L'obtention d'un visa de résidence temporaire ou d'un permis de travail pourrait améliorer la situation, parce qu'il autoriserait les réfugié·e·s à vivre légalement en Malaisie et donc la possibilité de recourir à des instruments juridiques pour la protection de leurs droits.

Displacement. International Security, Human Vulnerability and the State, New York, United Nations University Press, 2003 ; Roger Zetter, « Protection in Crisis: Forced Migration and Protection in a Global Era ». *Migration Policy Institute*, 2015, pp. 1-25.

276 Voir chapitres cinq et six.

En 2011, le gouvernement a inauguré le « 6P amnesty programme » ou *Program Pemutihan* (programme de légalisation), autorisant des migrant·e·s non documenté·e·s à demander des permis de travail ou dans le cas contraire ces derniers risqueraient la déportation. Toutefois, les personnes enregistrées avec le HCR sont explicitement inéligibles pour le permis. Le ministre des Ressources Humaines a expliqué cette décision : « D'après la "Loi HCR", leur résidence en Malaisie est temporaire, dans l'attente d'une réinstallation dans un autre pays[277]». Ajoutant dans ce même article que « les réfugiés n'étaient pas autorisés à travailler puisque leur bien-être était pris en charge par le HCR ». Ce qui n'est pas le cas, depuis que le HCR a cessé de fournir un logement et une aide sociale au milieu des années 1990 et s'est depuis concentré sur des programmes basés sur les ressources des associations de réfugié·e·s tels que fournir une aide pour mettre en place des écoles, des services de santé, des organisations communautaires et des activités génératrices de revenus dédiées aux femmes réfugiées. Les procédures d'enregistrement dans le cadre du programme *6P* ont débuté en juillet 2011. En septembre 2011, 1,3 millions de migrant·e·s non documenté·e·s ont été enregistré·e·s pour obtenir un permis. En octobre 2011, le gouvernement a annoncé que les opérations d'arrestations de grande ampleur allaient commencer contre les employeur·e·s qui continuaient d'employer des migrant·e·s non documenté·e·s, incluant les réfugié·e·s[278]. Ce programme a été prolongé et étendu cette fois de manière obligatoire aux réfugié·e·s en août 2011. Ces dernier·ère·s ont reçu à domicile un bordereau disant « Slip Pendaftaran PATI » (Bordereau d'Enregistrement PATI, PATI en malais *pendatang tanpah izin*, immigrant sans permission) et « Tujuan : Pulang Ke Negara Asal » (Objet : Retour au Pays d'Origine)[279]. Beaucoup de réfugié·e·s se sont enregistré·e·s, pendant que d'autres non, par peur d'être identifié·e·s, arrêté·e·s puis déporté·e·s. Pendant notre enquête en 2016, le HCR et le gouvernement malaisien étaient en discussion pour expérimenter un nouveau programme. Le gouvernement malaisien expérimenterait la légalisation de 10 000 Rohingyas qui travaillent de manière illégale, le HCR quant à lui doit garantir la sécurité de leur système d'enregistrement face à la présence de cartes frauduleuses sur le territoire. Ainsi

277 The Star , « Myanmar refugees not eligible for 6P Program », 24 février 2012, consulté le 26 juillet 2017. URL: http://www.thestar.com.my/news/nation/2012/02/24/myanmar-refugees-not-eligible-for-6p-programme

278 The Star, « DPM : Enforcement against those hiring illegals to start immediately », 5 octobre 2011. Consulté le 22 avril 2014. URL : https://www.youtube.com/watch?v=21ayjG3uZ6c

279 Irene Fernandez, « Increase Protection of Refugees », Asia Pacific Refugee Rights Network, 25 août 2011.

conjointement avec les services de l'immigration malaisienne, le HCR et le gouvernement expérimentent un programme pour garantir l'identification des individu·e·s contrôlé·e·s, et « démasquer » les porteur·se·s de carte frauduleuse de l'Agence. Pendant ce temps, le HCR espère que ces nouvelles procédures d'enregistrement augmentera la protection des réfugié·e·s enregistré·e·s, réduisant les risques d'arrestation ou de déportation, tout en combattant l'utilisation de cartes frauduleuses du HCR.

3. 2 Trier les « Bangladai·se·s » (migrant·e économique) des « vrais Rohingyas » (réfugié·e politique)

Le HCR en Malaisie reconnaît qu'un document informel de l'ONU garantit une protection informelle inestimable aux réfugié·e·s en Malaisie. Cependant, les pratiques de l'enregistrement du HCR ont considérablement restreints l'accès des Rohingyas aux procédures de l'asile, laissant par conséquent une large majorité sans protection, allant jusqu'à des périodes de détention indéfinies. Le manque d'accès aux procédures de l'asile génère des conséquences graves sur la sécurité des réfugié·e·s, l'accès aux soins et aux ressources économiques disponibles dans le pays. Fortement remis en question par le gouvernement, les « fraudeur·se·s » représentent une menace pour la fragile légitimité de l'Agence en Malaisie. Le HCR a mis en place un dispositif pour identifier et déceler les migrant·e·s économiques des réfugié·e·s politiques, consistant à déceler qui des Bangladai·se·s se cacheraient derrière une fausse identité rohingya considéré·e·s alors comme « fraudeur·se·s ». Comme nous le savons, le HCR est mandaté pour garantir le cadre régissant les migrations forcées[280]. Dans la pratique, il n'est pas simple d'identifier un·e migrant·e économique, d'un·e réfugié·e politique. Sur le papier, nous pouvons établir de simples définitions de réfugié et de demandeur d'asile. Dans le droit international, un·e réfugié·e est défini comme quelqu'un·e à qui a été reconnu·e soit par un gouvernement national soit par le HCR le droit à la protection internationale selon

280 De ce fait, l'Agence a mené dans la fin des années 1990 des consultations mondiales pour le renforcement de la mise en œuvre de la Convention et de son Protocole. Le programme d'action suggère plusieurs manières d'y parvenir, entre autre de proposer d'autres formes de protection à ceux qui ont besoin de protection internationale et de prendre immédiatement des mesures pour exclure tous ceux qui ne méritent pas la protection internationale selon les critères fixés dans la Convention et le Protocole.

les termes de la Convention de Genève/Convention Réfugiée[281]. Un·e demandeur·e d'asile est quelqu'un·e qui a demandé à un État en particulier de lui garantir une protection subsidiaire en tant que réfugié·e politique puisque cette personne craint d'être persécutée ou menacée en cas de retour dans son pays d'origine. Pour certain·e·s, il y a une différence claire entre un·e demandeur·e d'asile et un·e migrant·e économique, l'un·e fuyant la persécution, l'autre partant de son pays d'origine « volontairement » pour des raisons économiques. Cette distinction classifie deux groupes de migrant·e·s dans un schéma politique particulier avec un·e « vrai·e» demandeur·se d'asile ou « véritable» réfugié·e en tant que « bon·ne » migrant·e, victime de persécution ou d'oppression méritant soutien et protection, et un·e migrant·e économique, comme « mauvais·e » migrant·e, souvent un·e fraudeur·se essayant de faire croire aux autorités d'être réfugié·e mais voulant en fait entrer en Malaisie pour bénéficier des opportunités économiques. En réalité, comme le souligne Jane Freedman, la distinction est impossible[282]. La chercheure explique que les raisons pour lesquelles les personnes fuient leur pays d'origine sont multiples et diverses. Souvent, dit-elle, il y a une combinaison de raisons qui finalement poussent les gens à partir. Les personnes peuvent fuir suite à un incident particulier de violence ou d'oppression, une arrestation, une mort, des menaces, mais il peut aussi s'agir de circonstances générales dans lesquelles les personnes vivent et qui rendent impossible le fait de rester. Selon Jane Freedman, les causes politiques et économiques ne sont pas opposées mais forment un continuum et souvent les conflits politiques sont l'expression ou le résultat d'une crise économique[283]. Ajoutant qu' un conflit politique peut aussi être la cause de crises économiques. Il est quasiment impossible de classifier les migrations en divisant les causes, d'un côté les circonstances politiques, de l'autre les circonstances économiques, d'un côté les migrations « forcées », de l'autre les migrations « volontaires ». Cette classification, ou plutôt l'imaginaire collectif sur la migration en Malaisie, a des impacts majeurs sur la politique de protection internationale et les pratiques de l'enregistrement pour déterminer le statut de réfugié. Apportons quelques éléments de contexte pour saisir les effets des processus de différenciation réfugié·e·s/migrant·e·s sur la

281 La Convention relative au statut de réfugié a été signée à Genève le 28 juillet 1951.

282 Jane Freedman, *Gendering the International Asylum and Refugee Debate*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007 ; 2015.

283 Jane Freedman, *Gendering the international asylum and refugee debate*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007, p. 4, citant Castles et Loughna, *Trends in Asylum Migration to Industrialized Countries, 1990-2001* , 2005.

protection internationale dans ce pays.

Comme nous le savons, les Bangladai·se·s représentent la figure de l' Autre. Partageant une langue proche, urdu, historiquement vivant dans un même espace arakano-chittagonien[284], Rohingyas et Bangladai·se·s peuvent être aisément confondu·e·s. La technique utilisée rapportée par tou·te·s les enquêté·e·s consiste à poser des questions rapides, courtes, à chercher les contradictions afin de vérifier si les personnes ne mentent pas. Pour le premier interview, le mari est appelé, les membres de la famille peuvent l'accompagner. C'est à ce moment qu'il faut raconter son histoire, et surtout être précis et très clair dans les faits justifiant la demande d'asile. Rahman, interprète au HCR au moment de l'enquête, raconte le déroulement d'un entretien type où des questions pièges sont posées dans le but de déceler et identifier les « faux-Rohingyas » des vrais :

> « si mon fils a grandi au Bangladesh et qu'il il est né en Birmanie, il est rohingya. Il dira "J'ai grandi en Birmanie". Puis l'agent demandera "Oh tu as grandi en Birmanie, alors quel est le nom de ton village ? Quel est la couleur du billet de 2000 kyat ?" Il dira "rouge bien sûr !" Il n'y a pas de billet de 2000 kyat. Mais pourquoi ils mentent ? Parfois je demande à interrompre l'enregistrement (doigt devant la bouche) parce que je sais qu'il est rohingya. Mais il ne sait pas comment répondre. Il dira "Je suis venu en Malaisie pour travailler parce que dans mon pays j'étais trop pauvre". Alors je lui explique comment répondre "Je suis venu en Malaisie parce que j'ai fui des persécutions". Parfois je fais ça[285]».

Ou encore Jamal, ancien interprète au HCR :

> « quand nous allons au camp de détention, nous devons aussi vérifier si ces gens sont de Birmanie s'ils sont Rohingyas ou pas. On pose quelques questions sur la géographie par exemple moi je suis de Sittwe je connais tout là-bas alors je vais demander "où est cette pagode ?", "où est située cette

284 Voir chapitre 1.
285 Discussion informelle avec Rahman, le 30 juin 2016.

> mosquée ?", "où est cette route ?", "où est le camp de déplacé à Sittwe ?", "comment s'appelle cette route ?". Si les réponses ne sont pas correctes, on peut dire "il n'est pas de Sittwe". Si les réponses sont correctes, on dit "il est de Sittwe". Ou alors on dit il est suspect ou quelque chose. Ensuite sur son dossier ça sera écrit "suspect". S'il est suspecté, parfois le HCR libère, ça dépend de l'officier. Si l'officier libère le HCR donnera après la carte d'asile, et fera la Détermination du Statut de Réfugié (DSR), et là il sera rejeté[286] ».

Ces techniques d'entretien sont bien connues et constituent une grande source d'anxiété parmi les Rohingyas. Des semaines avant la date de l'entretien, ils et elles craignent tou·te·s d'oublier un détail de leur histoire, de la géographie de leur village, des dates. Certain·e·s racontent oublier ces détails pourtant connu·e·s par cœur au moment de l'entretien, pris·es de peur. Il est évident que dans ce contexte d'entretien ressemblant à des techniques d'interrogatoire en face de « suspect », il est impossible pour les officiers d'identifier les besoins des personnes, malgré le mandat de l'Agence, encore moins de permettre aux réfugié·e·s de raconter leur histoire et de demander de l'aide.

3. 3 Politique des « réfugiés urbains » à Kuala Lumpur

Les réfugié·e·s à Kuala Lumpur se sentent particulièrement anxieux·ses[287], que ce soit de la menace émanant des raids mettant en danger leur vie quotidienne, que de l'exploitation économique (non paiement de salaires, extorsion d'argent des autorités, etc.) Le gouvernement ne reconnaissant pas leur présence, les réfugié·e·s font l'objet de violence et autres formes d'oppression. Prises d'otage de réfugié·e·s par des gangs, vols de salaires, vols de portefeuilles, de téléphones sont quotidiennement entendus parmi la population réfugiée

286 Discussion informelle avec Jamal, le 30 juin 2016.
287 Alice Nah, « Legitimizing Violence: The Impact of Public 'Crackdowns' on Migrant Workers and Refugees in Malaysia », 2007.

dans son ensemble[288]. Les réfugié·e·s ne portent pas plainte auprès des autorités par crainte d'être arrêté·e·s. Qui plus est, la police n'est généralement pas intéressée pour assister des non-citoyen·ne·s, encore moins des migrant·e·s « illégaux·les ». Ces crimes sont ainsi non documentés et participent à invisibiliser les conditions de vie des réfugié·e·s, devenant en quelque sorte une taxe additionnelle physique, mentale et financière de vivre en tant que réfugié·e en Malaisie.

Comme réponse au nombre croissant de réfugié·e·s urbain·e·s comparé aux camps de réfugié·e·s[289], le HCR a publié en 2009, une politique en un document intitulé « Politique du HCR sur la protection des réfugié·e·s et les solutions en milieu urbain[290]» qui aligne ses priorités et ses pratiques au regard des réfugié·e·s vivant en milieu urbain. La politique a deux objectifs principaux : « garantir les droits des réfugiés » en contexte urbain, incluant leur droit de résidence et « élargir l'espace de protection qui leur est offert ainsi qu'aux organisations humanitaires fournissant à ces réfugiés un accès à la protection, aux solutions et à l'assistance[291] ». Cette politique dépend complètement du soutien (financier et autre) du pays d'accueil ou au moins la tolérance de la présence du HCR et ses programmes, d'où les degrés variant de sa mise en œuvre. La politique insiste sur comment approcher et travailler avec les réfugié·e·s (relations, accès direct au Bureau, partenariats, communication régulière), lequel peut être disparate et mouvant selon un spectre de facteurs. Cette politique est élargie avec une focale mise sur la sensibilité à la diversité où les équipes doivent prendre en compte des critères d'âge, de genre et de diversité. Dans ce but, l'Agence doit coopérer avec d'autres organisation internationales telles que l'Organisation Internationale pour les Migrations, *International Rescue Committee*, la Commission Internationale Catholique pour les Migrations et des organisations non gouvernementales malaisiennes (Health Equity Initiative, Women's Aid Organisation, Tenaganita, Asylum Access, etc.). Une part de cet engagement de collaborer avec des structures organisationnelles, est de créer et soutenir des organisations

288 Médecins Sans Frontières, « We are Worth Nothing: Refugee and Asylum Seeker Communities in Malaysia », 2007.

289 Selon le HCR, en 2012, la moitié des réfugié·e·s dans le monde vivrait dans les villes pour les nombreuses opportunités que les milieux urbains représentent en particulier l'accès à des ressources économiques, la mobilité et l'anonymat.

290 HCR, « Politique du HCR pour la protection des réfugiés et les solutions en milieu urbain », 2009, p.1-30 ; version révisée de 2012.

291 *Ibid*., p.5.

communautaires de réfugié·e·s (CBO *community-based refugee organizations*) censées être des « canaux » pour le HCR, de diffusion d'informations, d'assistance auprès de la population réfugiée et d'interactions avec les réfugié·e·s. Cette approche a pour but d'encourager une « mobilisation » de groupes de réfugié·e·s. Un autre élément de cette politique est l'insistance sur l'auto-suffisance et l' *empowerment* (autonomisation) à travers l'emploi ou le travail indépendant, l'accès aux services tels que l'éducation et la santé, et des formations professionnelles en continu. Plus que jamais, trouver des « solutions durables » tels que le rapatriement consenti, l'intégration locale ou la réinstallation, reste pour les réfugié·e·s un besoin clé. Le document est largement aspirationnel dans un pays comme la Malaisie qui non seulement n'a pas signé les traités sur les réfugié·e·s mais refuse de reconnaître les droits des réfugié·e·s. Dans ce contexte, visibiliser les réfugié·e·s peut représenter un risque avéré de représailles des autorités.

Le HCR a révisé sa politique pour les réfugié·e·s urbain·e·s dont une partie concerne les programmes à Kuala Lumpur, publié en 2012. Un rapport d'évaluation du HCR en 2012 sur les procédures d'enregistrement en milieu urbain identifie une série de problèmes structurels avec la mise en œuvre de cette politique, problèmes qui seraient liés au pays d'accueil et à la population réfugiée elle-même. Ce rapport souligne un certain nombre de défis dans l'enregistrement principalement lié au manque d'effectifs dans le Bureau malaisien face au nombre croissant des demandes d'asile, ou encore l'absence de législation nationale octroyant des permis de travail. Ce rapport fait état des opportunités d'ordre économique que le milieu urbain peut offrir comportant malgré tout les dangers du travail sans protection légale dans des secteurs informels. Pendant que la nouvelle politique des réfugié·e·s urbain·e·s a pour objectif d'impliquer davantage le gouvernement sur la question des réfugié·e·s, les réfugié·e·s en Malaisie continuent d'être perçu·e·s comme la responsabilité du HCR[292]. A cela s'ajoute, le nombre de réfugié·e·s arrivant en Malaisie en constante augmentation pendant que les financements de l'Agence ont été réduits drastiquement. Par exemple, ses opérations d'enregistrement et de réinstallation sont passées de 2,1 millions de dollars E.U pour l'année 2014 à 726 000 dollars E.U pour l'année 2016[293], tout en sachant que la capacité en ressources

292 Jeff Crisp, « But when our turn will come ? », HCR, 2012, p. 2, 11 et 17.
293 HCR, Global Focus Operations Worlwide, Malaysia », 2016, consulté le 11 octobre 2017. Données

humaines du HCR était déjà limitée. L'Agence essuie un *turn over* important parmi les équipes de Détermination du Statut de Réfugié face au travail intensif et répétitif. Le HCR est de plus en plus incapable de faire face aux défis actuels en Malaisie[294]. Déjà en 2012, le retard cumulé dans les demandes d'asile était estimé entre 30 000 à 50 000 personnes attendant d'être enregistrées[295]. Selon l'Agence, en 2016, ce retard n'a cessé de s'accroître[296]. Pendant ce temps, les réfugié·e·s vivent dans des situations de vulnérabilités complexes et multiples.

3. 4 Les « barrières genrées » des demandes d'asile

Les procédures de détermination du statut de réfugié ont fait l'objet de recherches dans les études de droit et de relation internationale et plus rarement en sociologie[297]. Ces travaux ont démontré les biais androcentriques et masculins des pratiques et des procédures de l'asile invisibilisant les expériences des femmes demandeures d'asile, toujours méconnues, renvoyant ces expériences dans le « privé », le « domestique » ou le « traditionnel ». Jane Freedman explique que « les constructions des féminités rendent [l]es femmes vulnérables assignées à des positions particulières et souvent subordonnées au sein de nombreuses sociétés, positions qui légitiment ou justifient la violence contre les femmes se référant à des pratiques symboliques qui leur sont assignées[298]». A cela, la chercheure ajoute la nécessité de revoir ce que l'on définit comme « politique » et appelle à la remise en question de la division entre la sphère dite « privée » et la sphère dite « publique », à partir de laquelle les expériences des femmes ne sont pas reconnues comme étant politiques.

Reprenons les études qui ont démontré les limites de la définition du réfugié. Selon des chercheur·e·s comme Gérard Noiriel et Jane Freedman, cette définition repose sur ce qui est perçu comme « neutre » et « politique », au fondement de représentations portant sur le

disponibles sur le site : http://reporting.unhcr.org/node/2532?y=2016#year

294 *Ibid*., p. 20 - 23.

295 HCR, « The Implementation of UNHCR's Policy on Refugee Protection and Solutions in Urban Areas », 2012, p, 16.

296 Entretien avec un officier du Bureau du HCR Malaisie, avril 2016.

297 Jane Freedman, *Gendering the International Asylum and Refugee Debate*, 2nd edition,Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015.

298 *Ibid*., p. 20.

réfugié type masculin[299]. Pour cela, Gérard Noiriel a regardé comment le terme « réfugié » en tant que groupe distinct a été développé en Europe après la Seconde Guerre Mondiale et à ce qu'il renvoie aujourd'hui dans les pratiques des traitements des demandes d'asile. L'auteur a retracé la construction des réflexions sur les identités nationales et les nationalismes à la fin du XIXème[300], réflexions sur lesquelles se sont basées les débats régissant le droit d'asile aujourd'hui. Avec la montée du nationalisme et la consolidation des États-nations à la fin du XIXème siècle, les États ont introduit des lois sur l'immigration, passeport, visa. Ce qui a rendu possible et nécessaire la catégorie légale « réfugiée ». L'élaboration de la convention de 1951 et les réserves émises par les gouvernements se sont faites à l'issue de la Seconde Guerre mondiale et à l'entrée de la Guerre Froide selon des intérêts nationaux[301]. Le besoin de gérer les millions de déplacé·e·s laissé·e·s par la Seconde Guerre mondiale, a mené à la création successive d'agences pour les réfugié·e·s et à l'élaboration de traités pour les réfugié·e·s et les droits de l'homme. En 1949, a été créé le Haut Commissariat aux Réfugiés des Nations Unies, pour garantir la bonne application de la convention et plus largement l'aide internationale. Ainsi Gérard Noiriel conclut que le réfugié tel qu'il est perçu par la convention est un individu persécuté par un régime totalitaire pour son activité ou opinion politique[302]. De larges groupes de déplacés fuyant les conflits ne sont pas inclus dans la convention pas plus que les persécutions liées au sexe. Selon l'auteur, l'histoire entière des discussions internationales sur la définition d'un réfugié démontre qu'il n'y a jamais eu d' accord unanime ni de discussion sur des critères neutres pour éviter l'arbitraire[303]. Selon lui, la convention peut être vue comme le produit de son temps. Ces limitations sur la définition du réfugié continuent d'avoir d'importantes conséquences aujourd'hui. Comme l'a démontré Jane Freedman, il reste difficile pour de nombreuses femmes d'obtenir ce statut. Les persécutions spécifiques qui forcent les femmes à migrer sont ignorées. Très peu de recherches existent sur ce sujet, même si ces dernières années sont marquées par l'augmentation de travaux sur ce

299 Gérard Noiriel, *Réfugiés et sans-papiers: la république face au droit d'asile, XIXe-XXe siècle*, Pluriel, 2012 (1991) ; Jane Freedman, *Gendering the International Asylum and Refugee Debate*, 2nd edition,Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007 ; 2015.

300 Gérard Noiriel, *Réfugiés et sans-papiers: la république face au droit d'asile, XIXe-XXe siècle*, Pluriel, 2012 (1991).

301 *Ibid.*

302 *Ibid*.

303 Gérard Noiriel, *Réfugiés et sans papiers, La République face au droit d'asile XIXè-XXè siècle.* Pluriel Histoire, 1991, p.152.

sujet[304]. En 2018, les femmes réfugiées et demandeuses d'asile en Malaisie représentent 34 % de la population totale du HCR. Pourquoi les femmes ne demandent-elles pas l'asile ? Ce n'est sûrement pas parce qu'elles sont moins persécutées que les hommes. Jane Freedman explore les « barrières genrées[305] » pouvant rendre plus difficile pour les femmes les circonstances de quitter leur pays d'origine. La première barrière, dit-elle, pourrait se situer dans les rôles de genre et ses normes qui existeraient dans le pays d'origine. Dans certains pays, il peut être problématique pour une femme de partir seule ou avec ses enfants sans la protection de son mari ou un autre homme, membre de famille. Des normes dominantes peuvent empêcher une femme de travailler à l'extérieur de la maison ou de voyager dehors seule. Dans ces circonstances, l'idée de partir de sa maison et de voyager sur une longue distance vers un autre pays pour demander l'asile peut sembler inimaginable[306]. Ces dangers peuvent être exacerbés par les politiques élaborées pour prévenir les demandeurs et demandeuses d'asile d'atteindre les pays comme la Malaisie, l'Australie, l'Europe, les États-Unis, etc. Ce qui les contraignent à utiliser les services de passeurs et les rendraient davantage vulnérables à l'exploitation et l'extorsion d'argent afin de réaliser le voyage, comme l'exploitation sexuelle ou la prostitution forcée[307]. L'étude de Claudia Tazreiter, Sharon Pickering et Rebecca Powell montre que le recours à des passeurs auraient protéger des femmes réfugiées rohingyas voyageant seules ou accompagnées, de Birmanie vers la Malaisie, de potentielles formes de violences, y compris sexuelles, quand leur traversée était organisée par leur mari qui, eux, font appel à des passeurs proches de leur cercle de connaissance. A l'inverse, l'étude révèle que les femmes rohingyas voyageant seules, forcées de partir sans aucune préparation, ont été fortement exposées à des formes de violences telles que l'exploitation sexuelle[308]. Jane Freedman démontre aussi qu'il est plus que probable que les femmes partent d'un pays

304 Jane Freedman, *Gendering the international asylum and refugee debate*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015; Jane Freedman, Zeynep Kivilcim, Nurcan özgür Baklacioglu (dir.), *A Gendered Approach to the Syrian Refugee Crisis*, Routledge, « Routledge Studies in Development, Mobilities and Migration », 2017; Sharon Pickering, Rebecca Powell et Claudia Tazreiter, « Rohingya women in Malaysia: decision-making and information sharing in the course of irregular migration », Working Papers, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Global Governance Programme, 2017.

305 *Ibid*., p.25.

306 Jane Freedman, *Gendering the International Asylum and Refugee Debate*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015.

307 Jane Freedman, *Gendering the International Asylum and Refugee Debate*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007, p. 26.

308 Sharon Pickering, Rebecca Powell et Claudia Tazreiter, « Rohingya women in Malaysia: decision-making and information sharing in the course of irregular migration », Working Papers, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Global Governance Programme, 2017.

seulement quand il n’y a absolument pas d’autres choix, tels que des temps de guerre ou de conflit où leurs vies sont en danger immédiat, et il serait moins probable qu’elles fuient quand la persécution prend la forme de violations générales de leurs droits humains telles que des lois et/ou pratiques discriminatoires. L’étude de Claudia Tazreiter, Sharon Pickering et Rebecca Powell vient appuyer ce propos en montrant que les femmes rohingyas ont principalement, et de loin, décidé de fuir la Birmanie pour se mettre en sécurité, en raison de persécutions comprises par les enquêtées comme étant liées à des « expériences pernicieuses et générales d’insécurité[309]», à la suite de menaces des autorités, des attaques liées à leur ethnicité et religion. Nous pouvons ajouter ici, à partir des entretiens que nous avons mené avec des femmes rohingyas réfugiées que leur sentiment d’insécurité est aussi fortement lié à leur sexe[310]. En effet, elles soulèvent leur sentiment d’insécurité grandissant à la maison et à l’extérieur, quand leur mari a quitté, seul, le pays, devenant ainsi plus exposées, contraintes pour la plupart d’aller travailler ou de se déplacer par nécessité, même quand la présence des femmes rohingyas à l’extérieur est devenue rare en raison des violences militaires ou émeutières.

La convention de 1951 relative au statut de réfugié, ses obligations et les devoirs des États signataires (Convention de Genève) et son protocole de 1967, est la convention internationale qui régit actuellement les régimes de l'asile et des réfugié·e·s dans la plupart des pays du monde. Le Haut Commissariat aux Réfugiés des Nations Unies utilise la convention pour décider des demandes d'asile. La définition du « réfugié » est fondée sur des critères dits « universels ». Le texte adopté à Genève le 21 septembre 1951 considère comme réfugié « tout individu craignant avec raison d'être persécuté du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité ou de son appartenance à un certain groupe social ou des opinions politiques ». En fonction de cette définition, l'enjeu est de définir qui est réfugié·e ou qui ne l'est pas. Une personne demandant l'asile doit prouver du caractère fondé de sa crainte d'être persécutée. Comme l'a questionnée Jane Freedman, qu'est-ce qu'une « crainte fondée » ? Et qu'est-ce qu'une persécution ? L'utilisation de cette définition pose de nombreux problèmes. En effet, Gérard Noiriel, Jane Freedman ou encore Michel Agier, ont démontré, qu’ un traité universel

309 *Ibid*.
310 Voir chapitre six.

aux définitions floues mène à des décisions arbitraires dans le traitement des demandes d'asile et la détermination du statut des demandeurs et demandeuses d'asile[311].

Utilisée comme point de référence par des juristes, politiciens et associations, la convention de Genève pourrait aussi être décrite comme ayant une approche « limitée et partiale » de la question des réfugié·e·s[312]. Par exemple, de nombreuses critiques soulignent que le système des lois internationales et conventions supposé offrir une protection aux demandeurs et demandeuses d'asile et aux réfugié·e·s sur une base neutre en terme de genre, est en réalité fondé sur la situation d'un réfugié de sexe masculin. En effet, le réfugié est assimilé à un « soldat » : un « combattant de la liberté »[313]. La définition du réfugié repose sur ce qui est perçu comme étant des activités politiques et des persécutions liées à une opinion politique. Qu'est-ce qui est considéré comme étant politique et qu'est-ce qui ne l'est pas ? Jane Freedman a comparé les pratiques d'entretiens et les critères utilisés selon les agences implantées dans plusieurs contextes, et a constaté que les pratiques et délibérés diffèrent. Selon la chercheure, « la construction genrée au sein des sociétés, comme la présomption d'une frontière entre la sphère publique et la sphère privée, ébranle la neutralité de genre de la loi réfugiée, ainsi que les pratiques d'enregistrement dans lesquelles les expériences des femmes d'activités politiques, ou/et de persécutions sont vues comme sans rapport avec la loi[314] ». Une des conséquences directe de la division « privée /publique » est que les formes de persécution vécues par les femmes sont associées à des comportements « privés » voire à des « différences culturelles » quand par exemple une femme refuse un mariage arrangé. Les violences qui ont lieu dans la sphère « privée », exercées par un mari, un frère ou un homme de la famille, peuvent ne pas être reconnues comme fondant la raison d'obtention du statut de réfugié. Elle montre dans ses travaux à partir de l'exemple connu d'une femme guatémaltèque qui a cherché l'asile aux États-Unis, fuyant la brutalité et les coups de son mari, la normalisation des violences conjugales dans les pays accueillant les réfugié·e·s. Les autorités

311 Gérard Noiriel, Gérard Noiriel, *Réfugiés et sans papiers, La République face au droit d'asile XIXè-XXè siècle.* Pluriel Histoire, 1991 ; Michel Agier, « Le gouvernement humanitaire et la politique des réfugiés », Recueil Alexandries, Références, n°10, 2006 ; Jane Freedman, Jane Freedman, *Gendering the International Asylum and Refugee Debate*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007 ; 2015.

312 Gérard Noiriel, Gérard Noiriel, *Réfugiés et sans papiers, La République face au droit d'asile XIXè-XXè siècle.* Pluriel Histoire, 1991, p. 71.

313 *Ibid.*, p.152.

314 Jane Freedman, *Gendering the International Asylum and Refugee Debate*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015, p. 58-59.

nord-américaines de l'immigration ont reconnu le caractère « haineux » de la violence de son mari. Il avait été également prouvé que les autorités guatémaltèques avaient refusé à plusieurs reprises de la protéger. Cependant, le délibéré de l'immigration nord-américaine a rejeté sa demande d'asile expliquant que les actions de son mari étaient « privées », donc que ces persécutions ne pouvaient être qualifiées dans les termes de la loi. Après quatorze années de procès, elle a finalement obtenu le statut de réfugié parce qu'elle a été physiquement et sexuellement persécutée par son mari[315]. Les violences conjugales sont difficilement reconnues comme forme de persécution, encore moins, comme une raison de fuir et de demander l'asile. La division « privée/publique » prend d'autres formes dans la pratique de l'enregistrement. En analysant les pratiques de la loi au prisme du genre, Jane Freedman montre que ces interprétations de la convention réfugiée et ses protocoles à travers l'expérience des hommes réfugiés et leurs activités reflètent et renforcent le sexisme existant au sein des sociétés[316].

Par conséquent, ce qui est perçu comme « privé » est vu comme ne relevant pas de la Convention de Genève. Cette division « privée/publique » a pour conséquence directe d'associer les formes de persécutions vécues par les femmes à des comportements « privés » associés à des « pratiques culturelles ». Les questions du type interrogatoire pourraient aboutir au pire à un rejet de la demande d'asile d'une femme au mieux à rendre invisible son expérience en tant que demandeure d'asile. Comme par exemple Yasmine, 35 ans, 5 enfants, mariée à 12 ans, a vécu toute sa vie des violences conjugales et intrafamiliales. Elle souffre aujourd'hui de nombreux effets de ces violences. Elle vit dans un état de peur constant et vit claustrée chez elle, en dépendance forte envers les membres masculins de sa famille. Elle souffre de dépression, d'une perte d'appétit, de troubles de la mémoire et de la concentration. Elle n'a jamais raconté son histoire à aucune autorité ni organisation, avant notre entretien :

> « l'ONU ne m'a jamais demandé. Ils m'ont demandé "avez-vous votre grand-mère ? Votre grand-père et mari ?" Juste ça. J'ai juste dit "je

315 Centre for Gender and Refugee Studies, « Matter of R.-A. ». URL: http://cgrs.uchastings.edu/our-work/matter-r

316 Freedman, *op.cit*., p.14.

> n’arrive pas à nourrir mes enfants". J’ai juste dit ça. Parce qu’ils ne m’ont rien demandé je n’ai rien pu leur dire[317]».

Ce pouvoir de décider sur les demandes d’asile est exercé à travers des perceptions genrées lesquelles ignorent la complexité des expériences des femmes demandant l’asile, qui ont tendance à davantage les réduire à des stéréotypes de genre vues comme des membres de la famille, dépendantes du mari, du père ou du grand-père. Comme l’explique Jane Freedman, une analyse genrée de l’asile et des politiques des réfugié·e·s, en plus de nous dire que les femmes fuient leur pays d’origine pour des raisons différentes que les hommes, « nous aidera à comprendre les manières dont les constructions des féminités et des masculinités dans leur pays, ou leur communauté, ou leur famille ont mené à des persécutions les amenant à quitter leur maison[318] ». L’importance de rompre avec les dichotomies migrant·e économique/réfugié·e politique et privée/publique permettrait d’une part de saisir les réalités des migrant·e·s-réfugié·e·s, de sortir de la production d’un discours homogène qui doivent correspondre à « je suis rohingya, je suis venu·e en bateau, j’ai subi des persécutions », d’autre part permettre le récit sur les conditions de vie en Birmanie, rendrait visible les formes de violences encore méconnues en contexte de guerre dans ce pays. Et enfin, rendre visible les expériences de genre permettrait de reconnaître que les expériences migratoires des femmes et des hommes sont influencées non seulement par leur position en tant que femme ou en tant que homme mais aussi par leur position de « classe » dans la société birmane, de « race » ou ethnicité, de leur âge et de leur orientation sexuelle.

Dans ce chapitre, il nous a paru nécessaire de décrire comment la politique migratoire malaisienne s’est élaborée à partir de catégories « raciales » post-coloniales, mais aussi de montrer ses ramifications dans la politique réfugiée actuelle et ses implications dans la réalité des femmes et des hommes réfugié·e·s rohingyas. Le système de l’asile en Malaisie est pris de contraintes politiques, humaines et financières. Chaque année, le HCR tente de simplifier les procédures afin de les accélérer et ainsi venir à bout de l‘immense retard cumulé du traitement des demandes tout en continuant de traiter les nouvelles demandes. Le rôle du HCR, s’il est

317 Entretien réalisé avec Yasmine, le 29 mars 2016.
318 Freedman, *op.cit.*, p. 18.

de trouver l'équilibre entre la protection des réfugié·e·s et servir les prérogatives des gouvernements de souveraineté nationale, il est urgent de changer de paradigme au risque de ne servir à maintenir et renforcer que des souverainetés nationales aux agendas sécuritaires et nationalistes, oubliant par conséquent son mandat premier : la protection des réfugié·e·s. Alors même que les réfugié·e·s demandent à ce que leur revendication de protection soit entendue (manifestations devant l'entrée du Bureau du HCR Malaisie, nombreuses plaintes contre le HCR parmi les enquêté·e·s et plus largement, témoignages dans les médias…), les dispositifs de contrôle se renforcent (appel aux autorités pour arrêter les manifestant·e·s[319], technique d'interrogatoire pour sécuriser les informations et les dispositifs, lutte contre la fraude, etc.). Le paradigme des réfugié·e·s en tant que problème et donc en tant qu'individu·e·s à contrôler contraint le HCR à agir dans la tendance du gouvernement qui est de nier les droits des réfugié·e·s. Face aux récentes et nombreuses arrivées de réfugié·e·s de Birmanie vers la Malaisie, l'Agence a drastiquement transformé ses procédures d'accès à l'enregistrement, d'une part en interdisant aux Rohingyas l'accès direct au Bureau du HCR à Kuala Lumpur, et en mettant en place un système de priorités où la tâche essentielle, externalisée aux ONG, consiste à identifier « les plus vulnérables » (femmes seules, victimes de violences sexuelles et basées sur le genre, enfants non accompagnés, personnes âgées, détenus, etc.). Le chapitre suivant examine la dernière restructuration du système de l'enregistrement (2015) à travers l'analyse de ses catégories d'accès à l'asile et à l'aide. Des catégories de vulnérabilité et des seuils de priorité ont été élaborés par l'Agence, tout en maintenant la politique de contrôle par le tri basé sur l'ethnie. Nous verrons comment l'approche victimaire du HCR impacte la protection des réfugié·e·s vers un mode de gestion sélectif des « plus vulnérables ». Le genre de la vulnérabilité se donne alors à voir et révèle une définition masculine de la protection internationale.

319 En 2013, une manifestation d'interprètes du HCR a été organisée à l'entrée du Bureau, mécontent le directeur de l'Agence a fait appelé la police pour arrêter les manifestants conformément à la loi malaisienne d'interdiction de manifester. Suite à cela, tous les interprètes ayant participé à cette manifestation ont été licencié·e·s par l'Agence de Malaisie. D'autres manifestations de réfugié·e·s ont eu lieu devant l'Agence revendiquant leur droit de protection en 2010, 2012, 2016. A chaque fois, l'Agence a appelé les autorités de police afin de disperser les manifestations prenant la fuite ou les appréhender. Ces faits ont été documentés par l'ONG malaisienne Tenaganita dont le dossier est disponible dans leur bureau à Kuala Lumpur.

Chapitre 3

La protection internationale des réfugié·e·s en Malaisie par la sélection des plus «vulnérables»

Précédemment, nous avons vu comment les réfugié·e·s sont présenté·e·s dans les médias et dans le discours politique tantôt comme une menace posée à la sécurité nationale de l'État malaisien, tantôt comme des victimes dépolitisées et vulnérables. Cependant, l'État malaisien est absent de toutes les procédures des demandes d'asile, se concentrant au contrôle des flux migratoires, et tolère le Haut Commissariat aux Réfugiés sur le territoire malaisien qui, sans contre partie financière du gouvernement malaisien, conduit seul le traitement des demandes.

Le HCR en Malaisie représente le « gouvernement[320] » des réfugié·e·s, étant la seule autorité à délivrer des documents officiels, à agir en tant qu'autorité de contrôle et d'encadrement de la population réfugiée dans ce pays. Comme l'observe Michel Agier, dans d'autres contextes, « le HCR y joue le rôle de grand ordonnateur des dispositifs de contrôle des réfugiés, dispositifs d'encadrement de populations en exil jusqu'au retour éventuellement forcé dans les pays d'origine[321] ». Cet appareil inter-gouvernemental a le pouvoir d'identifier, de classer et de catégoriser les demandeurs et demandeuses d'asile et les bénéficiaires de l'assistance. Ce gouvernement des réfugié·e·s est confronté à des choix, dépendant de la volonté des gouvernements et réagit par des contraintes liées aux manques de moyens matériels et financiers et à l'absence de statut protecteur dans le pays. Il prend des décisions sur la base d'une autorité dont la légitimité, comme le signale Jérôme Valluy est précaire, « s'adossant à

320 Michel Agier, « Le gouvernement humanitaire et la politique des réfugiés », Recueil Alexandries, Références, n°10, 2006, consulté le 12 juillet 2018. URL : http://reseau-terra.eu/article569.html
321 *Ibid*.

celle de l'ONU et à celle des États financeurs[322] ». Le HCR en Malaisie agit en quelque sorte comme un gouvernement de contrôle ayant le monopole des réfugié·e·s et développe un mode de gestion basé sur la sélection des « plus vulnérables ». En effet, le HCR a transformé ses missions vers plus d'humanitaire depuis des années, au détriment de trouver une solution politique à la question des réfugié·e·s. Alors que les conflits s'intensifiaient en Birmanie, le nombre de réfugié·e·s augmentait et les quotas de réinstallation du HCR diminuaient. La Malaisie comme d'autres États a simplement ignoré le HCR dans l'intérêt de poursuivre ses politiques restrictives sur l'asile[323]. Dès lors, le budget de l'Agence n'a cessé de diminuer. L'humanitaire est devenue pour le HCR une source de financement considérable disponible immédiatement et a vu ses priorités se déplacer vers plus d'humanitaire[324].

Dans ce contexte, le HCR définit qui est éligible à l'asile et qui ne l'est pas, qui peut accéder à l'assistance et qui reste en dehors. Le mode de gestion déployé par le HCR nous renvoie aux travaux de Dominique Memmi et de Didier Fassin sur le « gouvernement par les corps [325]». Les bénéficiaires de la protection et des services d'assistance du HCR sont fortement associées à la notion de vulnérabilité, ancrée dans les corps blessés, détenus ou enceints. Des corps fragiles qu'il s'agit d'aider et de protéger. Ce chapitre expose les manières dont les opérations du HCR en Malaisie impactent la sécurité des réfugié·e·s et influencent les relations et représentations de genre des réfugié·e·s. La réponse du HCR vers plus d'humanitaire au détriment d'une solution politique à la question des réfugié·e·s peut être aussi perçue comme ayant renforcée les dichotomies de genre et ses stéréotypes dressant les femmes comme des « victimes » et des « vulnérables » et les hommes comme une menace à la sécurité. La réponse couplée « humanitaire-policière[326] » ou « répression-protection » à la gestion des vulnérables ou des indésirables[327] s'étend et se précise sur le plan de la production des catégories.

---

322 Jérôme Valluy, « Contribution à une sociologie politique du HCR : le cas des politiques européennes et du HCR au Maroc », Recueil Alexandries, Études, nº 1, 2007.
323 *Ibid*., p. 339.
324 Barbara Harrell-Bond, *Imposing Aid: Emergency Assistance to Refugees*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
325 Didier Fassin, Dominique Memmi, *Le gouvernement des corps*, Paris, Éditions des Hautes Études en Sciences Sociales, 2004.
326 Michel Agier, « Le gouvernement humanitaire et la politique des réfugiés », Recueil Alexandries, Références, n°10, 2006, consulté le 12 juillet 2018. URL : http://reseau-terra.eu/article569.html
327 *Ibid*.

1. Une définition masculine de la protection

1. 1. Accès aux procédures de demandes d'asile et enjeux de l'enregistrement dans le contexte malaisien

Le Bureau du HCR en Malaisie dépense la plupart de ses ressources pour l'enregistrement des réfugié·e·s et la détermination du statut de réfugié (DSR). Fin juin 2017, le HCR comptait 149 200 réfugié·e·s et demandeurs et demandeuses d'asile enregistré·e·s en Malaisie par l'Agence onusienne[328]. Un·e demandeur·se d'asile est une personne qui sollicite la protection juridique internationale d'un autre État par l'intermédiaire du HCR. Cette personne est dans l'attente d'une décision sur sa demande et sera nommée « demandeur·se d'asile » pendant toute la procédure d'examen de son dossier. Un réfugié a déjà été reconnu dans son droit de protection juridique en application de la Convention de Genève de 1951. Mais en Malaisie, un demandeur d'asile est également un statut obtenu par le HCR sur une durée de trois ans renouvelables, dont la différence avec le statut de réfugié réside dans la non éligibilité à la réinstallation. Parmi la population réfugiée documentée par le HCR au moment de l'enquête, la majorité (132 500) a fui la Birmanie, comprenant 59 100 Rohingyas, 38 200 Chins, 9 900 Birman·e·s musulman·e·s, 4 200 Rakhines et autres « minorités » birmanes. 16 700 réfugié·e·s, demandeurs et demandeuses d'asile viennent du Pakistan, Sri Lanka, Yémen, Somalie, Syrie, Irak, Afghanistan et Palestine. 67 % des réfugié·e·s et demandeurs et demandeuses d'asile sont des hommes, 33 % sont des femmes. 37 000 enfants ont moins de 18 ans[329]. La Malaisie accueille une des populations réfugiées la plus nombreuse au monde. Plus de 90 % des réfugié·e·s enregistré·e·s au HCR sont de Birmanie, en premier les Rohingyas, en second les Chins. A ces nombres s'ajoutent des milliers de personnes non enregistrées par le HCR pour de nombreuses raisons. Certaines parce qu'elles ne connaissent pas les procédures de

328 HCR, « Figures At A Glance », consulté le 17 juillet 2017, https://www.unhcr.org.my/About_Us-@-Figures_At_A_Glance.aspx

329 Ces données sont disponibles sur le site internet du Bureau du HCR de Malaisie.

détermination du statut de réfugié, et d'autres parce qu'elles n'ont pas les ressources nécessaires pour se déplacer jusqu'au Bureau du HCR situé en retrait de la capitale, nécessitant de prendre un taxi. D'autres craignent d'être arrêté·e·s pendant leur déplacement à Kuala Lumpur. Les nombres sont difficiles à ajuster au-delà des chiffres du HCR. Les associations communautaires parlent de milliers de réfugié·e·s non documenté·e·s.

La carte de réfugié du HCR ouvre l'accès à de nombreux services en Malaisie, contrairement à d'autres pays. Il existe très peu d'ONG en Malaisie, les rares organisations qui ont pu être enregistrées par le *Registrar of Societies* le sont en tant qu'entreprise[330]. Le statut d'ONG n'existe pas en Malaisie et il reste très difficile d'obtenir le statut d'entreprise à responsabilité limitée auprès des autorités. Le HCR représente l'institution formelle la plus importante et influente dans la vie des réfugié·e·s, non seulement en tant que gardien de l'enregistrement et de réinstallation, mais aussi comme le pourvoyeur le plus visible et probable de soutien financier, de protection et de moyens d'existence pour les détenteurs·trices de la carte réfugiée. Le HCR a obtenu l'assurance par le gouvernement malaisien que les réfugié·e·s enregistré·e·s en possession de leur carte de réfugié seraient autorisé·e·s à rester en Malaisie jusqu'à leur réinstallation, sans faire l'objet d'arrestation. Malgré cet accord, il est commun que les détenteur·trice·s de la carte fassent l'objet d'arrestations, de détentions et de déportations. Un autre accord a été convenu entre le HCR et le gouvernement malaisien afin de rendre possible l'accès aux soins aux réfugié·e·s enregistré·e·s en appliquant une réduction de 50 % sur la tarification spécifique aux étrangers·ères concernant les frais médicaux[331]. En théorie, les réfugié·e·s ont accès aux hôpitaux publics et aux cliniques. Mais la plupart n'ont pas les fonds nécessaires pour payer le traitement ou même la consultation. La situation est encore plus dramatique pour les demandeurs et demandeuses d'asile ou les réfugié·e·s non documenté·e·s qui n'ont pas accès à la réduction. Comme Jabila, réfugiée non enregistrée par le HCR, enceinte de cinq mois au moment de l'enquête, par peur de ne pouvoir payer les montants demandés elle ne tente pas de se rendre dans un hôpital ou une clinique pour

330 International Center for Non Profit Law, « Malaysia - Civic Freedom Monitor - Research Center - ICNL », 2017. URL: http://www.icnl.org/research/monitor/malaysia.html

331 Jesuit Refugee Service Asia Pacific, « The Search. Protection Space in Malaysia, Thailand, Indonesia, Cambodia, and the Philippines », Bangkok, JRS Asia Pacific, 2012. URL: https://jrsap.org/Assets/Publications/File/The_Search.pdf

surveiller sa grossesse, consulter un médecin, encore moins réaliser une échographie. Enfin, les réfugié·e·s non documenté·e·s risquent l'arrestation dans les services publics s'ils et elles sont identifié·e·s. Certain·e·s enquêté·e·s ont effectivement raconté avoir fait l'objet de menaces par des membres des équipes hospitalières qui les signaleraient à la police ou aux autorités de l'immigration en cas de non paiement ou en cas de délai de paiement, même très court.

En Malaisie, la détermination du statut de réfugié est basée sur deux critères : l'ethnie et la vulnérabilité. Comme dans d'autres situations de déplacements massifs de réfugié·e·s, le HCR établit l'éligibilité au statut de réfugié sur la base d'une détermination à l'appartenance à un groupe plutôt que par un examen individuel[332]. Malgré la préconisation de l'Organisation de mettre en place des procédures visant à déterminer l'éligibilité au statut de réfugié sur une base individuelle en procédant à l'examen individuel des demandes[333]. Ce qui faciliterait dans certains cas à identifier les situations d'insécurité et de violences que femmes et hommes subissent dans leur pays d'origine, pendant le voyage et dans le pays d'accueil. Le second critère est la vulnérabilité des réfugié·e·s au moment de leur demande d'asile. La vulnérabilité est saisie par le HCR comme étant un état figé présentant certaines caractéristiques, comme le fait d'être enceint, blessé ou malade. Ainsi, le HCR toujours selon les normes liées aux procédures de détermination du statut de réfugié met en place des procédures pour identifier et assister les demandeurs et demandeuses d'asile dit·e·s « vulnérables ». Être identifiée comme une personne « vulnérable parmi les plus vulnérables » permet d'accéder aux procédures de détermination du statut de réfugié. Il n'existe pas d'autres moyens pour accéder au Bureau de l'Agence. Comment ces « vulnérables » sont identifié·e·s ? Quelle signification de la notion de vulnérabilité circule dans le monde humanitaire ?

Avant d'examiner les conditions d'éligibilité aux procédures d'asile, nous devons d'abord faire un détour théorique sur les notions de genre et de vulnérabilité dans les textes internationaux sur la protection des réfugié·e·s. Précisons d'ores-et-déjà que ce

332 Voir chapitre 2.
333 HCR, « Normes relatives aux procédures de détermination du statut de réfugié relevant du mandat du HCR », 2010.

développement est valable pour l'ensemble de la chaîne de l'aide humanitaire en Malaisie[334] dont le HCR représente le « chef de file[335]». Les organisations internationales présentes en Malaisie, telles que l'Organisation Internationale pour les Migrations ou encore la Commission Internationale Catholique pour les Migrations, mettent en œuvre la politique du HCR et réutilisent ses catégories, au risque sinon de ne pas correspondre aux guides développés par le HCR perçus comme étant les références à suivre. Concrètement pour ces organisations internationales, cela signifierait la perte de financements qu'assure cette prestigieuse proximité avec l'Agence onusienne, que de nombreux donateurs privés et gouvernementaux considèrent comme gage d'expertise et de confiance nécessaires à l'obtention d'autres sources de financements[336]. Ce qui est notamment le cas du Bureau de la Population Réfugiée et Migrante du gouvernement des États-Unis, principal donateur de l'aide internationale pour les réfugié·e·s en Malaisie, exigeant de répondre aux normes des guides développés par le HCR[337] et l'*Inter-Agency of Standing Committe* (IASC). Les termes utilisés sont définis dans un ensemble de textes internationaux développés par l'ONU à partir des années 1980 régissant les normes de genre des pratiques des organisations humanitaires internationales en situation d'urgence dont les migrations forcées. Après un examen de ces textes, retraçant la « globalisation du genre » et la mise sur agenda international les violences faites aux femmes, nous critiquerons la politisation ou la dépolitisation des violences de genre quand le recours à la notion de « vulnérabilité » tend davantage à instrumentaliser les femmes et à maintenir l'ordre patriarcal. Ainsi, nous questionnerons l'élaboration et le déploiement d' expressions communément utilisées par le monde humanitaire et de manière interchangeable, telles que « femmes en situation de risque » (*women at risk*), « femmes vulnérables » et « femmes-et-enfants[338] » en une catégorie distincte aussi appelée « groupe vulnérable ».

334 Voir la troisième partie de cette thèse.
335 Expression empruntée à Jérôme Valluy, « Contribution à une sociologie politique du HCR : le cas des politiques européennes et du HCR au Maroc », Recueil Alexandries, Études, nº 1, 2007.
336 Entretien avec la directrice de l'ONG malaisienne *Tenaganita*, le 25 mai 2016.
337 Bureau of Population Refugee and Migrant, rapport d'évaluation, « Evaluating the effectiveness of gender-based violence prevention programs with refugees in Chad, Malaysia and Uganda », 2014. URL: https://www.state.gov/documents/organization/233053.pdf
338 Cette expression empruntée ici a été développée par Cynthia Enloe.

1. 2 Le genre dans les textes internationaux et la mise sur agenda de la protection des femmes réfugiées

En 1979, la Convention pour l'Élimination de toutes les formes de Discrimination à l'Égard des Femmes (CEDEF ou CEDAW en anglais) est adoptée par l'Assemblée Générale de l'ONU. Aujourd'hui ratifée par 185 pays, dont la Malaisie en 1995 avec de nombreuses réserves, la Convention situe, dès son préambule, la question de l'égalité entre les femmes et les hommes comme condition *sine qua non* pour le « développement d'un pays, le bien-être du monde et la cause de la paix[339]». En 1985, à la suite de la « décennie de la femme », tables rondes et conférences mondiales ont été organisées avec des centaines d'organisations internationales, intergouvernementales, et non gouvernementales. Lors de la quatrième Conférence mondiale de la femme organisée par les Nations Unies à Beijing en 1995,
le mot « genre » est devenu la « nouvelle terminologie des programmes à visées égalitaires[340] », a remplacé le mot « femmes » et est devenu une « catégorie d'intervention publique » mobilisée à toutes les échelles (locales, nationales, internationales) pour une multitude d'acteurs aussi variés que « l'ONU et ses agences, des gouvernements et des municipalités, des associations locales et des milieux académiques [341]». Ajoutant que le genre est aussi devenu une manne financière considérable et immédiatement disponible. Un nouvel instrument a été élaboré, le *gender mainstreaming*[342] visant « à inclure le principe d'égalité entre les sexes dans la conception, la mise en œuvre et l'évaluation des politiques publiques[343]».

La Conférence de Beijing propulsera le thème de la violence faite aux femmes en raison de leur sexe (ou « violence de genre ») à l'échelle globale[344]. La définition des violences faites

339 ONU, Convention pour l'Élimination de toutes les formes de Discrimination à l'Égard des Femmes, 18 décembre 1979.

340 Ioana Cîrstocea, Delphine Lacombe, Elisabeth Marteu (dir.), *La globalisation du genre. Mobilisations, cadres d'actions, savoirs*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018.

341 *Ibid*., p. 8-9.

342 Un groupe de chercheures réunies dans le projet GLOBALGENDER « Regards croisés sur la globalisation du genre », dont est issue l'ouvrage cité ci-dessus, questionnent la portée globale du genre et la circulation du concept « genre ». Elles définissent le *gender mainstreaming* comme étant une « approche transversale de l'égalité entre femmes et hommes, à savoir l'intégration d'une dimension sexospécifique dans tous les processus décisionnels et à toutes les étapes de l'action publique ».

343 Ioana Cîrstocea, Delphine Lacombe, Elisabeth Marteu (dir.), *La globalisation du genre. Mobilisations, cadres d'actions, savoirs*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018, p. 10.

344 Jutta Joachim, « Framing Issues and Seizing Opportunities : The UN, NGOs, and Women's Rights »,

aux femmes est élaborée de manière très large pour mettre d'accord les féministes du « Nord » et du « Sud ». Jutta Joachim démontre que le contexte de désaccords et de conflits entre les mouvements féministes lors de la première Conférence mondiale de la femme à Mexico en 1975 notamment sur la question des droits reproductifs ont trouvé un accord unanime sur le thème des violences faites aux femmes comprises comme étant toutes sortes d'atteintes, aux femmes et aux filles, dans tous les âges, tous les domaines (privé et public), tous les espaces de vie et dans des contextes variés (conflits armés, occupation étrangère, etc.)[345]. Certes, nous pouvons comprendre par cette définition que les violences de genre renvoient à un « ordre hiérarchique intrinsèquement violent[346]». Mais ce faisant, le genre et les violences sont décontextualisés. D'autant qu'à Beijing, la focale initiale des violences de genre s'est réduite à une forme de violence, les violences conjugales, avec une image très simpliste et victimaire des femmes[347].

Jusque dans les années 1980, le genre n'était pas placé sur l'agenda de la protection des réfugié·e·s[348]. Face à une pression internationale grandissante notamment d'organisations de femmes transnationales, le HCR a pris en compte des questions particulières aux femmes réfugiées et demandeuses d'asile. Dans les années 1980, la situation des « boat people » en Asie du Sud-Est a été médiatisée mondialement, portant une attention particulière sur la vulnérabilité des femmes sur les bateaux où les viols des femmes attaquées par des pirates étaient systématiques[349]. Dès lors, il devenait difficile d'ignorer les femmes réfugiées. Lors de la Conférence Mondiale à Nairobi en 1985, des centaines d'associations de femmes réfugiées étaient présentes. A la suite de cette conférence, un Groupe de Travail International pour les Femmes Réfugiées était créé pour construire un réseau de groupes nationaux dans le but de

International Studies Quaterly, vol.47, 2003, pp. 247-274.

345 Delphine Lacombe, « Langage internationale des droits humains et politisation des violences intrafamiliales et sexuelles, Nicaragua (1979-1996) », *in* Ioana Cîrstocea, Delphine Lacombe, Elisabeth Marteu (dir.), *La globalisation du genre. Mobilisations, cadres d'actions, savoirs*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018, p. 152.

346 *Ibid*.

347 *Ibid*., p. 30.

348 Jane Freedman, « A Gendered Protection for the "Victims" of War: Mainstreaming Gender in Refugee Protection », *in* Kronsell Annica, Svedberg Erika (dir.), *Making Gender, Making War : Violence, Military and Peacekeeping Practices*, Lund University, Routledge, 2011, pp. 137-153.

349 Laëtitia Atlani, Cécile Rousseau, « The Politics of Culture in Humanitarian Aid to Women Refugees Who Have Experienced Sexual Violence », Transcultural Psychiatry , vol. 37, nº 3, 2000, pp. 435-449.

pousser le HCR à prendre des décisions et réaliser des actions[350]. Non sans résistance, une campagne dans le but de développer des politiques de protection des femmes réfugiées au sein du HCR a été menée. Mais, comme l'indique Jane Freedman les « politiques initiales et les programmes ont davantage été concentrées sur les femmes réfugiées, que sur les problèmes relationnels de genre[351]». La chercheure ajoute que cette focale mise sur les femmes peut, dans certains contextes, « davantage marginaliser les femmes en les ciblant en tant que "groupe séparé", essentialisant leur différence et ignorant les aspects relationnels de genre lesquels agissent à la fois sur les femmes et sur les hommes[352]». De nombreuses féministes ont critiqué l'idée de classer les femmes en tant que « groupe social », puisque les « femmes » ne représentent pas un groupe homogène, il s'agirait une fois de plus de définir par le haut ce qu'est un « groupe social femmes » faisant fi des réalités de différences de statuts et conditions de vie selon les pays et à l'intérieur de chaque pays. Malgré cela, des recommandations institutionnelles concernant les procédures et les actions du HCR ont dès lors été adoptées concernant la protection internationale et les besoins spécifiques des femmes réfugiées. La protection des femmes et des filles relevant de la compétence du HCR est alors devenue une activité centrale pour l'Agence onusienne. Les membres du Comité exécutif du HCR reconnaissaient spécifiquement la nécessité de consacrer l'attention et des ressources à la protection des femmes, en tant que « groupe social vulnérable[353] ». A la fin des années 1990, la focale au sein du HCR s'est déplacée de celle mise spécifiquement sur les femmes vers plus de programmes basés sur le genre, coïncidant avec les efforts d'intégrer le genre dans toutes leurs opérations : le *gender mainstreaming*. Ce que Jane Freedman a nommé un « concept voyageur[354] », ou un « terme flou[355]» dont le sens s'est déplacé de son origine dans les théories féministes à des définitions et des pratiques institutionnelles variant selon les institutions.

350 Jane Freedman, « A Gendered Protection for the "Victims" of War: Mainstreaming Gender in Refugee Protection », *in* Kronsell Annica, Svedberg Erika (dir.), *Making Gender, Making War : Violence, Military and Peacekeeping Practices*, Lund University, Routledge, 2011, pp. 137-153.
351 *Ibid*.
352 *Ibid*.
353 HCR, « Les femmes réfugiées et la protection internationale », Conclusion n°39, 1985.
354 Freedman, *op. cit.*
355 Ioana Cîrstocea, Delphine Lacombe, Elisabeth Marteu (dir.), *La globalisation du genre. Mobilisations, cadres d'actions, savoirs*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018.

Le HCR a publié un « Agenda pour la protection » en 2004, qui a pour thème récurrent la protection des « femmes-et-des-enfants» réfugié·e·s. Ce document ne fait pas office de loi à proprement parlé mais édicte « toutes les actions qui peuvent et doivent être menées » pour protéger les « femmes et les enfants » réfugié·e·s. Utilisé comme référence par tous les Bureaux du HCR dans le monde entier et par les organisations internationales déployées auprès des populations réfugiées, ce document développe de nouvelles approches, de nouveaux instruments et de nouvelles normes. Dans ce document, les femmes sont toujours associées aux enfants et aux termes « vulnérables », «en situation de risque » de viols et/ou de sévices sexuels et constituent toujours un « groupe social distinct » où le genre est souvent synonyme du mot « femme ». Un second problème avec ces définitions est l'association « femme et enfant » en une catégorie portant d'une part le risque d'amalgame et de plus grande invisibilisation des différences entre femmes et hommes. D'autre part, cet amalgame renvoie les femmes dans la sphère domestique où le statut de femme peine à exister, pour n'exister qu'en tant que mère. L'amalgame « femme et enfant » en une catégorie de « groupe vulnérable » est un élément important dans les représentations humanitaires sur les réfugié·e·s. Le genre de la vulnérabilité se manifeste par une attention particulière mise sur le corps des femmes, perçu comme vulnérable et donc à protéger. Le corps des femmes est naturalisé et sexué. Par exemple, le corps enceint permet d'attribuer le statut de réfugié plus rapidement à celui qui le porte. Ce corps enceint devient le lieu d'un déploiement biopolitique[356]. Cette compréhension du terme « vulnérable » sous-entend que la vulnérabilité serait antérieure aux problèmes d'inégalités, de violences, de discriminations et d'abus. Dans cette compréhension, un groupe homogénéisé « femmes » serait vulnérable par ses qualités intrinsèques de fragilité et de faiblesse qui le caractériseraient, et non par un système producteur de vulnérabilités. Dans la troisième partie de cette thèse, nous verrons comment ces définitions et ces normes internationales sur les violences « basées sur le genre » sont réappropriées dans le contexte malaisien, par l'ONG la Commission Internationale Catholique pour les Migrations, composée d'une équipe nationale anglophone, descendante chinoise et indienne, à majorité catholique[357], toutes diplômées en Malaisie dans le travail social, ayant des expériences

356 Didier Fassin, « Biopouvoir ou biolégitimité ? Splendeurs et misères de la santé publique », *in* Marie-Christine Granjon, *Penser avec Michel Foucault, Théorie critique et pratiques politiques*, Recherches internationales, Editions Karthala, 2005, pp. 161-182.

357 Rappelons que la population chrétienne représente 9 % de la population malaisienne, dont 3,6 % sont

ultérieures soit au sein d'une autre organisation internationale basée à Kuala Lumpur telle que l'Organisation Internationale pour les Migrations soit au sein d'ONG malaisiennes. Cette ONG est mandatée par le HCR et financée par le gouvernement des États-Unis pour prévenir et assister les victimes de violences « basées sur le genre ».

1. 3 Critique de la notion de vulnérabilité, associée à l'idée de « risque »

L'émergence de la notion de « vulnérabilité » apparaît après la seconde guerre mondiale[358]. Dans l'après-guerre, les politiques développées étaient universalisantes et homogénéisantes. L'idée était que tout le monde puisse partager des parcours sociaux similaires. Ce terme est devenu récurrent dans la manière de gérer les populations. Le monde humanitaire s'est accaparé la notion de « vulnérabilité » et a multiplié les programmes pour le « développement humain », a élaboré des catégories de populations vulnérables, des indices de mesure et des outils d'examen de la vulnérabilité, des programmes d' *empowerment* de populations vulnérables, etc. Renvoyant à des termes vagues, ceux-ci sont utilisés comme un « mot-valise[359] », un pseudo concept « fourre-tout ». Ce terme a débord été utilisé dans les sciences environnementales avant les sciences sociales, et dans les discours politiques, administratifs et médiatiques dès les années 1980, portant davantage de confusions. Le concept de vulnérabilité est d'abord apparu dans les sciences environnementales et de la gestion des risques naturels. L'étymologie latine du terme signifie « la blessure », est vulnérable, la personne qui risque d'être blessée ou a été blessée, qui risquerait une atteinte. Dans les études sur les catastrophes, ce concept a initialement été défini comme le « potentiel de perturbation ou de blessure[360] ». La probabilité et non la certitude de la blessure est explicite dans cette

catholiques, selon les sources de 2011 du Département des statistiques. URL : https://www.dosm.gov.my/v1/index.php?r=column/ctheme&menu_id=L0pheU43NWJwRWVSZklWdzQ4TlhUUT09&bul_id=MDMxdHZjWTk1SjFzTzNkRXYzcVZjdz09

358 Hélène Thomas, *Les vulnérables: la démocratie contre les pauvres*, Paris, Éditions du Croquant, 2010.

359 Claude Martin, « Penser la vulnérabilité. Les apports de Robert Castel », ALTER - European Journal of Disability Research / Revue Européenne de Recherche sur le Handicap, vol. 7, nº 4, 2013, p. 1.

360 Ben Wisner, « Assessment of capability and vulnerability », *in* Greg Bankoff, Georg Frerks, Dorothea Hilhorst (dir.), *Mapping Vulnerability: Disasters, Development and People*, London, Earthscan, 2004, cité *in*

définition. Elle situe la personne vulnérable comme étant, passivement, sujet à la menace[361]. Pour les sciences environnementales, l'idée était de mesurer l'impact des accidents naturels selon les groupes humains, en fonction de leur capacité à faire face (*coping*). Comme l'indique Elizabeth Schröder-Butterfill, « [l]e lien crucial entre le risque – ou menace extérieure – et la catastrophe a été trouvée dans la notion de population vulnérable[362] ». Cette approche associe la vulnérabilité à la notion d'exposition, de menace, de risque ou facteurs de risques, dont il s'agirait de mesurer les risques d'exposition à partir de catégories et d'indicateurs « neutres » afin de prévenir les catastrophes et donc protéger les populations à risque ou vulnérables. La chercheure fait remarquer que cette définition se trouve ébranlée par le fait que tous les risques ne se résultent pas en catastrophes, et que toutes les personnes ou les groupes ne sont pas affectés de manière égale lors d'une catastrophe[363]. Pour les sciences de l'environnement, il s'agit de mettre en œuvre des stratégies pour prévenir ou réduire les facteurs de risque en tenant compte de la plus ou moins grande vulnérabilité des populations alors établies en « groupes vulnérables » (enfants, femmes enceintes, personnes âgées, populations pauvres, personnes malades ou handicapées, etc.). Le chercheur en sciences sociales Robert Chambers a signalé, dès les années 1980-1990, les dangers de l'idée probabiliste de la notion telle qu' elle est utilisée dans les sciences environnementales mais aussi dans la gérontologie associant la notion de « fragilité »[364]. Selon l'auteur, « la vulnérabilité est un concept probabiliste ; il saisit la relation ou la proximité d'un sujet avec un dommage. Le risque d'une personne de subir un dommage – sa vulnérabilité – est le résultat incrémental d'un ensemble de risques distincts mais reliés, c'est-à-dire : le risque d'être exposé à une menace, le risque de matérialisation d'une menace et le risque de manquer des protections nécessaires pour faire face à la menace[365] ». Dans cette définition, Chambers parle de lien entre plusieurs risques de vulnérabilité et non un état figé par définition, et où la vulnérabilité se construirait dans cet ensemble de risques liés entre eux et se construisant les uns avec les autres. Il parle là de processus de construction des vulnérabilités. Robert Castle,

Elisabeth Schröder-Butterfill, Ruly Marianti, « A framework for understanding old-age vulnerabilities », Ageing and society, vol. 26, nº 1, 2006.

361 Greg Bankoff, « Rendering the world unsafe: 'vulnerability' as Western discourse », Disasters, vol. 25, n°1, 2001, pp. 19-35.

362 Schröder-Butterfill, Marianti, *op.cit.*

363 *Ibid*.

364 Robert Chambers, « Vulnerability, Coping and Policy », *Institute of Development Studies* 2, nº 20, 1989, pp. 1-7.

365 *Ibid*.

précautionneux à l'égard des termes à la mode, a formulé de nombreuses réserves sur le terme « vulnérabilité »[366]. Il a développé le concept de « désaffiliation[367] ». Il pose la lecture du concept de « désaffiliation » en tant que processus et développe l'idée de « zone intégrée », de « zone désaffiliée » et de « zone vulnérable ». La « zone vulnérable » se prolongerait entre la « zone désaffiliée » et la « zone intégrée » où on n'est ni complètement désaffilié·e, ni complètement intégré·e. Il s'intéresse davantage à examiner comment chaque société produit de la marginalité sociale par le travail et les formes de travail. Pour Castle, la « sphère de la vulnérabilité » est là où se combinent la fragilité des liens sociaux primaires et familiaux et la précarité sur le marché du travail. Ce cadre de pensée nous est très utile pour saisir les vulnérabilités structurelles complexes dans lesquelles vivent les réfugié·e·s quand elles sont liées aux notions de « discriminations » et d'« inégalités ».

2. Les mots et dispositifs du HCR pour gouverner les vulnérables

Les mots révèlent une vision, un ordre social et politique.

2. 1 Le langage de la vulnérabilité : compassion et pitié

Hélène Thomas dans ses travaux sur la notion de vulnérabilité critique la circulation générale de cette notion, dans les médias, dans la sphère politique et parmi les organisations internationales humanitaires[368]. La chercheure démontre comment les vulnérables sont gouverné·e·s à travers des dispositifs, un langage et des appareils d'État. Elle explique comment « des miséreux changés en victimes individualisées et essentialisées comme traumatisées de la vie, sont secourus par pitié et accompagnés, parfois avec compassion mais

366 Claude Martin, « Penser la vulnérabilité. Les apports de Robert Castel », ALTER - European Journal of Disability Research / Revue Européenne de Recherche sur le Handicap, vol. 7, nº 4, 2013.
367 *Ibid.*
368 Hélène Thomas, *Les vulnérables: la démocratie contre les pauvres*, Paris, Éditions du Croquant, 2010.

surtout avec fermeté, pour les obliger à respecter des normes imposées par les élites démocratiques[369]». Les anciens pauvres appelés « miséreux »[370], les nouveaux exclus appelés « les vulnérables », font l'objet selon elle d'un suivi à distance tout au long de leur prise en charge, de la part de tiers, d'appareils d'État ou encore ce qu'elle appelle la « main gauche des États sociaux[371]», où il leur est demandé de se prendre en charge eux-mêmes. La gouvernance du HCR et l'ordre humanitaire reposent sur ces principes. Ces tiers sont à la fois protecteurs et gardiens. Ils ont pour fonction d' accompagner les « vulnérables », d'évaluer leurs progrès, leurs performances mais dans une relative autonomie puisqu' ils restent toujours sous contrôle. Ce modèle, fondé sur un « ensemble d'institutions, de procédures, d'analyses et de réflexions », qui permettent aux États d'exercer une nouvelle forme de pouvoir sur les corps et les esprits[372], catégorise les réfugié·e·s comme « vulnérables », et les femmes comme « les-plus-vulnérables » et constituent un groupe à « risque ».

2. 2 Nouvelle catégorie « women at risk » ou « les femmes les plus vulnérables »

Le programme « Special Resettlement Programme for Women at Risk » est une des manières que le HCR a trouvé pour répondre aux besoins des femmes réfugiées, initialement celles vivant dans des camps de réfugié·e·s à travers le monde. Une nouvelle terminologie d'usage est apparue : les « femmes et filles en situation de risque» (*women-at-risk or girls to be at risk*), en tant que catégorie présentant des « risques accrus ». Le programme « women at risk » a été créé en 1988, donnant suite aux préconisations données au HCR lors de la Conférence mondiale de Nairobi (1985). Ce programme consiste à identifier rapidement les femmes et les filles répondant à des critères selon les pays de réinstallation, initialement l'Australie, le Canada et la Nouvelle Zélande[373]. Par exemple, pour être éligible à la réinstallation sous le

369 *Ibid*., p. 12.
370 Pour aller plus loin sur ce point, voir Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.
371 *op.cit.*, p. 12.
372 Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2004, pp. 111-112 ; Didier Fassin, Dominique Memmi, *Le gouvernement des corps*, Paris, Éditions des Hautes Études en Sciences Sociales, 2004.
373 HCR, « From 1975 to 2013 : UNHCR's Gender Equality Chronology », 2014.

programme « women at risk », le HCR et ces pays définissent la catégorie « femme réfugiée à risque » comme étant selon Jane Freedman « une femme vivant sans la protection d'un membre de famille mâle et étant par conséquent en danger de victimisation, d' agression ou d'abus grave en raison de son sexe[374] ». Il s'agit d'identifier ces femmes en situation de risque d' extrême d'agressions, de violences, sans aide ni soutien quelconque et d'accélérer leur retrait des camps ou conditions assimilées en milieu urbain en les réinstallant dans un pays signataire de l'accord, qu'elles soient enregistrées formellement ou non. Un des problèmes qui se pose ici est comment identifier ces femmes « à risque ». C'est un terme qui laisse entrevoir de nombreuses interprétations pouvant varier selon les acteurs impliqués dans le processus d'identification. La critique de ce programme révèle un problème général des programmes de réinstallation. Les réfugié·e·s sélectionné·e·s pour la réinstallation sont souvent celles et ceux qui sont les plus « désirables » en termes de critères définis par les pays d'accueil. Par exemple, le Canada accueille des réfugié·e·s sur des critères socio-économiques afin de garantir une meilleure intégration économique dans le pays. Ces critères peuvent discriminer les femmes qui ont eu un accès à l'éducation ou à des opportunités d'emploi plus faible dans leur pays d'origine. Dans les faits, le nombre total de femmes réinstallées par le biais de ce programme reste minime sans doute pour toutes ces raisons[375]. Un autre document a été publié en 2005, puis révisé en 2015, par l'Inter-Agency Standing Committee (IASC). Ce document sert de référence pour toute action humanitaire tentant de répondre aux violences sexuelles et sexistes en situation d'urgence. IASC est un forum humanitaire composé des organisations clés de l'ONU (UNICEF, HCR, UN Habitat, UNFPA, WFP, WHO, OIM) et leurs partenaires principaux (CICR, Banque mondiale, InterAction, etc.). Ce document définit la vulnérabilité « comme une exposition accrue des femmes et des enfants à la violence sexuelle[376] ». Quand elles ne sont pas associées aux enfants, les femmes sont classifiées dans un « groupe vulnérable » appartenant toutes à ce même groupe, dont la position subordonnée

374 Jane Freedman, « A Gendered Protection for the "Victims" of War: Mainstreaming Gender in Refugee Protection », *in* Kronsell Annica, Svedberg Erika (dir.), *Making Gender, Making War : Violence, Military and Peacekeeping Practices*, Lund University, Routledge, 2011. La traduction en français est réalisée par nos soins.

375 En Australie, sur 25 ans, ce sont 580 femmes en moyenne qui chaque année sont réinstallées via le programme « women at risk ». Pour plus de détail voir Refugee Women At Risk Forum, « Today I'm something ! Refugee Women at Risk speak out », Settlement Services International, Sydney, 2014.

376 Inter-Agency Standing Committe, « Guidelines for Gender-based violence Interventions in Humanitarian Settings : Focusing on Prevention of and Response to Sexual Violence in Emergency », 2005, p. 8.

de ce groupe par rapport aux hommes, plus dépendantes et moins visibles augmenterait considérablement leur risque à des violences sexuelles et sexistes. La stratégie est donc de réduire la vulnérabilité en renforçant la capabilité des victimes ou la résilience des survivantes[377]. Dans la version plus récente, apparaît le terme « les plus vulnérables » (*the most vulnerable*) stipulant que l'action humanitaire est plus efficace non seulement en « apportant une aide immédiate aux plus affectés mais aussi en protégeant les droits et le bien-être des plus vulnérables à tous les niveaux »[378]. Les enjeux des acteurs humanitaires devient alors de classer et de catégoriser la population réfugiée afin d'identifier les « plus vulnérables » d'entre eux·elles. Comment identifier « les plus vulnérables » ? Quels critères sont élaborés pour les définir ?

2. 3 Une catégorie « occidentale »

Hélène Thomas décrit la genèse et la diffusion de la catégorie de la vulnérabilité comme un « effet des dispositions intellectuelles et politiques, européano et domino-centriques[379]». Elle part du constat, que les groupes majoritaires ne se définissent jamais comme ceux qu'ils catégorisent comme minoritaires. Selon elle, « la vulnérabilité a d'abord été appliquée aux populations des ex-périphéries impériales avant de l'être aux populations ouvrières de leurs ex-métropoles. Cet étiquetage témoigne du fait que les premières, de même que l'étaient les indigènes et les natifs des colonies avant les indépendances, sont toujours traitées comme des minoritaires[380]». Elle explique que « l'attitude intellectuelle et affective des agents administratifs, des experts et intellectuels qui usent aujourd'hui du champ sémantique de la précarité et de la fragilité, en passant sans cesse de l'adjectif au nom et du pluriel au singulier – des précaires à la précarité et inversement des personnes vulnérables à la vulnérabilité – et s'inquiètent de leur avenir, n'est pas différente de celle des acteurs publics et des savants concernant les populations colonisées puis décolonisées des empires européens. […] A chaque

377 *Ibid*.
378 Inter-Agency Standing Committee, « Guidelines for Integrating Gender-based Violence Interventions in Humanitarian Actions. Reducing risk, Promoting Resilience and Aiding Recovery », 2015, p. iii.
379 Hélène Thomas, *Les vulnérables: la démocratie contre les pauvres*, Paris, Éditions du Croquant, 2010.
380 *Ibid*, p. 32.

fois de nouvelles dénominations et sous-classes sont ajoutées aux précédentes sans qu'elles s'y substituent dans un procédé étrange de rémanence, de récurrence et d'addition des catégories [381]». Selon Hélène Thomas, sur la question sociale des inégalités entre les riches et les pauvres, ou entre les pays du Nord et ceux dits du Sud, ces termes sont associés et employés indifféremment, tels des synonymes. Ces mots associés au sens similaire sont également mis en opposition par couples (vulnérabilité/solidité, fragilité/résilience, faiblesse/robustesse)[382]. La diffusion massive et rapide de ces termes et leur usage confus et imagé ont imposé une « nouvelle langue ordinaire et publique de la pauvreté à la dynamique propre et au caractère performatif qui font sa force[383]».

Le court extrait qui suit montre les modalités par lesquelles s'expriment le langage de la vulnérabilité des femmes. Cet extrait est tiré d'un texte publié sur un média social connu de la page officielle du HCR Malaisie, le 8 mars 2017, pour la journée internationale des droits des femmes. Ce texte est à l'image de beaucoup de communications du HCR en Malaisie, et très largement de nombreuses organisations humanitaires. Il est accompagné d'une photographie un peu sombre montrant une femme, seule, de confession musulmane, portant le *tudong* (voile malaisien), se tenant debout dans l'entrée d'un appartement ou d'une maison :

> « "Aujourd'hui, j'aide ma communauté en tant que représentante des problèmes des femmes au sein d'une organisation communautaire Rohingya. Les femmes sont plus désavantagées que les hommes, et nous ne pouvons accéder à aucun outil pour être indépendante. Beaucoup de femmes réfugiées ici continuent de vivre la vie qu'elles avaient en Birmanie. Restant à la maison, prenant soin de leurs enfants sans attentes pour le futur. Abus et harcèlement sont leur quotidien.
> Pour moi, c'est important de pouvoir travailler et soutenir ma famille, au lieu de seulement dépendre de mon mari. J'étais diplômée d'université en Birmanie, et j'ai des connaissances. Je peux travailler". (Tasmida, 31 ans,

381 *Ibid*., p. 16.
382 *Ibid*.
383 *Ibid*.

réfugiée rohingya de Birmanie).

C'est la journée internationale des femmes, et en particulier aujourd'hui, nous célébrons la force des femmes puisqu'elles se battent pour garder leur famille en sécurité pendant l'exil, et leur droit d'accéder à un travail juste et décent [384]» (HCR, Malaisie).

Exposée comme sensationnelle, l'exemple de la vie de cette femme, Tasmida, active, faisant preuve de force, de robustesse, de résilience, travaille, se présente comme une femme leader pour les autres femmes. Elle a étudié, elle a des connaissances, et ainsi elle résisterait, elle serait moins vulnérable aux chocs, aux stress et aux violences du quotidien. Par opposition, la mise en récit construit une figure de la femme, dépendante de son mari, passive, confinée aux tâches domestiques, victime d'abus et de violences au quotidien et non éduquée. Dans la lignée de ces représentations sur la vulnérabilité humaine[385], le récit où l'une semble active, résiliente, forte, capable, les autres sont décrites comme étant passives, vulnérables, faibles, fragiles, incapables de prévoir le futur et d' éviter un tort. Cette catégorie de vulnérable parmi les-plus-vulnérables[386]est caricaturée en portraits-types, de femmes complètement dépendantes de leur mari, figées dans un rôle passif domestique et victimes d'abus et de violences. Ces figures font naître dans l'esprit, par les circonstances du discours, la liaison des idées exprimées, la représentation d'une fatalité, d'un état de vulnérabilité. Cette affiche endossée aux vulnérables en les désignant et les traitant comme telles, a davantage pour effet de les stigmatiser que de les désigner comme des égales en droits et libertés. Cette communication sensationnelle puisant son vocabulaire dans le registre du pathos raconte le calvaire des femmes rohingyas voire leur déchéance. La figure de victime, associée aux termes de « vulnérables » et « dépendantes », encourant un risque d'abus et de violence, a pour effet de susciter l'émotion, plus précisément la pitié. Avec les travaux sur l'analyse du

384 HCR Malaisie, Post sur la page *Facebook* de « UNHCR Malaysia » mis en ligne le 8 mars 2017, consulté le 8 mars 2017. URL: https://m.facebook.com/story.phpstory_fbid=10154079266847723&substory_index=0&id=69892527722

385 Dans Mark Pelling, *The Vulnerability of Cities. Natural Disasters and Social Resilience*, Earthscan, 2003, p. 5, la vulnérabilité humaine se définit à la fois comme exposition à un risque et comme une « incapacité à éviter ou à encaisser un tort [harm] éventuel ».

386 Pour illustrer ce point, le HCR utilise cette expression dans tous ces communiqués, tel un slogan. Ou encore en signature de courriel des agents du HCR Malaisie : « Les réfugiés font partie des personnes les plus vulnérables au monde. 20 juin, Journée mondiale du réfugié.»

discours, nous savons que la pitié va susciter des sentiments d'identification, d'empathie afin d'inciter à rejoindre une cause[387]. Ces éléments discursifs relevant des arguments du pathos ou appel à la pitié ont pour objectif de faire adhérer l'interlocuteur à son discours et à son action. Susciter la pitié avec un discours victimisant de groupes entiers de population, ici les Rohingyas, est caractéristique du discours de l'Agence et des organisations internationales humanitaires. C'est dans ce registre que l'organisation construit ses appels aux dons, ses financements, et son image angélique mondialement connue. Les logiques humanitaires jouent sur le vocable de l'indignation et de la compassion. L'argumentation utilise deux thèmes porteurs d'émotions : les femmes et la violence. Des travaux sur l'analyse des discours humanitaires montrent que l'approche victimaire utilisée par le monde humanitaire pour susciter la compassion contribue largement au travail de dépolitisation[388]. En effet, vulnérable à quoi ? Quel risque ? Où vit Tasmida et toutes ces femmes? Quelles sont leurs conditions de vie en Malaisie ? Que se passe-t-il en Birmanie ? Les acteurs sociaux sont effacés. On ne met pas en récit les modes d'action ni les sujets. Victimes de guerre ou des violences conjugales, c'est le même récit. Le responsable devient les armes ou le mari. Nous n'apprenons rien du contexte de guerre en Birmanie, menant les réfugié·e·s à s'exiler en Malaisie. A travers la mise en récit se joue des enjeux de positionnement. Et la stratégie discursive est concentrée sur la fabrique de victimes. Le fait que l'ONU soit composée de gouvernements ne permet sans doute pas la remise en question d'un système et de ses protagonistes, la responsabilité des États, refusant l'accès à la citoyenneté aux Rohingyas en Birmanie ou l'absence de statut protecteur en Malaisie. De la même manière, le responsable est le mari et nous n'apprenons rien sur le contexte structurel produisant les violences masculines faites aux femmes et régulant les inégalités entre les sexes. Ces stratégies se situent dans des enjeux économiques et politiques. Le monde humanitaire puise aujourd'hui dans le vocable de la compassion pour obtenir des financements et construire les appels aux dons. Dans les campagnes de dons, le sujet - les vulnérables -, est une place vide qui peut être remplie par des individus différents, vivant dans divers pays, des réalités sociales et politiques variées. Les vulnérables sont érigé·e·s en figure de « sans-rien », « sans voix », pauvres, désarmé·e·s, abusé·e·s, réduit·e·s à

387 Juliette Rennes, séminaire « Analyse des discours », Paris, Ehess, 2014.
388 Didier Fassin, Richard Rechtman, *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Champs essais, 2011.

l'impuissance sans capacité de résistance. La pauvreté est là, plantée dans la vulnérabilité. Et où le particulier devient général. Cette forme de gouvernance s'appuie sur les intéressé·e·s construit·e·s comme « vulnérables » pour légitimer les pratiques des ONG et appareils d'État. Pour cela, il s'agit de les faire exister comme tel·le·s et dans le même temps, comme l'a analysé Michel Foucault sur la folie en Occident, « [de] les soustraire de l'ordre social démocratique[389] ». Peu importe qui parle, et où, puisque le discours les exprime, les représente et fait parler leur prétendu silence.

Dans le développement qui suit, nous examinerons comment le HCR en Malaisie tente d'identifier « les plus vulnérables » dont les ONG que nous avons rencontrées ne cessent de critiquer la faisabilité et l'efficacité d'une telle politique. Pourtant, cette politique de la vulnérabilité se trouve au fondement des pratiques de la protection des réfugié·e·s en Malaisie et des représentations des acteurs humanitaires, ne laissant aux réfugié·e·s rohingyas que deux accès possibles à l'asile : la prison ou la grossesse. Puis, nous analyserons les effets de cette politique du contrôle du corps et de l'esprit des réfugié·e·s.

3. La politique de la vulnérabilité et les appareils du HCR en Malaisie

Hélène Thomas définit le « gouvernement des vulnérables et des autres [390]» comme étant un dispositif consistant à « définir et élaborer des seuils, des catégories et des indices de dénombrement et de suivi des pauvres, des indicateurs qualitatifs de vulnérabilités et son envers de capabilités/résiliences par niveau et forme de risque [391]». Les « autres » ou les « vulnérables » sont décrits par une prétendue fragilité ou à risque de, incarnée par la femme enceinte, l'enfant en bas-âge ou encore l'adulte vieillissant ou malade. Il s'agit de définir, classer et traiter les vulnérables, les pauvres et les fragiles, les réifiant dans des typologies abstraites. Le terme de vulnérabilité est associée à l'idée de risque, de mesurer le risque de manière objective, selon des critères et des catégories. Les risques ou les vulnérabilités sont

389 Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 46-56.
390 Thomas, *op.cit.*, p. 14.
391 *Ibid*.

définis en amont, « par le haut », et viennent s' imposer aux populations. A partir de là, nous observons la construction de groupes à protéger, où le HCR se présente comme le protecteur. La définition de la protection du Bureau malaisien du HCR est très masculine voire paternaliste. Des catégories et des seuils de priorité ont été élaborés afin de prioriser et rendre possible l'accès à la protection du HCR.

3. 1 Mesurer la vulnérabilité

Depuis 2007, l'Agence développait des 'partenariats' avec la plupart des organisations communautaires réfugiées, lesquelles collaboraient et fournissaient des informations sur les nouvelles arrivées pour l'enregistrement avec le HCR. L' approche dite « communautaire » a été développée dans le but de renforcer les liens et les capacités des organisations de réfugié·e·s. Les associations communautaires représentaient la porte d'entrée aux procédures d'asile du HCR. Ce travail de proximité avec les associations de réfugié·e·s relatif à l'enregistrement a cessé courant 2015, à la suite d' un « réajustement des priorités ». Les nouvelles arrivées des réfugié·e·s rohingyas en Malaisie, la normalisation des relations entre la communauté internationale et la Birmanie, ajoutées à la baisse des quotas de réinstallation du HCR, ont bousculé l'ordre des priorités du HCR en Malaisie, et par conséquent ses politiques d'enregistrement et de réinstallation. En 2015, le groupe devenu éligible à l'enregistrement est devenu les Rohingyas au détriment de tous les autres. A ce moment précis, le HCR a cessé d'enregistrer les Birman·e·s (tous groupes confondus) pour se concentrer sur les Rohingyas. Mais craignant d'être dépassé par ces nouvelles arrivées s'ajoutant au nombre de réfugié·e·s rohingyas déjà présent·e·s sur le territoire depuis des décennies, n'ayant pas la capacité d'enregistrer de nouvelles demandes, le HCR a fermé ses portes. Les réfugié·e·s rohingyas n'ont plus accès directement au Bureau du HCR. Depuis, malgré les normes relatives aux demandes de détermination du statut de réfugié élaborées par le HCR stipulant « les demandeurs d'asile qui s'adressent aux Bureaux du HCR doivent pouvoir prendre contact avec le personnel du HCR et avoir accès au procédures de DSR dans les conditions requises et doivent recevoir les informations et le soutien nécessaire à la présentation de leur demande de

statut de réfugié[392]», les Rohingyas ne sont plus autorisé·e·s à accéder directement au Bureau du HCR et y obtenir un rendez-vous. Il n'existe pas de formulaire standard ou procédure d'approche pour l'enregistrement. A la place, les réfugié·e·s sont encouragé·e·s à envoyer un fax ou un courrier avec une lettre comportant leurs données personnelles (nom complet, date et lieu de naissance, ethnicité) et une photographie au HCR. Il n'y a pas de premiers mécanismes pour informer les réfugié·e·s si leur lettre a bien été reçue ou non. C'est ainsi que Ahisha, 30 ans, en Malaisie avec cinq enfants au moment de l'entretien, envoie chaque semaine, la même lettre :

> « J'ai déjà tout essayé pour être enregistrée, tout, pourquoi c'est encore comme ça ? J'y suis allée plein de fois pourquoi me bloquer … J'ai déjà tout fait. Tous les vendredis, on envoie notre demande pour l'enregistrement. Tous les vendredi, on paie 4RM. J'ai calculé 4RM toutes les semaines, depuis un an… Ça fait beaucoup d'argent. On paie quelqu'un, un homme de la mosquée, un malaisien, il collecte plusieurs lettres et les amène au HCR. Pour écrire la lettre de demande d'asile, un homme l'a écrit pour nous, on a payé 100RM [393]».

Ahisha comme toutes celles et ceux rencontré·e·s lors de notre enquête, n'a plus accès directement au Bureau. Le HCR a cessé d'enregistrer les nouvelles demandes se concentrant à récupérer le retard cumulé. Face à ce retard, seuls les «cas d'urgence » déterminés selon des critères et des catégories développés par le HCR sont éligibles à l'enregistrement. C'est ainsi que le HCR a créé cette nouvelle « porte d'entrée », en désignant une dizaine d'Organisations Non Gouvernementales (ONG) basées à Kuala Lumpur pour la plupart, telles que *Asylum Access*, Commission Internationale Catholique pour les Migrations, *Health Equity Initiative*, *Tenaganita*, etc. Le Haut Commissariat aux Réfugiés a restructuré tout le système d'accès à l'enregistrement, changeant du principe « premier arrivé premier servit » à « ceux qui ont des priorités plus grandes, seront vus comme premier et ceux avec un niveau de priorité plus bas

392 *Ibid*.
393 Entretien avec Ahisha, le 22 mai 2016.

seront vus plus tard[394] ».

3. 2 Externalisation de la tâche d'identification

Comme nous le savons, la détermination du statut de réfugié « DSR » en Malaisie se base d'abord sur l'ethnie : les Rohingyas, car ils constituent un groupe apatride et à risque de persécutions s'ils retournent en Birmanie ou s'ils sont déportés. A cela, face à la capacité limitée du HCR que nous avons déjà expliqué, l'Agence a élaboré une politique d'identification des personnes dites « les plus vulnérables » éligibles aux procédures de DSR. L'Agence a externalisé la tâche d'identification de ces personnes à des organisations non gouvernementales malaisiennes et internationales. Cela signifie concrètement que les « moins vulnérables » n'ont pas accès aux procédures d'enregistrement, encourant tous les risques élevés d'arrestation, de détention, d'agressions et d'extorsion pendant ces années d'attente tandis que les « plus vulnérables » peuvent rapidement en quelques semaines obtenir la carte du HCR.

Cette politique a pour effet d'externaliser certaines charges de travail du HCR et a drastiquement diminué le nombre de personnes attendant à l'extérieur du Bureau chaque jour. Ce qui a également créé une dépendance en d'autres individus pour mettre en lien les demandeurs et demandeuses d'asile avec ces ONG. Leurs bureaux sont souvent localisés à l'extérieur de la ville, des allégations de fraude d'individus qui auraient reçus des montants conséquents pour organiser le déplacement ou seulement communiquer l'adresse d'une de ces ONG. Cette politique suscite de très nombreuses critiques, comme l'explique les ONG rencontrées, car elles n'ont accès aux réfugié·e·s qu'à travers les chefs masculins dominant les associations communautaires. En effet, toutes les associations de réfugié·e·s sont dirigées par des hommes. Elles n'ont donc qu'un accès très limité à une certaine catégorie de réfugié·e·s, les hommes et leur famille proche, situées en ville ou en périphérie. Et au-delà, une critique plus générale des programmes de réinstallation réside dans la sélectivité des réfugié·e·s éligibles aux procédures de détermination du statut de réfugié. La première étape consiste à

394 Entretien avec la directrice d'Asylum Access du 24 juin 2016.

l'identification des « vulnérables ». Le HCR délègue aux ONG le fait d'identifier, de collecter, de documenter les détails personnels avec précision et de les transmettre au HCR qui ensuite traitera le dossier à partir de ces informations. La délégation à un groupe d'ONG de cette tâche essentielle, sans rémunération, sans formation ni méthode coordonnée, créé le dangereux précédent de laisser entrevoir plusieurs manières de collecter les informations et surtout de « juger » du caractère vulnérable d'une situation et de son seuil d'importance, variant selon les acteurs et les organisations. Cette tâche cruciale constitue en réalité la première étape de la procédure de détermination du statut de réfugié, celle consistant à réaliser un premier « filtrage ». Se basant sur les définitions et les catégories pré-établies des groupes vulnérables développées dans le guide de l'IASC et dans les documents du HCR, l'Agence en Malaisie a établi une typologie des vulnérabilités afin d'identifier et d'évaluer les « plus vulnérables en besoin de protection en contexte de ressources limitées et répondre aux exigences de crédibilité et de transparence »[395] qu'incombent aux missions de protection de l'Agence. Sept « catégories de protection et de vulnérabilité »[396] sont ainsi pré-établies correspondant à des groupes entiers de population : « enfants et adolescents à risque », «femmes et filles à risque », « survivant·e·s de violence et/ou torture », « en besoin de protection légale et/ou physique», « personnes malades et/ou handicapées », « réunification familiale », « personnes âgées à risque ». Le document précise ce que l'Agence entend par ces catégories. Un enfant ou adolescent à risque désigne un mineur isolé (moins de 18 ans, non accompagné). Cette vulnérabilité l'exposerait à des risques de violences, sévices sexuels, d'exploitation, de traite, de mariage et grossesse précoce. L'Agence désigne le groupe « femmes et filles à risque » ainsi : « [de manière générale] les femmes et les filles sont les plus vulnérables, [placées] en situation de déplacement elles sont en "risque accru" ; Elles sont les femmes et les filles qui ont des problèmes de protection particuliers à leur genre, et un manque de protection effective. Elles peuvent être : cheffes de famille célibataires, femmes et filles non accompagnées, ou ensemble avec leur membre de famille mâle (ou femelle)[397]». Il s'agirait donc de toutes les femmes, qu'elles soient seules, mères célibataires ou épouses/mères accompagnées. La troisième catégorie sont les « survivant·e·s de violence et/ou

395 HCR Malaisie, document interne, « UNHCR Protection & Vulnerability Categories 2015 », septembre 2015.
396 *Ibid.*
397 *Ibid.*

torture » et définit les violences comme une « blessure physique ou [un] mauvais traitement sévère comprenant les violences sexuelles et sexistes, des humiliations et menaces, la détention non criminelle y compris la prise d'otage, la mort violente ou le mauvais traitement tel que le viol, perpétré par des membres de la famille proche ». Il est précisé que la vulnérabilité est justifiée par l'expérience de torture et/ou de violence générant « des effets psychiques et/ou psychosociaux ou un traumatisme nécessitant une prise en charge médicale ou psychologique ». Mais comment définir ces effets, les délimiter, entre des effets nécessitant une prise en charge médicale ou psychologique, et d'autres ne les justifiant pas ? D'autant qu'en contexte de survie et en contact avec la violence, la menace et la peur, des stratégies sont mises en place pour y faire face comme se cacher, ne rien dire par crainte des représailles, parfois les nier (déni psychique), etc. La quatrième catégorie « en besoin de protection physique et/ou légale » concerne les personnes en détention car elles encourent le risque de refoulement et/ou de punition physique pendant/après la période de détention. La Malaisie n'étant pas signataire de la Convention de Genève place les réfugié·e·s détenu·e·s dans le risque de refoulement à la frontière. A ce titre, le HCR intervient en posant comme priorité la libération des réfugié·e·s détenu·e·s. A leur libération, ces derniers·ères obtiennent le statut de réfugié. Cette catégorie prévoit également la protection des survivantes de violences sexuelles et sexistes, les personnes trafiquées ou exploitées encourant un risque de représailles, précisant que ce risque doit être direct et réel et continue d'exister au moment de la demande. Qu'est-ce qu'un risque réel ? Nous verrons dans la troisième partie de cette thèse à partir de données empiriques comment le délai de traitement des demandes de protection dû à l'évaluation de ces catégories, seuils et indicateurs, conduit les individu·e·s a élaboré leurs propres mécanismes de protection qui ne peuvent pas attendre face au besoin immédiat et urgent de solution à leur problème, comme les situations de violences conjugales. La catégorie « réunification familiale » concerne l'obtention du statut du chef de famille bien souvent l'homme, pendant une période de détention, qui donne accès à la famille. Pour les hommes, la seule possibilité d'accéder au statut est la détention. Il faut donc aller en prison. Ensuite, ils peuvent faire bénéficier les membres de leur famille. Les femmes sont alors enregistrées sous le numéro de leur mari en tant que « mariée à » et les enfants « fille et fils de ». Femmes et enfants s'inscrivent sur le dossier du chef de famille (père ou mari). Ce

« statut dérivé » (*derivative status*) prévu par le HCR permet certes les réunifications familiales mais ce faisant le HCR institue les bénéficiaires de la protection en enregistrant les chefs des familles étendues. Si une femme réfugiée déclare au HCR être victime de violences conjugales et souhaite divorcer à ce moment, le processus de réinstallation est alors suspendu, annulé, puis repris au minimum un an plus tard. Les chefs des organisations communautaires pour cette raison dissuadent vivement les femmes exprimant ce besoin, car selon eux « une annulation de procédure même temporaire pénaliserait aussi le mari ». Cette politique repose sur le chef de famille masculin, loin d'être neutre et non sans enjeu primordial. Elle a pour conséquence directe de maintenir et renforcer la dépendance des femmes envers les hommes, détenteur de la clé vers l'enregistrement et l'hypothétique réinstallation si convoitée. Sauf si celles-ci acceptent d'enfanter comme nous le verrons plus loin.

3. 3 Élaboration de « seuils de priorité »

A cela, il a été ajouté des seuils de priorité, étape cruciale dans l'identification « des plus vulnérables », afin de mesurer l'importance. Basé sur le document du HCR publié en 2016 « Outil d'examen des vulnérabilités », la politique de la vulnérabilité prévoit trois seuils de priorité ou « degrés d'importance »[398] en vue d'une intervention « urgente » (*emergency*), « pressante » (*urgent*) et « normale ». Les « cas d'urgence » sont définis comme nécessitant une intervention immédiate pour des raisons de sécurité ou de conditions médicales, dans un délai de « sept jours maximum entre l'identification et l'intervention » où un diagnostic vital est en jeu. Les « cas pressants » correspondent à des « risques médicaux sérieux ou autres vulnérabilités nécessitant une intervention expéditive entre 0 et 6 mois, mais n'est pas immédiat ni ne représente un danger de mort ». Les « cas normaux » représentent la majorité des cas selon toujours ce document, « sans inquiétudes médicales, sociales ou de sécurité immédiates » prévoyant une intervention dans un délai de 6 à 12 mois. Nous pourrions dire qu'il existe une catégorie de non vulnérabilité, sans délai prévu : celle des hommes étrangers/réfugiés célibataires[399] (non malade, non handicapé) changeant de catégorie une fois

398 HCR, IDC, « Outil d'examen de la vulnérabilité. Déterminer et prendre en compte les situations de vulnérabilité : outils pour les systèmes d'asile et de migration », HCR, IDC, 2016.

399 Marc Bernardot, « Camps d'étrangers, foyers de travailleurs, centres d'expulsion : les lieux communs de

emprisonnés soit plus de 70 % de la population réfugiée rohingya. Pour ce groupe « non-vulnérable » l'histoire s'est perpétuée. Au lieu d'observer une prise en charge ou un accès à la protection internationale par intermittence comme les autres groupes dits « vulnérables », là les autorités font davantage usage de pratiques coercitives telles que la punition, l'enfermement, et la déportation.

Les définitions développées dans ce document sont vagues. Comme toutes définitions floues, cela laisse place à des compréhensions multiples, arbitraires, selon les acteurs. Lors d'un entretien avec une employée d'une ONG qui a participé à toutes les réunions du HCR sur l'identification des-plus-vulnérables, elle fait part de son incertitude quant aux définitions de ces termes : « La définition d'une personne préoccupante (Person of Concern) au HCR est redéfinie. Ils ont un spectre de priorités, un spectre de catégories. Ils donnent des catégories de... Donc, une personne préoccupante aura soit des besoins médicaux, soit ce sont des survivant·e·s de violence et torture ou des enfants peut-être non accompagnés. Peut-être ils ont … médical oui. Et SGBV (violence sexiste et sexuelle) ... SGBV… femmes à risque. Je crois que SGBV tombe sous « femmes à risque ». Oui. Ou peut-être sous protection légale. Je ne sais pas vraiment. Il y aussi le besoin de protection légale et physique par l'enregistrement comme ça ils ne sont pas arrêtés. Les Rohingyas ne peuvent pas être déportés. Donc quand un rohingya vient, on regarde s'il correspond à une de ses priorités, à quel groupe de priorité correspond-il ? Alors là, le HCR va mesurer le degré auquel il correspond. Le délai d'accès aux services et à l'enregistrement dépendra de cette priorité. Donc ils peuvent être interviewés et être vus comme personne préoccupante mais ça ne signifie pas non plus qu'ils pourront être réinstallés[400] ». Les réfugié·e·s ne sont pas au courant de cette nouvelle organisation d'accès à l'enregistrement avec les ONG. Le HCR n'a pas souhaité communiquer auprès des réfugié·e·s cette nouvelle « porte d'entrée » aux procédures. Les demandes spécifiques à l'enregistrement auprès des ONG sont donc hasardeuses. Les ONG orientent les réfugié·e·s vers le HCR quand elles sont en contact avec des personnes en demande d'assistance auprès de leurs services. Par exemple, la CICM intervient auprès des femmes victimes de violences sexuelles et sexistes,

l'immigré décolonisé », Cultures & Conflits, n° 69, 2008, pp. 55-79, sur le traitement des étrangers en France entre répression et protection.

400 Entretien avec une employée de l'ONG Tenaganita, le 25 mai 2016.

elle peut alors orienter une femme en besoin de protection physique et légale qu'elle obtiendra ou non[401]. L'ONG malaisienne Tenaganita opère de la même manière pour toutes les personnes migrantes en situation d'exploitation sexuelle et économique. Elle peut là aussi saisir le HCR en fournissant des preuves physiques et documentées (photos, témoignages, dépôt de plainte aux autorités, rapport juridique, etc.) pour prouver le besoin urgent de protection. Asylum Access se concentre uniquement sur des activités d'aide juridique au statut de réfugié. Selon les ONG, les réponses varient. Elles orientent ou non, selon leur appréhension de l'urgence. Comme nous a expliqué la directrice d'Asylum Access, cette ONG, comme les autres, a accès à un certain type de réfugié·e·s et certaines formes de vulnérabilités. Et par dessus tout, identifier « les plus vulnérables » reste un exercice impossible :

> « avec cette nouvelle procédure, ils [le HCR] n'enregistrent plus les Rohingyas. Ils [les Rohingyas] ont seulement deux points d'accès au HCR pour l'enregistrement. Le premier est à travers les orientations des ONG donc si quelqu'un de la CICM, Tenaganita, Asylum Access, identifie quelqu'un dans le besoin, en donnant toutes sortes de services nous pouvons ensuite les référer au HCR pour d'autres services ou les faire enregistrer. L'autre point d'accès est en détention, la libération. C'est où la plupart des Rohingyas ont été enregistrés en fait. Puis une fois enregistrés ils donnent, en tant que procédure, accès à toute la famille. Et la troisième manière est ceux qui sont enregistrés mais qui ne sont pas Rohingyas. C'est à travers la procédure appelée « walk in » (ceux qui peuvent entrer au Bureau en faisant la queue à la grille). Mais pour les Rohingyas, ce que nous savons, ils ne les autorisent pas approcher le HCR. En fait ils les virent ! Ils ne les virent pas mais ils ne les laissent pas entrer. On sait que c'est difficile de fournir pour 45 000 d'entre eux, et combien ne sont pas enregistrés dehors ? Mais le fait qu'ils ne laissent personne approcher le Bureau du HCR est vraiment problématique… Et nous bah, on n'a pas accès aux Rohingyas. On ne sait pas comment les

401 Les services d'assistance de la CICM sont développés dans la troisième partie de cette thèse.

approcher. Normalement on s'occupe de cas plus complexes, des réfugiés qui ont été dans de multiples pays, ou des conversions religieuses. C'est ce type de cas. Mais pour les Rohingyas, quand le HCR a changé tout le système ils ont dit ''on a trop de cas, trop de retard, jusqu'à présent on enregistrait sur la base du 'premier arrivé premier servit' mais maintenant nous sommes en train de tout restructurer. Ceux qui ont des priorités plus grandes, seront vus comme premiers et ceux avec un niveau de priorité plus bas seront vus plus tard''. Donc on présume que la plus haute priorité sont les Rohingyas parce qu'ils sont beaucoup. Non seulement parce qu' ils ont des dossiers solides pour demander l'asile, ils ont aussi beaucoup de vulnérabilités. Mais ils n'ont pas d'accès direct c'est compliqué… Nombreux sont ceux tu sais au sujet de SGBV, ou pas de boulots, ou n'ont tout simplement pas assez d'argent pour survivre. Bien sûr beaucoup d'hommes rencontrent beaucoup de problèmes. Certains ont été trafiqués, ils ont eux-mêmes des handicaps. Mais les femmes et les enfants aussi sont vulnérables, en vulnérabilité parfois. Donc comment fait-on ? On se base sur les informations qu'on obtient pour décider qui on va aider car on doit prioriser. On fait de notre mieux pour déterminer qui est le plus vulnérable. Clairement c'est vraiment très difficile! haha. (elle rigole) On a essayé de trouver les plus vulnérables mais on ne le fait plus. Ce n'était pas un succès. Mais comme c'est le seul moyen pour les Rohingyas d'être enregistrés, même si ce n'est pas ce qu'on fait normalement, on va finir par le refaire, référer comme ça au HCR[402] ».

Les ONG suivent un protocole d'orientation spécifique mis en place par le HCR. Il y a un formulaire à remplir, avant de remplir les informations demandées. Les informations ne concernent pas ce qui a précédé la fuite, les conditions de vie dans le pays d'origine. Les informations concernent le nom, la date de naissance, l'ethnie/nationalité d'origine, et quelques informations succinctes sur leur condition de vie en Malaisie permettant au HCR de traiter les demandes rapidement. L'idée paraît claire qu'à partir d'indices il s'agit d'identifier

402 Entretien réalisé avec la directrice des opérations en Malaisie de l'ONG Asylum Access, le 24 juin 2016.

à quel groupe vulnérable l'individu·e appartient, déterminant son type de vulnérabilité et le degré de l'urgence. Une pratique du HCR consiste à enregistrer les femmes quand elles sont enceintes pendant leur séjour en Malaisie. Suite à la hausse des frais médicaux pour les étrangers annoncée par le gouvernement malaisien en 2013, justifiant cette hausse de prix par le fort taux de natalité des migrantes, le HCR enregistre parfois les femmes enceintes avant leur accouchement pour qu'elles puissent bénéficier de la réduction de 50 % négociée par le HCR avec le gouvernement malaisien. *A priori* « compréhensible », ce dispositif de pouvoir implique pourtant une série de questionnements. La politique de vulnérabilité a construit le groupe « femmes enceintes » comme étant prioritaire car à risque d'accoucher dans des conditions sanitaires et d'hygiène dramatiques, hors hôpital en raison de son coût. Ce phénomène renvoie à une forme spécifique de la « biolégitimité » décrite par Didier Fassin dans le cas français, où l'introduction d'une question de santé publique permet de légitimer la présence d'un public, qui, sinon, est stigmatisé dans la société[403]. En effet, le fait d'enfanter permet de passer de l'apatridie, de l'illégalité à un statut avec des documents et une tolérance sur le territoire. Cette stratégie d'accès aux droits d'asile, souvent après des mois voire des années de tentatives et d'attente, est largement utilisée par les femmes tentant d'approcher le Bureau du HCR en vain. Absente de la documentation du HCR, cette pratique est informelle et arbitraire.

4. Devenir sujet politique …

Regardons maintenant l'obtention du statut par l'enfantement pour les femmes réfugiées. L'enfantement des unes donnent lieu à une attention particulière par rapport à d'autres. Les femmes réfugiées enceintes sont considérées politiquement contrairement à celles qui ne le sont pas. Nous allons maintenant décrire comment le thème de la reproduction, plus précisément de la fécondité est ici associée aux femmes, lesquelles sont instrumentalisées pour accéder aux procédures de l'asile, par leur mari mais aussi par le HCR.

403 Didier Fassin, « Biopouvoir ou biolégitimité ? Splendeurs et misères de la santé publique », *in Penser avec Michel Foucault*, Recherches internationales, Editions Karthala, 2005, pp. 161-182.

4. 1 … par l'enfantement

L'absence de la carte de réfugié/demandeur d'asile est une entrave dans l'accès aux soins, à l'emploi, à un logement en Malaisie. La grossesse reconfigure ces rapports sociaux. Si pour devenir sujet politique il faut devenir mère, alors nous questionnons ici le caractère inégalitaire que représente la reconnaissance et l'accès à un statut 'légal'[404] par l'enfantement pour les femmes rohingyas. Cet accès est ancré dans des normes de genre, de race et de classe qui encadrent ses conditions et en définissent les critères d'admission. Comme l'a clairement écrit Louise Virole-Zajde dans ses travaux sur le parcours des femmes enceintes sans-papiers en France : « [e]n transformant le corps, la grossesse transforme le sujet, l'intègre, le dissout au corps national[405] ». En Malaisie nous assistons à un phénomène d'assignation des femmes à la maternité, qui laisse à ces femmes peu de choix possibles pour disposer de leur propre corps. Le champ de la natalité devient alors un espace frontière qui détermine l'accès au statut de réfugié pour la population rohingya. En devenant enceintes, les femmes réfugiées rohingyas détiennent le pouvoir d'accéder au HCR puis de donner l'accès à leur famille par la réunification familiale.

Alors que la grossesse fragilise les conditions de vie déjà très précaires des femmes non documentées en Malaisie, l'enfantement permet à ces femmes d'accéder à un certain nombre de droits et à une reconnaissance en tant que sujets. Le principal processus de subjectivation des femmes réfugiées rohingyas est conditionné par le fait d'être enceinte et de devenir mère. D'après Louise Virole-Zadje, ce « phénomène de légitimité du corps enceint enferme ces femmes dans un modèle naturalisé, genré et racialisé de la maternité [406]». Elle analyse comment certaines femmes sans-papiers en France s'approprient cette injonction à la maternité et mobilisent leur corps enceint comme ultime ressource pour devenir sujet. Elle

404 Nous employons le terme « légal » même si le statut de réfugié/demandeur d'asile n'existe pas juridiquement en Malaisie. Mais il est nommé ainsi par les réfugié·e·s/demandeurs et demandeuses d'asile offrant, maigres soient-elles, des garanties de protection et de sécurité.

405 Louise Virole-Zajde, « Devenir mère, Devenir sujet ? Parcours de femmes enceintes sans-papiers en France », Genre, sexualité & société, nº 16, 2016.

406 Louise Virole-Zajde, « Devenir mère, Devenir sujet ? Parcours de femmes enceintes sans-papiers en France », Genre, sexualité & société, nº 16, 2016.

ajoute que la résistance des sujets est souvent vaine face à un contrôle des institutions et des professionnel·le·s qui se renforce et accentue les inégalités de sexe, de race et de classe. Nous observons également dans le cas malaisien que l'enfantement des femmes rohingyas a des effets considérables sur leur reconnaissance en tant que sujet politique. Dans ce contexte, les femmes non documentées peuvent passer de « sujets précaires » non reconnus par le système[407], à sujets de droits grâce à leur grossesse en Malaisie. Comme l'explique Elsa Dorlin, « la maternité est historiquement un enjeu de reconnaissance marqué par des luttes politiques qui ont divisé socialement et racialement les femmes[408] ». Nous nous focaliserons ici sur un aspect de cette division raciale trop peu documenté : le statut légal. Être reconnue comme demandeuse d'asile ou réfugiée ou non en Malaisie, constitue l'enjeu de l'enfantement des femmes réfugiées rohingyas non documentées.

Dans un contexte de restriction du droit d'asile, une des possibilités d'obtention de la carte de réfugié ou demandeur d'asile pour ces femmes passe par le mariage puis par l'enfantement. Si le père de leur enfant à naître est déjà enregistré et qu'il reconnaît son enfant, la réfugiée pourra demander la carte pour réunification familiale (décrit plus haut). Si le mari-père n'est pas documenté, il n'est pas rare d'entendre « prends une nouvelle grossesse » de la part d'hommes s'adressant à leur épouse en vue de l'obtention du statut, après avoir organisé un mariage ou la venue de sa femme. Parfois, cet accès par l'enfantement est exclu, lié au caractère arbitraire de l'appréhension des demandes d'asile comme Ahisha, qui elle a tout essayé pour s'enregistrer, elle et sa famille dont une cinquième grossesse :

> « Mon mari m'a fait venir. Il a tout arrangé pour moi. Il y a quelques mois, nous sommes allés à l'ONU. L'ONU a dit "si vous accouchez d'un nouveau bébé vous pourrez avoir la carte". Après on a essayé d'avoir ce nouveau bébé. Après ce bébé, on est allés à l'ONU avec le bébé. Le problème est l'augmentation du nombre d'enfants. Après l'accouchement, j'y suis allée

407 Judith Butler, traduit de l'anglais par Marelli Joëlle, *Ce qui fait une vie. essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, Zones, 2010.

408 Elsa Dorlin,« "Performe ton genre : Performe ta race !" Repenser l'articulation entre sexisme et racisme à l'ère de la postcolonie » *in* Verschuur Christine, *Genre, postcolonialisme et diversité de mouvements de femmes*, Genève, Cahiers Genre et Développement, n°7, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 227-237.

> quatre fois à l'ONU. J'ai préparé le certificat de naissance, le certificat de mariage. On leur a envoyé, on leur a amené mais ils ne l'ont pas donné [le statut]. Si j'ai la carte de l'ONU ce n'est pas difficile de survivre. Un jour où j'attendais à l'ONU, une femme rohingya m'a dit "tu as plein d'enfants, va voir la police. Tu restes 6 mois dans un camp et après tu auras la carte de l'ONU" [409]».

Craignant d'aller à la police, elle a privilégié l'option d'un cinquième enfantement. Arrivée en Malaisie en 2014 avec ses quatre enfants, elle a accouché un an plus tard, soit un mois et demi avant notre entretien. Elle explique qu'une des raisons de son voyage, est l'accès à l'enregistrement qu'elle peut offrir à son mari et à sa famille par l'enfantement et par la réunification familiale qui s'en suivrait. Les familles en besoin considérable de protection et de continuer leur vie prennent le risque de ne pas être enregistrées à temps, c'est-à-dire avant les frais hospitaliers liés à l'accouchement. De fait, les familles s'endettent pour régler ces frais allant de 3000RM (600€) à 6000RM (1200€) en cas de césarienne. Les femmes accouchent à l'hôpital afin d'obtenir un certificat de naissance exigé par le HCR. Ainsi les familles s'agrandissent, contraintes voire forcée de « produire un enfant[410]». Arlette Gautier rappelle que le fait de disposer de son corps, de choisir d'enfanter ou non, d'espacer les grossesses relève de la liberté des femmes. A cela, ces familles s'ajoutent des problèmes financiers (suivi médical post-natal, couches, lait pour bébé, etc.). Face au surendettement, ces femmes négligent leur suivi post-natal voire dans certains cas celui du bébé. Le fait que la reconnaissance politique des femmes rohingyas dépend de leur identité « maternelle » ou de leur capacité reproductive renforce des inégalités sexistes et racistes. L'asile tel qu'il est ainsi construit et pensé devient un instrument du sexisme et du racisme structurels et politiques. En effet pour devenir réfugiée en Malaisie, il faut devenir mère, alors dans quelle mesure les femmes rohingyas ont-elles, au même titre que d'autres femmes malaisiennes, le choix de disposer de leur propre corps ?

409 Entretien réalisé avec Ahisha, le 22 mai 2016.
410 Expression empruntée à Arlette Gautier, *Genre et biopolitiques. Enjeu de la liberté*, Paris, L'Harmattan, 2012.

Loin d'une vision émancipatrice du sujet, la théorie foucaldienne de la « fabrique du sujet » postule que ce dernier est assujetti et objectivé par des dispositifs de pouvoir[411]. Ces dispositifs se font particulièrement ressentir sur la vie des femmes, vues comme responsable des enfants. Elles sont en première ligne à subir les assignations d'enfantement, les effets négatifs d'un budget familial insuffisant, à gérer des enfants malades, etc. Autant d'éléments qu'exacerbent des violences d'un conjoint ou d'un partenaire intime face à son 'incapacité' à assumer financièrement toutes ces dépenses ou à protéger sa famille.

Certes, l'ONU a admis l'égalité entre les sexes dans la charte des droits de l'homme de 1946, ou encore la Convention de 1979 sur l'élimination de toutes les formes de discriminations contre les femmes (CEDEF). A noter que la CEDEF spécifie peu les droits reproductifs[412]. Dans les pratiques, le HCR reste peu sensible à l'autonomie des femmes dans la procréation. Ainsi, l'Agence onusienne critique le devoir d'obéissance du mari en le liant à des pratiques coutumières ou religieuses ou traditionnelles. Pourtant, ses procédures d'enregistrement et d'accès à l'asile et aux services, renforcent ce pouvoir. Associer les femmes à la fécondité dans les politiques de protection peut être qualifiée de patriarcale, en ce qu'elle naturalise l'instrumentalisation des femmes et contribue directement au maintien « d'une des structures symboliques de la domination[413]» masculine. Arlette Gautier démontre que la possibilité – ici la possibilité est donnée par le HCR aux hommes réfugiés - d'imposer une grossesse peut être l'expression d'un « sexage[414] » car elle renvoie bien à un rapport social marqué par l'appropriation du corps des femmes par les hommes[415].

4. 2 … par la prison

Comme nous l'avons vu, l'absence de protection juridique conduit à de nombreuses

411 Michel Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, 1975, Collection TEL, Gallimard, réédition 2008.
412 Arlette Gautier, *Genre et biopolitiques. Enjeu de la liberté*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 66.
413 *Ibid*.p. 20.
414 Colette Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir: l'idée de nature*, Paris, Coté-Femmes, 1992, pp. 171-194. Notre ancrage théorique sera présentée dans le chapitre quatre.
415 *op.cit.*

arrestations et détentions des réfugié·e·s. Face au risque de refoulement, le HCR intervient en prison pour libérer les réfugié·e·s détenu·e·s en délivrant le statut de demandeur d'asile ou de réfugié. La plupart des réfugié·e·s rohingyas ont obtenu la carte de réfugié dans les prisons malaisiennes. C'est ainsi que des hommes réfugiés envisagent alors le passage en prison pour demander l'asile auprès du HCR. C'est par exemple le cas de Nooru et Aziz que nous avons rencontré.

Nooru, est marié depuis un mois. Il raconte en colère les stratégies d'accès à l'asile qu'il est obligé de concevoir, se marier, avoir un enfant voire d'aller en prison :

> « Je veux qu'elle tombe enceinte, pour entrer à l'ONU en tant que famille (il sourit du bout des lèvres, tendu, lève les yeux au plafond, puis baisse la tête, regarde vers le sol, colle son genou contre son torse). D'abord j'ai tout essayé avec mes parents, mes frères ils sont tous enregistrés sauf moi. Ils [le HCR] n'ont pas voulu, après ils réfléchiront. Si elle est enceinte, je l'enverrais à l'ONU, avec le certificat de naissance et tous les papiers, tout ce qu'on a. Tout, photos, certificats, factures j'enverrais à l'ONU (il s'énerve, parle fort, ton monte)
>
> > *Enquêtrice (nous attendons un peu avant de relancer pour calmer les choses) : est-ce de la responsabilité de l'ONU ?*
>
> Oui. Comment je peux faire ? On est sans espoir. Je vais même pas pouvoir payer le taxi [pour se rendre au Bureau du HCR]. C'est mon prochain plan. Si je n'obtiens pas la carte avant la grossesse, je l'enverrais à l'ONU. Elle ne reviendra pas sans la carte, je lui ai dit. J'ai un autre plan mais je ne veux pas vous le dire (il baisse et hoche la tête de gauche à droite)[416] » (Nooru, 22 ans, marié).

416 Entretien avec Nooru, le 5 mai 2016.

Nous comprenons à ce moment que Nooru pense à la détention. Tout comme Aziz, qui lui compare les pays d'accueil selon les politiques migratoires et compte les jours, les mois et les années de prison avant de déposer une demande d'asile dans un de ces pays :

> « Je ne veux pas rester en Malaisie. Je suis très déçu de la Malaisie et du Bangladesh. Je connais deux Rohingyas en prison ici, l'un y est depuis un an, et l'autre depuis deux ans. Quand le HCR y est allé pour les enregistrer pour les libérer, les interprètes ont dit "ils sont du Bangladesh" … [il fait des grands yeux, effrayés]. Ici ils ne te disent pas qu'ils vont te relâcher. Tu peux y rester des années. La Nouvelle Zélande, je peux obtenir une carte d'identité mais je dois d'abord aller en prison quatre à six mois. Aux Pays-Bas, c'est seulement sept jours et ils te libèrent. Quatre à six mois … [il frissonne et redresse son dos][417] » (Aziz, 34 ans, marié, un enfant).

L'épreuve de la demande d'asile correspond à une « supplique de la souffrance[418]», à laquelle les réfugié·e·s doivent passer. C'est également une forme d'humiliation sur laquelle s'opère le contrôle des demandes d'asile. Les réfugié·e·s doivent aller en prison, se présenter comme misérables, ce qui ne les autorisent guère à se penser comme des sujets critiques. Un réfugié non documenté transforme la manière de solliciter le HCR pour déposer une demande d'asile en se servant de son corps, emprisonné, en situation de risque de refoulement. Il se positionne comme un corps vulnérable à protéger. Le corps devient une ressource pour la quête de régularisation, non seulement il met en jeu des stratégies adaptatives aux régulations et aux idéologies, mais il transforme aussi la représentation qu'il a de lui-même, sa relation au pays d'accueil, aux autorités. Le « gouvernement des corps » développé par Dominique Memmi et Didier Fassin décrit bien l'intervention des gestionnaires de l'immigration, dans le travail de subjectivation auprès des réfugié·e·s. Le HCR se révèle comme étant la puissance, le protecteur institutionnalisé, plus fort et plus rationnel. Parler de la vulnérabilité revient à parler de la puissance de ceux qui contrôlent et catégorisent les dominés. Puisque les femmes

417 Entretien avec Aziz, le 30 mai 2016.

418 Didier Fassin, Didier Fassin, Richard Rechtman, *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victim*e, Paris, Champs essais, 2011.

sont considérées comme vulnérables, les populations désignées comme vulnérables tendent à être féminisées. Associé aux risques de torture ou de sévices en prison et à la frontière en cas de refoulement, le corps des hommes détenus est perçu comme potentiellement vulnérable aux sévices et à la torture et devient alors à protéger, sinon à contrôler. Le corrélat vulnérabilité et féminin engage une protection paternaliste qui viendrait des hommes, de l'État ou de ses représentants engagés dans la protection des vulnérables.

A de très hauts coûts personnels, les réfugié·e·s doivent continuer leurs démarches, d'accéder à un statut légal, en dépend leur survie et leurs perspectives d'avenir. Nooru a décidé de l'enfantement de sa femme ayant pour but de correspondre à une des catégories vulnérables du HCR. Aziz envisage la prison afin d'obtenir le statut de réfugié. L'enjeu est pour cette population de solliciter le HCR, se présenter comme des « corps vulnérables », souffrants, détenus ou enceints. Ce sont les mêmes politiques qui se veulent promouvoir l'égalité entre les femmes et les hommes réfugié·e·s qui maintiennent et reproduisent les inégalités sexistes et racistes et ajoutent de nouvelles difficultés aux conditions de vulnérabilités sociales et politiques déjà complexes des réfugié·e·s rohingyas en Malaisie. L'idée de vulnérabilité n'en est pas moins signifiante, mais elle requiert de la repenser. L'idée de vulnérabilité met en avant la manière dont la fragilité du statut en termes de documents et de droits, l'exposition aux violences du partenaire, la précarité au travail se renforcent mutuellement. Elle donne aussi à voir comment l'impuissance face à un protecteur éphémère ou la dépendance vis-à-vis du conjoint se permettent mutuellement. Analyser la vulnérabilité c'est saisir très concrètement des faits matériels, des dilemmes que certaines femmes et certains hommes doivent arbitrer en « choisissant » entre les événements néfastes devant lesquels les sujets s'inclinent. Le concept de vulnérabilité permet de rendre compte des structures de protection inefficaces vis-à-vis d'expositions, agissant comme des mécanismes de production des fragilités.

Dans ce chapitre, il nous semblait important de montrer comment les représentations de genre sur les réfugié·e·s impactaient la politique de protection internationale sur les réfugié·e·s. Les droits reproductifs des femmes sont niés par la contrainte d'enfanter, une contrainte existant déjà sur les femmes rohingyas que le Haut Commissariat aux Réfugiés au nom de la

protection des femmes vulnérables vient instituer, admettre et renforcer. Le genre de la vulnérabilité distingue nettement les femmes n'existant que dans leur sexe reproductif, jetant les autres femmes et les hommes dans un sort plus répressif, la prison. Cette définition de la protection très masculine, plaçant les autres hommes dans la menace et les femmes dans le corps naturalisé présente même une forme aggravée du patriarcat.

Conclusion de la première partie

Cette première partie a montré les différentes des pratiques de contrôle de la population rohingya, placée en dehors du champ national en Birmanie, considérée comme ‘illégale’ en Malaisie et triée par le HCR laissant les soupçonné·e·s sans protection où la seule solution réside à devenir vulnérable. L’expérience de guerre, puis la traversée en mer et terrestre et enfin l’absence de statut protecteur en Malaisie peuvent produire des situations d’insécurité particulière selon le sexe, qui semblent être affectées précisément par le manque d’accès à la sécurité en Malaisie. Le gouvernement malaisien et le HCR doivent réagir conjointement pour s’assurer que celles et ceux cherchant une protection puissent y accéder au lieu de sans cesse rejeter la responsabilité à l’autre.

Cependant ces hommes et ces femmes montrent aussi de la résilience en mettant en place des stratégies d’adaptation et de survie face à l’immense problème d’insécurité lié à la migration. Pour dépasser les stéréotypes de l’homme migrant dangereux et de la femme réfugiée vulnérable, nous allons dans la partie qui suit examiner les expériences sociales et les formes de subjectivités des femmes et des hommes réfugié·e·s rohingyas. Nous insisterons à décrire de quelles manières les changements structurels liés à la migration impactent les relations de genre.

Deuxième partie :

La violence, un « mâle nécessaire » ?

Introduction de la deuxième partie

Il est important de rappeler ici que le lien entre masculinité et violence n'est pas celui que l'on perçoit d'emblée. Il n'est pas figé. Il varie et incarne ce qui peut paraître pour un sujet comme la meilleure réponse à un problème donné. La violence est perçue socialement comme un moyen efficace de résoudre des conflits. Dans le chapitre quatre, à l'aune des travaux sur les masculinités et la militarisation, nous questionnerons la production sociale de la violence quand elle est tant glorifiée et associée au masculin. Les individu·e·s puisent dans ce registre leurs actions et leurs comportements. Nous verrons dans le chapitre cinq que ces mécanismes ne sont pas brutaux mais sont davantage réinterprétés subjectivement. Face à la non reconnaissance des sujets réfugiés et à l'impossibilité de réaliser leurs attentes sociales, les réfugié·e·s cherchent et créent des marges d'action. D'après Paola Rebughini, c'est dans le choix à l'intérieur de ces marges d'action que se manifestent la subjectivité[419], et son lien ou son opposition à la violence, dans la recherche de sens et de contrôle sur son existence. Michel Wieviorka propose dans ses travaux sur la violence de placer au centre de l'analyse l'idée de subjectivation qu'il définit comme étant « la possibilité de se construire comme individu, comme être singulier capable de formuler ses choix et donc de résister aux logiques dominantes, qu'elles soient économiques, communautaires, technologiques ou autres. [...] C'est d'abord, la possibilité de se constituer soi-même comme principe de sens, de se poser en être libre et de produire sa propre trajectoire [420]». Ainsi, pour ces chercheur·e·s, il existe un enjeu crucial qui consiste à mettre en relation les concepts de subjectivité et de violence. En effet, analyser la violence conduit à réfléchir en terme de subjectivation, sortir d'une situation violente par la violence, rechercher des marges d'action pour s'émanciper d'un système d'oppression. Dans notre étude, la violence apparaît souvent comme un « levier » de

419 Paola Rebughini, « Le sujet et la violence : ambivalences de la subjectivation » *in* Manuel Boucher, Geoffrey Pleyers, Paola Rebughini (dir), *Subjectivation et désubjectivation, penser le sujet dans la globalisation*, Paris, Éditions fondation maison des sciences de l'homme, 2016.

420 Michel Wieviorka, *La violence*, Paris, Balland, 2004, p. 286

subjectivation, prenant la forme de masculinités de protestation par l'emprunt ou l'exagération de traits perçus comme masculins face à des vulnérabilités sociales et politiques complexes. Dans le chapitre six, nous examinerons les processus de construction de soi des femmes réfugiées rohingyas. Nous nous intéresserons à la formation des subjectivités de ces femmes, dont les stratégies varient selon s'il s'agit d'incarner l'idéal-type féminin ou de négocier d'autres formes de féminités.

Chapitre 4

Violences de genre et migrations forcées: intersections de genre, racialisation, colonialisme et militarisation

1. La « différence des sexes » et les violences de genre

Pour penser les violences, nous devons d'abord revenir sur des notions et des concepts développés depuis les années 1970 par les féministes et des chercheures. Le courant théorique, matérialiste et radical, questionne les catégories de sexe issues de la « différence des sexes » (femelle, mâle). Ce courant interroge l'utilisation sociale de caractéristiques anatomiques qui ne comportent en elles-mêmes aucune signification. En d'autres termes, ce courant a démontré que les catégories mâle/femelle sont des constructions sociales issues de « rapports sociaux de sexe[421] » ayant pour base une organisation matérielle avec des avantages pour un groupe plutôt qu'un autre. Il voit également dans la construction sociale de la « différence des sexes », un outil idéologique de justification de la subordination des femmes. Ce courant remet en question les rapports sociaux qui sont au fondement de cette subordination. Christine Delphy, entre autres, critique la construction binaire entre les hommes et les femmes[422]. De nombreuses recherches ont constaté la situation de domination des femmes, quel que soit le domaine envisagé, économique (travail domestique contre travail

421 Colette Guillaumin, « Race et Nature : systèmes des marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux », Pluriel, n°11, *in Colette Guillaumin, Sexe, race et pratique du pouvoir: l'idée de nature*, Paris, Coté-Femmes, 1992, pp. 171-194.

422 Christine Delphy, « L'invention du "French Feminism" : une démarche essentielle », Nouvelles Questions Féministes, n°1, texte réédité en 2001 *in* Chistine Delphy, *L'Ennemi principal, tome 2, Penser le genre*, coll. Nouvelles Questions Féministes, 1996, p. 343.

salarié), politique (sphère publique contre sphère privée), juridique (par exemple, la perte de salaire lors d' un congé maternité ou parental), familial (rôle du père contre rôle de la mère), sexuel (un dominant pénétrant contre une dominée pénétrée), symbolique (un sexe fort et puissant contre un sexe faible et vulnérable). Ce courant s'interroge sur ses causes comme sur son organisation et déconstruit l'idée centrale de la « différence des sexes » selon laquelle les catégories de sexe seraient « naturelles », parce que fondées sur des différences anatomiques évidentes. Nous allons d'abord présenter les ressorts de l'inscription théorique choisie, la pensée matérialiste, pour enfin en déduire des pistes d'analyse concernant les assignations de genre attribuant aux hommes et aux femmes des « rôles » sexués, et les représentations liées au féminin et au masculin, menant jusqu'aux violences.

Tout d'abord, le concept de « rapport social » s'inscrit dans une démarche générale pour appréhender le social. Il est structuré par des rapports sociaux, qui produisent des groupes antagonistes et hiérarchisés entre eux, autrement dit, des rapports de pouvoir. Comme Danièle Kergoat l'indique, ces rapports sociaux ne doivent alors pas être entendus « comme un simple lien social, mais comme une relation 1 antagoniste, 2 structurante pour l'ensemble du champ social, 3 transversale à la totalité de ce champ du social[423]». Il en résulte que les antagonistes n'existent pas l'un sans l'autre, le prolétariat n'existe pas sans la bourgeoisie, les esclaves sans les esclavagistes, les étrangers sans les nationaux, les hommes sans les femmes, les hétérosexuels sans les homosexuels, etc., et surtout que l'existence de ces groupes est le résultat d'un rapport social de pouvoir. La hiérarchie serait le préalable qui les ferait exister. Les groupes sociaux et leur hiérarchisation sont donc des constructions sociales, et la méthode utilisée relève du « constructivisme social ». Nicole-Claude Mathieu montre dans son travail d'épistémologie, dans *Homme-culture, femme-nature* et *Paternité biologique, maternité sociale*, que le recours à la biologie des individu·e·s comme cause ou explication des faits sociaux est d'un usage courant, pour ne pas dire systématique, lorsque ceux-ci ont trait aux femmes, alors que pour ceux qui concernent les hommes, seules des considérations d'ordre strictement social sont utilisées. Elle critique plus spécifiquement « l'évidence "naturelle" de la maternité » et l'« obnubilation » sur le lien biologique mère-enfant.

423 Danièle Kergoat, « A propos des rapports sociaux de sexe », féminisme aujourd'hui, n° avril-mai, 1992, pp. 16-19.

Dans cette continuité épistémologique, Christine Delphy a examiné plus particulièrement l'organisation économique de la famille. Le concept de « travail domestique » désigne tout travail effectué dans le cadre familial, ce qui dépasse le cadre des tâches communément appelées « tâches ménagères » mais englobe aussi les tâches parentales, la planification complète concernant le foyer. Le travail domestique a en effet pour caractéristique d'être effectué gratuitement, non seulement parce qu'il n'est pas payé, mais avant tout parce qu'il est réalisé au bénéfice de la famille ou plus exactement du mari. Le mode de production domestique se distingue du mode de production capitaliste. En effet les prestations reçues par l'épouse en retour du travail fourni, à savoir l'entretien par le mari (nourriture et hébergement), sont indépendantes du travail effectué. L'épouse ne peut pas améliorer ses conditions de vie en travaillant plus ou mieux. Cette situation de « femmes-épouses » dans le cadre familial a, entre autres, pour effet de placer les femmes dans le marché du travail à temps partiel. En partie justifiée par le statut d'épouse et de mère, il empêcherait la femme d'accéder à l'emploi ou d'exercer pleinement un métier en raison des contraintes horaires liées au temps consacré aux enfants. La mise au jour de ce rapport d'exploitation a orienté l'attention vers les pratiques sociales, celles qui génèrent la division de l'humanité en deux groupes dit « de sexe », et la sortie de l' « évidence naturelle » du sexe. Colette Guillaumin a particulièrement développé cette perspective anti-naturaliste en procédant à l'analyse de « l'idée de nature », puis à celle de « groupe naturel », qui sous-tendent les notions de « race » et de « sexe »[424]. Elle démontre que « l'idée de nature » est au cœur du jeu de positionnement des rapports sociaux. C'est-à-dire que les individu·e·s sont positionné·e·s selon des traits biologiques. Cette production idéologique est commune aux deux formes de rapport de pouvoir que sont le sexisme et le racisme. L'idée de « groupe naturel » est une « formation imaginaire[425] » issue de ces rapports sociaux qui l'un comme l'autre ont pour particularité de transformer les dominé·e·s en « choses » appropriables. Les traits biologiques, tels que les organes génitaux ne veulent « naturellement » rien dire, ils n'ont aucune signification intrinsèque et ne prédisposent à aucune destinée particulière. Selon la chercheure, « ils n'acquièrent de signification sociale, ne prennent sens et ne deviennent des critères de

424 Colette Guillaumin, « Race et Nature : systèmes des marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux », Pluriel, n°11, *in* Colette Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir: l'idée de nature*, Paris, Coté-Femmes, 1992, pp. 171-194.

425 *Ibid.*

classification et de hiérarchisation des groupes et des individus que par l'effet d'un rapport de domination. L' "idée de nature" serait alors précisément une production de ce rapport de domination[426]». Cette production idéologique selon laquelle les individu·e·s sont positionné·e·s dans les rapports sociaux sur des traits biologiques est au fondement du sexage et de l'esclavage[427]. Elle nomme « sexage » pour désigner l'appropriation à la fois du travail des femmes et du corps des femmes.

1. 1 La division sexuelle du travail

Avec l'arrivée du concept de genre dans les années 1970, les violences masculines faites aux femmes sont placées dans des rapports de pouvoir. Les violences apparaissent alors comme un moyen fondamental de contrôle social essentiel au maintien d'un ordre social sexué. Toutes les formes d'expression des violences masculines faites aux femmes sont appréhendées dans un *continuum*[428] qui relève d'un même rapport social de domination. Le sexe agit tel un « opérateur de division sociale »[429] quand le genre opère une hiérarchisation des rapports sociaux trouvant son fondement dans des dichotomies opposant femme/homme, féminin/masculin, hétérosexuel/homosexuel. D'après Delphy, le rapport entre la division et la hiérarchie est le même rapport qu'entre sexe et genre. Cela signifie que l'idée de sexe sépare les corps en deux sexes distincts, voire opposés, le sexe femelle et le sexe mâle[430]. Le genre opère en tant que hiérarchie, par exemple nous connaissons tou·te·s les préjugés supposant que les hommes sont plus forts que les femmes, plus résistants, moins sensibles. On voit bien à travers ces rapides exemples le caractère hiérarchique des rapports femmes/hommes, des rapports sociaux de sexe. Ce concept nous permet d'analyser les processus par lesquels le sexe devient l'opérateur des assignations de rôles genrés, un sexe mâle devient homme et tout ce qui y est associé (la force, le courage, la rationalité, la non vulnérabilité, l'entrepreneuriat,

426 *Ibid*.
427 *Ibid*.
428 Jalna Hanmer, *Women, Violence and Social Control*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 1987.
429 Christine Delphy, *L'ennemi principal, tome 2: « Penser le genre »*, Paris, Syllepse, 1998.
430 A ce propos, voir l'ouvrage de la biologiste et historienne américaine, Anne Fausto-Sterling, *Les cinq sexes*, qui pose la question pourquoi il n'y aurait que deux sexes, un mâle et une femelle, posant les termes du débat en expliquant que nous avons chacun·e cinq sexes, le sexe génétique, le sexe anatomique, le sexe hormonal, le sexe social et le sexe psychologique.

et des compétences dans le politique, l'économique, le bricolage, le jardinage, etc.), le sexe femelle devient femme et tout ce qui y est associé (la douceur, la fragilité, la sensibilité, la docilité, l'écoute, et des compétences dans le foyer, la cuisine, le soin, l'éducation). Sans omettre de préciser que les domaines dits « masculins » (politique, mathématique donc économique, bricolage, etc.) sont perçus comme supérieurs aux domaines dits « féminins » (école, maison, santé) car les hommes seraient plus intelligents, plus rationnels et plus forts. En regardant de près, nous pouvons voir que le caractère commun des domaines dominés par les hommes est la sphère publique considérée comme active, politique et hautement importante. Le caractère commun des domaines réservés aux femmes est la sphère privée perçue comme « passive », familiale et secondaire. Ce que nous appelons en sociologie la division publique/privée, ou la division sexuelle du travail en ce qu'elle porte de très nombreuses conséquences d'importance dans le droit, l'économie, la société en général et les représentations sous-jacentes. La chercheure féministe Danièle Kergoat définit la division sexuelle du travail comme un système de relation de pouvoir des hommes sur les femmes : « [l]a division sexuelle du travail est la forme de division du travail social découlant des rapports sociaux de sexe ; cette forme est modulée historiquement et socialement. Elle a pour caractéristiques l'assignation prioritaire des hommes à la sphère productive et des femmes à la sphère reproductive ainsi que, simultanément, la captation par les hommes des fonctions à forte valeur sociale ajoutée[431]».

1. 2 Arrivée du concept de genre et d'un nouveau champ d'étude pluridisciplinaire

La présentation qui vient d'être faite des rapports sociaux de sexe à travers la production de biens matériels, et « l'idée de nature » qui maintient les rôles des femmes et des filles dans la sphère domestique et les hommes dans la sphère publique nous a semblé un préalable indispensable à l'exposé de la définition du concept de genre. Né aux États-Unis en 1964,

431 Danièle Kergoat, « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », *in* Helena Hirata, Françoise Laborie, Hélène Le Doaré et Danièle Senotier (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF, 2000, p. 36.

utilisé en France à partir des années 1990, le concept de genre est souvent utilisé comme un équivalent du mot « sexe ». Le féminin, la féminité sont distingués des femmes de même que le masculin et la masculinité sont distingués des hommes. Avec le concept de genre, tel que le définit Delphy en 1981, repris dans son ouvrage de 1998[432], – désignant les positions sociales respectives des femmes et des hommes – le sexe est devenu un fait pertinent, une catégorie qui crée la division de l'humanité en deux groupes antagonistes, les hommes et les femmes, dont l'un opprime l'autre. Avec ce concept, l'attention se déplace des parties divisées, les deux sexes, les deux genres, vers la hiérarchie qui produit, conditionne et articule entre elles ces parties. Le sexe apparaît alors comme « un marqueur de la division sociale ; il sert à reconnaître et à identifier les dominant·e·s des dominé·e·s[433]».

La sociologue Laure Bereni définit le genre « comme un système de bicatégorisation hiérarchisée entre les sexes (hommes/femmes) et entre les valeurs et représentations qui leur sont associées[434] ». Ainsi, le genre désigne la construction sociale d'un rapport de pouvoir homme/femme, un ordre normatif de la dualisation masculin/féminin, une injonction au masculin ou au féminin qui oppresse. Le genre ne désigne pas seulement les relations hommes/femmes mais aussi un système de représentations qui structure fortement les catégories de pensée. Les spécificités de chaque « genre » apparaissent comme des caractéristiques « essentielles » et continuent *in fine* à servir de justification aux processus de hiérarchisation des groupes sociaux. Une des difficultés pour mener une analyse au prisme du genre est bien de montrer les relations entre les représentations et les pratiques. Ces relations construisent et maintiennent les inégalités entre les sexes et les violences de genre. Le pouvoir des dichotomies genrées et la manière dont les stratégies de masculinisation et de féminisation fonctionnent contribuent à promouvoir les inégalités entre les sexes.

1. 3 Masculinités et violences de genre

432 Christine Delphy, *L'ennemi principal, tome 2: « Penser le genre »*, Paris, Syllepse, 1998, p. 230-231.
433 *Ibid*.
434 Laure Bereni, Sébastien Chauvin, et Alexandre Jaunait, *Introduction aux gender studies: manuel des études sur le genre*, Bruxelles, De Boeck, 2012.

Le terme « violence » signifie « force portée » (des mots *vis* – violence – et *latus* – portée). Il renvoie à l'utilisation de la force physique contre autrui. Cette définition restreinte de la violence à la portée physique directe a longtemps prévalu et prévaut encore parfois, parce qu'elle paraît la seule objective car visible. Les violences envers les femmes peuvent donc être physiques (coups, gifles, bourrades, pincements, torsions et autres manières de faire mal), et/ou sexuelles (viols, tentatives de viol, insultes, commentaires relatifs au corps ou à l'apparence, attouchements) mais aussi psychologiques (insultes, menaces, intimidations, traitements dévalorisants) et structurelles (inégalités de salaire, sexisme publicitaire, sous-représentation politique, inégalités de droit, etc.). Elles peuvent s'exercer à travers des formes de contraintes personnelles ou institutionnalisées. Elles n'ont pas besoin d'être perpétrées de manière effective pour être efficaces. Le concept de *violences envers les femmes* s'intéresse aux violences structurelles et aux violences interpersonnelles. Le terme « violences masculines faites aux femmes » permet de visibiliser et politiser la question des violences faites aux femmes, mais ne permet pas de sortir de la dichotomie femme/homme, victime/auteur. L'existence même de ces groupes implique une hiérarchisation ayant pour fondements et arguments de légitimation la vulnérabilité féminine et la force masculine *naturelles.* Nombreux·ses sont ceux·elles qui pensent qu'il est « naturel » pour les hommes d'être violents, que les hommes seraient inévitablement plus agressifs que les femmes, qu'il ne peut pas être autrement, que l'agression et le combat, même regrettable, sont dans l'immuable ordre des choses. On entend souvent la biologie, notamment avec la prétendue « hormone masculine », la testostérone, comme explication fourre-tout à la violence masculine.

Pour ces raisons, nous parlerons ici de « violences de genre », c'est-à-dire « violences liées aux rapports de genre ». Le concept « violences de genre » situe l'enjeu définitionnel dans son caractère politique, social et historique. Paradoxalement, même si le mot « genre » permet de sortir des rapports dichotomiques, il est pour autant souvent controversé et compris comme un synonyme du mot « femmes ». Pourtant, les hommes et les masculinités sont impliqués dans les processus complexes en lien avec la construction des violences au sein des sociétés. Avant tout, nous devons préciser qu'il existe une confusion entre la suprématie masculine et les

hommes ethnologiques et historiques. La domination masculine est un « principe de production des sociétés[435] », et non un exercice laissé à la bonne ou mauvaise volonté des acteurs. Comme l'exprime Rose Marie Lagrave, « [il faut] redonner une place centrale […] à l'existence de la domination du principe masculin dans le fonctionnement de nos sociétés[436] ». Non plus sur les individus, le regard se tourne alors vers les institutions masculinisées. En effet, certaines institutions particulièrement empreintes de pouvoir et du monopole de la violence sont majoritairement occupées par des hommes. Par exemple, quasiment tous les soldats sont des hommes, la majorité des cadres sont des hommes, la majorité des politiques sont des hommes, etc. Après les travaux portant sur toutes les formes de violences vécues par les femmes, et à conceptualiser les rapports sociaux, de nouvelles recherches sur les masculinités s'intéressent, depuis les années 2000, à la production des masculinités, aux processus des constructions de genre.

1. 4 Principe masculin au détriment du féminin

La masculinité se définit par ce qui n'est pas féminin (être poilu, musclé, le plus fort). Ce qui en réalité ne signifie pas que les femmes ne sont ni poilues, ni fortes, ni musclées. A ce moment, ces femmes poilues, fortes et musclées ne seront plus vraiment des femmes, elles seront des *garçons manqués*, des *lesbiennes, des « anti-mecs »*, etc. Dans cette compréhension de genre, nous définissons pour notre étude les « violences de genre » comme étant toutes les formes d'expression du principe masculin posant pour principe l'identification, la division et la subordination du « féminin », ayant pour effet de féminiser un individu ou un groupe d'individus afin de l'humilier, l'inférioriser, le contrôler, le punir voire l'éliminer. Ce processus implique aussi et précisément ce qui caractérise le masculin. Féminiser un homme prendra alors la forme d'attaque sur ce que représente le masculin, telle que l'invulnérabilité, la force, la capacité à protéger *sa* femme, dans le but de construire une image négative de sa masculinité comme étant alors un homme amoindri, inférieur aux autres hommes voire un

435 Delphy, *op. cit.*
436 Rose Marie Lagrave, « Controverses : femme et violence. Conflits de positions, conflits d'interprétation », Le mouvement social, n°189, 1999, p.93.

« non homme ». Les violences de genre peuvent aussi s'opérer lorsqu'il s'agit d'imposer un modèle de genre, tels que des rappels à l'ordre sur une manière de s'habiller, de se tenir, de penser, de se comporter, et de maintenir la division entre les sphères dites « privée » et « publique ».

Les termes « violences » et « masculinités » au pluriel ouvrent à comprendre les violences dans les processus de constructions des masculinités et dans le principe normatif dichotomique (masculin/féminin) de production des sociétés. Ces constructions sont accomplies, maintenues et reproduites dans un contexte de rapports de pouvoir, exprimés dans les termes de genre, de « race », de classe, d'âge, de sexualité ou tout autre rapport inégalitaire. L'approche défendue ici pour analyser les violences de genre peut sembler complexe, comparée aux dichotomies habituelles sur la « différence entre les sexes ». Mais il semble nécessaire de dépasser la pensée catégorielle si l'on veut affronter les processus de genre qui affectent les terrains sociaux complexes dans lesquels ils émergent et répondre à l'urgence de ces problèmes.

1. 5 Masculinités multiples et masculinité hégémonique

Les études sur les masculinités sont indispensables pour une sociologie de la violence. Il ne suffit pas de dire ce sont les « hommes » qui sont violents ou réduire le champ au masculinisme. C'est précisément parce que les violences de genre, et les violences en général, impliquent les hommes et les femmes, de manière évidente et différenciée, ne serait-ce parce que l'engagement des hommes sur cette question paraît nécessaire, mais aussi parce que masculinités et féminités doivent être analysées en interaction et en co-construction. Il s'agit d'examiner, de décrire et de questionner les masculinités et les féminités précisément enrôlées dans le jeu du pouvoir et qui ont pour fonction de le réguler, le maintenir et le reproduire.

Dans les années 1980, le concept de masculinité hégémonique développé par Raewyn Connell distinguait celle-ci des autres masculinités, en particulier des masculinités subordonnées. Selon Connell, une minorité d'hommes « jouait » la masculinité hégémonique entendant par

là, une masculinité avant tout normative correspondant à la meilleure manière d'être un homme. Dans la compréhension du concept à ce moment, la masculinité normative demandait aux autres hommes de se positionner par rapport à ces normes. Connell ajoute que la masculinité hégémonique, idéologiquement, légitimait la subordination globale des femmes par rapport aux hommes. Elle situe là la fonction clé de la masculinité hégémonique dans la légitimation du patriarcat. Elle définit la masculinité hégémonique comme étant « la configuration de la pratique de genre qui incarne la réponse acceptée à un moment donné au problème de la légitimité du patriarcat. En d'autres termes, la masculinité hégémonique est ce qui garantit (ou ce qui est censé garantir) la position dominante des hommes et la subordination des femmes[437]».

De cette définition, elle définit trois autres formes de masculinité : la masculinité complice, marginalisée et subordonnée. Les masculinités complices sont pour elle des « versions moindres de l'idéal hégémonique » ; les masculinités subordonnées sont des masculinités non conformes aux normes de genre tels que les hommes gays ; et enfin par masculinités marginalisées elle comprend les masculinités racisées, classisées ou ethnicisées. Ainsi, des hommes qui bénéficient des avantages du patriarcat parce qu'ils appartiennent à la catégorie homme mais sans incarner une version forte de la domination masculine, peuvent être vus comme montrant une masculinité complice. C'était par rapport à eux que le concept d'hégémonie était puissant. L' hégémonie signifie une ascendance réalisée dans la culture, dans les institutions et une persuasion dans les pratiques et les discours. C'est dans ces termes qu'elle emprunte la définition de « l'hégémonie culturelle » de Gramsci, qui lui étudiait comment les classes sociales perdurent à travers des mécanismes « culturels » de maintien du pouvoir dominant (emprise sur les représentations de masse, diffusion de valeurs *via* les médias, l'État, l'église pour l'obtention du consentement du plus grand nombre).

Des études récentes ont montré une variété de masculinités, lesquelles se développent à partir d'expériences variées d'hommes selon leur classe, leur « race », ou leur orientation sexuelle. Plusieurs critiques du concept de masculinité hégémonique ont permis de faire avancer les

437 Raewyn Connell, *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*, traduit par Maxime Cervulle, Marion Duval, Clémence Garrot, Claire Richard, Florian Voros, Paris, Éditions Amsterdam, 2014, p. 74.

travaux sur les masculinités[438]. Nous en retenons deux principales. La première serait que ces concepts sont abstraits. Ils sont définis en terme de logique d'un système patriarcal et ne permettent pas la description concrète des masculinités. Le concept de masculinité hégémonique est utile pour aider à comprendre des structures, mais il peut être problématique pour comprendre les subjectivités. La seconde est que l'on ne peut pas étudier les hommes seuls car les masculinités ne se construisent pas de manière distincte et séparée des féminités. Ainsi, les travaux de Connell nous sont apparus difficilement applicables, s'agissant d'aller au-delà de la dimension structurelle de la masculinité hégémonique pour analyser comment les masculinités se construisent, se vivent et comment elles peuvent être jalonnées d'obstacles. Nous devons nécessairement prendre en compte les subjectivités des hommes et des femmes de manière concrète, incorporant des idéaux multiples sur les masculinités et les féminités sur lesquels se fonde la domination masculine. Le concept de masculinité hégémonique et la typologie proposée par Connell ne nous permettent pas de décrire les masculinités observées ni des les articuler entre elles. A partir de nos observations et des entretiens, les hommes enquêtés incarnent plusieurs masculinités, « jouant » celle apparaissant la meilleure selon telle ou telle configuration. De plus, celles-ci se reconfigurent sans cesse, à travers des processus de négociation et d'hybridation en particulier quand il s'agit de légitimer le patriarcat.

A l'issue de ces questions et de ces critiques, Demetrakis Demetriou dans ses travaux sur les masculinités gaies propose une alternative pour penser le concept de masculinité hégémonique à partir des concepts de « bloc historique » d' Antonio Gramsci et d' « hybridité » de Homi Bhabha[439]. Le sociologue démontre que la masculinité hégémonique, qu'il définit comme une « masculinité culturellement glorifiée et capable d'assurer la reproduction du patriarcat[440]», ne s'est pas construite en opposition complète aux masculinités gaies. En effet, les masculinités gaies revendiquent un modèle alternatif à l'hégémonie masculine patriarcale et hétérosexuelle. Pourtant la visibilité de caractéristiques vues comme

438 Nous pouvons citer entre autres les travaux de Christine Beasly, Henry Myrtinnen ou encore Demetrakis Demetriou.
439 Demetrakis Demetriou, traduit de l'anglais par Hugo Bouvard, « La masculinité hégémonique : lecture critique d'un concept de Raewyn Connell », Genre, sexualité & société, vol. 13, 2015.
440 *Ibid*.

« gaies » rendue possible par le capitalisme, a également rendu possible l'appropriation, par de nombreux hommes, d'éléments de cette culture alternative. Ce qui a contribué à la visibilité gay, a simultanément produit des configurations nouvelles et hybrides de la pratique de genre. D'après l'auteur, ces nouvelles « configurations permettent à ces hommes de reproduire, dans des formes inédites, la domination qu'ils exercent sur les femmes[441]». Demetriou ajoute « [p]lutôt que de marginaliser les masculinités gaies comme on pourrait s'y attendre en se référant au cadre théorique de Connell, de nombreux hommes hétérosexuels se les sont appropriés, car ils constituent un écran de fumée, une mascarade permettant de masquer la subordination des femmes[442] ». Selon le chercheur, en contexte de critique féministe, l'appropriation de certains éléments « caricaturaux » par le bloc hégémonique comme par exemple porter un tee-shirt rose ou se travestir le temps d'une soirée entre amis a permis de rendre moins visible l'asymétrie des rapports de genre en régime patriarcal et d'obtenir le consentement des femmes. Pour lui, le bloc hégémonique qui se dessine à partir du début des années 1970 est en réalité un « bricolage des masculinités ». C'est ainsi que le chercheur nous amène à réfléchir sur la formation de blocs masculins hybrides. Des masculinités formeraient un bloc pour répondre à un besoin urgent de légitimer le patriarcat. Ce bloc dit-il se forme par des processus d'hybridation, de négociation et de reconfiguration en empruntant les thèmes de différentes formes de masculinités.

Dans cette veine, nous emprunterons la définition de Demetrakis Demetriou de « bloc masculin hybride (composé d'éléments divers) [...] lequel unifie des pratiques provenant de diverses formes de masculinité, de façon à assurer la reproduction du patriarcat [443]». De ce pas, il invite à rompre avec le dualisme des masculinités hégémoniques et non-hégémoniques. Enfin, le dernier élément théorique important pour notre analyse est apportée par Charlotte Hooper. Elle décrit les masculinités comme étant des « espaces vides », composées d' aucun « élément stable et par conséquent son pouvoir dépend entièrement de certaines qualités constamment associées aux hommes[444] ». Ces travaux mettent en lumière le contenu

441 *Ibid*.
442 *Ibid*.
443 *Ibid*.
444 Charlotte Hooper, *Manly States : Masculinities, International Relations and Gender Politics*, New York, Columbia University Press, 2001, p. 230.

hybride, dynamique et varié des masculinités.

Raewyn Connell définit la violence comme un « lieu privilégié de la construction des masculinités[445] ». Le militaire, la figure du militaire joue un rôle central dans la construction du « masculin » dans une société[446]. Dans notre contexte, nous observons des processus de reconfiguration, de traduction et d'hybridation à travers lesquels des masculinités se forment et s'inter-nourrissent marquées par la lourde militarisation de l'État birman. La forme de masculinité la plus valorisée parmi la population réfugiée rohingya associe l'agression et la violence (par extension la misogynie), et définit en ces termes ce qui constitue « être un homme », un « vrai ». A cette étape de notre réflexion, nous devons tenter d'expliquer la production sociale du modèle masculin dominant parmi la population réfugiée rohingya. Pour cela, nous devons nécessairement faire un détour vers la Birmanie pour analyser la masculinité hégémonique birmane se référant à des représentations néo-coloniales et militaires et à des institutions militaires qui travaillent au maintien de la domination des hommes birmans au détriment des femmes et des masculinités subordonnées ethniques et non bouddhistes. Cette forme de masculinité représente une image idéalisée de l'homme militaire, hétérosexuel, qui agit agressivement, prend des risques pour protéger son pays, sa religion et un certain ordre de genre, et qui est dans le contrôle physique, politique, économique.

2. Idéologies de genre dans la Birmanie coloniale et de la *Tatmadaw*

La violence est un trait dominant dans la masculinité hégémonique birmane que le système

445 Robert Connell, « Les armes et l'homme : comment la nouvelle recherche sur la masculinité permet de comprendre la violence et de promouvoir la paix dans le monde d'aujourd'hui », *in* Ingeberg Breines, Robert Connell et Ingrid Eide, R*ôles masculins, masculinités et violence*, *perspectives d'une culture de paix*, Paris, Éditions UNESCO, 2004.

446 Cynthia Enloe, *Does Khaki Becomes You? The Militarisation of Women's Lives*, Londres, Pluto Press, 1983 ; Francine D'Amico, « Feminist Perspectives on Women Warriors », Peace Review, vol. 8, n°3, 1996 ; Paul Higate, *Military Masculinities, Identity and the State*, Westport, Praeger, 2003.

militaire a exploité et a « naturalisé ». La militarisation joue un rôle fondamental dans la politique de masculinité de l' État birman et ce qui nous intéresse ici sur la construction d' idées, de valeurs, de comportement et d' identités de genre plus spécifiquement.

2. 1 D'un « État viril » à des identités de genre

Comme dans d'autres histoires de guerre[447], la guerre à Arakan est racontée en terme d'hommes braves, des combattants qui sauvent des femmes innocentes, pauvres et vulnérables pour justifier les opérations militaires massives dans les villages habités par des familles rohingyas.

L'intensification des conflits à partir de 2012 est marqué par des lynchages, les opérations militaires massives. Ces massacres en Birmanie ont eu lieu sur fond d'histoires de viols, de meurtres de femmes commis par les autres hommes, les Rohingyas. Pour illustrer ce propos, nous allons revenir sur l'histoire officielle de guerre en Birmanie. Le 28 mai 2012, trois hommes rohingyas ont été accusés d'avoir violés et tués une jeune femme bouddhiste. Ce qui a entraîné de violents affrontements dans le Nord de l'État et à Sittwe. Soixante-dix Rohingyas ont été massacrés en une journée dont vingt-huit enfants. De nombreux habitants ont fui. Les violences se sont poursuivis et ont dépassé les frontières de l'État Arakan[448]. Deux des accusés ont été condamnés à mort le 19 juin et le troisième s'est suicidé en prison. Des brochures ont circulé dans tout le pays dressant les hommes rohingyas comme étant tous des violeurs, des criminels, et qu'ils représenteraient une véritable menace à la sécurité du pays.

447 Pour citer seulement quelques auteur·e·s parmi d'autres, Jean Elshtain a identifié une histoire similaire de justification de la première guerre mondiale, ou encore Cynthia Enloe sur la guerre froide et la guerre du Golf. Cynthia Enloe fait remarquer que « la guerre du Golf serait plus difficile à justifier sans victimes féminisées ». Des travaux plus récents ont fait de même sur l'invasion des forces américaines en Afghanistan, comme ceux de Lila Abu-Lughod ou Iris Young qui analysent la politique interventionniste des États-Unis en Afghanistan. C'est ainsi que Georges W. Bush en 2001, a justifié auprès de son électorat la décision d'y mener une guerre pour sauver les femmes afghanes des talibans. Pour lire sur ce sujet, Cynthia Enloe, *Does Khaki Becomes You? The Militarisation of Women's Lives*, Londres, Pluto Press, 1983 ; Lila Abu-Lughod, « Do Muslim Women Really Need Saving ? », American Anthropologist, vol.104, n°3, 2002, pp. 783-790 ; Iris Marion Young, « The Logic of Masculinist Protection: Reflections on the Current Security State », Journal of Women in Culture and Society, vol. 29, n°1, 2003.

448 Des manifestations 'anti-rohingya' ont eu lieu à Kuala Lumpur et à Selayang organisées par un mouvement nationaliste malaisien.

La prolifération des stéréotypes et des récits islamophobes ont eu pour effet de catalyser les tensions, ainsi une fausse information ou une simple rumeur pouvait rapidement devenir « virale » et inciter une foule à la violence. Ainsi, une nouvelle fois sur fond d'histoire de viol, en mars 2013 une émeute a éclaté à Meiktila. À la suite de cette émeute qui a duré trois jours et a résulté d'une centaine de morts et 1 500 maisons brûlées[449], le président Thein Sein a déclaré l'État d'urgence et a envoyé des soldats pour protéger les habitants. D'autres épisodes ont suivi, jusqu'à aujourd'hui, de discours prônant la violence justifiée par le devoir et la responsabilité des hommes de protéger les femmes innocentes et vulnérables, d'un côté comme de l'autre.

Cette idéologie est renforcée dans la vie civile par les médias et les responsables politiques à travers la circulation d'images genrées, glorifiant la guerre et la violence. Des images d'hyper masculinité circulent sur les réseaux sociaux montrant des hommes birmans *sexys* en treillis, devenu un objet de mode. Ou encore quand le président Thein Sein et les colonels ministres du gouvernement birman se doivent de prouver de l'invincibilité de leur pays et expliquent en ces termes la décision de mener des opérations militaires. Dans cette histoire de guerre comme celles menées en Irak, au Mali, en Libye, en Afghanistan, au Kosovo et tant d'autres, l'idée est que des guerres doivent être menées pour la sécurité internationale face à une « menace extérieure » ou pour la sécurité nationale face à un «ennemi intérieur » souvent cristallisé sur la figure du « clandestin », du « réfugié », de « potentiel terroriste ». Aujourd'hui, au nom de la « sécurité nationale » ou internationale, la violence est glorifiée et perçue comme nécessaire. Cette promotion fait accepter l'idée de contrainte, de force physique, d'intervention militaire comme des méthodes de résolution de conflits et peuvent conduire à la violence dans les maisons et dans les relations intimes.

Les hommes afin de correspondre au mythe du masculin doivent alors prouver constamment de leur masculinité, ainsi encouragés à l'agression, à la violence et de fait à la misogynie. D'après Laura Sjoberg et Sandra Via, les masculinités deviennent militarisées quand précisément « des pratiques militaires sont importées dans la vie civile et sont associées à des

449 National Public Radio, « As Myanmar Reforms, Old Tensions Rise to the Surface », 24 avril 2013, consulté le 22 juillet 2016. URL : http://www.npr.org/2013/04/24/178806312/as-myanmar-reforms-old-tensions-rise-to-the-surfac

conceptions populaires de la masculinité[450] ». Elles invitent à rompre avec la dichotomie guerre et paix, pour analyser les continuités qui existent entre guerre et paix et surtout mettre au jour la porosité de ces frontières afin de mieux décrire les expériences vécues des personnes vivant dans les zones de guerre et plus largement. Un des connecteurs puissant est l'idée de « sécurité » synonyme de protection quand elle est défini au masculin. C'est-à-dire que les hommes du groupe dominant paraissent être les « protecteurs légitimes » des femmes vulnérables de leur groupe et « gardiens de la nation ».

Cynthia Enloe met en lumière l'idée puissante à travers laquelle la militarisation de la sécurité nationale est perçue comme une chose « naturelle ». Elle réside dans l'affirmation qu'il existe « une relation prétendument naturelle entre un·e protégé·e et son protecteur [451]». De ce point de vue, elle pointe le doigt sur les idées conventionnelles à la base de la construction de ces deux groupes et la relation protecteur/protégé·e. Elle porte dit-elle sur « le présupposé politique voulant que, dans tout groupe, certaines personnes sont naturellement protectrices et d'autres naturellement protégées [452]». D'après Ann Tickner le « mythe de la protection » est construit sur des stéréotypes militaires et sur un discours de sécurité d'État reposant sur un « masculin guerrier brave et courageux protégeant le féminin vulnérable et beau[453]». Selon elle, ce mythe basé sur ces *traits naturalisés* sert à légitimer des conflits armés. La chercheure définit la guerre comme étant une « construction culturelle » reposant sur le mythe de la protection.

Ce mythe est profondément nationaliste, paternaliste et très ancien. En Birmanie, il repose sur des idées sur les masculinités et les féminités que nous pouvions retracer depuis la Birmanie coloniale, reprises en partie, certaines renforcées par l'armée nationaliste birmane appelée *Tatmadaw*, dès leur prise du pouvoir en 1962.

450 Laura Sjoberg, Sandra Via (dir.), *Gender, War and Militarism. Feminist Perspectives*, Berkeley, Praeger, 2010, p. 7.
451 *Ibid*., p. 108.
452 *Ibid*.
453 Ann Tickner, *Gendering World Politics Issues and Approaches in the Post-Cold War Era*, New York, Columbia University Press, 2001, p. 49-51.

2. 2 Féminisation des hommes racisés en tant que pratique coloniale et militaire en Birmanie

Il nous paraît nécessaire d'explorer l'intersectionnalité en contexte de violence, quand on étudie les « femmes » et les masculinités marginalisées dans des lieux, des institutions militarisées où une hyper masculinité hétéro-normative est présumée. Spike Peterson part du fait que le genre est relationnel. Selon lui, « privilégier qui et ce qui est masculinisé est inextricable du fait de dévaloriser qui et ce qui est féminisé[454] ». Certaines hiérarchies sont liées à l'idée que des groupes sont « naturellement » subordonnés en les féminisant. Spike Peterson définit la féminisation en tant que « processus de dévalorisation[455] ». Pour lui, être associé à des traits dits « masculins » est le produit nécessairement d'une dévalorisation du « féminin »[456]. Il explique que la féminisation permet de différencier, de rappeler et de créer des hiérarchies de masculinités subordonnées. Selon lui, la menace de féminisation est un moyen avec lequel la conformité d'un homme ou d'un groupe d'homme à l'idéal hégémonique est maintenue. En d'autre termes, la féminisation permet de maintenir l'ordre hiérarchique entre les différentes masculinités. Ajoutant, que cette menace fonctionne quand les masculinités subordonnées sont effectivement féminisées puis diabolisées[457]. Cette façon de distribuer les rôles et les caractéristiques ne se font pas seulement au détriment des femmes, elle nous permet d'inclure les hommes subordonnés. La structure hiérarchique entre groupes sociaux varient selon la référence dans tel ou tel contexte, en terme de « différence » et les modalités de pouvoir qu'elle implique. Examinons de plus près la période coloniale et post-coloniale du Bengale et de la Birmanie. Nous allons voir comment la pratique coloniale de genre et la *Tatmadaw* ont largement contribué à la formation de l'idéal masculin protecteur et l'idéal féminin construit sur la domesticité, l'obéissance et la vulnérabilité que l'on observe aujourd'hui parmi la population réfugiée rohingya en Malaisie.

454 Spike Peterson, « Gendered Identities, Ideologies and Practices in the Context of War and Militarism », *in* Laura Sjoberg, Sandra Via (dir.), *Gender, War and Militarism. Feminist Perspectives*, Berkeley, Praeger, 2010, p. 18.
455 *Ibid*., pp.17-29.
456 *Ibid*.
457 *Ibid*.

Hommes « barbares » et « effeminés » dans la Birmanie coloniale et militaire

Au XIXème siècle pendant la colonisation britannique en Asie du Sud-Est, plusieurs versions de masculinités ont simultanément été créées pour différentes raisons liées à la gouvernance des colonies au nord de l'Inde et dans le Penjab. Certains groupes ethniques, tels que les sikhs, ou encore pathans étaient vus comme plus masculins et donc recrutés dans l'armée britannique. D'après Mrinalini Sinha, les hommes du Bengale (aujourd'hui Bangladais pour le côté Blangladesh et Arakanais pour le côté Birmanie) étaient perçus comme plus efféminés et froussards voire « lâches »[458]. Dans ce contexte impérial, pendant que tous les « orientaux », situés à l'est de la Turquie[459], étaient présumés efféminés, certains l'étaient plus que d'autres. Ainsi une hiérarchie de masculinités racisées émergea, selon des degrés de masculinité et de féminité. Mrinalini Sinha démontre comment les hommes bangladais étaient subordonnés pendant la colonisation par une succession de « lois martiales ». Les hommes bangladais étaient considérés comme efféminés en raison de leurs pratiques sexuelles et de leur petite taille. Dans l'imagination des Britanniques ces deux faits étaient liés. La pratique du mariage à la puberté des Bangladais était interprétée par les autorités coloniales comme un signe de leur féminité lié à un manque de contrôle, une sorte de corruption morale. Les Britanniques ont amendé une loi de « consentement », afin d'interdire les mariages précoces et mettre en accusation les hommes bangladais pour viols maritaux. Ce qui a été interprété par les hommes bangladais comme une tentative de supprimer leur pouvoir sexuel sur les femmes bangladaises et ainsi une offense à leur masculinité. A leurs yeux, les Britanniques les féminisaient ainsi. Mrinalini Sinha soulève l'ironie créée par cette situation, par le fait qu'un groupe d'hommes labellisés « efféminés » puissent être stigmatisés par des accusations de viols, une des offenses perçues comme les plus masculines.

Un autre exemple parlant est pris dans les récits de voyage européens pendant la colonisation britannique. Maurice Collis, magistrat colonial et auteur bien connu, utilise l'image d'une

458 Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity. The 'Manly Englishman' and the 'Effeminate Bengalei' in the Late Nineteenth Century*, Manchester, Manchester University Press, 1995.
459 Harry Brod, Michael Kaufman, *Theorizing Masculinities*, Californie, Sage, 1994.

« danseuse qui se balance entre l'Ouest et l'Est »[460] pour désigner le « point de rencontre entre l'Asie brune et l'Asie jaune », représentant aujourd'hui les critères d'identification des deux groupes du couple d'opposition Birmans/Rohingyas assimilés Bangladais. En birman, le terme « bengali » couvre indistinctement les habitants du Bengale et du Bangladesh, c'est-à-dire à une « Asie brune » extra-nationale que les Arakanai·se·s veulent rattacher à leurs voisin·e·s. Les Birman·e·s utilisent le terme « kalar » (familièrement « indiens ») pour englober les Rohingyas dans la sous-catégorie des *kaw taw kalar* (littéralement « trop indiens » soit, implicitement « trop sombres ») qui les unit aux Bangladais. Aujourd'hui, les Rohingyas sont décrit·e·s dans les médias birmans et dans les discours des hommes et des femmes politiques du gouvernement militaire comme une menace qu'il s'agit d'éliminer. C'est dans l'histoire coloniale et post-coloniale que nous retrouvons et retraçons la figure de l'homme rohingya assimilé « bengali » située dans la ligne de démarcation entre l'Asie du Sud (brune, dangereuse et robuste) et l'Asie du Sud-Est (jaune et féminisé, moins viril, plus faible, corps plus petit). Les masculinités rohingyas appartiennent dans l'imaginaire des Birman·e·s aux masculinités noires, à entendre comme l'imaginaire coloniale de l'homme menaçant ou « barbare » dont il s'agit de contrôler avec force et violence. La preuve en serait que les Rohingyas partageraient la même religion, toute aussi dangereuse, que d'autres groupes habitants en Asie du Sud (Bangladesh, Pakistan) et n'auraient donc rien à voir avec le peuple birman.

2. 3 Racialisation des corps féminins en tant que pratique coloniale et militaire en Birmanie

De nombreuses études post-coloniales décrivent la politique coloniale britannique du XVIIIème siècle au début du XXème siècle dans les Indes Britanniques, ayant pour capitale coloniale à ce moment Calcutta[461], sur fond de « mission civilisatrice » ou d' « émancipation

460 Maurice Collis, San Shwe Bu, « Arakan's Place in the Civilization of the Bay », Journal of the Burma Research Society, vol. XV, n °1, 1925, p. 52.

461 Sumanta Banerjee, « Marginalization of Women's Popular Culture in Nineteenth Century Bengal », *in* Kumkum Sangari, Sudesh Vaid (dir.), *Recasting Women: Essays in Colonial History*, New Delhi, Kali for Women, 1989, pp. 127-177 ; Sanchayita Paul Chakraborty, « Crossing the Threshold: Women in Colonial

des femmes ». Les femmes du Bengale étaient décrites comme des « oiseaux en cage [462]», dont la première étape pour les émanciper consistaient à leur faire découvrir le monde extérieur[463]. Les femmes natives du Bengale aux yeux des Britanniques étaient issues d'un milieu socio-culturel profondément « ignorant [464]» et « impur[465]». Ainsi, comme d'autres études féministes post-coloniales ou orientalistes en Asie du Sud ont révélé des images de femmes orientales opprimées et humiliées par des « coutumes » traditionnelles servant à légitimer la mission civilisatrice coloniale[466], Chie Ikeya, quant à elle, rend compte de la construction coloniale de la femme birmane considérée par les Britanniques comme étant moderne, égale à la femme occidentale, et déjà libérée de « coutumes », davantage associées aux femmes hindous et musulmanes, opprimées par les hommes « barbares » du Bengale[467].

Chie Ikeya a étudié la figure de la femme de la *khit kala* (« femme du moment ») apparue dans les années 1920 et 1930, dans la Birmanie coloniale. Elle signale que la *khit kala* de la Birmanie coloniale est mise en opposition à des images de femmes d'Asie du Sud « traditionnelles », opprimées par des normes et des pratiques tels que la polygamie, le sati, la *purdah* pratiqués dans les pays voisins en Inde et au Bangladesh. Elle prend de très nombreux exemples de controverses et de débats sur ce qui est vu comme moderne et ce qui ne l'est pas dans ces années. Elle explique que la construction de nouvelles identités et de comportement a lieu dans la négociation entre colonialisme et traditionalité. Dans les discours des Britanniques et dans les représentations populaires plus largement parmi la population birmane, la *khit kala* est tantôt éduquée, jeune, occidentalisée à travers sa manière de se vêtir,

City Space », Journal of Literary and Cultural Inquiry, vol. 3, n°2, 2017, consulté le 10 septembre 2018, URL : http://sanglap-journal.in/index.php/sanglap/article/view/145/181

462 Sanchayita Paul Chakraborty, « Crossing the Threshold: Women in Colonial City Space », Journal of Literary and Cultural Inquiry, vol. 3, n°2, 2017, consulté le 10 septembre 2018, URL : http://sanglap-journal.in/index.php/sanglap/article/view/145/181

463 Sumanta Banerjee, « Marginalization of Women's Popular Culture in Nineteenth Century Bengal », *in* Kumkum Sangari, Sudesh Vaid (dir.), *Recasting Women: Essays in Colonial History*, New Delhi, Kali for Women, 1989, p. 128.

464 *Ibid*.

465 *Ibid*.

466 Edward Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Éditions du Seuil, 2005 (1978) ; Mani Lata, *Contentions Traditions : The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley, University of California Press, 1998 ; Chakrabarty Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

467 Chie Ikeya, *Refiguring Women, Colonialism, and Modernity in Burma*, Honolulu, Univetrsity of Hawai'i Press, 2011.

de se tenir, de travailler, de consommer, à travers son comportement sexuel envers les hommes dans le cadre de relations extraconjugales et envers les hommes étrangers (les hommes birmans étaient vu comme les perdants de la guerre et donc moins forts, moins virils que les hommes britanniques[468]) et tantôt décrite comme étant la mère et l'épouse, responsable du foyer et de la patrie.

En effet, Chie Ikeya retrace l'émergence parallèle du discours anti-colonial sur l'épouse idéale définissant les femmes comme les « épouses et mères de la nation[469]» à travers la figure de l' *amyothami*, reprise par l'armée birmane trente ans plus tard. L'émergence du discours sur l' « épouse idéale » se situerait selon elle dans la tentative de mettre à jour la domesticité des femmes afin de rendre plus acceptable la figure de la femme moderne qui pourrait autrement trouver l'idée de l' indépendance ou de faire carrière plus attrayante que le mariage ou la maternité[470]. *Amyothami* se réfère aux personnes femelles et peut aussi signifier « épouse ». Il est composé de deux mots *amyo* et *thami* (fille). *Amyothami* signifie littéralement « une fille appartenant à son *amyo*[471] », traditionnellement peut également signifier « membre d'une nation ou d'un groupe ethnique ». Le mot *amyo* se réfère en réalité à une variété de mots, race, lignage, famille, rang social, caste, espèces. Selon Chie Ikeya, le terme *amyothami* n'a pas toujours désigné « fille d'une nation ou d'un groupe ethnique ». Mais c'est dans la Birmanie coloniale, que le terme *amyo* a pris le sens de « nation ou groupe ethnique » et le mot *amyothami* a conceptualisé le mot « femme » à la notion de *amyo* birmane[472]. Une place importante est mise sur la dévotion des femmes envers leur *amyo* et leur *taing pyi* (lignage/race et pays). L' épouse moderne devait être sage et conseillé son mari et ses enfants afin de (re-)générer et reproduire son peuple et son pays. L'épouse idéale transmet par l'éducation à ses enfants l'identité nationale, ses traditions, sa moralité, et sa religion (*sasana*)[473]. L'importance du rôle domestique des femmes est placée dans son rôle éducatif auprès des enfants afin d'assurer les générations suivantes de patriotes. Cette figure de la femme *amyothami*, « mère de la nation » associée à l'image du militaire « gardien de la

468 *Ibid.*
469 *Ibid.*, p. 79.
470 *Ibid.*, p. 76.
471 *Ibid.*, p. 78.
472 *Ibid.*
473 *Ibid.*, p. 77-79.

nation » a été utilisée par la *Tatmadaw* pour justifier son coup d'état en 1962 et la guerre qu'elle a mené pendant 54 ans dans son pays.

Selon Lee Jones, la *Tatmadaw* a justifié son coup d'état en 1962 en raison de politiciens civils incapables de gérer à la fois les conflits ethniques (laissés par la décolonisation) et la menace du séparatisme ethnique[474]. Selon le chercheur, la Tatmadaw a pris le pouvoir pour « unifier le pays », se percevant comme « les seuls gardiens capables [d'assurer] la survie nationale de la Birmanie[475]». Le conflit en Birmanie, depuis 1962, est donc construit sur une logique protectionniste, masculiniste. En effet, la *Tatmadaw* présentait les militaires comme les « gardiens de la nation rendue vulnérable par ces hommes civils [incompétents] » et positionnait les femmes comme symbole de la nation à protéger. D'après Jenny Hedström, « l'utilisation des femmes comme symboles de la nation est un thème récurrent dans l'histoire de la Birmanie […] À la fois dans le pays et en exil, la vision dominante sur la participation des femmes est basée sur la notion d'un confinement domestique traditionnel, et plus important encore, au retour à celui-ci une fois le conflit terminé[476] ».

Quand la *Tatmadaw* pensait la nation en danger, les foyers, les traditions et les femmes étaient en besoin urgent d'être sauvées et tous les hommes militaires étaient les seuls à pouvoir le faire, construisant ainsi le lien entre le militaire et la masculinité, brave, courageuse et légitime. Les hommes birmans militaires sont devenus les guerriers légitimes, les sauveurs et les gardiens qui savaient ce qui était juste, et connaissaient les besoins du pays, les besoins des foyers, des traditions et des femmes. De l'autre côté, les femmes birmanes, ou plutôt certains rôles perçus comme féminins, mères et épouses sont devenus le corps récurrent et l'image de tout ce qui était juste et bon, à la nation, aux foyers, aux traditions, lesquels étaient vulnérables et dans le besoin d'être secourus.

La vision du régime en place de 1961 à 2011 (à noter que le gouvernement actuel est composé majoritairement de militaires) sur la nature dichotomique et complémentaire des relations de

474 Lee Jones, « Explaining Myanmar's Regime Transition : the Periphery is Central », Queen Mary University of London, 2014.
475 *Ibid*. p. 10-11.
476 Jenny Hedström, « We Did Not Realized about the Gender Issues. Gender Roles in Burmese Oppositional Struggles » *in* International Femininst Journal of Politics, vol. 18, n°1, 2016, p. 69.

genre est décrite comme des « gardiens jumeaux de la moralité [477]». De nombreux rapports et messages du régime birman dresse la « femme idéale » ainsi :

> « modeste et obéissante envers son mari et les membres de sa famille. Les femmes célibataires par choix, divorcées, lesbiennes et les femmes qui choisissent de ne pas avoir d'enfants en particulier pour des raisons de carrière n'ont pas de place dans la Birmanie de la SPDC (*State of Peace and Development Council* – nom donné par la junte militaire quand elle s'est constituée en parti politique en 1988) [478]».

La Constitution du pays, toujours en vigueur, fait référence aux femmes principalement en tant que « mères » et stipule que leur rôle reproductif doit être protégé[479].

Cynthia Enloe démontre que l'armée, en tant qu'institution a besoin de la masculinité afin de fonctionner. L'armée a besoin de soldats capables et prêts à utiliser la violence jusqu'à la mort pour défendre la nation[480]. Cette figure de l'homme dans la masculinité militaire passe nécessairement par la construction de la féminité en tant qu'opposition. C'est-à-dire, pour définir ce qui est un homme il s'agit de passer de « garçon » à « homme », et surtout de se distancier de ce qui est perçu comme « féminin ». La féminité devient une catégorie - « Autre » - dont il s'agit de se définir contre[481]. Les femmes et le « féminin » sont associés au besoin de protection et sont perçus comme particulièrement vulnérables. L'association systématique relevée par Cynthia Enloe « femmes-et-enfants »[482] est symptomatique du groupe à protéger et des protecteurs. Les femmes sont typiquement construites comme

477 Ria Westergaard Pedersen, Mémoire de master, « Guardians of the Nation – and the Wives and Mothers They Protect. A Study of Women's Exclusion from the Myanmar Women Peace Process », Aalborg University, 2016.

478 Women's League of Burma, « In the Shadow of the Junta: CEDAW Shadow Report 1 », 2008, p. 19-20. Consulté le 16 juillet 2014. URL :www.womenofburma.org/Report/IntheShadow-Junta-CEDAW2008.pdf

479 Ministère de l'Information, « Constitution of the Republic of the Union of Myanmar », section 32, p. 9, 2008. Consulté le 20 septembre 2017. URL : www.burmalibrary.org

480 Cynthia Enloe, *Bananas, Beaches, and Bases: Making Feminist Sense of International Relations*, Berkeley, University of California Press, 2014 (1990) ; Paul Higate, *Military Masculinities. Identity and the State*, Westport, Praeger, 2003.

481 Charlotte Hooper, *Manly States. Masculinities, International Relations and Gender Politics*, New York, Columbia University Press, 2001, p. 43.

482 Ce point a été développé dans le chapitre 3.

symboles de la vulnérabilité et de la dépendance. La réaffirmation de la masculinité doit être présentée comme opposée à l' Autre nécessairement féminisé. Sans quoi, conclut-elle « les constructions sociales de la masculinité seraient insensées[483]».

Ria Westergaar Pedersen a réalisé un travail de master sur l'exclusion des femmes dans les processus de paix en Birmanie à partir de 2012. Elle documente l'évolution de la place des femmes dans la sphère politique qui selon elle reste une avancée compte tenu des soixante années passées de gouvernance masculine alignée sur des traits militaires tels que la force, la discipline et la bravoure. Le leadership était aussi synonyme de ce type de masculinité militarisée, et ce dans toutes les sphères de la vie publique et les institutions militaires. Ainsi, elle décrit un « ordre discriminatoire » selon lequel les femmes sont restées encore aujourd'hui exclues voire assujetties[484]. Elle souligne le record historique actuel de 4,7 pourcent des sièges au parlement tenus par des femmes politiciennes, les femmes luttent pour maintenir des positions dans la sphère publique[485]. Pendant que des normes de genre dictent ce qui est possible et approprié pour les femmes, insistant lourdement sur la domesticité et l'obéissance, ces normes non seulement peuvent expliquer l'absence de femmes dans les positions politiques en Birmanie mais peuvent également les décourager à défier le statut quo.

Pendant que des auteures tels que Ja Nan Lahtaw et Nang Raw expliquent que les femmes en Birmanie « tendent particulièrement à se soumettre à tous types de comportements paternalistes impliquant la politique ou le développement […] après des décennies de régime autoritaire et un manque d'éducation[486]», les femmes comme Phyo Phyo Aung[487] ou Aung San Suu Kyi, étaient dissidentes, parlaient politique, désobéissaient non seulement à l'ordre

483 Sara Meger, « Militarized Masculinities and the Political Economy of Wartime Sexual Violence in the Democratic Republic of Congo », *in* Jane Freedman (dir.), *Engaging men in the fight against gender violence. Case of Africa*, New York, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 39-68.

484 *Ibid*., p. 13.

485 United Nations Development Programme, « Briefing Note for Countries on the 2015 Human Development Report - Myanmar », 2015, cité *in* RiaWestergaard Pedersen, Mémoire de master, « Guardians of the Nation – and the Wives and Mothers They Protect. A Study of Women's Exclusion from the Myanmar Women Peace Process », Aalborg University, 2016, p. 13.

486 Ja Nan Lahtaw, Nang Raw, « Myanmar's Current Peace Processes : a New Role for Women ? », Center for Humanitarian Dialogue, 2012, p. 8.

487 Phyo Phyo Aung a été emprisonnée pour avoir « tentée de commettre une offense à l'égard de l'État » pendant qu'elle organisait avec d'autres étudiants la réforme des écoles en 2008. Irrawaddy, « A Child of Revolution », 8 février 2012, consulté le 5 juillet 2015. URL : http://www2.irrawaddy.com/article.php?art_id=22995

politique puisqu'elles luttaient contre le régime militaire mais aussi déviaient des normes de genre en élevant leur voix. Ces femmes étaient arrêtées, menacées, emprisonnées, ou assignées à résidence. Pendant que d'autres telle que Cheery Zahau[488], femme ethnique chin, exilée à Mizoram, en Inde pendant vingt ans ou encore de nombreuses alliances de femmes exilées en Thailande, en Inde, en Malaisie, en Angleterre, comme « Chin Women Organization », « Shan Women Network », « Gender Equality Network », « Womens League of Burma » demandaient la paix en Birmanie et l'inclusion des femmes dans les processus politiques. Autant d'exemples de punitions (arrestations, exils, emprisonnements) qui ont pour effet, aussi de rappeler à l'ordre de genre.

Dans les processus de militarisation, certaines identités de genre et idéologies masculinistes sont investies. De nombreux·ses chercheur·e·s ont démontré que l'univers militaire est un site par quintessence de l'hyper masculinité[489]. Gagner une guerre, mener la terreur, s'assurer de l'information, contrôler les individus requièrent un certain nombre de qualités perçues comme exclusivement masculines : la force physique, la prise de risque héroïque, être prêt à combattre et à se sacrifier. Les femmes sont associées et socialisées dans des subjectivités et des rôles liés à la dépendance, à l'espace domestique, au manque de pouvoir et implique une obéissance à la domination masculine. Se conformer à ces idées conventionnelles invite à adopter des idéologies protectionnistes. Des femmes qui défient ces stéréotypes sont considérées comme problématiques, des « anti-mecs », des « anti-familles », des « femmes de carrière », « des lesbiennes », etc. Cela n'agit pas moins sur les hommes. Ils sont socialisés dans des rôles associés à des « qualités » agressives, être dans le contrôle émotionnel, physique, politique, économique et nier l'anxiété et tout sentiment d'ambivalence telle que la vulnérabilité, la dépendance, la fragilité. Dans l'univers militaire, il s'agit de glorifier une hyper masculinité où certains traits masculins sont exagérés et de dévaloriser le féminin ou plus exactement de se tenir à distance de toutes caractéristiques perçues comme féminines.

488 J 'ai rencontré Cheery Zahau à de très nombreuses reprises en 2009 en Inde pendant qu'elle travaillait dans l'ONG *Chin Women Organization* à Mizoram puis en 2012 en Thailande quand elle était candidate aux législatives en Birmanie, État Chin. Voir cet article, Frontier Myanmar, « Cheery Zahau : " I grew up with a very strong sense that something was wrong for the Chin people" », 6 avril 2016, consulté le 22 septembre 2018. URL: https://frontiermyanmar.net/en/cheery-zahau-i-grew-up-with-a-very-strong-sense-that-something-was-wrong-for-the-chin-people

489 Sur ce point, nous pouvons citer John Hopton « The State and Military Masculinity » *in* Paul Higate, *Military Masculinities, Identity and the State,* Westport, Praeger, 2003, pp. 111-123.

Cela consiste concrètement à incarner des traits idéaux perçus comme masculins, empruntés des thèmes de la masculinité hégémonique militarisée comme (s')affirmer, se montrer capable de dominer, contrôler le sexe inférieur (sa femme), capable de recourir à la violence s'il le faut, se montrer invulnérable parfois invincible, croire en la hiérarchie et la faire respecter.

Spike Peterson explique que les êtres à contrôler, à surveiller voire à éliminer, comme les hommes racisés, sont dévalorisés en étant décrits par un manque de capacité, de faiblesse ou posant un danger[490]. De l'autre côté, le groupe dominant adopte des pratiques masculinisées pour répondre de manière adaptée, variant de comportements protectionnistes à des mesures violentes. Ce qu'il résume ainsi : « non seulement les subordonné·e·s sont dévalorisé·e·s par féminisation mais les qualités précisément manquantes sont typiquement celles que le groupe dominant (masculinisé) a à offrir, ou est contraint de pratiquer [491]». Mis en regard avec l'histoire coloniale de la Birmanie, cela nous éclaire des processus de féminisation lesquels ont lieu précisément sur les hommes rohingyas, assimilés « bengalis ». Les corps des hommes rohingyas deviennent des objets de sexualité, similairement aux corps des femmes, des corps appropriés, à placer dans le *continuum* de déshumanisation plus récemment quand ils sont comparés à des animaux[492]. Les corps des femmes birmanes (le groupe dominant), quant à elles, deviennent des corps vulnérables, à protéger contre les hommes rohingyas et les femmes racisées rohingyas (assimilées « bengalies ») sont perçues comme totalement assujetties et opprimées par les hommes de leur groupe. Ces exemples montrent comment des taxonomies raciales étaient construites pendant la colonisation à travers des idéologies genrées, que l'on retrouve aujourd'hui, dans les discours et les pratiques de l'État birman.

Cependant, cet imaginaire colonial dans le rapport à l'Autre ne s'est pas stoppé aux frontières birmanes. Nous avons vu précédemment la construction de l'idée de « race » et de nation en Malaisie pendant la colonisation britannique cristallisant les tensions sur la figure de l'Autre,

490 Spike Peterson, « Gendered Identities, Ideologies and Practices in the Context of War and Militarism », *in* Laura Sjoberg, Sandra Via (dir.), *Gender, War and Militarism. Feminist Perspectives*, Berkeley, Praeger, 2010.
491 *Ibid*., p. 20.
492 Human Rights Council, « Report of the Independent International Fact-Finding Mission on Myanmar », septembre 2018, p. 6.

les migrants. L'histoire coloniale des migrations en Malaisie a façonné le rapport migrant/national, tel qu'aujourd'hui, l' Autre est incarné par la figure de l'homme bangladais, migrant, noir, du nord de l'Inde, représentant une menace à la société malaisienne. Selon les représentations de l' Autre des autorités et de la société malaisienne, les Rohingyas sont souvent associés aux hommes du Bangladesh. Au delà de l'hégémonie externe des hommes musulmans, les Rohingyas associés aux Bangladais représentent l'ennemi intérieur. Dès lors, nous pouvons percevoir que l'ordre hégémonique interne[493] répond à une catégorisation post-coloniale racialisant les groupes de population, où la catégorie « noire », « indienne », « bangladaise » est réifiée quand les Rohingyas et les Bangladais représentent l'Autre menaçant qu'il s'agit de contrôler. Ce sont dans ces injonctions à la fois d'homme viril et « menaçant » que les autorités répondent avec autant de véhémence et de force à l'encontre des hommes rohingyas. C'est dans ce contexte que les réfugiés naviguent et tentent de construire une masculinité que nous allons rendre compte dans le chapitre suivant. Ainsi, les pratiques pour contrôler, réprimer les indésirables, les racisés, prétextent la nécessité de recourir à la violence pour préserver la « sécurité nationale » de l'État malaisien. Quelque soit les variations prises en terme de « différence », les hiérarchies structurelles partagent une même caractéristique : le dénigrement des attributs dits « féminins » associés aux catégories subordonnées.

La construction des masculinités et des féminités observables parmi la population réfugiée rohingya en Malaisie sont à saisir selon nous dans le discours colonial et anti-colonial qui ont émergé pendant la Birmanie coloniale, repris en partie par les militaires depuis 1962, formant un modèle hégémonique birman militarisé en partie réapproprié par les réfugié·e·s rohingyas. Cependant, une distanciation s'opère sur le thème de la religion et de l'idée d'un peuple. Ces deux caractéristiques deviennent des marqueurs de différenciation et identitaires en rapport au modèle hégémonique birman comme nous le verrons dans le chapitre cinq et six, cristallisés en contexte de migrations forcées en Malaisie. Après soixante ans de gouvernance militaire, et d'attaques envers les masculinités des hommes rohingyas assimilés Bangladais, nous pouvons penser que les hommes rohingyas sont constamment menacés et sous pression et peuvent

493 Nous empruntons les concepts d' « hégémonie interne » et « hégémonie externe » de Demetrakis Demetriou.

répondre en affichant des traits dit *masculins* en se montrant fort, agressif, niant toute vulnérabilité, mais surtout incarnant la figure de l'homme protecteur et pourvoyeur. La violence peut représenter une forme de réponse plus valorisée qu'une autre et donc potentiellement saisissable, perçue comme adaptée pour résoudre des problèmes et des conflits et/ou par la même occasion réaffirmer des valeurs masculines. La militarisation de la masculinité a de multiples effets sur les hommes et les femmes. Comme nous l'avons vu, le militarisme influence, socialise des identités de genre, façonne des idéologies et des attentes sociales où les hommes sont associés au rôle protecteur et dominant, les femmes sont associées au rôle nourricier et domestique. Dans l'univers militaire, la division sexuelle du travail est stricte. Les hommes font la guerre pour protéger les femmes et les enfants, tandis que les femmes restent à la maison pour éduquer les enfants et prendre soin du mari. En contexte de conflit et de migrations forcées, les relations de genre peuvent faire l'objet de crispation car précisément les marges d'action se rétrécissent dans ce type de contexte[494]. Où les conditions sociales peuvent impacter les « rôles » traditionnels de genre où les femmes peuvent être amenées à travailler bien souvent parce que les revenus du mari sont insuffisants. De nombreuses études ont montré que les migrations forcées impliquaient un réajustement dans les rôles et les relations de genre[495]. Les femmes peuvent alors voir les violences s'intensifier à leur encontre justement pour ces rôles qu'hommes et femmes sont censé·e·s assurer.

3. Violences de genre, migrations forcées et humanitaire

Dans le champ des études sur les réfugié·e·s et les migrations forcées, le genre a longtemps été absent des recherches[496]. Ces vingt dernières années ont été marquées par un corps grandissant

494 Judy El-Bushra, « « Cycles of Violence. Gender Relations and Armed Conflict », ACOR, 2005 » ; Jane Freedman, *Gendering the Asylum and Refugee Debate*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015.

495 Nous pouvons citer les travaux de Judy El-Bushra, « Fused in combat: Gender relations and armed conflict », Development in Practice, vol.13, n°2&3, 2003, pp. 252–265 ; « Cycles of Violence. Gender Relations and Armed Conflict », ACOR, 2005.

496 Jane Freedman, Zeynep Kivilcim, Nurcan özgür Baklacioglu (dir.), *A Gendered Approach to the Syrian Refugee Crisis*, Routledge, « Routledge Studies in Development, Mobilities and Migration », 2017, p. 11.

d'études sur l'expérience genrée des guerres, produisant des réfugié·e·s, et le genre comme élément déterminant des expériences dans les camps de réfugié·e·s[497]. Puis, un second corps d'études s'est attaché à réaliser un travail critique et très documenté montrant que les problématiques liées au genre n'étaient toujours pas pris en compte dans les opérations du HCR et des ONG internationales, en dépit du *mainstreaming* dont le genre faisait l'objet[498]. La critique principale de ces travaux porte sur la non prise en compte des problèmes de genre, contribuant ainsi à les maintenir invisibles. Enfin, des chercheures comme Jane Freedman, montrent comment des politiques migratoires nationales, prenant le cas de pays européens, sont productrices de violences de genre tout au long du parcours migratoire, dans les pays de transit et dans les pays d'accueil, précisément liées au manque de structure garantissant la sécurité des voyages[499].

3. 1 Changements structurels liés à la migration et les relations de genre

Afin d'éviter l'écueil de l'hypothèse souvent portée par le monde humanitaire, consistant à penser que les violences masculines à l'encontre des femmes s'expliqueraient par l'absence d'ordre social, nous devons nécessairement saisir les violences de genre dans des changements structurels liés à la migration, que nous devons là aussi préciser. En effet, les violences s'exercent toujours dans un ordre social. Des études ont montré comment pendant et après un conflit, les changements structurels amenaient les femmes et les hommes à se réajuster de manière différenciée selon le sexe[500]. Le statut de réfugié peut changer le mode de vie et les rôles genrés du mari et de l'épouse. Il peut être difficile en tant que réfugiés pour les

497 Nous pouvons citer parmi d'autres l'ouvrage de Wenona Giles, Jennifer Hydman (dir.), *Sites of Violence :Gender and Conflict Zones*, Berkeley, University of California Press, 2004.

498 Sur ce point, nous pouvons citer les travaux de Heaven Crawley, *Refugees and Gender. Law and Process*, Bristol, Jordan Publishing Ltd, 2001 ; Et les nombreux travaux de Jane Freedman, « Introduire le genre dans le débat sur l'asile politique : l'insécurité croissante pour les femmes réfugiées en Europe », Les Cahiers du CEDREF, 2004, pp. 61–79 ; « Les mobilisations féministes autour du droit d'asile en France et au Royaume-Uni : des normes internationales au droit national », Nouvelles Questions Féministes, vol. 29, n°1, 2010 ; *Gendering the International Asylum and Refugee Debate*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015.

499 Jane Freedman, *Gendering the International Asylum and Refugee Debate*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015.

500 Judy El-Bushra, « Fused in combat: Gender relations and armed conflict », Development in Practice, vol.13, n°2&3, 2003, pp. 252–265; « Cycles of Violence. Gender Relations and Armed Conflict », ACOR, 2005.

hommes de trouver un travail et générer suffisamment de revenus pour subvenir aux besoins individuels de tous les membres de la famille. Les femmes peuvent devenir des actrices centrales pour la protection de leur famille et devenir « responsable » de leur devenir. Plus qu'une distanciation, il s'agit d'une inversion des rôles traditionnels du protecteur-pourvoyeur et de la protégée, du dominant et de la dominée, du masculin et du féminin. Comme nous le savons, tout ce qui peut être associé au féminin, telle que la dépendance ou la vulnérabilité, constitue une menace à la masculinité, dont l'enjeu réside constamment à la prouver et la réaffirmer. Ainsi, certains travaux, dont ceux d' Angela Burnett et Michael Peel, ou encore Judy de El-Bushra ont montré que l'interversion des rôles familiaux peuvent aggraver le sentiment d'échec des hommes réfugiés et conduire à des tensions sans précédents au sein de la famille et à de la violence[501]. En Malaisie, les réfugié·e·s se confrontent aux effets de la pauvreté, de la dépendance, et d'un manque de réseau social. Il faut ajouter à cela des discriminations raciales. D'après Burnett et Peel, ce sont autant de facteurs qui peuvent ébranler la santé physique et mentale des réfugié·e·s[502]. Ces études montrent que la violence des situations de guerre et de déplacement mènent à des souffrances, lesquelles se reflètent souvent dans une augmentation des violences conjugales. D'autres travaux en Australie montrent que le statut de réfugié et le stress de trouver un travail ajoutés à des facteurs tels que la pauvreté et un niveau scolaire faible augmentent la fréquence des hommes à violenter physiquement leurs partenaires[503].

Des études ont montré qu'en contexte de déplacement, les femmes étaient plus souvent responsables d'aller travailler qu'auparavant[504], souvent parce que les revenus des hommes sont insuffisants et les femmes peuvent parfois plus aisément que les hommes réfugiés trouver un emploi dans des secteurs rémunérant moins la main d'œuvre des femmes tels que l'entretien, la restauration ou le commerce. L'étude de Shamima Akhter et Kyoko Kusakabe

501 Judy El-Bushra, « Fused in combat: Gender relations and armed conflict », Development in Practice, vol.13, n°2&3, 2003 ; Angela Burnett, Michael Peel, « Health needs of asylum seekers and refugees », British Medical Journal, 2001, pp. 544–547.

502 Angela Burnett, Michael Peel, « Health needs of asylum seekers and refugees », British Medical Journal, 2001, pp. 544-547.

503 Angela Taft, « Promoting Women's Mental Health: The Challenges of Intimate/Domestic Violence Against Women », Australian Domestic & Family Violence Clearing House, n° 8, 2003.

504 Judy El-Bushra, « Cycles of Violence. Gender Relations and Armed Conflict », ACOR, 2005 ; Shamima Akhter, Kyoko Kusakabe, « Gender-based Violence among Documented Rohingya Refugees in Bangladesh », Indian Journal of Gender Studies, vol. 21, n°2, 2014, pp. 225–246.

mentionnent aussi la prostitution des femmes réfugiées à l'extérieur des camps. Souvent aussi parce que des organisations humanitaires mettent en place des activités rémunératrices pour les femmes réfugiées. Pour celles qui accèdent à un emploi, même mal rémunéré et à temps partiel, cela peut transformer les relations de genre au sein des familles, en particulier si l'homme a des revenus insuffisants comme c'est le cas pour la plupart des réfugiés rohingyas en Malaisie. A cela, il faut noter le coût élevé de la vie en contexte urbain. Dans son ouvrage, *Gendering the Asylum and Refugee Debate*, Jane Freedman recense de très nombreux travaux portant sur les relations de genre en contexte de migrations forcées dans de nombreux pays. Y figure ceux de Barbara Franz sur les femmes bosniaques à Vienne et à New York. Barbara Franz montre que les femmes maintiennent des rôles de genre « traditionnels » même quand elles travaillent à temps plein en prenant en charge toutes les tâches domestiques en plus de leur emploi salarié[505]. D'autres recherches citées par Jane Freedman montrent que des changements dans les rôles de genre au sein de la famille peuvent ajouter aux tensions inhérentes à l'expérience des réfugié·e·s et conduire à une réaffirmation de valeurs patriarcales et à l'augmentation des violences conjugales[506]. Les hommes peuvent penser que leur rôle de chef de famille est sapé. Ce sentiment peut faire émerger des tensions dans le couple et même des violences conjugales[507]. Parallèlement, les femmes réfugiées peuvent aussi rencontrer des difficultés à accéder au marché du travail n'ayant pas de solutions de garde d'enfant ou ne parlant pas la langue nationale. Le fait qu'elles restent à la maison avec les enfants contribuent à leur fort isolement social ce qui rend encore plus difficile l'accès à un travail[508].

3. 2 Violences de genre en situation humanitaire

Comment l'humanitaire aborde la question des violences de genre en contexte de migrations

505 Barbara Franz, « Bosnian Refugee Women in (Re)settlement: Gender Relations and Social Mobility », Feminist Review, n°73, 2003, cité *in* Jane Freedman, *Gendering the International Asylum and Refugee Debate*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015, p. 33.

506 Jane Freedman, *Gendering the International Asylum and Refugee Debate*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015, p. 33.

507 Ce point fera l'objet d'une analyse détaillée dans les chapitres 5 et 6.

508 Women's Refugee Commission, « Peril of Protection : the Link Between Livelihoods and Gender-Based Violence in Displacement Settings », New York, 2009.

forcées ? Il est commun d'entendre que les migrations forcées induisent un « écroulement » des institutions du pays d'accueil et déstabiliseraient la structure sociale en place. Comme l'a remarqué Simon Turner, il est supposé que le lien entre la migration, la masculinité et la violence se situe dans l'incapacité des hommes réfugiés à s'adapter et à reconstruire un ordre social[509]. Les guides développés par les différentes agences onusiennes, les rapports et les discours humanitaires sur les violences basées sur le genre prennent pour acquis l'aggravation des violences en contexte de guerre et de déplacements. L'Agence onusienne pour les réfugiés considère que le conflit et le déplacement peuvent « déclencher des changements dans des rôles de genre », exacerbant les tensions et *in fine* les violences basées sur le genre[510]. L'Agence assume que le conflit et le déplacement causent inévitablement un chaos social.

Étant donné l'attention portée sur les violences basées sur le genre, en particulier en contexte de guerre et de déplacement, il est intéressant alors de se demander à quelle prévalence ces violences existent. C'est là où le « bât blesse ». Aucune donnée ne permet de prouver ces suppositions. Aucune statistique ni recherche quantitative n'existe. Les quelques travaux existants cherchent des solutions pour mettre en place des politiques (*solutions-oriented policy)* et partent du principe que les violences basées sur le genre sont particulièrement répandues en contexte de déplacements. Au lieu d'explorer précisément ce point et de questionner ce lien, les écrits ont en commun d'en faire le point de départ[511]. C'est également le point de départ des rapports et des conventions internationales développées par les Agences onusiennes comme par exemple ce rapport inter-agences sur la « gestion des violences basées sur le genre en situation humanitaire » :

> « Il est bien documenté aujourd'hui que le risque des femmes et des filles de [subir des] formes variées de violences augmente en situation humanitaire lié au renforcement des inégalités existantes entre les hommes et les femmes et l'instabilité totale et la violence venant avec les conflits et les désastres

509 Simon Turner, « Victims of Chaos and Subaltern Sexualities? Some Reflections on Common Assumptions about Displacement and the Prevalence of Sexual and Gender-Based Violence » *in* Susanne Buckley-Zistel, Ulrike Krause (dir.), *Gender, Violence, Refugees*, Berghahn Books, 2017, pp. 44-57.

510 HCR, « Action against Sexual and Gender-Based Violence: An Updated Strategy », 2011, p.17.

511 Nous pouvons citer en exemple l'article de Ghida Anani, « Syria Crisis: Dimensions of Gender-Based Violence against Syrian Refugees in Lebanon », Forced Migration Review, n°44, 2013, pp. 75-78.

naturels[512] »

L'idée sous-jacente ici est que les hommes en contexte de désordre social seraient dénués de subjectivité et seraient pris d'une folie violente et incessante. La supposition qui est faite là est que des conditions de vie « non structurées » provoqueraient des violences à l'encontre des femmes et des filles. Simon Turner montre que « beaucoup de ces discours sur les violences basées sur le genre ont un ressort orientaliste, puisque c'est l' Autre oriental qui est présumé ne pas savoir vivre dans des conditions perçues comme étant chaotiques[513] ». En opposition, les femmes réfugiées et demandeuses d'asile seraient représentées comme le résume Jane Freedman comme étant toutes « victimes sans réelle capacité d'agir [514]». Le simple fait de totaliser un groupe de population comme présumé tous auteurs de violence ou toutes victimes de violences masculines jetant ainsi le soupçon sur tous les hommes déplacés relève de préjugés raciaux à l'encontre des hommes réfugiés sur la question des violences.

Totalisation des violences à un groupe spécifique

Une autre information sur les violences basées sur le genre à l'encontre des femmes réfugiées diffusée de manière systématique consiste à estimer approximativement le nombre massif des femmes victimes. Par exemple, d'après le HCR « une femme sur trois subira des violences sexuelles et/ou physiques par un partenaire et/ou une violence sexuelle par un non-partenaire, à un moment au cours de sa vie[515] ». Ou encore : « parmi les femmes entre 15 et 44 ans, la violence cause plus de morts et de handicaps que le cancer, la malaria, les accidents de la route et de la guerre réunis[516]» et qu' « approximativement une femme réfugiée sur cinq ou déplacée en situation humanitaire subira une violence sexuelle [517]». Ces rapports renforcent leur propos en soulignant la « possible sous-estimation » de ces chiffres en raison d'obstacles

512 HCR, UNICEF, UNFPA, IRC, US Aid, Primero, International Medical Corps, GBVIMS, « Inter-Agency Gender-Based Violence Case Management Guidelines » , 2017, p. 95.
513 Turner, *op.cit*., p. 6. Traduction réalisée par nos soins.
514 Jane Freedman, *Gendering the International Asylum and Refugee Debate*, seconde édition, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015.
515 HCR, UNICEF, UNFPA, IRC, US Aid, Primero,, International Medical Corps, GBVIMS, « Inter-Agency Gender-Based Violence Case Management Guidelines » , 2017, p. 95.
516 *Ibid*.
517 Alexander Vu, et al., « The Prevalence of Sexual Violence among Female Refugees in Complex Humanitarian Emergencies : a Systematic Review and Meta-Analysis », Plos Currents Disasters, 2014, p.1.

à porter plainte ou signaler une situation de violence. Aucun de ces rapports ne fait référence à de quelconque preuve pour avancer de tels chiffres. Tout se passe comme si la seule évocation de ces chiffres, basée sur une supposition générale sur le sujet, suffisait à fabriquer un problème à dimension aussi importante que le laisserait paraître ces énoncés.

A partir de cette forme d'énonciation, le HCR totalise la population déplacée en un groupe homogène comme étant « à risque accru » de violences basées sur le genre en situation de migrations forcées :

> « Toutes les personnes concernées [par le mandat du HCR], incluant les réfugiés, les demandeurs d'asile, les rapatriés, les apatrides et les déplacés internes, souffrent de manière disproportionnée de violences basées sur le genre, non seulement en tant que forme de persécution ou à l'émergence d'un conflit mais aussi pendant la fuite et en [situation de] déplacement[518] ».

Il ne s'agit pas ici de nier la possible intensification des violences en contexte de migrations forcées. Il s'agit davantage de questionner la supposition d'une telle augmentation. D'autant que cette supposition est très répandue et qu'elle est liée à d'autres présupposés, de race, de genre, sur les violences en contexte de déplacement.

Dépolitisation des violences de genre

Une troisième idée dans le monde humanitaire présente les violences comme une typologie prenant diverses formes de violences séparées les unes des autres. Une initiative inter-agence onusienne a créé en 2010 un système d'information, de collecte et de gestion de données sur les violences basées sur le genre pour répondre à un manque de données chiffrées en contexte humanitaire. Il s'agit de définir et d'identifier les formes de violence, de collecter des informations et de les quantifier afin de mettre en place des programmes spécifiques aux formes de violence prévalentes dans tel ou tel contexte[519]. Ce système a été mis en place dans

518 HCR, *op.cit.*, 2011, p. 6.
519 HCR, UNICEF, UNFPA et IRC, « Gender Based Violence Information Management System », 2010.

vingt-cinq pays à travers le monde. Six formes de violences basées sur le genre ont été définies à savoir le viol, l'agression sexuelle, l'agression physique, le mariage forcé, le déni de ressources, d'opportunités ou de services et les violences psychologiques et émotionnelles. Ces formes ont été retenues selon trois critères. Les formes de violences doivent être « universelles », en mesure de « s'exclure l'une l'autre (ne se recoupent pas) » et « séparées du motif de l'acte ou du contexte dans lequel celui-ci a été commis[520] ».

La première critique que pose cette définition sont que les formes de violence sont pensées en amont et non à partir des récits des réfugié·e·s. Utilisée comme référence par les juristes et les humanitaires, cette définition universelle de la violence basée sur le genre permet la divergence des pratiques selon les représentations sexuées des acteurs dans une société donnée. Quand commence la violence ? Comment décrire une violence psychologique ? Qu'adviendrait ce qu'une personne nomme comme étant de la violence, mais ne rentre pas dans cette classification ? Le second problème majeur que recouvre cette définition est de rendre invisible les implications des représentations sexuées dans les rapports sociaux. Des représentations sexuées sont présentes dans le système de lois, dans les pratiques d'enregistrement des demandes d'asile, et dans les pratiques même d'identification des violences de genre (par exemple, ce que la loi et ses représentants reconnaissent comme étant des persécutions liées au sexe). Cette vision non seulement est erronée parce qu'elle occulte la réalité des subjectivités et le cumul des violences mais rien ne nous permet de saisir le phénomène dans son contexte social, politique, économique et historique. Ainsi dépolitisées, ces définitions résument les violences basées sur le genre à des actes interpersonnels, voire « privés ». Il ne s'agit pas de définir en amont une typologie des formes de violences, de les identifier, de les quantifier puis de les adresser de manière séparée. Nous avons vu l'enjeu de saisir toutes les formes de violences dans un continuum. Séparer les formes de violences a pour effet de dépolitiser la question des violences de genre et ne permet ni de comprendre le problème en tant qu' enjeu social et politique ni de mettre en place des programmes adaptés.

La littérature humanitaire sur les violences basées sur le genre n'a pas besoin de faits pour fonctionner. Elle se base sur des présomptions, des discours totalisants ce qui en retour

520 *Ibid.*

renforce des préjugés raciaux sur la question des violences. Ces représentations populaires sont surtout porteuses d'émotions et reposent sur l'idée que le déplacement engendre le « chaos moral et social[521] ». En l'absence d'ordre social, les hommes réfugiés subalternes deviendraient fous et violents, faute de pouvoir gérer leurs émotions voire leurs pulsions. La manière dont l'humanitaire aborde les violences basées sur le genre est très problématique. Les discours humanitaires reproduisent des stéréotypes raciaux et genrés à propos des personnes déplacées. Regardons maintenant les études récentes sur les violences basées sur le genre en contexte de migrations forcées ce qu'elles révèlent des ressorts sociaux de la violence.

3. 3 Exigences sociales intenables et tentatives de récupération d'une masculinité

Jane Freedman examine les violences de genre en différents contextes de guerre et de migrations forcées en Afrique. Selon elle, « [l]es définitions normatives et hégémoniques de la masculinité sont rarement remplies par les hommes dans leur réalité vécue et "réelle"[522]». Ajoutant que « des problèmes de non emploi et de pauvreté peuvent empêcher les hommes d'accomplir leur rôle de "pourvoyeur" ainsi [ne pas pouvoir] fournir à leur famille ce qu'ils pensent qu'ils devraient [fournir] selon les constructions dominantes de la masculinité prévalente dans une société[523] ». De la même manière, précise la chercheure, échouer à protéger sa femme ou sa famille pendant un conflit armé peut aussi être vu et vécu comme un « échec à accomplir les idéaux de masculinité prescrits par des normes dominantes[524] ». Cet écart entre des définitions normatives et des réalités vécues de masculinité peut produire selon elle des comportements violents afin de « combler l'écart et de renforcer la croyance des hommes en leur propre masculinité[525]». Cet écart est renforcé en contexte de migrations

521 Simon Turner, « Victims of Chaos and Subaltern Sexualities? Some Reflections on Common Assumptions about Displacement and the Prevalence of Sexual and Gender-Based Violence » in Susanne Buckley-Zistel, Ulrike Krause (dir.), Gender, Violence, Refugees, Berghahn Books, 2017, pp. 44-57.

522 Jane Freedman, *Engaging the Men in the Fight Against Gender-Based Violence*, New York, Palgrave Macmillan, 2012, p. 6.

523 *Ibid*.

524 *Ibid*.

525 *Ibid.*, p. 7.

forcées. L' « homme idéal » est supposé protéger sa famille et pourvoir à tous les besoins matériels de la femme et des enfants, mais les conditions de vie dans les camps ou dans les villes en tant que réfugié·e·s rend impossible sa réalisation. En contexte de pauvreté et de migrations forcées, les rapports sociaux sont exacerbés. Bien souvent, les réfugié·e·s sont éloigné·e·s du marché du travail, subissent des discriminations et des inégalités en lien avec l'absence de protection juridique que leur confère leur statut de réfugié dans les pays d'accueil. Les rôles traditionnels de « pourvoyeur » et de « protecteur » sont intenables. Dans cet écart, des stratégies seraient mises en place pour l'atténuer, dont le but est de récupérer une masculinité. D'après Jane Freedman une stratégie de récupération de masculinité consiste à exagérer des caractéristiques perçues comme masculines, telles que l'agression, la violence ou encore la performance sexuelle. Des « masculinités de protestation[526] » se formeraient précisément pour « combler l'écart[527] », entre des masculinités idéales et des masculinités vécues.

D'autres travaux sur la guerre, les migrations forcées et les violences portent les mêmes conclusions, tels que Chris Dolan ou encore ceux de Judy El-Bushra. Des analyses fines sur le contexte de déplacement et de vie dans les camps de réfugié·e·s révèlent que les hommes perdent le pouvoir inhérent à leur rôle quand ils sont dans l'incapacité de le remplir pendant que des opportunités économiques peuvent être offertes aux femmes. Chris Dolan dans son étude sur les réfugié·e·s en Ouganda explique comment en contexte de guerre, de lourde militarisation et de déplacements il est « très difficile, si non impossible, pour la grande majorité des hommes de remplir les attentes contenues dans le modèle de masculinité [528]» prévalente comme étant la forme idéalisée dans la société ougandaise. Dolan démontre que le modèle normatif de masculinité en Ouganda « exerce un pouvoir considérable sur les hommes, précisément parce qu'ils ne sont pas capables de se comporter selon ce modèle ». Il insiste sur l'idée que sortir de ces attentes sociales n'est pas vraiment une option. Les hommes

526 Raewyn Connell, *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*, traduit par Maxime Cervulle, Marion Duval, Clémence Garrot, Claire Richard, Florian Voros, Paris, Éditions Amsterdam, 2014.

527 Expression empruntée à Jane Freedman, *Engaging the Men in the Fight Against Gender-Based Violence*, New York, Palgrave Macmillan, 2012.

528 Chris Dolan, « Collapsing Masculinities and Weak States. A case study of northern Uganda », *in* Frances Cleaver (dir.), *Masculinity Matters: Men, Masculinities and Gender Relations in Development*, Londres, Zed Books, 2003, p. 62.

ne sont pas en capacité de se comporter selon les exigences sociales mais qu'ils ne peuvent pas non plus faire l'économie de ne pas essayer. La relation, dit-il, « entre l'acceptance sociale et politique liée au fait d'être vu comme conforme aux normes, et l'accès aux ressources nécessaires est une relation critique en situation de guerre et de déplacements[529] ».

3. 4 Le HCR et la mise en compétition avec les hommes réfugiés

D'autres travaux expliquent le lien entre une mauvaise estime de soi parmi les hommes réfugiés et ce que signifie être un réfugié[530]. Selon ces études, ces liens mènent dans certains cas à une expression négative de masculinité. Simon Turner, dans ses travaux concernant les réfugiés burundais en Tanzanie, démontre que l'expérience de réfugié défie les masculinités, pouvant parfois conduire à des violences contre des femmes. Il analyse l'expérience des hommes réfugiés dans leur rapport avec le HCR. Turner explique que la vie en camps peut mettre en compétition des masculinités avec le HCR. En effet, l'agence onusienne a pour mandat de protéger et de pourvoir aux besoins fondamentaux des réfugié·e·s (nourriture, campement, etc.). Remarquons ici la définition masculine de la politique de protection du HCR dont il s'agit de protéger les femmes-et-les-enfants et de pourvoir à leurs besoins. Pas étonnant alors, comme nous le fait remarquer Simon Turner, que les hommes réfugiés burundais dans les camps en Tanzanie entendent dire de leurs épouses que le HCR représente un « meilleur mari » qu'eux[531]. Dans le même contexte, Barbara Lukunka a étudié le sentiment d' « émasculation » des hommes réfugiés en démontrant que les réfugiés dans les camps avaient peu de contrôle sur leur vie et dépendaient de l'assistance humanitaire : « une telle dépendance [peut] cause[r] une crise psychosociale chez les hommes réfugiés, laquelle peut prendre la forme d'une crise d'identité de genre, l'émasculation. Afin de renverser l'émasculation, des hommes réfugiés s'engagent dans la violence basée sur le genre [532]». A

529 *Ibid.*

530 Simon Turner, *Politics of Innocence: Hutu Identity, Conflict and Camp Life*, Berghahn Books, 2010 ; Ghida Anani, « Syria Crisis: Dimensions of Gender-Based Violence against Syrian Refugees in Lebanon », Forced Migration Review, n° 44, 2013, pp. 75-78.

531 Simon Turner, « Angry Young Men in Camps: Gender, Age and Class Relations among Burundian Refugees in Tanzania », New Issues in Refugee Research, UNHCR Working Paper n° 9, 1999, p. 3.

532 Barbara Lukunka, « New Big Men: Refugee Emasculation as a Human Security Issue », International

cela, Turner répond que des stratégies multiples et variées de récupération d'une masculinité dans les camps existent, et bien souvent à l'encontre des institutions ou des autres hommes plutôt qu'à l'encontre des femmes, qu'elles peuvent être violentes mais aussi non-violentes, comme par exemple protester contre le HCR ou contre les autorités ou encore détourner des rations alimentaires d' ONG pour accumuler de l'argent, du pouvoir et ainsi obtenir au moins une reconnaissance. Néanmoins, il conclut par dire, que souvent leur « lutte pour devenir de "vrais hommes" portent sur le fait de prouver aux autres hommes qu'ils sont capables de prendre en charge "leurs" femmes[533] ».

Dans ce chapitre, il nous a semblé important de poser les apports théoriques utiles pour analyser les constructions des féminités et des masculinités en contexte de migrations forcées et en situation humanitaire. Cela requiert de distinguer l'expérience vécue des hommes et des femmes des attentes sociales, lesquelles sont contenues dans un modèle hégémonique normatif, ce qui vient définir ce qu'est un homme ou ce qu'est une femme. Le modèle militarisé est hégémonique en ce qu'il est largement idéalisé, il n'est pas discuté, il est vu comme étant nécessaire voire « naturel ». Le gouvernement militaire birman exploite le mythe de la protection selon lequel la vulnérabilité est constitutive du féminin, que la violence est constitutif du masculin et nécessaire à la sécurité de l'État et de sa population. Cette idée est puissante et exclut toutes alternatives, reléguées alors aux catégories subordonnées, placées en dehors du champ national. Ce modèle est renforcé par des formes majeures de pouvoir social et politique. Il est normatif en ce que les hommes et les femmes ont très vite appris qu'ils et elles doivent y correspondre, que se situait là une aspiration, mais aussi une question de survie. Les réfugiés se mesurent eux-mêmes en rapport à ce modèle, et en retour sont évalués par la société et l'État en rapport à ces normes afin de les valider, ou de les déprécier et les punir. Dans les deux chapitres suivants, il n'est aucunement question de chaos, d'absence d'ordre social, lequel régnerait en contexte de migrations forcées. Au contraire, nous examinerons à travers les masculinités et les féminités des hommes et des femmes réfugiées, comment la violence est acquise de sens social et comment elle participe au maintien d'un ordre politique et social. Dans le chapitre cinq, nous examinerons finement

Migration vol 50, n°5, 2012, p. 130.

533 Turner, *op.cit.*

comment les conditions d'existence des hommes réfugiés rohingyas impactent les masculinités. Nous ne parlerons ni de 'crise' de virilisme ni de frustration pour expliquer des idées, des attitudes et des comportements violents. Mais nous analyserons les tentatives de récupération d'une masculinité, à travers le recours à la violence, d'hommes réfugiés pris dans un système d'assujettissement. Dans le chapitre six, nous décrirons comment les femmes réfugiées rohingyas négocient les thèmes de la féminité en rapport à un idéal-type pieux et soumis. Dans le reste de cette partie, à l'aune de ces apports théoriques, à partir de nos données empiriques, nous allons attacher de l'importance aux subjectivités observées, c'est-à-dire à la manière dont les sujets, pour la plupart, habitent ces normes et pour d'autres, comment ces normes font l'objet de processus de négociation et d'hybridation. La construction de soi des hommes et des femmes enquêté·e·s s'observe dans la manière d'habiter les normes sexuées, où il peut s'agir d'exagérer les traits perçus comme « masculins » ou « féminins », ou au contraire de s'en distancier, pour devenir sujet.

Chapitre 5

Subjectivités instables: masculinité militarisée, pieuse et nouvelle forme de masculinité chez les hommes réfugiés rohingyas

« Pour se distinguer en tant que "vrais hommes"; ces gens apprennent à ignorer le sens pourtant manifeste des actes qu'ils infligent aux autres, et spécifiquement aux personnes "moins masculines" [en particulier les femmes][534]*» .*

John Stoltenberg, 2013

Dans ce chapitre, nous allons tenter de produire une sociologie compréhensive des violences de genre, en contribuant aux travaux visant à rompre la dichotomie entre « victimes » et « perpétrateurs »[535]. Pour cela nous nous sommes entretenus avec des hommes auteurs d'actes de violence à l'encontre de leur partenaire intime (dans les faits leur épouse), mais aussi avec des hommes réfugiés ayant subi des violences sexuelles, physiques, psychologiques commises par d'autres hommes se percevant comme « supérieurs » à eux. Dans le chapitre 4, nous avons critiqué les définitions utilisées par les organisations internationales sur les violences « basées sur le genre ». Nos données issues de notre enquête ajoute à la littérature existante sur le contexte et l'expérience des réfugié·e·s dans la discussion sur les violences de genre en contexte de migrations forcées. Les informations recueillies nous éclairent sur les formations des subjectivités à travers leurs perceptions liées à la violence, leurs aspirations, leurs idéaux masculins dont ils puisent leur modèle. Ces données nous donnent à voir comment, dans quelle configuration du pouvoir, à quel moment et à quel effet la violence est constitutive du

534 John Stoltenberg, *Refuser d'être un homme. Pour en finir avec la virilité*, Paris, Syllepse, 2013, p. 30.
535Nous pouvons citer les travaux de Jane Freedman (dir), *Engaging Men in the Fight against Gender-Based Violence*, New York, Palgrave Macmillan, 2012 ; « Sexual and Gender-based Violence against Refugee Women : a Hidden aspect of the refugee 'crisis' », Reproductive Health Matters, vol. 24, n°47, 2016, pp. 18-26 ; Coline Cardi, Geneviève Pruvost (dir.), *Penser la violence des femmes*, Paris, La Découverte, 2012.

masculin. Finalement, cette étude auprès des réfugiés rohingyas dresse un portrait des représentations des enquêtés sur eux-mêmes en tension avec les expériences vécues, dont l'approche dichotomique victime/perpétrateur ne peut qu'accentuer l'écart entre les représentations et les expériences vécues. Ceci élargit le spectre du problème des violences de genre, tout en permettant d'identifier précisément les problèmes que les agendas internationaux tentent d'adresser.

Paola Rebughini démontre qu'il existe de nombreux processus de subjectivation et qu'il ne s'agit aucunement d'un processus « univoque et unidirectionnel [536]». Selon elle, il existe des conditions de subjectivation, lesquelles changent, peuvent se reconfigurer selon les probabilités de survenance et selon les relations sociales. Paola Rebughini propose d'adopter une « façon processuelle » pour saisir la « généalogie des relations entre la violence et la subjectivité [537]». Ce qui signifie qu'il n'y a pas un sujet figé ou absolu – violent, mauvais et dominé – mais plutôt un sujet *en situation*. La sociologie met en lumière le fait que la vie sociale produit constamment des situations où les individus se trouvent dans des positions de pouvoir, de domination ou de subalternité, variant selon les contextes et les relations sociales. Un même individu peut se trouver en situation de domination dans un espace, par exemple la famille, et dans une situation de subordination dans d'autres espaces, par exemple au travail, dans la rue, en détention. Les travaux sur les masculinités s'inscrivent dans cette approche situationnelle des subjectivités. Comment les hommes se perçoivent, se construisent ? Comment ils se définissent en tant qu'homme, entre hommes, entre hommes et femmes ? Comment mobilisent-ils des registres sociaux pour ce faire ? C'est-à-dire des registres porteurs de sens à un moment donné dans un contexte donné. Ce sont autant d'informations qui nous permettent d'analyser la construction processuelle des masculinités.

Le genre est un élément crucial de la construction de soi, tel qu'il est construit socialement. Cela signifie concrètement que le soupçon de ne pas être suffisamment masculin ou de ne pas correspondre au mythe masculin agit comme une menace sur la

536 Paola Rebughini, « Le sujet et la violence : ambivalences de la subjectivation » *in* Manuel Boucher, Geoffrey Pleyers, Paola Rebughini (dir.), *Subjectivation et désubjectivation, penser le sujet dans la globalisation*, Paris, éditions fondation maison des sciences de l'homme, 2016, p. 34.
537 *Ibid*.

qualité de sujet, voire dans certains cas d'annihilation des sujets. Quels sont les éléments décisifs, porteurs de sens, dans la construction de soi des hommes réfugiés rohingyas rencontrés dans notre enquête ? Pendant les entretiens, plusieurs thèmes sont apparus favorables à l'éclosion du récit, le rapport à la religion, au mariage et à certains idéaux masculins et féminins. Comment les thèmes privilégiés de la masculinité (domination, contrôle et protectionnisme) sont remodelés pour récupérer une masculinité, dans des configurations spécifiques du pouvoir ? Dans un second temps, face aux critiques du patriarcat émises par l'Agence onusienne pour les réfugiés, les ONG internationales à travers des projets d' *empowerment* des femmes réfugiées, des campagnes nationales de prévention des violences faites aux femmes, nous verrons comment certains hommes réfugiés rohingyas tentent de se réapproprier un discours pour l'égalité entre les sexes.

Ce chapitre commence par présenter les perceptions dominantes de la masculinité prévalente dans la société rohingya, lesquelles justifient l'usage de la violence à l'encontre des femmes rohingyas. Certains résultats montrent que 1 les constructions sociales des masculinités des hommes rohingyas sont associées à un système de pensée essentialisant un pouvoir prétendument « naturel » des hommes sur les femmes ; 2 l'exposition à la violence pendant la guerre en Birmanie et dans les politiques répressives des migrant·e·s en Malaisie a un impact considérable sur les perceptions inégalitaires de genre et sur le recours à la violence ; 3 la dégradation des conditions de vie en Malaisie en lien avec les autres facteurs précités sont en lien direct avec l'intensification des violences dans les relations intimes ; 4 enfin, les programmes pour l'égalité entre les sexes ont le mérite d'agir à la délégitimation du recours à la violence et à la misogynie. Néanmoins, nous verrons que ces programmes ne sont pas suffisants pour réduire les violences de genre, en ce qu'ils ne permettent pas la création de masculinités alternatives, c'est-à-dire un lieu où les hommes peuvent être amenés à changer le regard qu'ils portent sur eux-mêmes, comprendre la responsabilité particulière de leurs actes, et rompre avec l'ensemble des représentations habituelles de genre, comme ils laissent dans l'ombre la réalité des formes de violences de genre subies par les hommes réfugiés rohingyas en Malaisie.

Point méthodologique

Ce chapitre se base sur la collecte de vingt-quatre biographies d'hommes réfugiés rohingyas pour nous permettre d'analyser les constructions mouvantes des masculinités, parfois leur entrée dans la violence, leur expérience passée en Birmanie, leur trajectoire migratoire, familiale, matrimoniale, leurs conditions de travail, les effets de l'absence de protection juridique, leur expérience de détention, leur rapport aux autorités malaisiennes et au HCR. Les entretiens étaient conduits en rohingya, avec l'aide d'interprètes (anglais-rohingya), et tous ont été enregistrés. Avec la situation conflictuelle en Birmanie, les enquêtés ont préféré maintenir leur anonymat, ainsi tous les prénoms d'usage ici ont été créés. D'autres caractéristiques pouvant amener à leur reconnaissance (lieux de résidence, lieux de travail, village d'origine) ont pu être modifiées. Nous avons conduit la plupart des entretiens dans la maison d'un chef religieux ou dans des espaces publics. L'accès aux enquêtés m'a posé quelques difficultés, car ils travaillent la journée et restreignent leur mouvement le soir et le week-end. L'accès aux hommes rohingyas a été rendu possible par l'intermédiaire d'un chef religieux vivant dans un quartier résidentiel en périphérie de Kuala Lumpur, Ampang. Celui-ci présentait la recherche aux enquêtés en disant: « tu as des problèmes, va en parler à cette chercheure, vient demain chez moi ». Les enquêtés venaient dans l'idée de demander de l'aide. Ils racontaient principalement leurs difficultés d'accès à l'enregistrement au Haut Commissariat aux Réfugiés, et l'extrême violence de leur expérience migratoire (récits de torture, de privation totale, de prise d'otage, de meurtre, de viols). Ces points de départ permettaient la mise en relation, les premiers échanges et d'instaurer un peu de confiance pour la suite des discussions. Les enquêtés ont suivi le même plan général, avec une grande importance donnée à la flexibilité dans chaque conversation. Nous avons demandé à ce qu'ils racontent leur histoire de vie, depuis la Birmanie, leurs parents, leurs conditions de vie, puis leurs conditions d'existence en tant que réfugiés en Malaisie. Nous nous sommes concentrés sur les pratiques de genre dans lesquelles les relations étaient construites en rapport à la violence quand elle émergeait, correspondant à des temporalités avec un potentiel de fortes tensions (arrestation, détention, mariage, arrivée d'un enfant, non accès au HCR, tensions à la maison, séparation). Nous avons aussi demandé de rendre compte des liens entre la

famille et le travail, par exemple ce qu'il se passe à la maison au retour d'une mauvaise journée de travail (en cas de contrôle de police et d'extorsion d'argent, de mauvais rendement, de non paiement de salaires). Nous avons également évoqué des dynamiques émotionnelles en posant des questions sur des souvenirs anciens, les compositions familiales, les problèmes relationnels, et perspectives d'avenir, leurs souhaits pour le futur. Ces sessions ont produit des récits narratifs riches et fascinants. Dans la phase d'analyse, nous avons écouté les enregistrements, nous les avons tous retranscrits, indexés et écrits sur chacun comme des études de cas. Chaque entretien a fait l'objet d'une analyse. Nous avons retracé les reconfigurations de masculinités à travers les séquences narratives par événements révélant des tensions (comment s'est passé le mariage, comment avez-vous rencontré votre épouse, que s'est-il passé en allant au bureau du HCR, comment avez-vous payé les passeurs ou l'hôpital, que s'est-il passé en prison, etc), et enfin à travers leur définition et expérience vécue de la violence. Le thème de la violence est présent tout le long de leur récit, mais nous avons voulu examiner plus en détail à certains moments leur représentation et aussi leur expérience personnelle de recours à la violence. Pour ce faire, nous avons utilisé le support créé pour cette enquête « échelle de la violence » expliquée en introduction générale et présentée en annexe.

La particularité frappante de l'expérience des relations de pouvoir de ce groupe d'enquêtés est la violence. Pour une observatrice étrangère venant du monde universitaire, il apparaît un problème immense de violence dans ces vies. Dès le début des entretiens, les enquêtés mentionnent des humiliations, des discriminations et des agressions atroces à l'école, des arrestations de groupe d'étudiants, des pratiques de torture dans les centres de détention à Arakan. Ils ont pour la plupart immédiatement quitté le collège ou l'université à la suite de mauvais traitements. Des insultes racistes dans la sphère publique, au marché, dans la rue, en plein jour, des intrusions nocturnes dans les maisons, des vols. Des agressions et des massacres à l'encontre d'hommes et de femmes rohingyas, contre celles et ceux transgressant les normes de genre, tel·le·s que les homosexuel·le·s, ou encore celles qui travaillent, étudient, divorcent, vivent célibataires, ou portent les cheveux courts. Dans un second temps, les récits portent sur la traversée en mer, la frontière thaï-malaisienne et mentionnent des bateaux repoussés en mer par les autorités, des noyades,

des prises d'otages, des rançons, des viols, des raclées, le manque de nourriture, la maladie, la mort. Enfin, en Malaisie - destination finale, les enquêtés parlent longuement des arrestations, des menaces, des injures, des agressions physiques (coups et blessures) et extorsions d'argent de policiers, de nationaux, de gangs armés, de salaires non payés, la détention, des punitions telle que la sentence des coups de fouets (*caning*) et des viols et autres humiliations sexuelles, l'absence de documents légaux, le non accès au HCR, le manque d'accès à l'éducation des enfants réfugié·e·s, le refus des hôpitaux de les soigner et la détresse mentale, la dépression, la prise de drogues, des accidents graves et la mort.

Comment rendre compte des « sentiments de victimation collective [538]», que produisent l'exclusion, les discriminations, le mépris subi collectivement, les frustrations de ne pouvoir accéder aux mêmes droits que les autres groupes de population et au même niveau de vie, et les violences (subies ou agies). Comprendre l'entrée dans la violence de certains individus renvoie nécessairement aux choix individuels émis dont l'objectif est de réduire ses souffrances, de reprendre le contrôle de sa vie, et de protester contre les violences subies dans un contexte de traque permanente. Ce que nous appelons ici des tentatives de subjectivation. Ce chapitre examine les va-et-vient entre les éléments déterminants dans la construction des masculinités et les distanciations. Analyser les masculinités, les processus de construction à des moments particuliers de la vie des réfugiés, révèle des rapports de force structurant la société, et indique la forme de la société étudiée. Quelles sont les stratégies individuelles mises en place par les hommes réfugiés rohingyas de subjectivation, prenant des formes multiples de protestation en ce lourd contexte de contrôle et de répression militarisée ? Telle sera notre question directrice tout au long de ce chapitre.

538 Farhad Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 1997.

1. La violence de l'État malaisien à l'encontre des hommes réfugiés

Nous avons vu dans les chapitres précédents, comment la politique des réfugié·e·s en Malaisie est construite dans le paradigme de la sécurité nationale. Les réfugiés (aussi appelés « étrangers ») sont perçus comme une menace à la sécurité nationale, où un pays serait envahi par des milliers de réfugiés prêts à passer les frontières, amenant avec eux crimes, drogues et violences. Comme le souligne Cynthia Enloe, il s'agit davantage de sécurité des États que de sécurité nationale, ou humaine. La chercheure définit la sécurité nationale comme étant « [l']objectif qu'affirment viser les administrations centrales lorsqu'elles définissent des politiques contre de possibles dommages. […] Quand elle est militarisée, la sécurité nationale devient un théâtre particulièrement masculinisé d'affaires d'État : dans un même mouvement, elle exagère les menaces, multiplie les ennemis, justifie les secrets, aggrave les intrusions de l'État dans la vie des personnes et porte profondément atteinte aux droits civils[539] ». La logique protectionniste est selon elle au cœur de la militarisation de la sécurité nationale. Cette logique est basée sur un ensemble de valeurs et de pratique militaristes très envahissantes, allant de politiques masculinisées d'État à des identités de genre. Cette relation prétendue entre un Protecteur et un·e Protégé·e repose sur des croyances que les « Protecteurs » doivent être « virils ». Il est donc convenu d'un certain type de masculinité quand on parle de sécurité nationale et plus largement de protéger les « femmes-et-les-enfants » des autres hommes. Cette définition masculine de la protection se déploie et se reconfigure entre les sphères dites privée et publique. La masculinité militaire devient alors une image idéalisée de l'homme fortement mobilisée par les hommes réfugiés dans la lutte entre hommes, et plus largement pour réaffirmer des valeurs masculines, quand celles-ci sont menacées.

539 Cynthia Enloe, traduit de l'anglais par Florence Mana, Joseph Cuétous, *Faire marcher les femmes au pas ? Regards féministes sur le militarisme mondial*, Solanhets, 2015, p. 285.

1. 1 Lutte entre hommes et désavantages économiques du groupe subordonné

Comme nous le verrons, la période vécue à Kuala Lumpur est racontée comme une perte totale non seulement du contrôle sur leur vie, mais aussi de la volonté, du désir de se penser autrement. Comme par exemple, avoir des droits respectés, vivre sans la peur du quotidien, avoir des revenus suffisants. Il s'agit d'un espace où l'État est existant par le seul rapport de force autoritaire à travers les opérations d'arrestation, les contrôles incessants et l'extorsion d'argent venant leur rappeler qu'ils ne sont pas les bienvenus. Il s'agit aussi d'un espace d'une extrême précarité. Le revenu moyen mensuel des foyers vivant sur les revenus d'un chef de famille masculin est de 850RM (160€). Les hommes sont recrutés à temps plein, ont parfois un à deux jours de repos par mois, pour la plupart dans le bâtiment, la collecte de déchets, le désherbage. Ces secteurs informels rémunèrent à hauteur de 30RM à 50RM/jour soit 750RM (148€) à 900RM (178€) par mois selon le nombre de jours travaillés et selon la qualité et la quantité de déchets collectés par exemple. Parmi nos enquêtés, neuf travaillent dans la collecte de déchets et le nettoyage de lieux publics (zoo, rues, stations de train). Il est rare de rencontrer des hommes travaillant dans le secteur du bâtiment puisque ces travailleurs doivent rester dormir sur les chantiers et personne de l'extérieur n'ait autorisé à entrer. Les Rohingyas qui ne peuvent pas payer la rançon des passeurs à la frontière thaï-malaisienne, sont souvent vendus à des intermédiaires les relayant à des entrepreneurs du bâtiment. Ainsi, ils travaillent des mois le temps de rembourser leur 'dette' de voyage. Une fois cette 'dette' payée, il est possible de travailler dans des chantiers de rénovation ou de construction d'habitat. Ainsi, nous avons pu rencontrer deux enquêtés travaillant dans ce secteur parce qu' au moment de l'entretien, ils n'avaient plus de chantier, l'un depuis deux mois pour salaires impayés l'autre depuis un mois (ramadan). Un enquêté est entrepreneur, pour de maigres revenus (restaurateur). Deux enquêtés n'avaient aucun travail depuis des semaines au moment de l'enquête pour raison de santé. Les hommes rohingyas parlant anglais, avec un niveau d'éducation de niveau lycée voir d'études supérieures ont accès à des postes d'interprétariat au HCR, *International Rescue Committee* ou de « travail communautaire » dans des ONG internationales sur des projets de santé, de lutte contre la traite humaine, et prévention des violences faites aux femmes, allant de 1 000RM par mois pour les postes au HCR à 1 500RM

par mois (295€) dans les ONG. Ces postes sont rares et prisés car ils représentent un certain prestige social aux yeux des réfugié·e·s pour leur contact avec le HCR. Cette classe « supérieure » parmi la population réfugiée représente trois des enquêtés rencontrés. Enfin, six enquêtés travaillent dans des associations communautaires pour des revenus similaires voire supérieurs, en tant qu'enseignant, présidents, secrétaire ou chefs religieux. Néanmoins, les réfugiés en Malaisie représentent une main d'œuvre très bon marché et constituent une classe pauvre. En effet, le salaire mensuel moyen des hommes malaisiens est de 2 500RM (529€) soit le double[540]. Les revenus perçus par les réfugiés sont largement insuffisants pour satisfaire leurs besoins individuels et ceux de leur famille. Ces données permettent de donner un éclairage sociologique sur les conditions de vie des réfugiés en Malaisie et de les situer dans ce que Robert Castle a nommé une « zone de désaffiliation » sociale et politique, caractérisée par un éloignement du marché du travail légal et formel, et un isolement social. Rappelons que les réfugié·e·s n'ont pas le droit de travailler, ne sont pas employé·e·s, ne signent pas de contrat, n'ont aucune protection juridique. Les réfugié·e·s employé·e·s au HCR et dans les organisations internationales reçoivent des indemnités (« *stipend* ») et non un salaire. Cette situation les désavantage économiquement où les réfugié·e·s sont à la merci de leur employeur et font très souvent l'objet d'exploitation et de salaires impayés.

Nous nous intéressons ici autant à la population réfugiée pour l'analyse des mécanismes d'exclusion et de production des inégalités qu'aux stratégies construites par les réfugiés pour en sortir. En particulier, nous cherchons à identifier, si même dans ce contexte où tout semble pousser vers la spirale de la désaffiliation sociale et de la désubjectivation - à entendre ici en tant que perte de sens -, il est encore possible d'identifier des processus de reconstruction des sujets. Nous proposons d'en discuter à partir des récits de vie des enquêtés. Mais avant cela, nous devons décrire comment les Rohingyas sont en Malaisie des êtres à contrôler, à surveiller et à punir. L'humiliation, l'emprisonnement, la traque se présentent comme les moyens de maintien d'un certain ordre social genré et racialisé.

540 Département des Statistiques de Malaisie, « Salaries & Wages Survey Report, Malaysia, 2016 », 2017, consulté le 4 juillet 2017. URL : https://www.dosm.gov.my/v1/index.php?r=column/cthemeByCat&cat=117&bul_id=MDMxdHZjWTk1SjFzTzNkRXYzcVZjdz09&menu_id=L0pheU43NWJwRWVSZklWdzQ4TlhUUT09

1. 2 Sécurité de l'État malaisien : un « théâtre » masculinisé

Les réfugiés sont constamment contrôlés, menacés, molestés, frappés par la police, emprisonnés dans des conditions déplorables. En Malaisie, des opérations d'arrestation, de détention et de déportation des migrant·e·s sont organisées toute l'année, à travers des *crackdowns* publics et par des activités régulières des forces de l'ordre. Les *crackdowns* ont été analysés par une chercheure malaisienne, Alice Nah, comme étant des « spectacles publics »[541]. Les membres du gouvernement utilisent la radio, la télévision et les journaux pour attirer l'attention des migrant·e·s et des nationaux·les sur le renforcement des mesures du contrôle migratoire. Lors de ces apparitions médiatiques, les migrant·e·s sont décrit·e·s comme transgressant la loi, représentant une menace à la « sécurité nationale ». Ce groupe de la population est considérée comme étant les ennemi·e·s de la Malaisie. Il est à ce moment rappelé aux migrant·e·s non documenté·e·s qu'ils·elles ne sont pas les bienvenu·e·s et qu'ils ·elles seront sévèrement puni·e·s en cas d'arrestation. La réponse pénale menace d'emprisonnement ferme, de coups de fouet et de déportation dans le pays d'origine. Des contrôles au faciès ont lieu aux sorties des stations de train les plus fréquentés, dans certains quartiers connus pour être habités par des étrangers·ères. Les opérations d'arrestations ciblent ces quartiers et ses habitant·e·s, à certaines heures, en particulier le soir, la nuit et les week-end. Les réfugié·e·s arrêté·e·s sont très souvent emprisonné·e·s faute de posséder des documents en règle avec la loi malaisienne. Les membres du gouvernement et les forces de l'ordre répondent à ce moment et précisément à des représentations hyper masculines associées à la protection d'un État-nation et de ses citoyen·ne·s. Ainsi, les chefs dotent leur État de puissants moyens comme la répression policière à l'intérieur du pays et le contrôle des frontières terrestres et maritimes pour protéger la population de menaces extérieures. Ces chefs d'État et les autorités n'affichent ni plus ni moins qu'un virilisme prenant pour cible des groupes de la population en particulier jugés menaçants. Le thème de la masculinité d'un État, de ses chefs et de ses autorités, produisent alors des idées et des mesures virilistes et racistes jusqu'à ce que les

541 Alice Nah, « Legitimizing Violence: The Impact of Public 'Crackdowns' on Migrant Workers and Refugees in Malaysia », Australian Journal of Human Rights, vol. 17, nº 2, 2011, pp. 131-157.

populations civiles les pensent vraies et nécessaires pour assurer leur protection. Le gouvernement sécurise le pays et les autorités arrêtent les réfugié·e·s[542].

1. 3 Sexualisation des « corps étrangers »

Cynthia Enloe a identifié trois formes de violences sexuelles perpétuées en contexte de militarisation: (1) « viol récréationnel » prenant place quand des soldats n'ont pas accès à des femmes consentantes, (2) « viol de sécurité nationale » par des membres d'autorité des forces de sécurité pendant des périodes d' un État sous tension et (3) « viol systématique de masse » en tant qu'instrument de guerre. Chacune de ces formes dit-elle est politique et sont des produits des relations sociales entre individus, institutions et discours, aussi bien que le produit de décisions spécifiques[543]. Elle explique que le deuxième type prend clairement la forme d'objectifs politiques, généralement liés à des punitions, des humiliations ciblant un groupe en particulier[544]. Le viol sert à féminiser la population ciblée, prouvant aux hommes de ce groupe qu'ils ne sont pas équipés pour être « protecteur ».

Des hommes rohingyas comme Arafat et Hussain ont été emprisonnés pendant des mois pour faute de documents. Pendant l'opération d'arrestation nocturne puis pendant les différentes détentions, ils ont été soumis et humiliés par des violences sexuelles. Ces pratiques consistent à féminiser les hommes « étrangers », il y aurait les « vrais hommes » - virils et nationaux - et les autres – étrangers et « moins hommes ». Dans ces espaces hautement militarisés comme la détention, il s'agit de sexualiser le corps des détenus étrangers. C'est ce que Hussain décrit dans ses mots quand il raconte son expérience de détention en Malaisie « Devant les autres hommes, ils nous ont forcé à nous déshabiller, on était nus.[545]» (29 ans, Ampang). Le sentiment lié au fait d'avoir été contraint à se

542 Voir chapitre deux pour plus de détail.
543 Cynthia Enloe, *Maneuvers: the international politics of militarizing women's lives*, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 127.
544 *Ibid*.
545 Entretien avec Hussain, le 18 mai 2016.

déshabiller, l'humiliation, est aggravé par la présence d'autres hommes. L'humiliation à caractère sexuelle est utilisée par les nationaux (les gardiens) sur les hommes racisés. Arafat, lui, vit en exil en Malaisie depuis sept ans. Comme la plupart des réfugiés rohingyas, il a obtenu la protection du Haut Commissariat aux Réfugiés alors qu'il était détenu dans une prison malaisienne. Il a été arrêté dans la nuit puis a connu une longue période de détention. Il a choisi de raconter oralement certains aspects de son expérience en détention, puis d'autres aspects par écrit, sous forme de lettres. Nous nous sommes rencontrés plusieurs fois, à son domicile, mais aussi dans la rue, dans l'espace public avec ses amis. Nous avons partagé de nombreux temps informels ensemble (repas, célébration de l'Aïd, transports, etc). Il n'a jamais accepté l'enregistrement mais autorisait la prise de notes intensive laquelle essayait d'interrompre le moins possible son récit biographique. Certains détails étaient développés en long et en large (comme ses multiples protestations et nous y reviendrons) tandis que d'autres étaient passés sous silence par exemple des violences subies, ce que nous avons respecté. Son récit décrit des conditions de détention atroces, des punitions, des coups de fouet, l'accès aux soins refusé, le manque de nourriture et de nombreuses agressions sexuelles dont voici un extrait d'une de ses lettres :

> « [f]orcer la poignée de la porte dans la bouche, gifler, frapper à coups de pied, à coups de poing étaient très normal. Dans la prison, notre groupe a été divisé en petit groupe et mis dans des cellules avec des locaux où c'était une prison dans la prison. Les détenus locaux nous demandaient, aux Rohingyas, de coucher avec eux et voulaient nous utiliser sexuellement. [...] Déambuler nu est aussi une pratique quotidienne en détention. [...] Un jour, un gardien est venu me voir "tu vois là-bas, ce jeune et bel homme. Tu vas lui dire de *baiser* avec moi sinon je vais vous mettre une raclée à tous les deux" » (Arafat, 29 ans).

Des agents et des détenus malaisiens ont eu recours à la violence sous ses formes multiples non seulement pour le punir mais aussi pour lui rappeler, à lui et à tous les réfugiés détenus la hiérarchie entre les groupes d'hommes. Un moyen très efficace pour le

faire est la féminisation, ici elle consiste à attaquer les caractéristiques perçues comme « masculines », en particulier le sentiment d'invulnérabilité et l'inviolabilité. Les violences sexuelles contre les hommes détenus rohingyas sont genrées en ce qu'elles s'opèrent dans des relations de pouvoir entre masculinités (nationaux/racisés ; supérieurs / inférieurs). Les corps des hommes racisés sont sexualisés (montrés, dénudés, humiliés, dégradés, appropriés) dans le but de les dénigrer, les dévaloriser, les subordonner voire les déshumaniser. John Stoltenberg parle de l'identité sexuelle masculine comme un lieu d' « objectification sexuelle[546]», quand une personne est réduite à l'état d'objet. Selon lui, l' objectification sexuelle est faite « de façon à pouvoir pleinement ressentir sa propre réalité en tant qu' homme[547]». Il continue ainsi :

> « [l]es actes d'objectification sexuelle ne précèdent pas tous nécessairement un acte de violence sexuelle, et l'objectification sexuelle masculine ne rassasie pas encore tous les hommes ; mais, de façon perceptible, tout acte d'objectification sexuelle a lieu sur un *continuum* de déshumanisation dont la violence sexuelle masculine constitue l'aboutissement. La dépersonnalisation qui débute par l'objectification sexuelle est ce qui rend la violence possible ; parce que dès qu'une personne est réduite à l'état d'objet, on peut lui faire tout ce qu'on veut[548]».

Les violences sexuelles à l'encontre des hommes réfugiés est à saisir plus généralement en tant que processus de déshumanisation. Comme les personnes que les hommes supérieurs ou authentiques considèrent « inférieures » ne comptent pas, tout ce qu'ils peuvent leur faire ne compte pas non plus.

Néanmoins, il n'est pas question ici d'adopter une approche misérabiliste, victimaire de la vie des réfugiés. Dans ce système d'assujettissement, comment le sujet se façonne ou se détruit ? Les processus de subjectivation peuvent correspondre à « des processus

546 John Stoltenberg, *Refuser d'être un homme. Pour en finir avec la virilité*, Paris, Syllepse, 2013.
547 *Ibid*., p. 103.
548 *Ibid*.

d'appropriation de l'expérience[549] ». Face à l'annihilation des hommes rohingyas, c'est-à-dire des pratiques destructrices de sens et des identités, certains s'en sortent à travers une certaine mélancolie, ils s'enferment dans un passé, incapable de se projeter, pendant que d'autres tentent d'oublier « je préfère oublier, ne pas en parler, ça fait trop mal[550] » (Arafat, 29 ans). Une troisième façon de s'en sortir prend la forme de protestation, de revendication, de demande de dialogue avec l'Agence onusienne pour les réfugiés.

1. 4 Protestation contre le HCR et subjectivation politique

La mise à l'écart des réfugié·e·s illustrée par l'absence de relations entre les acteurs et les institutions est vécue comme une violence et une extrême impuissance. Cela peut parfois produire un sentiment de confusion sur leur légitimité à demander l'asile ou à accéder aux droits élémentaires : protection, accès aux soins, éducation. Le contrôle de l'État, la mise à distance des réfugié·e·s du droit commun continue dans le rapport avec le Haut Commissariat aux Réfugiés. Dès que l'on soulève la question du HCR, les récits se délient et prennent des formes de désenchantement ou de peur comme celui d'Amir. Les Rohingyas n'ont pas d'accès direct. Le HCR passe outre les réglementations internationales sur ce point. L'absence de protection juridique se base donc sur une politique de mise à distance des Rohingyas à l'espace physique que représente le portail du HCR. La première étape vitale pour les réfugiés rohingyas est de réussir à entrer dans l'enclos fortifié du HCR représentant l'enjeu ultime du dépôt de la demande d'asile.

Amir a décidé d'abandonner sa demande d'asile par peur d'être arrêté et de subir la répression policière s'il retournait au HCR. Il préfère se tenir à l'écart des institutions pour se protéger. Comme tous nos enquêtés, il a envoyé des centaines de lettre, des centaines de fax. Il s'est déplacé maintes fois au bureau du HCR pour demander l'asile. Il s'est fait racketté plusieurs fois sur le chemin. Aujourd'hui, il ne veut plus y aller. Il ne se sent plus légitime à se présenter au HCR même s'il a bien conscience d'être un réfugié pas encore documenté. Menacé, il

549 Manuel Boucher, Geoffrey Pleyers, Paola Rebughini (dir), *Subjectivation et désubjectivation, penser le sujet dans la globalisation*, Paris, Éditions fondation maison des sciences de l'homme, 2016, p. 15.
550 Discussions informelles avec Arafat, le 15 mai 2016.

craint d'être arrêté par les autorités à l'entrée du HCR :

> « j'y suis allé plein de fois, avant de me marier aussi, mais rien. La dernière fois j'ai attendu jusqu'à la tombée de la nuit. J'ai expliqué à l'agent, "nous sommes Rohingyas, musulmans, nous rencontrons beaucoup de difficultés en Birmanie alors nous sommes venus ici. C'est un pays musulman. S'il vous plaît aidez-nous". L'agent malais m' a dit doucement "nous essayons de vous aider" mais elle est partie. Alors l'interprète m'a agressé "allez va-t-en, va-t-en" en faisant un geste de la main pour que je m'en aille et il m'a poussé. Il m'a dit "ne vient pas ici pour nous déranger. Si tu n'as pas de carte ne vient pas ici. Va ! Va ! Va ! Si tu ne veux pas partir je vais appeler la sécurité". Donc il a appelé la sécurité. La situation s'est envenimée. Pas jusqu'aux mains mais […] il nous a menacé "on se retrouvera". La sécurité nous a poussé. Après ça je n'y suis jamais retourné. Je n'y retournerai pas. Si j'y retourne, je vais avoir des problèmes, on va se battre et ils vont m'envoyer à l'immigration[551]».

Amir considère l'absence de protection juridique comme une fatalité, « je n'ai pas de chance ». Nooru non plus n'y retournera pas. Il est très en colère contre le HCR. Il est en Malaisie depuis cinq ans, son père, sa mère, son frère sont enregistrés :

> « tout le monde a sa carte, moi non… pourquoi ? Maintenant je suis marié, on essaie d'avoir un bébé. Ils vont voir. Ils n'ont pas voulu écouter maintenant ils vont écouter… Si elle est enceinte je ne sais pas comment je vais faire pour payer l'hôpital et tout le reste (il s'énerve beaucoup et commence à bouger dans tous les sens) mais je vais l'envoyer au HCR avec tous les documents, certificat de naissance, de mariage, tout. J'ai dit à ma femme "ne revient pas sans la carte"[552] ».

Arafat nourrit une colère immense contre le HCR et ce qu'il appelle la « communauté

551 Entretien avec Amir, le 28 juin 2016.
552 Entretien avec Nooru, le 5 juillet 2016.

internationale :

> « je veux qu'ils arrêtent, tous. C'est de leur faute tout ce qui arrive. Je ne leur demanderai jamais de l'aide car je n'en aurai jamais. J'ai déjà demandé quand je travaillais pour eux ils ne me l'ont jamais accordé. J'ai été arrêté et emprisonné[553] ».

Un peu plus tôt, à l'entrée de sa maison, en attendant sa femme, c'est plein de rage et de colère, qu'il s'exprime sur les actualités récentes à Arakan, d'un ton fort et les yeux grands ouverts, il explose :

> « les Rohingyas devraient tous se suicider pour arrêter de souffrir. Je ne rigole pas. C'est vrai. Puisqu'ils se font massacrer et que personne ne fait rien. De toute façon, ils vont tous mourir[554] ».

La façon dont Arafat se pose dans le monde, comme un être déjà mort, un être traqué, violentable, est modifiée sans aucun doute par son expérience vécue de la violence sociale et politique, éminemment genrée. Son expérience personnelle de manque de reconnaissance de soi conduit à la construction d'un « non-sujet », ayant comme seule issue la mort collective, sans repère collectif. Pour Farhad Khoroskhavar, dans ses travaux sur la radicalisation, une des raisons de la perte du collectif est l'affaiblissement de représentations politiques des plus « laissés pour compte ». Dans notre cas, l'anéantissement de la représentation politique de la population rohingya en Birmanie se prolonge avec l'absence de dialogue entre la communauté internationale ayant pour seul représentant en Malaisie le Haut Commissariat aux Réfugiés et les réfugié·e·s rohingyas, et contribue à la perte de sens formulée par Arafat, Aziz et Amir. L'absence de dialogue entre ces protagonistes ne permet pas de juguler cette perte de sens et de non reconnaissance des sujets réfugiés, mais au contraire la renforce. La révolte d'Aziz, Arafat et Amir a un contenu social et politique. Les récits ne sont ni plus ni moins qu'une

553 Discussions informelles avec Arafat, le 14 mai 2016.
554 Discussion informelle avec Arafat, le 14 mai 2016.

protestation morale quand ils demandent du respect et une contestation politique contre l'ordre établi. La militarisation des États dont les pratiques consistent à contrôler les réfugiés, les déshumaniser, les surveiller, les maintenir à l'écart, les emprisonner peut être considérée comme un contexte de traque permanente au profit du monde des agresseurs. C'est dans ce contexte de traque que les réfugiés doivent élaborer des protestations, et se reconstruire en tant que sujet. Un premier scénario de subjectivation collective est visible puisqu'elle place les hommes réfugiés rohingyas dans le sentiment d'appartenance à une « communauté », à un « peuple » de confession musulmane. Ce qu'ils expriment par « on suit le modèle malaisien ». D'autres processus existent, plus profonds, plus complexes, moins visibles et se situent dans les relations intimes, à travers le mariage, la famille, le couple. Examinons maintenant la relation entre la subjectivité et la violence dans ces deux sphères.

2. Quelles subjectivations possibles ?

Un scénario de subjectivation directement visible consiste à exister en tant que « membre de la communauté / peuple ». Nous pensons que la « communauté » ou le « peuple » offre pour certains la possibilité de se reconstruire en brisant la spirale de l'exclusion qui les a coupés de leur famille, de leurs amis et de leurs rêves. Nous allons tenter de conceptualiser les notions de « communauté » ou de « peuple » (termes utilisés de manière interchangeable par les enquêtés) afin de saisir au mieux ce que les hommes réfugiés rohingyas expriment en ces termes.

2. 1 « On suit le modèle malaisien »

« On suit le modèle malaisien », expression accompagnée d'une réelle fascination envers le monde arabo-musulman (architecture[555], salutations, habillement, etc.) présent en Malaisie. Plus précisément, ils désignent les hommes du groupe dominant, malais représentant l'élite malaisienne et musulmane du pays. Ce modèle, exclusivement masculin, se concrétise par la fréquentation des mosquées, l'apprentissage de la langue malaise, l'habillement, se mêler aux hommes malais dans les mosquées, les transports, les restaurants, et de prouver sa loyauté envers les hommes du groupe dominant. Le « peuple musulman » renvoie aussi à des caractéristiques et des valeurs emprises d'un idéal masculin. Afin de mieux étayer cet argument, nous présenterons des récits de vie et des observations ethnographiques réalisées dans un quartier périphérique de Kuala Lumpur, Ampang.

Aziz exprime ce sentiment d'appartenance à un « peuple » ainsi :

> « les musulmans est un peuple persécuté dans le monde entier. Tous les

555 A ce sujet, lire Gerhard Hoffstaedter, *Modern Muslim Identities: Negotiating Religion and Ethnicity in Malaysia*, Copenhague, NIAS Press, 2011.

> pays musulmans souffrent, sont en guerre, Myanmar, Bangladesh, Pakistan, Syrie, Palestine, le Moyen-Orient tout ça. Nous sommes tous la chaire de Dieu. Nous sommes égaux[556] ».

L'expression d'un « peuple musulman[557]» communément utilisée parmi la population réfugiée rohingya à Kuala Lumpur renvoie systématiquement à l'idée d'un peuple persécuté en raison de leur appartenance à une religion. De plus, l'idée d'un « peuple » sur divers pays et différentes populations renvoie à un peuple supra-géographique transnational, vague et surréaliste et transcenderait la nationalité et autres bases de communauté (ethnie, sexe, âge, statuts). De plus, le « peuple musulman » renvoie à l'idée d'une société exclusivement masculine et fraternelle, ayant des principes régissant les relations entre ses membres dans les espaces publics. La « communauté musulmane » est caractérisée par l'égalité entre croyants, le rassemblement, l'unité, la fraternité, et la confiance. Ce sont dans ces termes que certains enquêtés expriment leur appartenance à un « peuple musulman » en particulier quand il s'agit des hommes malais. En effet, les enquêtés ne critiquent jamais les hommes malais. Par exemple, Zahid a beau s'inquiéter de ne pas avoir été payé ces derniers mois de son travail, il ne critique pas son employeur malais, rencontré à la mosquée, et s'accroche à l'espoir de recevoir un jour ses salaires :

> « j'ai travaillé deux mois, je n'ai pas reçu de salaire, à peu près 1200Rm (250€) J'ai essayé d'appeler mais il ne répond pas. Quand il aura pitié seulement à ce moment il paiera. Je ne peux pas porter plainte à la police. Si je vais à la police, je vais être arrêté. Il n'est pas mauvais. Ce Malais n'est pas une mauvaise personne, il paiera. Il est musulman, très certainement il paiera. S'il ne me paie pas, il n'ira jamais au paradis. C'est pour ça, j'ai confiance. Il est musulman il me paiera[558]».

556 Discussions informelles avec Arafat, le 8 juillet 2016.

557 Le terme de la Oumma (communauté/nation islamique) n'est pas utilisé par les réfugiés rohingyas pendant notre enquête. Cela dit, ce concept est mobilisé par le groupe dominant malais sur la question de l'identité nationale malaisienne, dont ses traces remonteraient à la Malaisie pré-coloniale. A ce sujet, voir Joel S. Kahn, *Other Malays. Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern Malay World*, Honolulu, University of Hawai'i Press, Singapore University Press, 2006.

558 Entretien réalisé avec Zahid, le 28 juin 2016.

Appartenir à un « peuple musulman » en partageant des caractéristiques tels qu'aller à la mosquée, adopter les codes vestimentaires et langagiers deviennent davantage une opportunité pour former une masculinité que pour pratiquer la religion. Lors des discussions sur leur identité, l'importance de l'islam est un aspect largement partagé par les enquêtés. D'une part, la religion représente la différence principale entre les Rohingyas et les Arakanais bouddhistes. D'autre part, l'islam agit comme un moteur d'intégration pour les Rohingyas en Malaisie par la fréquentation de la mosquée. Afin d'éviter les centres de détention malaisiens, les réfugiés rohingyas doivent rapidement s'assimiler à la société malaise (ienne). La première étape d'assimilation est de parler malais autant que possible, en particulier en public. Ce qui résulte d'une focale mise sur le groupe malais. La seconde est de trouver un travail pour subvenir à ses besoins et à ceux des membres de la famille. Souvent, ils sont mis en lien avec des employeurs malais par l'intermédiaire d'hommes rencontrés à la mosquée. La troisième est de s'intégrer le mieux possible en portant les habits malais, manger malais et *devenir* malais, sans protection légale ni intégration sociale. Ainsi, les Rohingyas peuvent rencontrer des hommes malais principalement dans les mosquées. Pour les réfugiés, la « communauté musulmane » constitue un réel enjeu d'intégration. Pourtant, l'appartenance à un « peuple musulman » est associée à l'observance des « cinq piliers » de l'islam - la profession de foi (shahada), la prière quotidienne (as salat), donner la *zakat* (soutien aux pauvres), le jeûne du mois de ramadan (sawm), et le pèlerinage à la Mecque (hajj) – ce qui a davantage à voir avec l'observance rituelle, l'idée de se conformer à un modèle spirituel qu'avec la fabrique de genre. Encore plus, quand certains enseignements islamiques célèbrent les fonctions du mariage en rejetant fermement la pratique du célibat ou du divorce, ou encore quand ils condamnent la sexualité illicite c'est-à-dire des rapports sexuels en dehors du mariage. La suite des récits des enquêtés montre plus en détail comment la « communauté musulmane » devient davantage une opportunité pour exercer une masculinité.

2. 2 Devenir un « bon musulman » ou appartenir à un « peuple »

Vision romantique du mariage

Devenir un « bon musulman », c'est se marier, avoir des enfants, subvenir à leurs besoins et les protéger. Dans les récits, le rapport au mariage et à la famille est très important. La plupart partage une vision romantique du mariage, c'est-à-dire se marier en accord avec le souhait des parents, faire honneur à la famille en se mariant et contribuer ainsi à la « bonne réputation » de la famille. Nooru est issu de la ville birmane de Sittwe. Il parle de l'arrangement de son mariage avec sourire, le souhait réalisé de ses parents, l'excitation de se marier, jusqu'à la rencontre de son épouse le jour de son mariage :

> « le frère cherchait un garçon pour marier sa sœur. Ils [frère et sœur] sont venus ensemble. Le frère travaillait et c'était difficile pour lui de donner une maison à sa sœur. C'est pourquoi il recherchait un garçon bien. Il connaissait ma famille, c'est pour ça qu'il était intéressé pour me rencontrer. Il en a d'abord parlé à mon père. Quelqu'un lui avait dit que j'étais un garçon bien donc il est venu parler à mon père. Ils ont discuté, se sont mis d'accord et moi aussi j'étais d'accord. (Il sort la photo de sa femme, en souriant d'un air content). Mon père en a parlé à ma mère, ma mère a donné son accord. Elle m'a dit que c'était une jolie femme, une fille bien et m' a demandé "veux-tu la marier ?". Si mes parents n'avaient pas été d'accord, je ne l'aurais pas été[559]». (Nooru, 22 ans, Ampang).

Dans sa vision du mariage, il accomplit son rôle en devenant un homme-mari, selon le choix de ses parents et ainsi reproduire le schéma familial. Zahid partage aussi une vision romantisée du mariage :

> « nous c'est un mariage d'amour. Avant de venir, je l'aimais. Elle est venue de son village en bateau. Des membres de ma famille vivaient dans son village. Quand j'allais là-bas, je la voyais. Elle avait 7 ou 8 ans. Trois années d'amour avec elle, après j'ai quitté la Birmanie pour venir en

559 Entretien réalisé avec Nooru, le 5 juillet 2016.

> Malaisie. Après trois années en Malaisie, elle est venue et là on s'est mariés. Aujourd'hui, cela fait trois années de mariage. Donc au total neuf ans. […] On était promis au mariage. De la promesse de mariage, on s'est aimé. On était promis à se marier depuis très jeune. C'est comme ça qu'on s'est marié. Mais on s'est aussi promis au mariage entre nous. Elle avait sept ans, j'en avais dix[560]».

A partir de ses souvenirs d'enfance, Zahid construit une vision romantique du mariage idéalisé par un amour né d'un mariage promis très tôt. Pourtant, ces récits continuent en décrivant des décalages entre cette vision idéalisée et les réalités vécues du mariage, son organisation, ses contraintes et ses injonctions.

2. 3 Contrainte au mariage hétérosexuel et son organisation sociale : « *solock* »

La majorité de nos enquêtés est mariée et avait entre 16 et 20 ans au moment du mariage à Arakan. La majorité des mariages est arrangée et conclu avant la migration. Une réalité sociale influencée par les contraintes sociales dans le pays d'origine où les mariages sont contractés. Deux formes d'arrangement de mariage existent selon qui arrange, les parents ou un « marieur » installé en Malaisie. Le premier est le plus commun, contracté entre familles par les parents. Cette forme correspond à la vision romantisée du mariage. Souvent les familles se connaissent. Au moment d'un mariage, quand les familles souhaitent arranger pour un enfant, elles reçoivent des contacts d'amis qui sont intéressés pour marier leur fils ou leur fille, ou prospectent parmi les familles de « bonne réputation ». Ce qui importe est de savoir si le « potentiel mari » ou la « future bru » vient d'une famille respectable. Est-ce une famille qui a de bonnes attitudes ? A-t-elle de l'argent ? Le fils doit avoir une bonne réputation (avoir des revenus, pratiquer l'islam, respectueux des parents et éduqué). Dans ce cas, si le « futur mari» et la « future épouse » vivent à Arakan, le mariage est contracté au village du « futur époux ». S'il se trouve en

560 Entretien réalisé avec Zahid, le 28 juin 2016.

Malaisie, la « future épouse » monte dans un bateau. Une fois en Thaïlande, le « futur mari » paie la rançon et « doit la marier ». Parfois, le « futur mari » n'est pas au courant de la venue de sa « future épouse ». C'est ce qui est arrivé à Zahid. Rapidement dans l'entretien, sa vision romantique du mariage s'étiole face à la réalité de la guerre et de la fuite. Il ne savait pas que sa « future femme » arrivait. Contrainte de fuir en 2012, elle l'a appelé une fois arrivée en Thaïlande. Mécontent de la manière dont il s'est marié et de la vie qu'il mène aujourd'hui, Zahid raconte son désenchantement et l'injonction au mariage :

> « elle vient d'une famille pauvre. [...] Ils m'ont demandé de l'argent alors j'ai payé les trafiquants 6000Rm pour son voyage en Malaisie. Je ne suis pas content d'avoir dépensé autant d'argent pour me marier. Parce qu'elle a dit : "je suis déjà en Thaïlande, tu dois". J'ai six sœurs à la maison, je dois arranger leur mariage, je suis le seul enfant [garçon] de ma famille. Je ne voulais pas me marier mais quand elle est arrivée en Thaïlande c'est devenu un devoir. Je devais me marier. Obligé de me marier. *Solock*[561]».

Face au désenchantement et à l'obligation de se marier, il reconstruit un sens en puisant dans le registre religieux, un registre porteur de sens pour lui :

> « *solock* signifie "doit se marier". *Solock* est ce que le Prophète a fait, donc nous aussi on doit. Les Mollahs disent toujours "on doit se marier, le peuple de l'islam doit se marier". A la mosquée, dans les sourates, les sourates c'est notre Prophète, nous devons suivre les sourates. Si on ne se marie pas, en tant que célibataire, voir des femmes sans être marié c'est un pêché. Si on est marié, pas de problème. Notre Prophète a fait ça. Pour cela, nous devons nous marier[562]».

Pour Zahid, Nooru et les autres, le mode de vie célibataire ou divorcé est impensable. Nooru

561 Entretien réalisé avec Zahid, le 28 juin 2016.
562 Entretien réalisé avec Zahid, le 28 juin 2016.

exprime cette exigence sociale du mariage en ces termes :

> « je dois me marier. Si je divorce, je dois me remarier avec une autre fille. C'est pour ça que je ne veux pas divorcer. Je veux faire comme mon père. Il ne s'est jamais remarié avec une autre femme. Je veux me marier pour avoir des enfants[563]».

Tous les enquêtés sont unanimes face à l'injonction des Mollahs à se marier en tant qu'homme musulman. D'après de nombreux historiens sur les études sur l'islam et sur les sociétés pré-islamiques, le mariage représente l'institution familiale des sociétés musulmanes et a joué un rôle crucial pour constituer l'idée de peuple musulman[564]. Dans cette utilisation de l'islam, chacun a sa place avec ses devoirs et ses droits. Ainsi l'homme est désigné comme chef de famille. Il a le devoir de subvenir aux besoins matériels et affectifs de son épouse. La femme est dans le devoir de donner son amour à son époux, à lui rester fidèle et docile. En retour, l'homme lui doit amour et respect. Ainsi ces hommes se marient, prennent les rôles traditionnels de « pourvoyeur » et « protecteur » incarnant ainsi la figure idéale de « chef de famille », et deviennent de « bons musulmans ». Ils ont alors le sentiment d'appartenir à la « communauté ». Face à une telle injonction, peu d'enquêtés se distancient des normes traditionnelles du mariage, néanmoins certains le font.

Se distancier du mariage traditionnel

Hussein et Aziz ont tenté de s'éloigner de ce modèle. Ils racontent leur mariage contraint ou forcé à Arakan. Hussein s'est marié à 16 ans au même âge que sa femme. Il avait un rêve, migrer en Arabie Saoudite, vivre célibataire et travailler au moment de l'événement :

563 Entretien réalisé avec Nooru, le 5 juillet 2016.

564 A ce sujet voir Chahla Chafiq, « Les femmes et la loi islamique », *in* Chahla Chafiq, Farhad Khosrokhavar, *Femmes sous le voile. Face à la loi islamique*, Paris, Éditions du Félin, 1995 ; Fatema Mernissi, S*exe, idéologie, Islam*, Paris, Éditions Tierce, 1983.

« j’avais 16 ans, mais sur la liste de recensement j’avais 18 ans. C’est pour obtenir la permission, car c’est interdit en Birmanie, en particulier pour nous, de se marier en dessous de 18 ans. Mon frère pareil, il avait 16 ans, et non 18. Ma femme aussi, sa famille a mis 19 ans mais je pense qu’elle avait 16, 17 ans. Mes parents ont arrangé pour moi, alors je me suis marié. En fait c’est ma cousine qui s’est mariée dans le village de ma femme qui en a parlé à mon père "à côté de chez moi, il y a une fille qui a très bon caractère. Ce serait bien pour ton fils. Son caractère est très bon elle suit la religion". Après mon père est venu rencontrer ses parents. Ils ont parlé ensemble. Plus tard, ma mère est venue la voir. Elle lui a parlé, ensuite elle a parlé avec ses parents. Après ça, ils ont arrangé le mariage. Avant ce mariage arrangé, mon père avait arrangé un autre pour moi dans un autre village. A ce moment là, j’y suis allé et je leur ai dit "je ne suis pas content". Je leur ai dit "je ne veux pas me marier avec votre fille". Finalement ça a été annulé. Parce que je n’étais pas content, je travaillais sous contrat annuel avec une autre famille, dans une ferme familiale. Je vivais là-bas. Cette famille m’a dit : "Tu travailles pour nous depuis trois ans, tes parents ont une petite terre. Tu me donnes cette terre et moi je t’enverrais en Arabie Saoudite". J’étais heureux avec ça. Mon plan était d’aller en Arabie Saoudite. C’est pourquoi j’ai travaillé pour cette famille pendant trois ans. J’ai demandé à mes parents de donner la terre pour ensuite aller en Arabie Saoudite. Mais mes parents ont arrangé ce deuxième mariage. Ils ne m’ont rien dit. Un de mes amis au village m’a prévenu mais je ne l’ai pas cru. Puis, un jour quand ils ont vraiment arrangé, selon notre culture, il y avait des gens de mon village y compris mes parents, des anciens, et des invités de leur côté. Ils avaient prévu une petite célébration. Ce jour là du côté des hommes ils donnent de l’or devant tout le monde et disent "c’est une avance pour votre fille, garantie devant tout le monde". Ce jour là, du côté de la femme, ils donnent des fruits, du riz, des poulets bla bla bla pour les hommes. Mes parents sont allés là-bas et ont donné de la nourriture, du poulet, du bœuf pour moi. Alors là j’étais surpris "oh vraiment ils ont arrangé un mariage pour moi". Après ça, j’ai cru

mon ami. Ils ont tenté de me marier à nouveau. Alors finalement, j'ai accepté de me marier. Quand mon père m'a dit : "Non. Tu dois vraiment te marier parce que ton frère aîné est marié et vit maintenant avec sa famille. Ta sœur aînée est mariée et vit aussi avec sa propre famille. Maintenant c'est ton tour. Un jour je mourrirais. Qui arrangera un mariage pour toi ? Avant de mourir, je voudrais arranger un mariage pour toi". Il m'a dit ça comme ça. Comme ça je me suis marié.[565] ».

Aziz (34 ans), lui aussi s'est marié face au chantage affectif de ses parents. Lui non plus ne comprend pas pourquoi sa mère tenait absolument à le marier à ses 18 ans avec cette fille en particulier. L'exil lui permet aujourd'hui de se tenir loin de cette configuration familiale :

« oui je suis marié. J'ai un enfant. Il a plus de 14 ans. Mes parents m'ont forcé à me marier. En 2000, j'ai dit à ma mère "je ne veux pas la marier. Je suis trop jeune. Je ne la connais pas. Elle n'est pas belle". Mais elle m'a dit : "si tu ne la maries pas je ne te parle plus". Donc pas le choix. Je ne la connaissais pas avant le mariage (hausse les épaules, se tient droit devant moi, me fixe). Je ne sais pas pourquoi elle. Elle ne voulait qu'elle. (il rigole nerveux) J'étais jeune. Je ne voulais pas rester en Birmanie. Quand je suis parti, j'ai demandé à ma mère, "je ne peux pas rester, je ne peux pas travailler ici". Elle a accepté. Je suis parti au Bangladesh. A ma femme je lui ai dit "si tu veux te remarier pas de problème". Mais elle m'a dit "Non je suis d'accord pour rester avec tes parents". Donc elle vit avec mes parents. Je suis parti au Bangladesh et j'envoyais de l'argent à mes parents. Je ne peux pas retourner en Birmanie. Même si je le pouvais (il me regarde dans les yeux, buste tourné droit vers moi) je n'irais pas. Je n'aime pas vivre dans cette situation familiale. [...] Ma vie est brisée. Je ne peux pas vivre avec une femme, mon enfant, mes parents. Je ne l'aime pas mais je dois rester[566] ».

Le mariage hétérosexuel est érigé en norme sociale dont il est très difficile voire impossible

565 Entretien avec Hussein, le 18 mai 2016.
566 Discussions informelles avec Aziz, le 11 juin 2016.

de se distancier, autrement que par une distance géographique pendant un temps. Pour les autres hommes réfugiés comme Nooru, Zahid, ils insistent sur le symbole du mariage comme une manière authentique et vertueuse de suivre l'islam. A travers le mariage, ils deviennent des « bons musulmans ». Ce mariage non seulement les rapproche du Prophète Mohammed mais aussi définit les authentiques hommes. Zahid, Nooru et les autres insistent sur une note morale distincte où le mariage est un élément clé d'appartenance à cette « communauté ». Le mariage est, selon eux, ce qui lie leur « communauté » ensemble et les protège des autres hommes. Le rôle des hommes dans la « communauté » est indissociable du rôle de protecteur. Dans la partie qui suit, nous allons voir comment le contexte de guerre en Birmanie et de migrations forcées impactent les relations de genre. Ce qui nous conduit à considérer les violences de genre dans ses continuités, ses ramifications dans toutes les sphères de la vie sociale en dehors de la guerre à proprement parlé. Les similitudes des formes et des expressions de violences conduisent à penser la relation entre subjectivité et violence sous l'emprise de représentations de genre militarisées.

3. Entre subjectivité et violence : construction d'un soi masculin

La relation entre la subjectivité et la violence constitue d'après Paola Rebughini probablement « la racine la plus profonde des processus de subjectivation et de désubjectivation »[567]. Pour bien comprendre cette relation, nous devons saisir ce qui fait sens chez les hommes réfugiés rohingyas. Pour cela, nous allons analyser l'idéal-type masculin selon les normes dominantes, les attentes en termes de masculinité (rôles de protecteur et de pourvoyeur) et les masculinités vécues (rôles intenables, injonctions sociales multiples).

567 Paola Rebughini, « Le sujet et la violence : ambivalences de la subjectivation » in Manuel Boucher, Geoffrey Pleyers, Paola Rebughini (dir.), *Subjectivation et désubjectivation, penser le sujet dans la globalisation*, Paris, éditions fondation maison des sciences de l'homme, 2016, p. 34.

3. 1 « La violence devient protection » : (com)battre, tuer et mourir

«Tous les hommes que je rencontre veulent me protéger.
Je n'arrive pas à comprendre d'où ça vient.»
—Mae West (cité par Iris Marion Young[568])

La logique protectionniste et ses avatars

Rappelons la définition de Cynthia Enloe de la militarisation comme étant une chose prétendument « naturelle », allant de soi, reposant sur l'affirmation qu'il existerait une relation « naturelle » entre un·e Protégé·e et son Protecteur[569]. Elle dit aussi que « devenir militarisé·e, c'est adopter des valeurs militaristes (par exemple, adhérer aux idées de hiérarchie, d'obéissance, ou à l'usage de la force) et faire siennes certaines priorités, c'est considérer que les solutions militaires sont particulièrement efficaces, c'est envisager le monde comme un espace dangereux dont la meilleure approche est un comportement militariste[570] ». Nous avons été frappés dans notre étude par le socle commun très puissant que fournissent ces valeurs dans la construction des masculinités de nos enquêtés (célébration de la violence, forte croyance en la hiérarchie, obligation d'obéissance et de loyauté des épouses) et la construction du groupe à protéger, les femmes rohingyas. Le modèle dominant de la masculinité militaire en Birmanie est synonyme de bravoure, de courage, de force. Les hommes birmans militaires se désignent comme étant les « protecteurs », les « gardiens » de la nation, de la religion et des femmes birmanes. C'est dans ce registre, mais en opposition que les hommes réfugiés rohingyas se situent en tant qu'hommes guerriers, prêt à se battre et à se sacrifier s'il le faut et en réponse aux attaques de l'armée nationaliste birmane. Ils se présentent comme étant capables de protéger leur peuple, leur religion et 'leurs' femmes. Comme Stiehm l'a démontré : « Le protecteur ne peut pas accomplir un statut seulement à travers son accomplissement. Parce qu'il a des dépendants et parce qu' il est socialement lié à

568 Iris Young, « The Logic of Masculinist Protection: Reflections on the Current Security State », Signs, Journal of Women in Culture and Society, vol. 29, nº 1, 2003.
569 Cynthia Enloe, *Faire marcher les femmes au pas ? Regards féministes sur le militarisme mondial*, Solanhets, 2015, p. 108.
570 *Ibid*, p. 13.

quelqu'un de dépendant. Il est censé pourvoir pour les autres. Souvent un protecteur essaie d'obtenir de l'aide et aussi de contrôler les vies de ceux qu'il protège – dans le but de « mieux les protéger »[571]. Le rôle masculin protectionniste place celles et ceux protégé·e·s dans une position subordonnée de dépendance et d'obéissance.

Aqram (38 ans) est marié depuis deux ans et a un enfant. Il vit en Malaisie depuis 2007. Son travail consiste à balayer les rues du quartier voisin pour de maigres revenus. A côté, il enseigne les textes religieux à de jeunes étudiants rohingya. Ce qui lui permet d'améliorer un peu ses « fins de mois » difficiles. Il situe son rôle de « Protecteur » dans la continuité du rôle de « Pourvoyeur ». Pour lui, ses rôles sont liés. Assigner les femmes à résidence signifie pour lui de les protéger des menaces du monde extérieur. Pour Aqram, limiter et contrôler le mouvement des femmes de sa famille s'inscrit dans une logique protectionniste. En conséquence, il incombe aux hommes la responsabilité de travailler afin de pourvoir à leurs besoins :

> « c'est important de les protéger. En Birmanie, les sœurs ne peuvent pas travailler on doit les nourrir. On doit les protéger. On doit leur donner les habits et tout. Si ma sœur veut voir quelqu'un, acheter quelque chose, je dois l'accompagner, ou une autre personne doit l'accompagner. Parce qu'elle ne peut pas parler aux autres ».

Nous savons que la division de l'espace social en deux sphères séparées domestique (privé) et public est une expression d'un rapport de pouvoir et de hiérarchie. Dans cette vision, le monde est alors scindé en deux univers: l'univers des hommes, la communauté, allant de pair avec la religion et le pouvoir, et l'univers des femmes qui est celui de la sexualité et de la famille. Cette division repose sur une distinction entre la sphère publique, la communauté et l'univers domestique perçu comme séparé de celle-ci.

Pour Aqram, la division sexuelle stricte entre sphère publique et privée est marquée par la défense des femmes de son groupe. La logique dominante pour lui ainsi que pour de

571 Judith Stiehm, « The Protector, The Protected, The Defender », Women's Studies International Forum, vol. 5, n° 3-4, 1982, pp. 367-376.

nombreux enquêtés est avant tout protectionniste. Sa vision de l'homme « protecteur » pourrait paraître caricatural voir extrême, si elle ne s'inscrivait pas dans des enjeux sociaux, historiques et politiques propres au contexte et bien plus largement. De manière atténuée ou aggravée, nous retrouvons cette vision dans des formes diffuses et variées. Ce qui nous amène à interroger les contours de la logique protectionniste. Prenons l'exemple de la guerre, Aqram comme de nombreux autres, légitime la participation des Rohingyas à la guerre à Arakan à travers l' « appel à la protection » masculine des « femmes-et-des-enfants »[572] :

> « en Birmanie, pendant que des hommes tentent de protéger leur famille, y en a plein qui se battent et meurent, pleins. La violence devient protection. Je mourrirais pour la protection. Mais surtout il y en a beaucoup à se battre pour ça [la protection/défense]. Les Rohingyas pensent comme ça ».

Pour lui, la violence est synonyme de protection et serait « culturelle ». Cela signifie que la violence représente le seul espace disponible pour se défendre, revendiquer le droit de vivre, protester contre les atrocités menées à l'encontre des Rohingyas et construire une identité collective ou un sentiment d'identité collective. Ce qui nous préoccupe ici sont tous les avatars de cette logique qui circulent de registre en registre pour réaffirmer les valeurs masculines et légitimer le recours à la violence y compris dans la sphère conjugale. Cette logique nous conduit directement à la construction d'une forme aggravée du patriarcat, idéalisant la violence, la misogynie, la croyance en la hiérarchie, puisant dans le registre militaire la légitimation de ces valeurs et de ces comportements.

C'est aussi le cas de Amir, 33 ans, marié, deux enfants, en exil depuis deux ans au moment de l'enquête. Amir vient de Sittwe. Son père était enseignant et sa mère, fille d'un imam. Il a lui-même étudié le Coran, fondant sa seule expérience éducative là. Un parallèle pourrait être fait avec l'image d'un soldat-sans-arme, prêt à se sacrifier pour tout ce qui fait sens chez lui, la religion, la protection des femmes et le peuple rohingya :

> « nous devons protéger la religion parce qu'ils ne respectent pas notre Dieu.

572 Expression utilisée par Cynthia Enloe pour souligner l'association systématique des femmes et des enfants, tel un groupe vulnérable dont il s'agirait de protéger.

> C'est très mal. Là c'est sûr je ne pourrais pas me contrôler. Je pourrais mourir pour mon Dieu. Aussi pour ma famille, mais pas autant que pour la religion. La religion est le plus important. Mais si elle se fait violer, je dois la protéger. Je dois protéger ma femme et mes enfants. Même sans arme, je partirais[573]».

Tous deux désignent la protection/défense comme étant synonyme de violence. L'idée de sacrifice et de virilité met en scène ce que nous pouvons appeler une hyper masculinité. Ils décrivent leur capacité à employer la force, la violence et l'autorité. Aqram et Amir n'incarnent pas l'image de l'homme dominant égoïste et agressif. Cependant, il est important de rappeler une autre image plus bénigne de la masculinité, celle davantage associée aux idées chevaleresques. Dans ces images anciennes, décrites par Jean Elshtain, les « vrais hommes » ne sont ni égoïstes ni ne cherchent à capturer d'autres pour leur seul désir[574]. A la place, l'homme galant est aimant et se sacrifie, en particulier s'il s'agit de sauver des femmes[575]. Il fait face aux difficultés du monde et aux dangers afin de protéger les femmes d'éventuelles blessures. Cet homme courageux, responsable, et vertueux est le modèle du protecteur. L'homme « bon » reste vigilent, veille à la sécurité de sa famille et est prêt à se mettre en danger face aux menaces extérieurs pour la protection des membres subordonnés de son foyer. La logique protectionniste masculine inclut l'image de l'agresseur qui souhaite envahir la propriété du chef de famille et conquérir sexuellement ses femmes. Eux, ce sont les hommes « mauvais ». « Nous », les hommes « bons » peuvent seulement apparaître dans leur bonté. Le monde extérieur est sans cœur et non civilisé. Les motivations de ces « autres » hommes sont imprévisibles et difficiles à cerner. Le protecteur doit alors prendre toutes les précautions contre ces menaces, rester vigilent et suspicieux, et être prêt à se battre et se sacrifier pour les siens. La protection masculine est nécessaire pour faire une maison un havre de paix.

Pour que le groupe des hommes rohingyas en tant que « protecteur » exerce cette supériorité publique, les femmes de leur groupe sont construites comme le groupe « à protéger », dans l'obéissance et la dépendance. La construction de la protégée passe avant

573 Entretien avec Amir, le 28 juin 2016.
574 Jean Elshtain, « Sovereignty, Identity, Sacrifice », Social Research, vol. 58, n° 3, 1991, pp. 545-564.
575 *Ibid.*

tout par la division sexuée du travail au sein des couples et des familles. Les récits des enquêtés sont unanimes. Un chef de famille doit décider des mesures nécessaires à la sécurité du foyer et de ses biens, et il donne des ordres que les membres subordonnées de la famille doivent suivre. Les récits de Aqram, Zahid, Nooru et Amir nous permettent d'examiner ces mécanismes de plus près.

« Rester dans le hijab »

Aqram, Hussein et Amir définissent leur obligation à protéger les femmes, dans ce qu'ils appellent « rester dans le hijab ». Pour devenir des « bons musulmans », ces quatre enquêtés assignent les femmes dans ce qu'ils appellent le « hijab » (voile). Examinons de plus près les arguments de Hussein. Pendant l'entretien, il fait des gestes pour expliquer ce que signifie « hijab ». Nous comprenons à ce moment que ce terme renvoie à davantage que l'habillement mais au symbole de l'invisibilité des femmes dont le rôle des hommes est de contrôler ce que Fatema Mernissi a nommé la « sexualité territoriale ». Selon elle, le mécanisme-clé pour en assurer la régulation consiste en « une distribution précise et significative des espaces entre les individus de sexe opposé n'appartenant pas à la même famille, associée à une ritualisation complexe de toute interaction exceptionnelle et inévitable[576]». A cela, il faut souligner que la vision dichotomique des relations de genre se passe sur fond de racialisation des femmes rohingyas. Ici, l'expression « rester dans le hijab » renvoie pour Hussein, Nooru, Amir et les autres au-delà de s'habiller d'une certaine manière (voile intégral, gants et chaussettes), à la passivité du verbe choisi « rester » appuyé par des gestes vers le sol quand ils expliquent que la place des femmes est de « rester » dans la sphère domestique c'est-à-dire à la maison et exécuter les tâches domestiques, domesticité à laquelle les femmes en tant que rohingya doivent exécuter :

> « à Arakan les femmes ne travaillent pas. Ma mère ne travaille pas, elle reste à la maison. En Malaisie, pour les hommes rohingyas mariés à des femmes indonésiennes, et si le mari ne peut pas travailler, les épouses indonésiennes travaillent, car il faut, pour se nourrir. Avec des femmes rohingyas non. Ma

576 Fatema Mernissi, S*exe, idéologie, Islam*, Paris, Éditions Tierce, 1983, p. 155.

> femme prend soin de l'enfant. C'est ce qu'a fait notre Prophète, elles restent dans le hijab. Cela signifie que personne ne peut les voir. Nos femmes doivent vivre comme ça. J'aime beaucoup celles vivant dans le hijab. Le rôle des femmes est de prendre soin de la maison, du mari. C'est ce que les Mollahs et les mosquées disent. C'est pour protéger des mauvaises choses. Comme parler à d'autres gens, c'est un pêché[577]» (Hussein, 24 ans, Ampang).

Il légitime la violence contre « sa femme », parce que c'est la « sienne » mais aussi parce qu'elle est Rohingya. Nous pouvons avancer l'idée que la racialisation des femmes rohingyas vient légitimer la violence à leur encontre. En d'autre termes, la violence des hommes rohingyas contre les femmes est racialisée. D'autres extraits d'entretiens viendront appuyer ce propos tout au long de ce chapitre. Mais d'abord notons ici, qu'Hussein, sans critiquer les Malais revendique des croyances fortes, régissant le corps et la mobilité des femmes. Quand nous lui demandons si une telle sévérité dans la distinction des rôles entre hommes et femmes est obligatoire, il répond sans hésiter comme si la « culture » du peuple rohingya en dépendait, comme si la femme était la mère et la garante du « peuple rohingya » et l'homme son « gardien » :

> « si elle ne respecte pas son rôle, si elle ne prend pas soin de moi, je la divorcerais. Je travaille dur, pour la nourrir et tout, mais si elle ne me respecte pas, si elle ne lave pas mon linge, ne prend pas soin de moi, je ne serais pas satisfait. Je ne veux pas qu'elle travaille dehors, je n'aime pas ça. Je suis jaloux. Si ma femme parle avec d'autres personnes, je serais en colère. Ça vient de notre ancienne culture, c'est ce que le Prophète a fait et donc est devenu. Il faut protéger les femmes des hommes. Parce que les femmes c'est tout. Le rôle des hommes est de garder les femmes dans le hijab, à la maison. Sinon elle sera punie, elle n'ira pas au paradis[578]».

577 Entretien réalisé avec Hussein, le 28 juin 2016.
578 Entretien réalisé avec Hussein, le 28 juin 2016.

D’autres enquêtés réitèrent la critique de Hussein sur les hommes malais, birmans, bangladais qui ne respectent pas les rôles distinctifs des hommes et des femmes. Ils se distancient des autres hommes en insistant sur le mariage et l’interdiction des femmes dans la sphère publique comme symbole de leur authentique masculinité. Cette stricte division sexuée entre les sphères dites privées et publiques non seulement les rapproche de Dieu mais aussi définit la masculinité authentique pour eux.

Cette masculinité « authentique » de l’homme musulman est construite en référence au modèle du Prophète Mohammad, développé en fort contexte militarisé. L’expansion de l’islam a conduit les chefs musulmans à affronter des rivalités et des guerres. Maxime Rodinson, dans son étude sur la vie du Prophète, écrit comment l’avènement de l’islam cristallise « la transformation intellectuelle et morale » qui « accompagnait fort naturellement la transformation économique et sociale » déjà en cours dans la péninsule d’Arabie :

> « un État arabe guidé par une idéologie arabe, adapté aux nouvelles conditions et cependant encore proche du milieu bédouin qu’il devait encadrer, constituant une puissance respectée à égalité avec les grands empires, tel était le grand besoin de l’époque[579] ».

Prônant l’instauration d’un nouvel ordre global, l’islam se donne comme un code révélé aussi bien religieux que social. D’où l’aspect juridique de la religion islamique. Les « hadiths » sont les « récits » expliquant les « dires » et les « faires » du prophète, ses paroles et ses comportements dans des situations diverses. Le prophète était aussi bien le guide spirituel de la « nation musulmane » que son chef militaire et son gouvernant[580]. Les quatre califes qui lui ont succédé, sans avoir le pouvoir sacré de Mohammad, ont rempli les mêmes fonctions au sein de la Oumma [nation] ». Chaque événement guerrier constitue le socle des enseignements religieux regroupant des solutions de résolution de conflit comme la concertation et aussi à travers tout un tas d’histoires et d’attitudes du Prophète perçues comme masculines. C’est dans ce contexte et dans cette vision de l’homme idéal de l’époque, guerrier

579 Maxime Rodinson, *Mahomet*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 58.
580 Chahla Chafiq, « Les femmes et la loi islamique », *in* Chahla Chafiq, Farhad Khosrokhavar, *Femmes sous le voile. Face à la loi islamique*, Paris, Éditions du Félin, 1995, p. 17.

et chevaleresque que s'est forgé cette image, dont la logique prévalente de l'époque était le protectionnisme des femmes et du peuple. Ainsi, ces hommes se plongent dans les textes religieux sur la vie du Prophète et tentent de se rapprocher de ce modèle, où les caractéristiques de l'homme « authentique » musulman s'inscrivent dans un *continuum* avec le modèle de la masculinité militarisée ou hyper masculinité.

3. 2 La violence comme injonction sociale

La masculinité « authentique » fournit des arguments pour légitimer l'usage des violences conjugales. La violence serait légitime si d'une part elle est exercée au service du patriarcat (maintien de la division stricte du travail et subordination des femmes), si d'autre part elle ne tue pas, c'est-à-dire, en régulant l'intensité par des moyens alloués (à l'aide d'un vieux bambou) et en régulant la fréquence (de manière occasionnelle). Hussein explique clairement les circonstances autorisant les violences conjugales :

> « si le mari a des raisons, il peut battre parfois, pas tout le temps, et pas trop fort. Les raisons sont l'eau, la nourriture, la prière et avoir un bon caractère. Là, et seulement pour ça, dans l'islam, l'homme a le droit de battre sa femme, avec l'aide d'un vieux bambou, au premier coup il cassera. Comme ça personne n'utilise la violence[581]».

Aqram lui aussi a ses raisons : « si elle n'apporte pas les habits, n'apporte pas le riz à temps, je commencerais la violence[582]». Nous savons très bien qu'en réalité, la violence ne s'arrête pas là, et quand bien même, elle n'en causerait pas moins de blessures et d'effets nombreux sur les victimes.

Pour Hussein et les autres, le « hijab » renvoie à une exigence sociale que les hommes doivent assurer. Ils doivent garantir le respect de la division sexuée du travail, caractérisée par une assignation stricte des femmes à la sphère domestique. La logique protectionniste a pour effet

581 Entretien réalisé avec Hussein, le 28 juin 2016.
582 Entretien réalisé avec Aqram, le 21 juin 2016.

de légitimer le patriarcat basé sur la prétendue capacité *naturelle* des hommes à protéger les êtres vulnérables que seuls les hommes de leur groupe sont légitimes à protéger. Les récits des enquêtés sur leurs représentations en rapport à la violence mettent au jour une seconde caractéristique propre au phénomène des violences masculines. La violence peut être vécue comme une injonction, c'est-à-dire comme n'ayant pas d'autres choix que de dominer en réaffirmant des valeurs masculines comme la violence.

Concrètement, la violence est légitime si l'épouse transgresse les normes régissant l'idéal féminin, vécu comme un manque de respect envers son mari. L'idéal féminin est caractérisé par la docilité, la patience, la soumission à Dieu, et enfin la fidélité conjugale. Si elle ne respecte pas ses devoirs, l'homme a autorité pour la punir, ou du moins lui rappeler l'ordre des choses. La plupart de nos enquêtés sont d'accord sur le fait qu'il faut utiliser la violence au sein du couple, sous certaines conditions (celles décrites plus haut) mais ils expriment tous une colère sur la question du manque de respect de l'épouse envers son mari. En fin d'entretien, nous demandions systématiquement de hiérarchiser les pires formes de violence selon eux. Ce qui nous permettait de collecter des exemples tirés de leur expérience personnelle pour illustrer leur point de vue. Pour la majorité de nos enquêtés, la pire forme de violence réside dans le sentiment d'humiliation, quand la femme manque de respect à son conjoint. Aqram, Nooru, Zahid placent le manque de respect des épouses tout en haut de l'échelle, au même titre que le viol des femmes, pire que la mort, la guerre et la pauvreté :

> « *enquêtrice : où placeriez-vous le manque de respect des épouses envers leur mari ?*
>
> Ohhhh… ça c'est le pire [il fait les gros yeux, se recule et pointe au-delà du chiffre 10 sur notre échelle allant jusqu'à 10]. Si elle ne suit pas son mari, Allah ne lui pardonnera pas, elle n'ira pas au Paradis. C'est très grave. Là je peux me mettre très en colère [ton ferme, regard grave][583]».

Pour Aqram, le manque de respect de son épouse envers lui constitue un pêché dont son rôle

583 Entretien réalisé avec Aqram, le 21 juin 2016.

est de veiller à prévenir de tels « écarts » de conduite, et le cas échéant de corriger sa femme si elle s'éloigne du chemin vertueux de l'islam. Nous examinerons en détail la religiosité de la féminité dans le chapitre 6. Dans le Coran, il apparaît le terme « *Nusuz* » qui veut dire la « rébellion de la femme ». Ce qui est ressenti par nos enquêtés comme un affront voir une humiliation. Il est attendu en retour de la part du mari une attitude ferme, qui doit inclure le châtiment physique, mais seulement en dernier ressort. D'après Fatema Mernissi, le rapport de force au sein du couple est accentué et justifié par un ordre social qui encourage le mari à commander son épouse. « Le devoir d'un homme de commander sa femme s'incarne dans son droit de la corriger en la battant[584]». Pour ces hommes, si une femme se « rebelle », cela génère un profond sentiment de manque de respect vécu comme de la violence à leur encontre de l'ordre d' une offense grave, souvent accompagné d'un sentiment d'humiliation. Zahid décrit précisément ce sentiment. La violence s'impose quand sa femme lui parle comme à un « petit garçon » :

> « on ne peut pas battre tout le temps. (Il hésite à continuer, il prend quelques secondes. Nous l'incitons à continuer d'un hochement de tête). Je bats ma femme une fois par mois seulement. Pas fort, juste un peu. Par exemple, quand j'ai faim je demande à manger "s'il te plaît donne moi un peu de repos, apporte moi quelque chose à manger". Mais elle dit "va le prendre toi-même", en utilisant des mots impolis. Je me mets en colère et là je tape.
>
> *Enquêtrice : que signifie des « mots impolis » ?*
>
> Par exemple, dans notre langage, une épouse ne peut pas dire à son mari ce qu'un père peut dire à ses enfants. Les personnes âgées peuvent dire "tu" aux plus jeunes, les épouses ne peuvent pas dire "tu" à leur mari, c'est pour les enfants. Elle utilise des mots familiers, elle me manque de respect. Quand je reviens à la maison après le travail, je demande de la nourriture et elle me dit "va le chercher toi-même" en me parlant comme à un petit garçon ça me met en colère et je la tape[585]».

584 Fatema Mernissi, S*exe, idéologie, Islam*, Paris, Éditions Tierce, 1983, p.121.
585 Entretien réalisé avec Zahid, le 28 juin 2016.

Une autre perception dominante sur la violence, perçue comme nécessaire, c'est-à-dire n'ayant pas d'autres choix que de « faire quelque chose » est l'infidélité des épouses. Cette forme de violence légitime est récurrente dans les récits des enquêtés. Amir et Aqram justifient la violence pouvant aller jusqu'au meurtre des épouses infidèles :

> « si je ne suis pas à la maison et que quelqu'un vient, un ami, un voisin, un autre homme. Il demandera "Où est votre mari ?" Elle doit alors répondre "Mon mari n'est pas là, il est au travail. Il sera là ce soir". Elle doit répondre comme ça. Si elle dit "Venez. Rentrez, asseyez-vous" et ils parlent ensemble, assis côte à côte, et si elle tombe amoureuse ? Si je la vois coucher avec un autre homme, sans aucun doute je dois faire quelque chose. Je dois la battre ou la tuer. Si je la vois coucher avec quelqu'un, je la tuerais. Parce que je suis le mari[586]».

Contrôler le corps des femmes ou le déshonneur des hommes

D'autres enquêtés ont exprimé l'injonction de « faire quelque chose », c'est-à-dire battre ou tuer leur épouse dans les mêmes termes. Ces récits racontent une logique sociale, loin d'être un comportement individuel, où la violence représente la réponse adaptée à ce type de situation. Il s'agit là de sauvegarder l'honneur masculin. Pierre Bourdieu définit l'honneur comme un rapport social établit entre les hommes et les femmes d'un même lignage et plus encore dans un couple comme étant « ce par quoi le groupe donne prise, s'oppose au point d'honneur, ce par quoi il peut répondre par l'outrage »[587]. Pour le sociologue, l'honneur représente l'ensemble de ce qui est interdit, en bref, le sacré. Il ajoute que le sacré représente essentiellement les femmes. Christelle Hamel ajoutera que le sacré correspond plus

586 Entretien avec Amir, le 28 juin 2016.

587 Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyles*, Genève, Paris, Droz, 1972, cité *in* Christelle Hamel, thèse, «L'intrication des rapports sociaux de sexe de « race », d'âge et de classe: ses effets sur la gestion des risques d'infection par le VIH chez les français descendant de migrants du Maghreb », EHESS, 2003, p. 240.

exactement au corps des femmes[588]. L'ensemble de ce qui constitue l'interdit, « haram » en arabe, désigne la virginité des femmes avant le mariage, l'intégrité de l'hymen de la jeune fille et à la conduite sexuelle de l'épouse. Le terme « haram » en arabe, réinterprété « hijab » (voile) par nos enquêtés renvoie par extension à l'espace fermé de la maison, l'espace féminin par excellence, que les hommes ne doivent pas occuper. Une femme doit donc être vierge au jour de son mariage et ensuite être fidèle à son mari, sinon elle le déshonore, ainsi que leurs familles respectives. Ce qui équivaut à un « déshonneur virtuel » car elle peut « se perdre ou se briser »[589], ce qui place les hommes dans une situation de vulnérabilité quant à leur honneur puisque celui-ci dépend aussi des agissements des femmes de leur famille, en premier lieu de leur épouse. Ainsi ce qu'expriment ces hommes est qu'ils n'ont d'autres choix que de recourir à la violence, même extrême, pour garantir cette « masculinité virtuelle » sans cesse menacée. L'injonction à la violence va plus loin. Il ne s'agit pas seulement de sauvegarder l'honneur masculin ou une masculinité.

Nous devons regarder du côté des représentations des enquêtés sur la violence. Les représentations sur la violence sont importantes dans l'analyse discursive des récits des enquêtés, mais aussi pour saisir le rôle que joue la violence dans la construction des masculinités et des rapports sociaux de sexe. La violence peut être vécue comme une injonction en tant qu' « homme-mari » pour le maintien d'un ordre social sexué, le patriarcat. Prenons l'exemple de Nooru **(**22 ans). Il est marié depuis un mois au moment de l'enquête. Il raconte son « entrée » dans la violence à l'encontre de son épouse. Néanmoins, il nous dit qu'il lui a été enseigné que la violence est positive, même, respectée. Nous posons la question de la peur de manière systématique à tous les enquêtés car rapidement nous avons compris qu'elle agissait comme une norme régissant les relations au sein du mariage de manière unanime, à en devenir parfois synonyme du mot « respect ». La peur est positive dans le système de pensée de nos enquêtés, qui utilisent ces deux termes de manière interchangeable:

> « *enquêtrice : votre épouse a-t-elle peur de vous ?*

588 Hamel, *op. cit.*
589 *Ibid.*

> Oui [ton affirmatif, calme, et presque « fier »]. Elle a peur oui. Très peur. Elle a peur que je la batte. Je ne la bat pas parce que la police viendrait. Si je la bats elle meurt. Parfois je la bats un peu, pas trop longtemps. Avant ça, elle n'avait pas peur. Je l'ai battu pour lui donner la peur, pas pour faire du mal. […] Si on vit en paix c'est mieux pour nous. Quand j'apporte de l'argent et que ce n'est pas assez elle râle, elle crie, alors je la bats après elle est silencieuse. J'essaie de la battre. Pour qu'elle comprenne. Ça fait qu'un mois qu'on est mariés. C'est de pire en pire. Je sais pas ce qu'il se passera la prochaine fois, peut-être le divorce ou victime je ne sais pas. Dans certains couples, le mari a peur de la femme. Même riche, ma femme doit avoir peur de moi. Pour moi, la peur c'est le respect. Elle doit obéir parce que je suis le mari. Elle doit obéir. Je suis le mari. Elle doit[590]».

Nooru donne l'impression que la peur ressentie de son épouse envers lui le rassure dans sa capacité à dominer. Il exprime ce qu'il vit comme une obligation, un mari doit montrer sa capacité à être violent. Il n'a pas d'autre choix que de contrôler et donner des ordres à son épouse. La violence et la peur sont utilisées pour parvenir à ces caractéristiques idéales de masculinité décrites plus haut. Nooru nous laisse aussi entrevoir les conditions sociales particulières à l'émergence de sa violence, au passage à l'acte, à l'intensification des tensions.

3. 3 Vulnérabilités économiques et politiques comme facteur aggravant des inégalités hommes-femmes

Les violences de genre en contexte de migrations forcées n'ont pas lieu dans une désorganisation sociale, au contraire. Des chercheures ont démontré que les normes genrées du comportement et les exigences sociales tendent à rester relativement fermes voire se crisperaient davantage pendant et après des conflits, pendant que les possibilités

590 Entretien réalisé avec Nooru, le 5 juillet 2016.

de vivre, d'être à la hauteur et de réaliser ces attentes sont limitées[591]. Une avancée explicative importante serait le facteur économique.

Les vulnérabilités socio-économiques est un facteur aggravant des inégalités de pouvoir existantes entre hommes et femmes. Jane Freedman en prenant l'exemple des violences sexuelles en République Démocratique du Congo, démontre que « l'incapacité d'être à la hauteur des attentes perçues de masculinité serait compensée par une exagération d'autres formes de comportement perçues comme masculines, telles que l'agression ou la violence[592]». Selon elle, un écart entre des « attentes de masculinité » et des « masculinités vécues » peut en retour attiser la violence contre les femmes « en tant que moyens de renforcer des identités masculines ». Quand nous examinons les conditions d'émergence des violences conjugales, tous nos enquêtés qui déclarent l'utiliser, décrivent des situations bien spécifiques. Les conditions d'émergence de la violence semblent être toujours liées à une impossibilité de réaliser ces exigences sociales dont la réponse adaptée pour récupérer une masculinité est de faire preuve de violence. Le récit de Nooru nous éclaire davantage, quand il dit « si on vit en paix, c'est mieux pour nous. Quand j'apporte de l'argent et que ce n'est pas assez elle râle, elle crie, alors je la bats après elle est silencieuse. J'essaie de la battre. Pour qu'elle comprenne[593]». Il a le sentiment d'être mis en échec quand il ne réussit pas à accomplir le rôle traditionnel de pourvoyeur perçu comme étant masculin.

C'est aussi le cas de Amir, 33 ans. Il vit l'exil en Malaisie comme une survie alimentaire. Lui et sa famille peuvent rester des journées sans nourriture. Il décrit ses difficultés à travailler et à se nourrir comme une expérience inédite de tensions dans son couple. Alors qu'en Birmanie il a toujours pu compter sur d'autres membres de sa famille :

> « hier c'était très difficile avec ma famille. Je n'ai pas pu acheter de lait pour le bébé (il baisse la tête, les larmes montent). Je ne peux pas acheter

591 Judy El-Bushra, « Cycles of Violence. Gender Relations and Armed Conflict », ACOR, 2005.
592 Jane Freedman, *Engaging Men in the Fight Against Gender Violence. Case Studies from Africa*, New York, Palgrave Macmillan, 2012, p. 11.
593 Entretien réalisé avec Nooru, le 5 juillet 2016.

> de lait. Je ne peux pas les nourrir. C'est devenu la violence [à la maison]. Je ne peux pas travailler. Je n'ai pas d'argent. Ma femme est très en colère après moi. Elle m'a dit "il vaut mieux mourir en Birmanie, qu'ici. Ici c'est trop difficile. A Arakan nous avons de la famille. Ici rien. On n'a rien. Mieux vaut mourir là-bas. Il n'y a personne pour nous aider ici". J'étais triste en entendant ça. Je me suis mis en colère. Parce qu'elle me fait des remontrances, elle parle trop, parce que je ne peux pas acheter de lait pour l'enfant. Je voulais emprunter de l'argent, 100RM à un ami mais il ne les avait pas. Alors c'est arrivé (il ne finit pas sa phrase)[594] »

Si certains récits pousseraient à croire que les violences conjugales ont commencé en Malaisie, il paraît surtout évident d'après plusieurs récits d'enquêtés, que les violences peuvent s'intensifier en Malaisie, en fréquence et dans son cumul. Amir établit le lien entre la dégradation de ses conditions de vie, l'absence de protection juridique, la précarisation du travail des hommes réfugiés, la désaffiliation sociale et les violences conjugales :

> « c'est notre mal chance. De mauvaises choses nous arrivent. Si je reste à la maison c'est pire. Alors je sors. Sinon je deviens vraiment très en colère. Si je peux travailler, la maison sera accueillante, pas trop mal. Si je ne peux pas, ça empire. Les enfants veulent toujours manger quelque chose. En Malaisie parfois on est deux jours sans nourriture. A ce moment là, je me suis sentie très triste et très faible. Ici en Malaisie on a plus de tension à cause de la nourriture. En Birmanie, c'est la torture, ils nous tuent, pas de problème pour la nourriture. Le seul problème ce sont les Rakhines, les meurtres. En Birmanie, on a de la famille. On avait de la tension juste parce qu'on ne pouvait pas sortir. Ici c'est le manque de nourriture on ne peut pas travailler, pas de carte. Si je croise la police, je dois payer[595]».

En regardant bien c'est aussi ce que nous disent Zahid et Nooru, la violence leur permet de récupérer une masculinité perdue les jours où il ne ramène pas d'argent à la maison. Nooru dit

594 Entretien réalisé avec Amir, le 28 juin 2016.
595 *Ibid*.

vivre des tensions insupportables et sans répit. Dans ces moments ressentis comme des échecs personnels et une perte de confiance en lui et en l'avenir, il déclare recourir à la violence à l'encontre de son épouse. Barbara Lukunka démontre que les réfugiés dans les camps en Tanzanie ont très peu de contrôle sur leur vie et dépendent des agences humanitaires. Selon elle, une telle dépendance cause « une crise psychosociale pour des hommes réfugiés qui peut prendre la forme de crise dans leur identité de genre »[596]. D'autres recherches rares et assez récentes, notamment aux États-Unis et au Canada, tentent de démontrer les connexions entre les violences de genre et la dépression chez les hommes, en analysant les « taux de conflits de rôles de genre » chez les hommes dépressifs ou en détresse psychologique[597]. Dans cette étude, il est montré que les hommes adhérant aux normes traditionnelles de la masculinité hégémonique au Canada (avoir un travail reconnu pour lequel l'homme reçoit une bonne rémunération, être en couple et avoir des enfants, assurer le rôle de pourvoyeur et de protecteur pour sa famille) ont plus de risque de dépression et de détresse psychologique. Car ces hommes ne remettent pas en question les exigences de la masculinité hégémonique et tentent de s'y conformer tant bien que mal. Au contraire, ceux qui adhèrent moins à ces normes, se retrouvent moins en porte à faux avec un idéal-type préconçu. Ces résultats concordent avec les récits de Nooru, de Zahid, d'Aziz, d'Arafat, et les autres. Ils ne peuvent pas correspondre aux attentes de la masculinité prévalente dans la société rohingya en tant que réfugiés. Face à l'échec de ne pouvoir s'y conformer, ils exagèrent d'autres traits dits masculins comme la violence de genre, la suprématie masculine, le protectionnisme afin de compenser l'écart et se reconstruire. Ils mobilisent des registres fortement marqués socialement comme étant masculins quand ils sont incapables d'accomplir les rôles perçus comme masculin.

En contexte de migrations forcées, l'homme-mari est affaibli dans son rôle de « pourvoyeur » et de « protecteur ». Face au désespoir, à l'absence de relations avec le HCR (faisant office de gouvernement pour les réfugié·e·s), les individus sont alors écartelés entre des désirs non-maîtrisés, des rêves impossibles et un profond sentiment de manquement aux idéaux

596 Barbara Lukunka, « New Big Men: Refugee Emasculation as a Human Security Issue », International Migration, vol. 50, n°5, 2012, p. 130.

597 Gilles Tremblay, Marc-André Morin, Valérie Desbiens, & Patricia Bouchard, « Conflits de rôle de genre et dépression chez les hommes », *in* CRIVIFF (dir.), Coll. Études et Analyses, vol. 36, 2007.

masculins. Là se loge la violence comme unique sens. L'impossibilité d'incarner des rôles censés les définir dans leur famille ne fait que renfermer sur eux les processus d'annihilation. Les sujets deviennent alors instables et oscillent entre plusieurs modes d'affirmation de soi qu'ils ne maîtrisent pas. L'image sans doute la plus correcte serait de dire que la violence transite dans les corps et les esprits des hommes réfugiés rohingyas, dans des voies cachées, émises à demi-mots, subies à la fois par les destinataires et les émetteurs, certes de manière différenciée. Néanmoins, il paraît essentiel de conclure que la violence ne peut cesser, au contraire elle ne peut que se renforcer quand les violences politiques et sociales s'épurent.

Pour autant, certains réfugiés rohingyas réussissent à créer des rapports conflictuels en dehors de la sphère familiale. Ils protestent davantage contre les ONG, contre les gouvernements, contre les autres hommes perçus comme violents, plutôt qu'à l'encontre des femmes. Ces réfugiés tentent de construire des rapports égalitaires entre les sexes, dans leur couple et plus largement au sein de la population réfugiée. Dans la partie qui suit, nous allons examiner ce qu'ils tentent de créer, les marges d'action qu'ils dégagent, mais aussi les réactions qu'ils suscitent de la part des autres hommes. Pour terminer ce chapitre, nous questionnerons ce nouveau modèle qu'ils nomment l' « homme moderne » en le soumettant à une critique féministe.

3. 4 « homme moderne » ou nouvelles formes de légitimation du patriarcat ?

Ce qui nous intéresse ici est l'émergence de cette figure de l' « homme moderne ». Elle serait contre les violences faites aux femmes voire pour l'égalité entre les sexes caractérisée par une meilleure répartition des tâches domestiques. Nous allons examiner de plus près cette figure, regarder quelles sont ses caractéristiques, quels sont les arguments déployés par les hommes réfugiés qu'ils l'incarnent et comment finalement cette figure de l' « homme moderne » qui pourrait paraître *a priori* égalitaire contribue en réalité à légitimer le patriarcat. Nous approfondirons ici les deux études de cas d'Aziz et de Arafat, que les récits de Ayas viendront étayer. Nous allons examiner comment les thèmes de l'hégémonie, le

protectionnisme, la suprématie masculine sont négociés et reconfigurés face aux critiques du sexisme en Malaisie. En effet, des processus d'hybridation sont mis en œuvre où on voit les thèmes de l'hégémonie se remodeler. Nous démontrerons que toutes les formes de masculinité de protestation observées forment un bloc hégémonique hybride. Certes ces masculinités de protestation sont des masculinités subordonnées protestant contre leur situation de classe marginale, réfutant la masculinité hégémonique dont ils souffrent tant au vu de leur faiblesse économique et culturelle, de l'oppression, des discriminations, des violences sexuelles. Pour autant, ces hommes revendiquent le pouvoir en empruntant les thèmes de cette même masculinité hégémonique (protectionnisme, suprématie masculine « naturelle » et divine).

Comment des masculinités de protestation peuvent contribuer à la formation d'un bloc hégémonique hybride ? Nous savons avec les travaux de Raewyn Connell que la masculinité hégémonique consiste à fournir la « meilleure réponse au problème du patriarcat ». Donc toutes ces stratégies ayant pour effet de légitimer le patriarcat pourraient alors être considérées comme au moins une tentative de s'y associer, « faire bloc » avec les autres hommes. L'enjeu, toujours selon Connell, réside dans le dividende que tous les hommes peuvent prétendre bénéficier de la subordination totale des femmes. Ce dividende est économique, politique, juridique et culturel (prestige). Les réfugiés rohingyas ne sont pas hégémoniques, ils ne peuvent pas bénéficier de tous ces avantages, et pourtant des stratégies sont en place pour s'y associer. Nous parlerons d'hybridation pour désigner les processus par lesquels les thèmes de l'hégémonie sont renouvelés, remodelés et prennent des formes hybrides ayant pour effet d'atténuer l'image patriarcale des hommes réfugiés rohingyas.

Les croyances et les pratiques mentionnées plus haut sont entourées par une société changeante, liée à des développements historiques, politiques et socio-économiques. Ces changements récents dans la société ont créé des réalités nouvelles pour les hommes et les femmes. Le génocide, les déplacements humains, l'emprisonnement d'hommes ont impacté les rapports sociaux de sexe. Des femmes sont devenues responsables de leur famille pendant l'absence de leur mari. La migration a également porté des changements liés à l'existence de politiques et de lois contre les violences masculines faites aux femmes en Malaisie.

Stigmatisation des hommes transgressant les normes de genre

Nous avons porté d'autres observations intéressantes pour compléter le paysage des masculinités réfugiées, celles à première vue alternatives. Arafat, Aziz et Ayas se distancient des normes de la masculinité traditionnelle dont ils souffrent tant. Ils tentent d'incarner une masculinité éloignée de l'idée de contrôle, caractérisée par la non-violence au sein du couple et de la famille, et pour l'égalité entre les sexes notamment dans la répartition des tâches domestiques. Arafat comme Ayas prennent part à certaines tâches domestiques connues comme étant « mixtes » c'est-à-dire négociables entre conjoints, comme laver la vaisselle à la main, essuyer la vaisselle, cuisiner, faire les courses ou balayer. Quand leurs amis les voient réaliser ce type de tâches domestiques, ils se moquent d'eux et leur disent « être inférieurs à leur femme ». Ayas est arrivé en Malaisie en 2013. Déjà en Birmanie il était travailleur humanitaire. Aujourd'hui, il prend part aux programmes d'une ONG contre les violences faites aux femmes réfugiées. Pour lui, à ce moment il a changé. Faisant fi, des réactions hostiles des autres hommes :

> « avant que je ne rejoigne cette ONG, je n'ai jamais lavé une assiette. Maintenant je fais le ménage, lave la vaisselle, les habits, les habits de ma fille aussi. Ma femme est enceinte de quatre mois elle ne peut plus se baisser alors je nettoie. Si des hommes viennent chez moi, des voisins, des amis, je leur explique qu'ils peuvent aussi le faire (il sourit, me regarde fier de lui).
>
> *Enquêtrice : qu'est-ce qu'ils disent ?*
>
> Ils rigolent ! Je m'en fiche… A propos de mon travail aussi, certains rigolent. Je leur explique. Je leur demande "Où c'est écrit dans le Coran ?". Les femmes aussi ont des droits. Je raconte le contenu de ma formation

> autour de moi, à ma famille beaucoup. J'ai retiré le genre dans ma famille ! Je cuisine aussi. […] Aussi avant je contrôlais l'argent, tout l'argent. Son argent était le mien. Si elle avait besoin d'argent elle me demandait. Maintenant mon argent est mon argent, son argent est son argent. Elle garde son argent. Elle travaille. Aujourd'hui, pas de contrôle. On partage. Si elle a besoin elle prend si j'ai besoin je prends. Je veux lui donner le respect. Je ne veux pas contrôler. Si on rentre en Birmanie je ferais pareil. Je ne changerais pas. Avant, si je n'aimais pas, je pouvais la disputer, la taper. C'est pour ça. Si je retourne dans mon pays, mes amis me demanderont "ça ça ça ?". Ils seront gênés ou ils rigoleront. Je devrais beaucoup leur expliquer sur les VSbG [violences sexuelles et basées sur le genre][598]».

Pour Ayas, l'engagement dans la lutte contre les violences de genre au sein d'une ONG internationale lui a permis de construire un modèle alternatif et positif pour lui et sa famille. Cependant, Ayas a pleinement conscience que s'il retournait en Birmanie, ce serait difficile d'expliquer aux autres hommes ce changement de comportement à l'égard de sa femme. Ces exemples montrent bien que ne pas dominer sa femme caractérisée par l'exercice de la violence et la stricte division sexuelle du travail, est perçue comme une transgression des normes de genre. Nous pourrions dire qu'ils sont perçus comme des hommes déviants, dans le sens où il s'agit de dévier de la norme. Ce qu'ils mettent en lumière ce ne sont pas des pathologies individuelles construisant des « faux hommes », des « hommes inférieurs à leur femme », mais des logiques sociales au fondement de rejet individuel.

En réaction aux moqueries, Arafat tente parfois d'expliquer à ses amis sa vision d'une masculinité égalitaire :

> « le Prophète ne blessait jamais sa femme. Quand il s'agissait de sa femme, il était toujours très modeste, encore plus. Il n'existe pas une seule occasion de blesser sa femme. Lui aussi faisait du travail domestique. Dans ma communauté, si un homme lave la vaisselle, des

598 Discussion informelle avec Ayas, le 3 avril 2016.

> habits, des plats, c'est comme un stigma. Il est considéré comme étant inférieur à sa femme. C'est très contradictoire avec le Coran. Quand mes amis viennent ici et me voient préparer le repas ou laver quelque chose, ils commencent à me demander et à rigoler (il se met en colère, hausse le ton et baisse les yeux). Alors je leur demande "Savez-vous comment le Prophète traitait sa femme ?" Ils ne savent pas ! Alors je leur explique. Parfois je ne leur explique même pas tellement je suis en colère après eux. Quand j'en discute avec des Mollahs, ça clash toujours. On doit écouter des Mollahs étrangers. On doit leur dire c'est comment le jour moderne[599]».

Les amis moqueurs de Ayas ou Arafat affichent une hostilité et un rejet de leur comportement, jugé déviant. Nous sommes là dans une stigmatisation des transgressions de genre puisque des hommes sont attaqués sur des traits qu'ils affichent et qui sont associés au domaine du féminin. De la même manière quand des femmes rohingyas enquêtées déclarent subir des discriminations quand elles sont insultées par leur entourage et leur voisinage parce qu'elles travaillent à l'extérieur du foyer et assumeraient alors le rôle des hommes. Le terme souvent employé et largement banalisé parmi les Rohingyas est « *modani* », que nous pourrions traduire par « garçon manqué », le montre bien. Les autres hommes rigolent, se moquent et insultent celles et ceux qui se distancient des idéaux féminins dociles et domestiqués et des idéaux masculins virils et dominants.

Arafat et Ayas étudient le Prophète ou du moins mobilisent cette figure d'autorité pour faire entendre leur vision. Ils écoutent des Mollah étrangers tels que Zakir Naik, Mufta Ismail et critiquent les discours des chefs religieux locaux. Revenons sur le cas de Arafat. Il construit une figure du « bon musulman » par un processus de distanciation en rapport aux rôles de genre traditionnels. En effet, il expose une dialectique opposant modernité contre traditionalité sur la question des femmes. Dans sa vision moderne de l'islam en rapport aux femmes, il remet en question la stricte division sexuée du travail ou du moins il encourage son épouse à sortir de la maison, à aller travailler pour qu'elle puisse gagner sa vie. Malgré ses

599 Discussion informelle avec Arafat, le 14 mai 2016.

encouragements, Aïsha, son épouse, ne sort pas de crainte de se faire contrôler par les autorités faute de documents en règle. Cela nous renvoie à ce que nous avons décrit précédemment sur l'organisation sociale et politique de la division sexuelle du travail, laquelle dépasse les bonnes ou mauvaises volonté d'individus. Néanmoins, Arafat persiste et déclare être un cas assez rare parmi les Rohingyas en Malaisie, lié au fait qu'il promeut l'égalité entre les sexes et se met en colère contre ceux qui le stigmatisent. Cette dialectique sur la question des femmes entre d'un côté des hommes civilisés, lesquels seraient non violents et égalitaires, de l'autre des hommes « traditionnels » et tous potentiellement violents envers leur épouse ou les femmes de leur groupe renvoie aux débats contemporains sur l'enjeu de construire un islam moderne sur la question des femmes. Pour les savants sur l'islam, le rapport moderne avec la femme s'éloignerait de l'islam traditionnel. Selon Farhad Khosrokhavar, sociologue franco-iranien, dans « l'islam traditionnel , l'idéal de l'honneur est étroitement lié à la couverture du corps et à sa préservation contre le regard de l'autre, le principe de ségrégation des sexes garantissant la délimitation du pur et de l'impur, du licite et de l'illicite »[600]. C'est ce que nous retrouvons dans les récits de Arafat. Pour lui, le « bon musulman » est la figure de l' « homme moderne », les autres méconnaissent la religion quand ils utilisent la violence et la peur dans leur couple pour maintenir la division sexuée du travail. Pour autant, peut-on parler de masculinités alternatives en mobilisant l'argument de la modernité sur la question du traitement des femmes[601]? Peut-on dire que ces exemples à travers ces récits laisseraient envisager une sortie possible du patriarcat ? Comment Arafat, Phir et Aziz négocient les thèmes de la masculinité dans leur identité masculine ?

Masculinités hybrides

Interrogé sur ses représentations sur les hommes et les femmes, Arafat fait appel à une vision du monde et des rapports hommes-femmes dans le cadre religieux, qui essentialise le rôle « protecteur » des hommes : « l'homme a été créé comme gardien des femmes, les hommes

600 Chahla Chafiq, Farhad Khosrokhavar, *Femmes sous le voile. Face à la loi islamique*, Paris, Éditions du Félin, 1995, p.146

601 Ce point sera discuté dans les chapitres 7 et 9 car l'argument de la modernité est mobilisé par les organisations internationales humanitaires menant des programmes de prévention des violences basées sur le genre parmi la population réfugiée en Malaisie. En réalité, Arafat se réapproprie cet argument en le remodelant dans un modèle qu'il valorise, le religieux.

ont été créés pour protéger les femmes ». Ayas explique pendant son travail de sensibilisation auprès des réfugié·e·s rohingyas que les hommes doivent protéger les femmes, comme les parents protègent les enfants. Il se dessine là un rapport inégalitaire entre les sexes, comparant les femmes à des enfants. Encore qu'il est important que les hommes prennent les décisions en concertation avec leur épouse. L'insistance est mise sur le dialogue dans le couple. Mais, le mot final revient aux hommes. Si le patriarcat est moins visible, le rapport inégalitaire entre les hommes et les femmes est maintenu. Nous signalons ici que nous retrouverons le discours de Ayas, certes réapproprié mais il l'emprunte originellement à l'ONG internationale dans laquelle il travaille.

Ayas et Arafat ont recours à une vision essentialiste des hommes et des femmes pour expliquer un « protectionnisme naturel ». Dieu ferait des garçons et des filles, des hommes et des femmes complémentaires et naturellement différents, où l'ordre divin résiderait dans une relation prétendument *naturelle* entre un « protecteur » et une « protégée ». La vulnérabilité des femmes d'un côté, la virilité des hommes de l'autre sont érigées comme des modèles sacrés. Par ailleurs, l'autorité de l'homme sur la femme est garantie par les lois concernant le divorce et la filiation. Ce rapport de force dans le couple est alors accentué et renforcé par la loi islamique. Le divorce islamique est unilatéral. Seul l'époux peut répudier sa femme. Cependant il doit considérer certaines règles[602]. La répudiation est institutionnalisée par l'islam comme étant le privilège des hommes. Si l'homme prononce la formule « talâq » trois fois, le divorce est définitif. S'il ne la prononce qu'une ou deux fois, le lien conjugal est suspendu pendant quelques semaines, après quoi le mari peut reprendre sa femme si tel est son désir. Par ailleurs, cette interprétation de l'islam accorde une place capitale à la filiation paternelle. La religion se transmet par le père. De nombreux versets et hadiths sont très significatifs sur la place prépondérante de l'homme comme géniteur. Le sperme de l'homme présente une importance supérieure dans la procréation. Ce qu' Arafat explique clairement au sujet des droits parentaux sans émettre aucune critique ni questionnement :

602 Pour en savoir plus sur ce point, lire Fatema Mernissi, S*exe, idéologie, Islam*, Paris, Éditions Tierce, 1983 ; Chahla Chafiq, « Les femmes et la loi islamique », *in* Chahla Chafiq, Farhad Khosrokhavar, *Femmes sous le voile. Face à la loi islamique*, Paris, Édition du Félin, 1995.

> « la femme ne peut pas divorcer sans l'accord du mari. C'est l'homme qui prononce les trois *talâq*. Mais ça doit être un Mollah qui reconnaît le divorce. La garde des enfants revient au père. La femme tombe enceinte avec le truc du mari. Ce n'est pas avec le truc à l'intérieur de la femme. A l'intérieur de la femme, ce truc appartient au mari. Pas à elle. En cas d'attachement émotionnel, le père décidera où ira l'enfant [603]».

Unanimement les enquêtés répondent de cette loi, comme étant la seule régissant leur existence et leur fournissant une certaine vision du monde. Nous n'avons pas rencontré d'enquêtés qui se distancient de ces explications. Ainsi cette interprétation de la loi islamique rencontre la demande d'un peuple en recherche d'une loi quelconque pour organiser, codifier, réguler leurs relations sociales.

Nous allons prendre maintenant l'exemple de Aziz. Cet exemple montre clairement les reconfigurations perpétuelles de la masculinité en rapport à la violence selon les configurations du pouvoir. Aziz se définit comme un « bon musulman » en se distanciant des autres hommes lesquels seraient « violents », tout en réifiant les inégalités entre les sexes :

> « notre islam est très bien pour ceux qui suivent le réel islam. Ne peut pas tuer, ne peut pas brûler d'être vivant. On ne peut pas se battre ni tuer pour l'islam. L'islam c'est beau. C'est complètement interdit de battre les femmes. Si les femmes ne suivent pas leur mari, si elles n'obéissent pas, il peut conseiller gentiment. Si elle sort de la voie de l'islam, tu peux lui dire de ne pas faire ça. Les hommes battent par émotion[604]».

Quelques semaines plus tard, pendant les opérations militaires à Arakan, Aziz s'inquiète pour sa famille restée au village alors assiégé par l'armée. A ce moment précis, il va se réfugier dans le registre militaire croyant alors ce qu'il appelait de ses vœux être la meilleure réponse à son problème :

603 Discussion informelle avec Arafat, le 4 juin 2016.
604 Discussion informelle avec Aziz, le 8 juin 2016.

> « si le gouvernement n'arrête pas je dois y aller. Je participerais parce que nous devons, nous avons besoin d'un groupe armé. Les armes comprennent les armes. J'ai peur pour mon fils. Mon cousin a été battu hier. Si l'armée croise un jeune garçon, ils le battent et posent des questions au sujet des armes volées. Se battre ce n'est pas bien, mais quand je vois la situation en Birmanie c'est nécessaire. Nous avons besoin de nos droits[605]».

Aziz ne réagit pas de manière anodine face à la menace de la guerre qui le touche indirectement. En effet, il aurait aussi pu faire appel au registre religieux ou ethnique. Il emprunte deux thèmes importants au fondement de la militarisation : la violence et la nation, c'est-à-dire, la violence pour la défense de la nation. L' effet indirect et immédiat n'est autre que la légitimation du patriarcat « il doit protéger les femmes et la nation des hommes ennemis » et « serrer les rangs » avec les hommes armés de son camp. La formation d'un bloc hybride militarisé se forme composé de masculinités subordonnées, lesquelles sont en recherche de protestation, de défense. Mais en empruntant les thèmes de l'hégémonie, ces hommes servent les intérêts de la masculinité hégémonique birmane dont ils souffrent tant. Quand il s'agit de se positionner face aux dynamiques genrées et militarisées de la guerre à Arakan, Aziz et Arafat affichent une hyper masculinité, prêt à mourir, à combattre, à se sacrifier. Pendant que la plupart des hommes réinterprètent les thèmes de l'hégémonie dans les rapports conflictuels de leur mariage, justifiant les violences par le protectionnisme et la suprématie masculine « divine » ou « naturelle », Aziz et Arafat se distancient partiellement de l'hégémonie. Là où le patriarcat est critiqué, ils se positionnent contre la violence et tentent d'incarner une masculinité égalitaire. Cette stratégie consiste à incarner « la meilleure réponse » à un problème donné selon la configuration du pouvoir. En d'autres termes, Aziz, Arafat, Ayas légitiment ou critiquent le patriarcat selon les configurations du pouvoir et selon leurs besoins. Ces récits rendent visible le contenu instable des masculinités, lesquelles apparaissent constamment en tension et dont il s'agit toujours d'investir les formes apparaissant être la meilleure réponse à un problème donné. Enfin, nous avons démontré que cette figure de l' « homme moderne » tel qu'elle l'est mise en scène a pour effet de maintenir les rapports inégalitaires entre les sexes et fournissent de nouveaux arguments pour légitimer

605 Discussion informelle avec Aziz, le 12 juillet 2016.

le patriarcat. Ils contribuent d'une manière plus discrète au bloc masculin qui disqualifie, dévalorise les femmes et tout ce qui est associé au féminin. La figure du « nouvel homme » brouille les distinctions entre les formes de masculinité patriarcale et celles alternatives, égalitaires. Dans les faits, elle recycle les arguments et négocie les thèmes de l'hégémonie ayant pour effet de légitimer le patriarcat. Pour Arafat, l'homme est créé par Dieu pour protéger les femmes, en tant que gardien, mais d'égal à égal. Pour Ayas, les hommes doivent protéger les femmes comme les parents protègent les enfants. Cette protection a des règles, obéit à une logique, les filles à la maison, les hommes décident, en concertation certes, mais le mot final revient aux hommes. Pour Aziz, qui tente d'adopter une approche égalitaire et non violente, il distingue les sexes en utilisant la biologie pour justifier la suprématie masculine, les qualités rationnelles des hommes plus que les femmes puisqu'elles sont non éduquées.

La logique protectionniste/défensive se vit comme une tentative de survie mentale, de resubjectivation politique, de réaffirmation de soi. Face à l'incapacité de protéger sa famille à ce moment là, il idéalise la violence et performe une virilité guerrière, prêt à se sacrifier. Il recherche des marges d'action pour reprendre le dessus, pour sa survie et celle de sa famille. En effet, il va se réfugier dans la logique protectionniste et exagérer ces traits en idéalisant la violence pour se défendre. La militarisation ne fait qu'aggraver des traits déjà existants. En effet, en temps de paix, Aziz exprimait déjà cette idée mais dans une version plus bénigne :

> « si une femme veut sortir, un homme doit l'accompagner. C'est notre religion. Aussi, c'est beaucoup lié au fait que les femmes ne sont pas éduquées. Elles peuvent facilement être attaquées[606] ».

Comme l'ont fait tous les enquêtés de cette étude. Le protectionnisme est un avatar de l'univers militaire et circule dans toutes les sociétés, en temps de guerre comme en temps de paix, allant du « champ de bataille à la chambre à coucher[607]». Ces exemples nous permettent de montrer les stratégies d'adaptation multiples ayant en commun l'injonction des hommes à se positionner constamment en rapport aux thèmes de l'hégémonie, ayant comme thème

606 Discussion informelle avec Aziz le 30 mai 2016.
607 Expression empruntée à Cynthia Cockburn dans ses écrits sur le « continuum de la violence » entre guerre et paix.

privilégié la violence.

Nous pouvons conclure ce chapitre en disant qu'en l'absence de modèles positifs de masculinité, c'est-à-dire alternatifs à la violence, anti-militaristes et égalitaires, les hommes réfugiés restent complice du projet hégémonique quand ils ne remettent pas en cause le patriarcat, le légitiment et se réfugient dans la relation supposée « naturelle » protecteur/protégé·e, même quand ils ne jouissent pas des privilèges des hommes dominants, du fait de leur statut. La logique protectionniste issue de l'univers militaire est puissante. Elle puise sa légitimation, plus largement dans les registres nationalistes et/ou religieux. La logique protectionniste prend des formes hybrides en s'adaptant aux critiques multiples et semble fortement résisté à toutes tentatives d'alternatives. La continuité entre tous les modèles observés peut s'expliquer par l'histoire guerrière et coloniale de l'Asie du Sud-Est, mais aussi dans l'envahissement actuel des valeurs militaires de l'État birman, mais aussi, à moindre mesure, dans la politique migratoire répressive en Malaisie. Déconstruire la militarisation des idées, des comportements et des sociétés semble constituer un enjeu crucial pour les recherches sur ce thème mais aussi pour les programmes humanitaires se voulant agir contre la production sociale du sexisme et des violences de genre. Que ce soit agent de l'immigration, gardien de prison, soldat, réfugié exilé, mari sans formation militaire, travailleur humanitaire, comment abolir les violences de genre quand la violence est autant associée au masculin ? Quand la militarisation repose autant sur la domination des femmes et des « autres » à féminiser ? Le champ de la guerre enveloppe davantage que le combat, et parler d'une situation de conflit c'est parler davantage que se battre, tuer et mourir, qui représente finalement une part relativement petite de la réalité. Ce qui suggère un besoin de porter attention à ce que la violence accomplit dans les ordres de genre étudiés. Ce chapitre examine le genre, la « race » et la violence comme des processus entrelacés et en mouvement. Ce que nous avons tenté de réaliser dans ce chapitre est d'identifier à un niveau local comment les hommes comprennent la violence. Cette recherche à ras-du-sol parmi les réfugiés rohingyas a découvert les mécanismes invisibles par lesquels les constructions dominantes de masculinité blessent les hommes racisés, minorisés, et celles et ceux transgressant les normes de genre. Un des enjeux

réside dans le développement d’espaces pour que les hommes puissent s’autoriser à créer d’autres formes de masculinité et parler de leurs difficultés personnelles afin d’envisager des rôles et des relations différentes en rapport aux femmes. Mais aussi et peut-être davantage encore, des espaces de responsabilisation des hommes ayant commis des actes de violence, dans lesquels sont abordés la relation de domination, le patriarcat, ses effets et ses ramifications. Nous allons maintenant examiner la formation des subjectivités des femmes réfugiées rohingyas à Kuala Lumpur, en relation avec le contexte de guerre en Birmanie puis de migrations forcées en Malaisie, à travers leur expérience et leur rapport à la violence mais aussi comment elles se perçoivent en tant que femmes.

Chapitre 6

Subjectivités négociées: féminité pieuse et nouvelle forme de féminité chez les femmes réfugiées rohingyas

« Est-il possible de parler de résistance féminine, sans attribuer aux femmes de façon erronée une forme de conscience ou de revendication politique qui ne fait pas partie de leur expérience, une sorte de conscience féministe ou de projet politique féministe[608]»?
(Lila Abu-Lughod, 1990).

En 2015, la population réfugiée rohingya documentée par le HCR en Malaisie était composée de 12 400 femmes, dont 6 900 adultes, sur une population totale de 47 500 personnes. Entre 2012 à 2015, la population féminine rohingya documentée en Malaisie a doublé (5 920[609] en juin 2012). Le nombre de la population non documentée est inconnue, mais est estimée égale à la population documentée voire probablement supérieure[610]. Pour autant, comme nous l'avons déjà dit peu d'études s'intéressent aux réfugié·e·s en Malaisie, encore plus rares sont celles portant sur les femmes réfugiées rohingyas. Une étude récente aborde les trajectoires matrimoniales de la population rohingya en Malaisie. Azizah Kassim, sociologue malaisienne, s'est intéressée au mariage parmi la population rohingya en Malaisie, observant une

608 Lila Abu-Lughod, « The Romance of Resistance : Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women », American Ethnologist, vol. 17, n°1, 1990, p. 43.
609 Azizah Kassim, « Transnational Marriages among Muslim Refugees and Their Implications on Their Status and Identity » *in* Ikuya Tokoro (dir.), *Islam and Cultural Diversity in Southeast Asia*, Tokyo, Tokyo University of Foreign Studies, 2015, p. 185.
610 Sarnata Reynolds, Ann Hollingsworth, « Malaysia: rohingya refugees hope for little and recieve less », Refugees International, 2015. URL*:* https://www.refugeesinternational.org/reports/2015/11/17/malaysia-rohingya-refugees-hope-for-little-and-receive-less

prévalence forte de mariages mixtes entre les hommes rohingyas et les femmes indonésiennes, pakistanaises, et dans une moindre mesure avec les femmes malaisiennes. Au moment de cette étude, en 2012, la population enquêtée était largement représentée par des hommes installés depuis quelques années voire des décennies mariés à des femmes de confession musulmane migrante. Jusqu'à 2012, peu de femmes rohingyas quittaient leur pays. Depuis lors, d'autres études montrent l'augmentation du *sex ratio* féminin de la population réfugiée rohingya, impactant très probablement les trajectoires matrimoniales et les configurations familiales de cette population. Néanmoins, elle a le mérite d'établir le profil de la population par sexe, par âge et par zone géographique en 2012. A partir de ces données, elle conclut que l'écart important entre la population masculine en âge de se marier (18 ans à 60 et plus, de 14 056) et la population féminine en âge de se marier (18 ans à 60 et plus, de 3 322) crée un ratio de 4 hommes pour 1 femme et donc « un manque important de femmes » pour une population percevant le mariage comme une « union nécessaire entre un homme et une femme[611]». Selon elle, ces éléments démographiques ont conduit à une « forte demande de la part d'hommes non mariés, aussi d'hommes mariés non accompagnés, de potentielles jeunes femmes à marier[612]». Elle ajoute que cela pourrait expliquer le déclin de l'âge de mariage de jeunes femmes en Malaisie pouvant être mariées dès 12-13 ans, un âge plus bas comparé aux femmes rohingyas à Arakan souvent mariées à 15-16 ans[613]. Une seconde étude plus récente, que nous avons présenté précédemment, analyse les choix migratoires des femmes rohingyas en Malaisie, leur prise de décision et l'impact sur le reste de la famille[614]. Donc aucune étude avant la nôtre ne s'intéresse à la formation des subjectivités des femmes réfugiées rohingyas en Malaisie. Ce chapitre étudie les processus de construction de soi des femmes réfugiées rohingyas, en étudiant les violences de genre subies par cette population.

Nous n'adopterons pas dans ce chapitre une approche victimaire des femmes réfugiées souvent décrites comme étant dénuées de toute capacité personnelle. Nous n'adopterons pas non plus une vision romantique de la résistance, laquelle comporte le risque immense de

611 Kassim, *op. cit.*
612 *Ibid*., p. 190.
613 *Ibid*.
614 Sharon Pickering, Rebecca Powell et Claudia Tazreiter, « Rohingya women in Malaysia: decision-making and information sharing in the course of irregular migration », Working Papers, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Global Governance Programme, 2017. Pour plus de détails, voir introduction générale de cette thèse.

rechercher les actes de résistance à la domination masculine. Pour autant, observer des femmes adhérer aux valeurs de « soumission » nous pose un dilemme. Les questions que nous avons posées pendant notre enquête, les relations tissées, les éléments de compréhension se sont dégagés à partir d'un positionnement situé, celui d' une universitaire féministe européenne. A l'issue duquel, ces questions se posent aujourd'hui : que signifie adhérer à des valeurs perçues comme de la « soumission » des femmes ? Peut-on parler de non conscientisation ? D'intériorisation de normes patriarcales à travers les mécanismes de la socialisation ? Ce serait un point de vue réducteur des expériences subjectives et réelles des femmes réfugiées rohingyas rencontrées pendant notre enquête, quand le thème de la soumission peut être porteur de sens et traduit par des tentatives de correspondre à un idéal-type féminin pieux, obéissant voire vertueux. Et pour celles qui n'adhèrent pas à ces valeurs idéales de la féminité pieuse, docile et vertueuse, que signifie leurs actes de résistance ? S'agit-il uniquement d'une capacité d'agir à l'intérieur d'une structure de subordination patriarcale ?

Ce chapitre s'inscrit dans la veine des travaux de chercheures de genre sur le Moyen-Orient, parmi elles Lila Abu Lughod et Saba Mahmood. Elles ont étudié au-delà de la capacité d'agir des femmes arabes et musulmanes, la construction des subjectivités à partir de la « grammaire conceptuelle[615] » des femmes rencontrées. Ces études sur la capacité d'agir des femmes arabes et musulmanes dans les années 1970 ont permis de rompre avec l'image des femmes soumises et passives, victimes de l'autorité masculine[616] comme elles le sont encore aujourd'hui très souvent appréhendées. Nous critiquerons plus loin cette figure de la femme rohingyas opprimée et soumise, présente dans les discours humanitaires sur les violences basées sur le genre. Inutile de rappeler l'importance de continuer à décrire la capacité d'agir des femmes musulmanes, qui plus est, réfugiées, à un moment où les médias, les représentants politiques, les agences humanitaires, continuent de puiser dans le registre émotionnel voire misérabiliste l'art de les décrire, réduites à des prisonnières du joug patriarcal. Nous questionnerons les traces anciennes de cette construction discursive, ainsi que ses effets sociologiques sur cette

615 Saba Mahmood, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui / Genre & sexualité », 2009 (2005), p. 352.

616 Pour une vue d'ensemble sur la littérature sur le Moyen-Orient, lire Lila Abu-Lughod, « Anthropology's Orient : The Boundaries of Theory on the Arab World », *in* Hisham Sharabi, *Theory Politics and the Arab World : Critical Responses*, Washington, Georgetown University, Routledge, 1990, pp. 81-131.

population. Dans ce chapitre, la capacité d'agir des femmes réfugiées est présente en filigrane. Car ce que nous cherchons à démontrer à travers cette analyse de la construction des féminités des femmes réfugiées rohingyas c'est le rapport complexe des « mécanismes du pouvoir [617]». Nous inviterons à penser les relations sociales au-delà du cadre de pensée habituel, soumission/domination car la domination n'est pas un mouvement univoque. Nous tenterons de rendre compte de la structure du pouvoir dans laquelle tout un éventail d'actes, d'attitudes et de discours portés par ces femmes s'inscrivent, ainsi que leurs effets (in)attendus. En effet, les relations de genre peuvent être subversives et changeantes.

Avant d'explorer les processus de construction de soi, c'est-à-dire ce qui fait sens chez les femmes enquêtées, nous devons décrire la structure de pouvoir (1) dans laquelle ce groupe de femmes emprunte les thèmes d'un idéal-type féminin (2), caractérisé par la piété, la soumission et l'obéissance. Dans cette seconde partie, nous saisirons les féminités comme des espaces dynamiques, fluides, un espace où il s'agit de se (re) positionner constamment dans la structure sociale. Ainsi nous verrons comment ces femmes deviennent gardiennes et protectrices « du peuple rohingya », dans quelles conditions relatives aux normes sexuées elles investissent le monde de la piété. Enfin, nous décrirons comment certaines femmes tentent d'incarner un idéal féminin caractérisé par une féminité pieuse et soumise pendant que d'autres tentent de s'y distancier (3).

Point méthodologique

Avant cela, il est nécessaire de faire un point méthodologique. Ce chapitre est basé sur l'analyse de nombreuses observations dans un centre pour femmes réfugiées rohingyas où nous sommes allées deux à trois fois par semaine, pendant plus de deux mois. Afin d'éclairer les échanges entre ces femmes, notre propos est étayé par un corpus de dix-neuf entretiens enregistrés, plusieurs autres non enregistrés, avec vingt-et-une femmes rencontrées dans le centre et en dehors, ainsi que de nombreuses conversations informelles parmi elles.

617 Abu-Lughod, *op. cit*, p. 42

Observations dans un centre de femmes réfugiées rohingyas à Ampang

A première vue, Ampang apparaît comme un quartier dense, bruyant et organisé autour de grands axes routiers jonchés de lots commerciaux (restaurants, salons de massage, boutiques de prêt-à-porter, épiceries, garages automobiles, salons de coiffure, banques), desservi par de nombreuses lignes de bus, accueillant un hôpital et des résidences pavillonnaires. Les lots commerciaux sont tous identiques. Le rez-de-chaussé est occupé par des restaurants ou des boutiques en tous genres. Le premier étage peut être occupé par des salons de massage, des lieux de culte, des cliniques, des centres spécialisés. Mais la plupart du temps les étages, reconvertis en appartements, sont loués à des particuliers. Le lot commercial comporte plusieurs entrées, où chaque entrée donne accès à deux ou trois étages. Tout semble organisé autour du commerce. Il nous a fallu du temps pour saisir certaines des logiques qui traversent le quartier, un temps rendu possible par la temporalité de notre ethnographie et les bénéfices de notre place négociée et construite depuis des années au sein d'associations nationales et internationales. Les recherches sur la question des réfugié·e·s sont souvent teintées d'une distance sociale entre le chercheur et l'objet de recherche. Dans le cadre de cette enquête, cette longue présence sur place étalée sur une période de dix années est d'autant plus importante que ma[618] nationalité, mon niveau d'éducation ou ma classe sociale, mon sexe et ma « race[619] » nous éloignent de notre objet. Chaque samedi matin, dans la chaleur encore silencieuse du début de matinée, nous retrouvons un groupe de femmes qui se regroupe à une entrée précise en pied d'immeuble avant de monter ensemble au deuxième étage. Elles ont décidé de monter regroupées, par peur, en raison de la présence temporaire d'hommes hébergés dans le centre, « le temps de leur convalescence », nous dit la coordinatrice du centre, Khadija (31 ans). Plus tard, elles rejoindront le cours d'anglais directement. Certaines

618 Nous utilisons le « je » plus que le « nous » ici pour situer la position de la chercheure qui était la nôtre.

619 Les guillemets rappellent que nous ne renvoyons pas à une réalité biologique mais aux constructions sociales racialisées.

accompagnées de leurs enfants de bas-âge, d'autres de leurs nièces adolescentes, ou de leurs tantes déjà âgées, forment un groupe de neuf femmes. Toutes voyagent en bus pour rejoindre le cœur de Ampang dans le but de participer aux classes d'anglais organisées au centre deux fois par semaine. Ainsi, nous avons retrouvé le même groupe de femmes tous les samedis matin pendant plus de huit semaines.

Au dessus d'un salon de massage, le second étage nous conduit à une grille cadenassée qui une fois ouverte laisse entrevoir la porte d'entrée portant l'inscription *Rohingya Society of Malaysia* (RSM), Association Rohingya de Malaisie. La seule et unique organisation pour femmes réfugiées rohingyas en Malaisie, appelée RWOM (Rohingya Women Organisation of Malaysia) est hébergée (contre loyer) au sein de l'association RSM. Le loyer équivaut à celui d'une chambre de 10m2 dans ce quartier, c'est-à-dire 300RM (95€) par mois. Le centre est entièrement financé par l'organisation internationale la Commission Internationale Catholique pour les Migrations, qui elle reçoit ses fonds par le gouvernement des États-Unis pour mener des projets d' *empowerment* des femmes réfugiées. Le centre de RWOM n'a pas de pièce à proprement parlé. Appelée « partition » en anglais pas les enquêtées et par la CICM, une division est faite dans les locaux de RSM, dans la pièce principale, faite de plaques de bois très fines et de clous. Ainsi délimitée, cette « division » matérialise le centre des femmes réfugiées rohingyas. Son nom « RWOM » est affiché sur la plaque centrale, accolé de deux affiches. La première image que l'on aperçoit représente une « femme battue », avec un œil au beurre noir et sa main sur sa bouche, censée représentée une femme rohingya, d'après Khadija la coordinatrice. La seconde affiche présente les services offerts par la CICM avec le drapeau des États-Unis en bas de l'affiche. L'emplacement est étroit, à peu près 8m2. A l'intérieur, un ordinateur est posé sur une table, deux chaises, un ventilo, des fleurs artificiels, des posters de fleurs, une étagère de rangement pour classeurs, pochettes et rapports vierges à soumettre à la CICM chaque semaine. Le planning des coordinatrices est accroché au mur ainsi que les adresses et les téléphones des cliniques où les réfugié·e·s sont accepté·e·s. Aucune indication à l'extérieur du bâtiment n'est affichée. Seules les personnes accompagnées ou bien informées sur la localisation précise du centre peuvent se repérer. Les réfugié·e·s n'ayant pas de statut juridique en Malaisie, ces organisations sont informelles et « cachées ».

Présentons ces femmes que nous retrouverons tout au long de ce chapitre. Minoritaires au sein de la population rohingya, présentes dans ce centre en tant que leaders rémunérées pour coordonner les activités, il s'agit de femmes exerçant une activité professionnelle en tant que « travailleure communautaire » au sein de la CICM. Elles ont eu accès aux études supérieures à Arakan. Elles parlent soit anglais soit birman. Concrètement, elles se perçoivent et sont perçues comme les porte-paroles des femmes réfugiées rohingyas en Malaisie. Elles prennent la parole dans la sphère publique à travers des conférences, des réunions avec les organisations humanitaires dans le but de dénoncer les rapports inégalitaires entre les femmes et les hommes rohingyas et de lutter contre les violences faites aux femmes. Jouissant d'une grande légitimité, les organisations internationales leur demandent souvent conseil pour leur future programmation. Elles se distinguent par leur forte argumentation et leur charisme. Elles parlent dans une logique de lutte pour l'avancée des droits des femmes rohingyas et de combat contre les violences conjugales, faisant largement écho à leur expérience personnelle. Elles manient les thèmes de la féminité pieuse pour créer une féminité « alternative » au modèle dominant. Dans ce chapitre, nous nous baserons sur de nombreux échanges, soutenus et très réguliers avec deux d'entre elles, que nous avons déjà rencontrées dont Khadija (31 ans) et Jabila (24 ans). Pour leur travail au centre, les rémunérations varient selon le nombre de jours travaillés, allant de 250RM (50€) à 600RM (125€) par mois. Comparativement, le salaire moyen des femmes employées malaisiennes en ville, à temps plein est de 2 254RM (472€). À niveau d'éducation similaire, les femmes réfugiées rohingyas perçoivent un salaire trois fois inférieur au revenu moyen des femmes employées de nationalité malaisienne à Kuala Lumpur[620].

Le reste du groupe, au miroir de la grande majorité de la population des femmes réfugiées rohingyas en Malaisie, sont des femmes au foyer souvent mères et jeunes mères n'ayant jamais exercé d'activité professionnelle, très peu éduquées, venant de familles pauvres à Arakan. Pour la grande majorité d'entre elles, elles ont eu accès à l'école coranique près de chez elles. Les autres ont terminé leur scolarité de premier cycle. Pour la plupart des femmes de ce groupe, le cours d'anglais leur permet aussi d'apprendre à lire et à écrire. Ces femmes ont toutes en commun une dépendance économique forte envers le mari ou le père en cas de

620 Département des Statistiques de Malaisie, « Salaries &Wages Report Survey, Malaysia, 2015 », 2016.

veuvage, une désaffiliation sociale et une immersion en Dieu. Groupe dans lequel nous retrouverons Sunuara (40 ans), Roshida (16 ans), Morium (24 ans) et Hasinar (25 ans). Morium est mariée, accompagnée de son bébé, suit le cours furtivement seulement car elle est employée trois demi-journées par semaine pour s'occuper des enfants des participantes pendant la classe et pour nettoyer le centre. Roshida accompagnée de sa tante et une voisine, est arrivée très jeune en Malaisie, parle couramment malais, et a suivi trois années d'école primaire dans une école dite « communautaire », c'est-à-dire, organisée et gérée par une association communautaire réfugiée. Hasinar accompagnée de ses deux enfants, mariée, veut apprendre l'anglais pour trouver un emploi en Malaisie mais représente surtout pour elle un groupe de soutien. Nous la retrouverons longuement dans le chapitre neuf. Toutes les femmes du groupe ont eu accès à l'information de ce cours d'anglais car elles recevaient déjà une assistance financière ou matérielle de la Commission Internationale Catholique pour les Migrations qui aide les femmes victimes de violences, ou comme Hasinar qui est venue demander de l'aide à RSM en raison de violences conjugales et qui l'a orientée ici. Sunuara est mariée et a quatre enfants. Après quinze années de séparation physique, elle a rejoint son mari en Malaisie pendant l'intensification des violences à Arakan fin des années 2000. Assidue, elle vient au cours d'anglais pour apprendre à lire et à écrire.

Ces temps longs de présence au centre ont été fructueux et ont donné lieu à des échanges riches. Le travail de confiance requiert nécessairement le partage de temps informels, des échanges mutuels, des repas passés ensemble. Par exemple, avec Roshida, nous nous enseignions mutuellement l'anglais et le rohingya. Avec d'autres, nos phrases mélangeant le malais et le birman prêtaient aux fou-rires. Ou encore, nous avons rencontré avec elles les commerçants rohingyas du quartier (restaurant et boutique) où elles nous ont raconté, ce qu'elles aimaient manger, acheter, porter. Ces moments étaient conducteurs de souvenirs parfois lointains. Parallèlement à ces temps, nécessaires à la prise de connaissances du milieu et du travail de confiance, nous avons beaucoup échangé avec ces femmes et avons mené nos premiers entretiens. Leurs récits sont essentiellement courts, hachés et à dimension informative. Alors pour faciliter la collecte d'informations et favoriser l'échange, nous avons créé deux supports. Le premier support avait pour but de cartographier leur vie sociale, en dessinant un cercle dont le centre les représentait. Il s'agissait ici au début de voir les leviers

de connaissances et de réseau social de ces femmes. Elles sont caractérisées par une désaffiliation sociale très importante. A l'intérieur de ces cercles y apparaissait au mieux une voisine voire le mari, sinon personne en dehors de Dieu. Le second que nous pourrions appeler ici « une échelle de la violence » avait pour but de saisir leurs représentations personnelles et de permettre d'illustrer leur point de vue par des exemples personnels. Nous avons d'abord testé le support lors d'un entretien collectif qui s'est avéré fructueux. Cet entretien collectif nous a fourni des données riches et essentielles pour comprendre les représentations collectives sur les violences parmi la population féminine. En revanche il s'est montré inadapté dans le cadre d'entretiens individuels, marqué par un décalage fort entre nos questions et leur expérience personnelle.

Échelle de la violence et paradigme de la persécution

La plus grande difficulté d'enquêter sur ce sujet était liée à la perception commune des violences, ancrée dans le paradigme de la guerre. Pour saisir les représentations sur les violences, nous avons posé aux premiers entretiens une question générale « c'est quoi la violence pour vous ? ». Question à la quelle, hommes et femmes répondent : « La violence c'est les coups, les mains et les jambes coupées partout. Les Arakanais, la Na Sa Ka brûlent les maisons et violent les filles[621] ». Ainsi ce terme non seulement n'évoque pas la vie quotidienne mais elle est fortement associée à certaines formes de violences médiatisées en temps de guerre. Les relations internationales et la communauté internationale font une fixation sur les viols en tant qu'arme de guerre. Nourri·e·s par les médias et les discours internationaux sur les violences basées sur le genre, les réfugié·e·s ont une perception des violences comme étant exceptionnelles, extrêmes et largement spécifiques à la guerre. Cette perception est si dominante qu'elle laisse les autres formes de violences dans l'invisibilité totale. Ce qui participe à laisser de côté et impensées les autres formes de violences perçues comme de la non-violence ou moindres. Les représentations collectives laissent dans l'ombre toutes les formes de violences ordinaires agies et subies par les femmes, et de manière générale subies par les hommes. Les viols perpétrés par des militaires est unanimement la pire

621 Entretien avec Sadeaqa chez son amie, le 19 mai 2016.

forme de violence. Comme le dit Sadeaqa dans ses mots : « ça [les viols perpétrés par les militaires] c'est la vraie [violence] [622]» celle qui porte le plus d'attention à l'instar des viols perpétrés par des civils, un membre de la famille et encore moins en Malaisie. Également, les actes d'agressions sexuelles attirent plus l'attention que la torture, le déplacement, l'extorsion voire la mort, comme l'indique Aqram : « la mort c'est moins grave, c'est fait, on ne souffre plus[623] ».

Ainsi, le terme « violence » est fortement associée à l'idée de guerre en Birmanie. La définition communément utilisée par les hommes et les femmes réfugié·e·s décrit la violence en ces termes : « couper les bras, couper les jambes, couper partout sur le torse ça c'est la violence. Ils violent les femmes et brûlent les maisons ». Il nous a fallu alors énoncer des faits précis, des types d'actes pour dépasser la perception commune sur les violences et surtout éviter d'utiliser le terme « violence ». Dans les récits, quelques réactions défensives par la parole ont émergé (agressions verbales, insultes) laissant surtout place à des stratégies d'évitement par la ruse (dissimuler, mentir, se cacher et se taire). Dans les entretiens avec les hommes sur leur relation de couple, la parole des femmes est souvent vécue comme une offense, un manque de respect envers leur mari, et pour eux constitutive de violence dont il s'agit de répondre immédiatement par la force masculine. La force s'oppose à la parole.

Pour dépasser l'appréhension collective et saisir plus finement le système de représentations sur les violences moins extraordinaires, nous avons d'abord organisé un entretien collectif (focus groupe) d'une heure et demi avec six femmes réfugiées rohingyas dont une interprète, Khadija qui a accepté ce rôle. A la fin d'une classe d'anglais, nous leur avons proposé de rester au centre pour participer à cet exercice enregistré. Nous avons présenté cette conversation collective portant sur les violences faites aux femmes dont l'intérêt réside en ce qu'elles forment un groupe de femmes. En tant que membre de ce centre, elles sont amenées à rencontrer beaucoup de femmes et peut-être ont-elles des avis ou des opinions sur les expériences des femmes réfugiées rohingyas en Malaisie. Une première question leur a été posée pour faciliter l'échange et les mettre en confiance « que représente ce groupe pour vous, comment vous sentez-vous quand vous venez au centre, le fait de se réunir entre femmes ? »

622 Entretien avec Sadeaqa chez son amie, le 19 mai 2016.
623 Entretien réalisé avec Aqram, le 21 juin 2016.

Elles répondent : « je suis heureuse quand je viens ici parce que je peux apprendre l'anglais. J'apprends quand je viens ici[624]» (Sunuara, 40 ans) ou encore « comme Jabila, je suis heureuse de venir ici, rencontrer d'autres femmes avec qui je peux parler. Je peux plus parler. Maintenant on s'apprécie les unes des autres » (Morium, 24 ans). Ensuite, nous leur avons demandé « selon vous quelles sont les difficultés que les femmes rencontrent en Malaisie ? ». Elles parlent entre elles, échangent sur leurs propres difficultés liées au manque de revenus, au loyer trop cher, à la maladie de leur conjoint, au risque d'arrestation pesant sur les hommes, le fait d'être enceinte sans la carte du HCR, etc. Elles échangent, nous prenons des notes. Puis, sur le tableau, nous dessinons une grande échelle horizontale, de la gauche vers la droite, allant de zéro à dix, échelonnée par un trait à chaque point (1 ; 2 ; 3, etc). Au dessus nous écrivons, « discriminations et abus contre les femmes ». La retranscription du support est en annexe de cette thèse. Les questions que nous avons posé, à titre d'exemples, étaient construites ainsi : « le zéro est ce qui ne vous paraît pas être un problème. Le dix est ce qui vous paraît le pire pouvant arriver. Selon votre appréhension du niveau d'importance, vous placerez entre zéro et dix, les actes que nous allons vous énoncer. Le premier, où placeriez-vous le fait que des femmes ne sortent pas, ne travaillent pas à l'extérieur et fassent le travail domestique ? Est-ce un abus, une discrimination ou rien de cela ? » Les gros yeux se forment et avec fermeté les réponses se formulent: « c'est de la discrimination. Huit ! » (air sérieux, Jabila, 24 ans) ; « six » (Hasinar, 25 ans) ; « dix » (Sunuara, 40 ans) ; Ou encore « où placez-vous le manque d'accès à l'argent des femmes ? » ; « Où placez-vous les insultes, l'intimidation, la menace dans la relation de couple ? » *;* « Où placez-vous l'accès à la contraception, les femmes qui n'ont pas les moyens de contrôler leur grossesse ? Pour vous, est-ce une discrimination, un abus, une violence ? ». Ce à quoi elles répondent rapidement en rigolant « OK ça ce n'est pas un abus. 0 ». Toutes acquiescent. Il en ressort plusieurs formes de violences non considérées, comme le manque d'accès à la contraception, l'accès difficile des filles à l'école, ou encore ce qu'elles nomment « les violences conjugales occasionnelles ». Pour elles, cette dernière forme de violence ne constituent pas un abus. Le terme est réutilisé mais sans la notion d'abus, de peur, de souffrance, de domination qui sont associées aux « violences conjugales continues ». Les violences régulières, voire en continu, sont unanimement évaluées comme étant « très graves ». Une autre différenciation est faite

624 Propos recueillis lors de l'entretien collectif au centre pour femmes réfugiées rohingyas, le 23 avril 2016.

entre degré de violence, concernant les violences sexuelles, entre celles commises en Birmanie et celles commises en Malaisie. Face à l'insistance faite sur les viols en Birmanie, ceux commis en Malaisie apparaissent comme moins importants car « moins nombreux » et « moins graves ». Cela reflète, selon nous, le traitement médiatique et politique des viols en temps de guerre et ceux commis en dehors.

L' objectif de cet entretien collectif était de recueillir des positions, de créer de la polarisation sur le sens, la perception des violences contre les femmes. Ainsi il apparaît qu'une hiérarchisation est faite entre différents actes de violence. Une hiérarchie des faits s'opère à la fois entre les violences de genre et les autres formes d'abus ; et entre les formes de violences basées sur le genre. Pour dépasser le sens commun sur les violences et évoquer les formes ordinaires, souvent les plus cachées, celles qui ont lieu dans la sphère dite « privée », nous avons réutilisé le support pour l'adapter dans le cadre d'entretiens individuels. Contrairement aux hommes, ce support n'a pas fonctionné avec les femmes réfugiées rohingyas car très souvent elles ne considèrent pas nos énoncés comme des formes de violence ce qui avortait l'échange. Face au champ spécifique d'actes considérés comme constitutifs de violence fortement ancré dans le paradigme de la guerre, nos questions sont vite apparues inadaptées. Nous avons alors changé de méthode pour adopter des entretiens longs sur leur histoire de vie. Nous avons suivi leur fil et nous avons approfondi certains moments de leur vie, certains faits nous intéressant particulièrement. L'enjeu était de saisir la formation de leur subjectivité dans ces formes d'assujettissement.

A première vue, la vie des femmes que nous avons rencontrées est caractérisée par une division stricte entre une sphère publique, politique et masculine et la sphère privée, familiale et féminine. Comme nous l'avons décrit, où le rôle social des hommes est d'assurer son maintien, cette division porte un nom « vivre dans le hijab »[625]. Dans ce chapitre, nous allons nous intéresser aux femmes « vivant dans le hijab », nous allons décrire leur quotidien, analyser le sens créé collectivement et personnellement. Au delà, nous verrons comment ce précepte est constitutif du modèle de féminité idéale à partir duquel la plupart de nos enquêtées produisent une subjectivité pieuse, docile et soumise. La soumission à Dieu et au

625 Voir chapitre 5.

mari unique est source d'aspiration dans laquelle elles puisent pour incarner la femme idéale. Toutefois, si la plupart manie les thèmes de la piété et de la soumission pour se représenter elles-mêmes, toutes ne le font pas. Quelles sont les autres féminités inventées, ou plutôt négociées ? La migration a engendré des changements d'ordre structurels, le système de genre pré-existant à Arakan continue d'agir après la migration comme nous le verrons, mais les relations de genre se reconfigurent en contexte de migrations. Les nouvelles conditions de vie en Malaisie ne laissent souvent pas d'autres choix aux femmes que de travailler, ou de demander de l'aide aux organismes humanitaires. L'aide internationale offre une nouvelle place, une nouvelle légitimité aux femmes désignées comme les « bénéficiaires » prioritaires. Ces changements structurels donnent lieu à des reconfigurations, des négociations entre les sexes, notamment dans le couple. Ainsi, des transgressions aux normes de genre se donnent à voir, réalisées dans bien des cas dans la plus grande discrétion, à l'abri du regard de l'entourage, du voisinage ou de la famille proche. Comme le fait de travailler pour payer le loyer, la nourriture pour la famille, ou reverser une partie de son salaire à son mari afin de préserver son emploi. Ces arrangements discrets entre les sexes permettent à ces femmes de créer leur espace d'affirmation de soi et construire des nouveaux modes de subjectivation.

1. Système de contraintes en mouvement : ordre de genre et changements structurels

1. 1 Sexualité, mariage et accès à des revenus

A Arakan, les Rohingyas appartiennent à une classe pauvre caractérisée par un niveau de revenus très faibles et instables[626] vivant des produits de la pêche et de la ferme. Cette classe est également caractérisée par un capital scolaire très faible, par rapport au reste de la population. Le capital scolaire des enquêtées pour cette étude s'arrête au plus tard pour la plupart à l'âge de douze ans. Nombreuses sont celles à avoir reçues une éducation religieuse,

626 Voir chapitre 1.

uniquement. Trois enquêtées ont suivi des études au-delà de 12 ans. Le capital scolaire des filles varie fortement selon les ressources économiques des parents. Néanmoins, les parcours scolaires, élémentaires, universitaires et professionnels des enquêtées doivent s'inscrire aussi dans une analyse sociologique au prisme du genre. Le rôle socialement attribué à l'indépendance au sens large et à l'indépendance économique en particulier dans l'accès au statut d'adulte n'est pas identique pour les hommes et pour les femmes. En réalité, elle structure de façon inverse les identités de genre. La dépendance économique joue un rôle important dans la construction sociale de la féminité, dont la sexualité joue un rôle primordial dans ce processus, plus précisément les rôles attribués à la sexualité dans le passage à l'âge adulte des filles, le mariage et la reproduction. Sur les dix-neuf femmes qui ont accepté un entretien formel, quatre d'entre elles ont un niveau de collège allant de la 6ème à la 3ème. Cinq d'entre elles ont un niveau d'école élémentaire allant du CP au CM1. Cinq autres femmes ont bénéficié de deux à quatre années en école religieuse. Et enfin, quatre enquêtées n'ont jamais eu accès à aucune école, pendant qu'une seule femme a étudié quatre années à l'université de Sittwe.

La sexualité comme frein à la scolarisation

Ces femmes racontent qu'au moment de leur première menstruation, elles se voient arrêter leur scolarité. A l'apparition de leurs premières règles, elles changent de statut passant d'enfant à l'âge adulte. Leur scolarité s'arrête avec l'entrée dans la sphère reproductive. Il est alors exigé pour les filles de rester à la maison avec leur mère jusqu'à leur mariage où elles partiront dans la famille du mari. La sexualité est considérée par nos enquêtées comme le symbole de l'entrée officielle dans l'âge adulte. Il est intéressant de questionner les liens entre l'accès différencié selon le sexe à l'éducation et à l'indépendance économique et le sens (ou rôle) que prend la sexualité dans le passage à l'âge adulte. La sexualité des jeunes est l'objet d'un contrôle très strict par les parents qui conditionnent la sexualité de leurs enfants au mariage : les parents surveillent la sexualité de leurs enfants, surtout de leurs filles. C'est le cas de Amina (19 ans) et Noura (18 ans) qui ont arrêté leur scolarité vers 11-12 ans, pour rester à la maison et se préparer au mariage. Amina décrit clairement le rôle de la sexualité

dans la définition du passage adulte, marqué par l'entrée dans la sphère reproductive :

> « en Birmanie, les filles quand elles ont quatre, cinq, six, sept ans elles vont à l'école religieuse. Elles peuvent apprendre à la mosquée. Après ça, si leur famille ont de l'argent, les enseignants islamiques peuvent venir enseigner à la maison. Après huit ans. Peut-être 10 ans, 11 ans, 14 ans quand les femelles sont adultes, quand elles ont leur premières règles, à ce moment, elles restent à la maison, elles ne peuvent pas sortir. Et là l'enseignant peut venir à la maison[627] » (Amina, 19 ans).

C'est ce que Noura (18 ans) explique aussi. La première fois que nous l'avons rencontrée, un après-midi chez elle, toutes les femmes de l'étage nous ont rejoint dans son appartement situé au quatrième étage d'un immeuble à Ampang. Les femmes réfugiées rohingyas du quatrième étage ont pour habitude de se retrouver tous les après-midi. Les enfants jouent dans les couloirs, pendant que les femmes rigolent, discutent tout en gardant un œil sur les enfants. Noura est mariée depuis deux ans au moment de l'entretien. Elle n'a aucun revenu et dépend de son mari. Celui-ci gagne 750RM (148€) par mois[628] comme agent de sécurité en ville. Le salaire de son mari est insuffisant pour payer le loyer de 500RM (98€) pour une chambre et régler toutes les factures. Son frère l'aide un peu financièrement. Elle décrit sa vie quotidienne avec ses mots :

> « à 5h00 du matin, je me lève. Je prie un peu. Je dors. A 8h00 je prends mon petit déjeuner. Je prends mon déjeuner à midi. Puis je dors un peu. Je prie. Je fais des trucs par ci par là. L'après-midi, vers 15h00 je cuisine le riz et le carry. Le soir vers 19h30 je prie, pas tout le temps. Puis j'attends un peu. Après ça je prends mon dîner. Ça c'est un jour normal. Depuis que j'ai 12 ans, c'est comme ça. Oui depuis que je suis devenue adulte. Avant ça, j'allais à l'école, je jouais avec les enfants. Maintenant je cuisine. Je mange. Je dors. C'est tout. Mes parents m'ont expliqué que c'est à cause de mes règles. J'étais devenue adulte. Je devais rester à la maison avec ma mère

627 Entretien réalisé avec Amina, le 18 juin 2016.
628 Revenu au dessous du revenu minimum légal en Malaisie qui est de RM1000 par mois (212€).

C’est normal, tous les Rohingyas font comme ça[629]».

Spontanément, Noura décrit sa vie quotidienne à partir de l’âge de douze ans, c’est-à-dire depuis son assignation à la sphère domestique/reproductive marquant sa vie d’adulte. Durant cette période d’apprentissage, la sexualité fait l’objet d’une domestication spécifique aux filles, qui a pour objectif la socialisation au mariage et à la reproduction. A douze ans, les femmes ne sortent plus, sauf accompagnées du mari, ou d’un membre masculin de la famille (père, frère, oncle). L’assignation complète de Noura à la sphère domestique signifie que sa place n’est pas dans la sphère publique. Ainsi, rapidement, elles comprennent qu’elles sont devenues des épouses potentielles et qu’elles doivent apprendre à effectuer les tâches ménagères et parentales. L’assignation de la place des femmes hors de l’espace public, comporte des enjeux sociaux, politiques, et économiques. Cette forme d’assignation des femmes à un rôle domestique agit en tant que dispositif de contrôle et de maintien des femmes dans une place « naturellement » hors de l’espace public et par conséquent les éloigne de la vie économique et politique de là où elles vivent.

Report de l’âge du mariage selon la composition familiale et l’origine sociale

Des normes régissent la sexualité des femmes rohingyas définissant un âge « idéal » du mariage des femmes. Ainsi, au-delà de 20 ans, les enquêté·e·s parlent de mariage « tardif ». Les seules femmes dans ce cas de figure que nous avons rencontrées sont issues de famille avec une mère célibataire, divorcée ou veuve ou ayant un père dans l’incapacité de travailler (souvent liée à l’état de santé). Examinons la composition familiale et l’origine sociale de Jabila (24 ans) et Khadija (31 ans), mariées respectivement à 23 et 24 ans. Le report global de l’entrée dans la sexualité de Jabila et Khadija, caractérisé par un mariage « tardif » s’explique par les longues études de Jabila, et l’entrée dans la vie professionnelle de Khadija où elle a dû rapidement suppléer à l’absence de père « pourvoyeur » en tant qu’aînée. L’origine sociale et la composition familiale de Jabila et Khadija ont impacté leur sexualité et leur présence dans

629 Entretien avec Noura le 12 avril 2016.

la sphère publique, avant la migration et après puisque toutes les deux travaillent aujourd'hui en Malaisie. Les autres femmes exerçant une activité professionnelle en Malaisie sont dans cette même configuration familiale de devoir suppléer à l'absence de père « pourvoyeur » ou de mari « pourvoyeur ». En effet, les femmes enquêtées qui exercent une activité professionnelle, dans la restauration ou l'entretien, sont divorcées et non remariées.

Jabila venait de se marier quand nous l'avons rencontrée. Elle a quitté la Birmanie avec son partenaire, pendant les conflits de 2012, avec qui elle s'est mariée quelques mois après leur arrivée en Malaisie. Elle est issue d'une fratrie de trois sœurs et un frère, dont elle est la quatrième et de une mère célibataire. Après la disparition soudaine de son père suite à une agression violente avec un groupe d'hommes arakanais, sa mère est devenue la seule et unique source de revenus pour la famille. Sa mère a alors ouvert une épicerie à domicile. Notons ici que la mère de Jabila a occupé une activité rémunératrice, à la condition de ne pas quitter le domicile familial et d'y occuper un métier dit « féminin » comme en ouvrant une épicerie à la maison. Jabila et ses sœurs ont toutes participé aux activités quotidiennes de l'épicerie. Ainsi, elle ouvrait parfois le « magasin » très tôt le matin, avant de partir pour l'école, tenir le comptoir quelques heures, parfois accompagnait sa mère au marché. Le capital scolaire de sa mère a permis à Jabila et ses sœurs d'apprendre à lire et à écrire, pendant que les directeurs des écoles élémentaires refusaient l'accès des enfants rohingyas. En effet, les lois restrictives à l'encontre de la population rohingya en Birmanie ont commencé à la fin des années 1980. Avant cela, la population rohingya avait accès à l'éducation. Il n'est donc pas rare de rencontrer des personnes âgées de plus de 50 ans, ayant suivies des études supérieures à l'instar de la génération suivante. C'est à partir du collège que Jabila et ses sœurs ont réussi à intégrer un établissement scolaire. Le travail de leur mère a permis de financer les études des quatre filles jusqu'à l'université. Quant à son frère, il a rapidement été envoyé à l'école à Rangoun, pensant l'éloigner ainsi des violences quotidiennes qu'encourent les garçons rohingyas à Arakan. Jabila raconte avec des yeux ébahis, fière du travail de sa mère alors seule pour élever cinq enfants :

> « l'épicerie était ouverte que dans notre maison, pas au marché ni ailleurs. Ma mère était la seule à aller au marché. Elle achetait des aliments,

préparait et vendait à la maison. A Arakan, c'est impossible d'obtenir un espace pour vendre au marché. On ne peut pas tenir de stand ou vendre quoi que ce soit au marché. Les musulmans charpentiers qui travaillent, le font uniquement dans leur village, et à leur compte. En dehors du village il n'y a aucune opportunité. […] Donc le matin, aussitôt que je me levais j'aidais ma mère à ouvrir l'épicerie. A 6h je me levais, directement j'ouvrais le magasin. Ensuite, j'aidais à préparer l'épicerie. A 9h, je partais à l'école jusqu'à 16h. Je rentrais directement à la maison et aidais ma mère à vendre. On fermait l'épicerie à 18h le soir et elle me faisait mes leçons[630]».

C'est sur le chemin de l'école qu'elle a rencontré son « futur mari ». Précipitée par les violences, l'union s'est officialisée quand elle avait 23 ans :

> « mon mari n'habitait pas très loin. Lui aussi allait à l'école, on faisait le chemin ensemble. Et avec les violences de 2012, quand il a vu dans quel état on était, il a décidé de quitter la Birmanie et m'a demandé de venir avec lui. Ça ne pouvait plus durer. On s'est mariés ici [631]».

Khadija s'est mariée à l'âge de 24 ans. Elle est issue d'une famille très pauvre, de père fermier, et enseignant bénévole à l'école du village, et de mère au foyer. Aînée de la fratrie, elle a un frère resté en Birmanie avec sa mère. Quand son père est décédé, elle a cherché un travail pour nourrir sa famille. Elle a trouvé un poste en tant que « travailleure communautaire » pour une ONG internationale de protection maternelle et infantile basée à Maung Daw. Assez rapidement après ses débuts dans l'ONG, elle s'est mariée avec son mari actuel. Depuis qu'elle est en Malaisie, Khadija mène un travail réflexif personnel. Elle questionne l'injonction au mariage prenant des formes diverses :

> « mariage d'amour, mariage arrangé, mariage forcé, depuis que je suis ici je réfléchis, je réfléchis. Elle c'est quoi ? Un mariage d'amour, un mariage

630 Entretien réalisé avec Jabila, le 1er avril 2016.
631 Entretien réalisé avec Jabila, le 1er avril 2016.

arrangé, un mariage forcé ? Je ne sais pas ! Pour moi ce n'est pas un mariage arrangé en fait. Parce que je n'aimais pas cette personne. Je ne la connaissais pas. Ma mère non plus ne connaissait pas sa famille, ni lui. Et moi j'ai eu cette personne (elle se pince les lèvres et se met en colère). Je viens d'une famille très pauvre. Je n'ai pas de père. Il était fermier. Sa mère est venue voir mon oncle. Qui, lui, a parlé à ma mère. J'avais 24 ans et à ce moment là j'avais quatre millions de Kyat (2 400€). C'est tout ce qu'on avait. Tout cet argent a été payé à S* [son mari] quand je me suis mariée avec lui[632]».

Le petit pécule qu'elle avait réussi à constituer a servi à financer la compensation financière nécessaire à l'organisation de son mariage. Sans lequel, sa mère n'aurait pas pu contracter le mariage de sa fille. Ce que Khadija soulève c'est que le mariage agit comme une injonction, le célibat ou autre mode de vie est impensé pour elle et pour les autres femmes. En effet, toutes les enquêtées partagent l'expérience du mariage. Elles sont toutes mariées ou ont été mariées. Quatre d'entre elles ne le sont plus, suite à un veuvage ou un divorce. Nous allons examiner maintenant comment la guerre et la pauvreté dans le cas birman renforcent l'injonction au mariage, impactent la structure du mariage, aggravent la dépendance économique des femmes et les inégalités entre les sexes.

1. 2 La guerre en Birmanie comme facteur aggravant des rapports inégalitaires hommes-femmes

Deux facteurs indissociables sont à prendre en compte pour analyser les trajectoires matrimoniales des femmes : la pauvreté et la guerre. Ces deux éléments de contexte réunis ont des effets considérables sur le mariage des femmes rohingyas. De nombreux mariages sont arrangés et conclus avant la migration des femmes. Avant l'intensification des conflits en 2012, celles-ci se mariaient en Birmanie, puis pour celles qui migraient vers la Malaisie soit elles voyageaient avec leur mari soit avec leurs enfants si le mari était parti avant elles. Les femmes mariées à partir de 2012, que nous avons rencontrées, se sont mariées en Malaisie,

632 Entretien réalisé avec Khadija, le 10 avril 2016.

avec un homme dont elles n'avaient pas connaissance avant le mariage. Ces mariages conclus en Malaisie, après la migration, sont arrangés par l'intermédiaire d'un « marieur » installé en Malaisie lequel met en lien des hommes rohingyas déjà sur place avec des jeunes femmes récemment arrivées, seules ou avec leurs parents.

Les hommes réfugiés rohingyas en Malaisie cherchent à se marier, avant tout avec des femmes « d'un même village, d'une même culture et d'une même religion[633] ». Ce sont pour eux les éléments nécessaires à un « mariage heureux ». En effet, la plupart des mariages sont endogames (du même village). Depuis les départs intensifs des hommes, le prix de la dot en Birmanie a considérablement augmenté[634]. Pendant qu'en Malaisie, le rapport masculin excédentaire parmi la population réfugiée rohingya, quatre hommes pour une femme rohingya[635], a créé une forte demande de la part des hommes réfugiés rohingyas de « faire venir » des femmes d' Arakan pour se marier en Malaisie. Cette évolution démographique a transformé la pratique de la dot. Ce changement dans la structure du mariage représente une « opportunité » pour des femmes issues de familles pauvres. En effet, le rapport masculin excédentaire en Malaisie permet aux femmes issues de familles pauvres de se marier sans que leur famille ait à payer une compensation financière ni les frais de voyage. Ainsi, afin d'éviter à leur famille de verser une somme d'argent dépassant les capacités financières de très nombreuses familles, une option réelle existe et consiste pour les filles à migrer vers la Malaisie pour se marier.

Changements dans la structure du mariage et dans la pratique de la dot à Arakan liés à l'intensification des conflits en Birmanie

633 Azizah Kassim, « Transnational Marriages among Muslim Refugees and Their Implications on Their Status and Identity », *in* Ikuya Tokoro (dir.), *Islam and Cultural Diversity in Southeast Asia*, ILCAA, Tokyo, 2015, p. 188.

634 D'après nos entretiens, le prix de la compensation matrimoniale à Arakan peut varier considérablement selon l'âge de la fiancée, son origine sociale et sa configuration familiale. Ainsi les entretiens révèlent des montants allant de 300€ pour les filles âgées de moins de 18 ans à 2300€ pour les femmes de plus de vingt ans et issues d'une famille pauvre. À noter que les frais de voyage pour une fille âgée de moins de 18 ans sont plus élevés que pour une femme légèrement plus âgée, et sont soumis à des négociations, dont le montant élevé garantirait selon les enquêté·e·s la sécurité des filles. Au moment de l'enquête, et ce depuis fin 2011, les frais de voyage versés par les enquêtés s'élèvent à 550€ voire 650€ pour une fille.

635 Kassim, *op.cit.*

La pratique de la dot ou du « prix de la fiancée » fait l'objet d'études au Bangladesh, en Inde, au Népal, ou encore au Pakistan[636]. Ces études mettent au jour la hausse des compensations matrimoniales coïncidant à chaque fois à des évolutions démographiques. Par exemple, au Bangladesh, des études ont montré le lien entre l'augmentation de la hausse du prix de la dot de ces dernières années, liée à la pression sur le mariage et à l'avancée précoce de l' âge des filles à marier, à un moment où les filles en âge de se marier sont devenues excédentaires par rapport au nombre de garçons[637]. À Arakan, à partir de nos entretiens, les changements dans la pratique de la dot sont liés à l'intensification des conflits et à la pauvreté à Arakan. Les lois restrictives à l'encontre des Rohingyas menant à la migration intensive des hommes ont induit une augmentation exorbitante de la compensation financière payée par la famille de la fiancée à la famille du « mari potentiel ». Avoir un fils représente pour les familles rohingyas la possibilité de se constituer un petit pécule surtout en temps de conflit où les conditions d'existence sont extrêmement difficiles. La compensation versée à la famille du gendre serait pour assurer une sécurité alimentaire à leur fille censée vivre au dépend du mari.

Ainsi, pendant notre enquête deux formes d'arrangement de mariage dominent parmi la population réfugiée rohingya, ceux avant l'intensification des conflits (fin 2011-2012) et ceux après. La forme « traditionnelle » ou la plus ancienne est contractée entre les familles par les parents. Souvent les familles se connaissent et sont issues du même village ou de villages voisins. Dans cette forme de mariage, quand les familles souhaitent arranger pour une de leur fille, elles reçoivent des contacts d'amis qui sont intéressés pour marier leur fils, et vice-versa. Ce qui importe est de savoir si le « potentiel mari » vient d'une famille respectable, à savoir si le « futur gendre » pratique la religion, respecte ses parents et travaille. Dans le cas où c'est la famille du « fiancé » qui cherche à conclure le mariage d'un de leur fils, les parents (père ou oncle) chercheront une famille de même rang social, de « bonne réputation », à savoir si cette famille pratique la religion en particulier ses membres féminins, et capable de payer une compensation financière. Puis, le mariage est contracté au village du « futur époux » et une compensation financière très importante sera versée au fiancé ou à sa famille par les parents

636 Ravinder Kaur, Rajni Palriwala (dir.), *Marrying in South Asia: Shifting Concepts, Changing Practices in a Globalising World*, Inde, Orient BlackSwan, 2014.

637 Sajeda Amin, Ashish Bajracharya « Les coûts du mariage. Les transactions matrimoniales dans les pays en développement », The Population Council, n°35, 2011, pp. 1-4.

de la fiancée.

Depuis l'intensification des conflits, si un mariage est pré-arrangé avec un « futur mari » déjà en Malaisie par l'intermédiaire d'un « marieur » lui aussi en Malaisie et souvent issu du même village que la « future épouse », la « future épouse » non accompagnée monte dans un bateau amarré sur les côtes arakanaises lequel empruntera la route maritime jusqu'en Thaïlande, y restera quelques jours voire quelques semaines dans un camp prévu par les passeurs, puis traversera à pied avec le reste du bateau la frontière terrestre jusqu'à rejoindre un homme qu'elle ne connaît pas et dont la famille n'a que très peu d'informations. Le voyage est organisé et ses frais inhérents avancés le « marieur ». Ainsi, depuis 2011, des femmes seules arrivent en Malaisie dans l'intention de se marier, sans contact au préalable avec le « potentiel mari », ayant pour seul contact le « marieur ». Une fois arrivée chez ce dernier, il activera son réseau de connaissances pour répondre aux demandes de mariage. Cela fonctionne par le bouche à oreille. Un homme rohingya célibataire, cherchant à se marier, entendra parler d'une femme récemment arrivée en Malaisie « pour se marier ». Il contactera le « marieur » appelé soit « villageois » soit « logeur » par nos enquêté·e·s. C'est ce qui s'est passé pour Sunna (17 ans, enceinte, mariée depuis six mois au moment de l'entretien) :

> « quand je suis arrivée, je suis allée à Cheras Baru, chez un villageois. J'y suis restée six mois jusqu'à ce qu'il vienne [le mari]. Dans cette maison, je cuisinais le riz, je lavais le linge. Je ne payais pas de loyer. D'autres gens vivaient là-bas. J'ai rencontré mon mari, ici, chez lui. D'abord mon mari est venu à Cheras Baru. Il a rencontré mon logeur, de mon village. Mon logeur m'en a parlé. Mon mari ensuite a donné deux bagues au villageois, pour qu'il me les donne. Après les deux bagues, mon mari est revenu. Il a apporté ce collier en or. Il a donné ça [souriante, elle le sort de son tee-shirt] et a repris les deux bagues. Après cinq jours, dix jours, puis cinq jours, ça fait quinze jours, mon mari m'a amenée ici. Ce jour là, je me suis mariée[638]**».**

Dans cette forme de mariage, les femmes qui se marient en Malaisie sans connaître au

638 Entretien réalisé avec Sunna, le 26 avril 2016.

préalable leur « futur mari », la dot est inversée. Les frais sont à la charge du « futur mari ». La migration impacte la pratique de la dot et forme une « dot inversée[639]». Le « futur mari » remboursera les frais de voyage de Sunna auprès du « marieur ». Le collier en or et les bagues décrits dans cet extrait d'entretien correspondent à la dot que son mari lui a offert au moment de leur mariage en Malaisie. La dot représente pour les femmes rohingyas un droit et une garantie économique en cas de divorce ou de veuvage.

Avec l'appauvrissement de la population rohingya, les mariages précoces des filles comportent un enjeu économique certain. Le mariage précoce, dès 11 ans, 12 ans s'observe dans d'autres contextes là où il y a des réfugié·e·s. Comme par exemple, le mariage précoce des femmes réfugiées syriennes en Turquie[640]. Ce qui vient appuyer notre propos que le mariage précoce n'a aucun ressort culturel. Dans notre cas, parmi les enquêtées, dix-sept femmes sur vingt étaient âgées entre 12 et 17 ans au moment du mariage. Comme nous le savons, les départs nombreux des hommes célibataires vers la Malaisie ont créé dans ce pays une « demande » importante de « faire venir » des femmes rohingyas en âge de se marier. Le manque de filles en âge de se marier par rapport au nombre de garçons en Malaisie contribue à l'augmentation des mariages précoces parmi la population réfugiée[641]. Il faut ajouter un élément important à notre analyse, comme nous l'avons vu dans le chapitre trois, le mariage pour les hommes réfugiés rohingyas en Malaisie représente un enjeu considérable : celui d'accéder aux procédures d'enregistrement du HCR. Nous pensons que cette donnée peut contribuer voire renforcer les changements dans la structure du mariage mais aussi jouer un rôle dans les mariages précoces observés. En effet, de nombreux entretiens menés avec les hommes réfugiés rohingyas soulèvent la nécessité de se marier pour accéder au HCR.

Cette réalité sociale est tellement organisée qu'elle ne nécessite pas d'arrangement préalable entre familles ni contact avec des « marieurs » en Malaisie. C'est le cas de Malika (20 ans,

639 Sajeda Amin, Maitreyi Das, « Marriage continuity and change in Bangladesh », *in* Ravinder Kaur, Rajni Palriwala (dir.), *Marrying in South Asia: Shifting Concepts, Changing Practices in a Globalising World*, Inde, Orient BlackSwan, 2014, pp. 89-115.

640 De nombreuses associations comme Ata Turquie tentent de documenter le mariage précoce des filles réfugiées. URL: http://www.ataturquie.fr/en-turquie-le-mariage-precoce-persiste/

641 Azizah Kassim, « Transnational Marriages among Muslim Refugees and Their Implications on Their Status and Identity », *in* Ikuya Tokoro (dir.), *Islam and Cultural Diversity in Southeast Asia*, ILCAA, Tokyo, 2015.

séparée, 2 enfants) qui est partie sans rien dire à personne dans le but de se marier. Pour elle, le mariage représentait la solution à tous ses problèmes. Elle a migré pour se marier dans le but de sortir de la pauvreté et fuir les violences intrafamiliales :

> « j'avais une amie en Malaisie, à KL [Kuala Lumpur]. Nous parlions souvent, elle était en Malaisie et moi en Birmanie. Elle est ma meilleure amie. Quand nous parlions, elle me demandait toujours comment j'allais, comment allait ma mère. Un jour, je lui ai raconté ce que ma belle-mère me faisait, toujours à abuser de moi. Je lui ai raconté ce qu'il se passait à la maison. Mon amie m'a dit "marrie-toi en Birmanie". Je lui ai dit "Mon père est très pauvre comment je pourrais me marier !" Elle m'a dit "ta mère est toujours en train d'abuser de toi". Je lui ai répondu que je n'avais pas d'argent, que mon père était très pauvre. Elle m'a expliqué alors comment faire "Birmanie-Malaisie, il y a pleins de bateaux. Pourquoi tu ne viendrais pas ? Si tu prends un bateau avec n'importe quel agent, tu arriveras en Thaïlande et là tu auras un mari". Elle m'a suggéré l'idée. Après ça j'y ai réfléchis. Et je suis partie sans rien dire à personne. Mon père m'a parlé du mariage mais quand des hommes demandent à propos de moi ils demandent d'abord de l'argent. Mon père m'a dit "je suis trop pauvre". Ensuite il a négligé. Mais maintenant je ne veux pas me remarier. Je veux travailler[642]».

Le récit de Malika rend bien compte du système de contrainte encadrant le mariage. Mais voyager seule représente aussi une menace. En effet, Malika s'est mariée après plusieurs mois en captivité à la frontière entre la Thaïlande et la Malaisie où elle a subi de multiples violences. A Arakan, des normes dominantes existent prévenant les femmes de ne pas de voyager seule dehors. Dans ces circonstances, l'idée de quitter sa maison et de voyager seule sur une longue distance vers un autre pays peut soit paraître inimaginable, soit être interdit, d'autant plus pour demander l'asile. Depuis 2011, avec l'intensification de la guerre, les femmes en famille ou seules montent dans des bateaux amarrés au bord des côtes bangladaises ou arakanaises. Les passeurs utilisent de plus grands bateaux pour répondre à la

642 Entretien réalisé avec Malika, le 19 mai 2016.

demande grandissante de familles et de femmes seules souvent mineures. Les enquêtées décrivent des bateaux sur trois étages, où les hommes sont entassés en bas, les femmes voyageant avec des enfants sont en haut et un compartiment est réservé aux femmes souvent très jeunes voyageant seules. Ainsi deux types de migrations féminines s'observent. Des femmes mariées partent avec leurs enfants « rejoindre leur mari » ou leur père en cas de décès du mari. Et des plus jeunes partent en Malaisie « pour se marier » à un homme déjà installé sur place. S'il ne s'agissait que de migration familiale ou matrimoniale pour rejoindre un père, un époux, pourquoi ne pas observer ces mouvements plus tôt ? Après tout, les hommes rohingyas fuient la Birmanie vers la Malaisie depuis les années 1990.

Migrations matrimoniales ou fuites ?

Ce qu'on appelle « regroupement familial » ou « réunification familiale » octroyant pour les plus chanceuses l'accès aux procédures d'asile à toute la famille ne reflètent pas du tout les raisons et les circonstances du départ des femmes réfugiées rohingyas en Malaisie. D'après les récits collectés, le mariage de ces femmes en temps de guerre prend la forme de fuite précipitée. Jane Freedman démontre dans *Gendering the International Asylum and Refugee Debate*, que les femmes quittent un pays seulement quand il n'y a plus d'autre solution, en période de guerre civile et de conflit où leurs vies sont en danger immédiat[643]. Ici, il apparaît clairement que rejoindre un époux réfugié en Malaisie ou migrer pour se marier représentent la dernière solution pour fuir une situation devenue impossible à vivre et plus dangereuse encore que les dangers présents lors de la traversée. De nombreuses enquêtées rapportent leur départ à un contexte de peur totale. Leur prise de décision de partir vers la Malaisie, « rejoindre leur époux » ou partir « se marier », est motivée par la situation devenue encore plus dangereuse en Birmanie.

Khadija (31 ans, 2 enfants) raconte la situation précédent son départ marquée par la peur totale où il s'agissait de choisir entre la peur de mourir à Arakan et la peur de retrouver un mari violent en Malaisie :

643 Jane Freedman, *Gendering the International Asylum and Refugee Debate*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015, p. 27.

> « après un an et deux mois sans nouvelle il m'appelle et me dit : "Veux-tu venir ?" Je lui ai dit "Oui. Je vais venir. Je vais t'apporter tes enfants". Je devais y aller. Je me disais qu'une fois arrivée je n'allais pas vivre avec lui. Il m'a dit de démissionner. J'ai vendu tout mon or [dot] et j'ai démissionné. J'ai pris tout mon argent, je lui ai envoyé. J'avais peur. Imagine il me dit "ne vient pas, les enfants sont trop jeunes, ne vient pas avec les deux enfants". S'il dit comme ça, et que j'ai déjà démissionné, comment je fais ? Alors j'en ai parlé avec ma mère. Ma mère m'a déconseillé de partir en Malaisie à cause des deux enfants et aussi du comportement de mon mari… Mais je sais que vivre en Birmanie n'est pas bon pour moi parce que je n'ai aucune protection. Quand je vais sur le terrain pour le boulot, les autorités peuvent me tuer. Ils me connaissent déjà. Quand je vais sur le terrain, je dois informer les autorités et je dois me présenter aux points de contrôle. Il n'y a pas de femmes rohingyas qui travaillent. A ce moment là, de moins en moins. C'était devenu très dangereux pour moi. Après les violences de 2012, il y avait très peu de femmes dehors. Aucune protection. Je ne pouvais pas continuer[644]».

Pour Malika, Khadija et les autres, le mariage représente la dernière solution face à des persécutions produites par la situation économique et politique à Arakan. La migration matrimoniale devient alors une marge d'action pour sortir de la violence, a *priori*. L'économie du mariage des femmes puise son terreau dans l'appauvrissement des familles rohingyas et les persécutions politiques.

Il importe maintenant de se concentrer sur les changements structurels liés à la migration, tels que l'isolement social et affectif, une désaffiliation sociale marquée par un éloignement du marché du travail et l'absence de protection juridique. C'est autant d'éléments qui favorisent l'émergence et l'intensification des violences conjugales et sexuelles à l'encontre des femmes réfugiées. A cela, la politique de l'asile du HCR et les programmes humanitaires plaçant au

644 Entretien réalisé avec Khadija, le 10 avril 2016.

cœur de leurs dispositifs le corps et la vulnérabilité des femmes accordent aux femmes une nouvelle place, une nouvelle légitimité. Ces changements structurels ont pour effet des nouveaux rapports de force : ils produisent à la fois un certain « *empowerment* » des femmes (économique, politique, pouvoir décisionnel, affirmation de soi), un « *disempowerment* » des hommes et des effets sur les relations de genre. Les récits des enquêtées soulèvent des problèmes immenses de tensions et de violences au sein du couple en lien avec les vulnérabilités sociales et politiques des réfugié·e·s rohingyas en Malaisie.

1. 2 Migrations forcées : pauvreté, absence de protection juridique, et violences conjugales, quels liens ?

Les violences conjugales ne constituent qu'un des aspects, sans doute le plus caché, du continuum des violences exercées à l'encontre des femmes. Les discours dominants sur les violences sexuelles et « basées sur le genre » à l'encontre de la population réfugiée se concentrent à médiatiser et rechercher les violences sexuelles commis par les soldats à Arakan, ou le trafic humain dont seraient victimes massivement les femmes réfugiées à la frontière entre la Thaïlande et la Malaisie. Sans nier l'existence de ces formes de violences, les entretiens avec les femmes réfugiées rohingyas ont surtout soulevé des problèmes immenses de violences conjugales. Notre analyse des violences de genre à partir des récits des femmes ne réduit pas les violences de genre aux seules violences conjugales ayant comme point de mire les violences physiques, lesquelles sont davantage mises en avant de manière générale – parfois aussi par les enquêtées elles-mêmes – et de fait tend à privilégier une perception des violences conjugales en termes de « femmes battues ». Ce stéréotype persiste comme nous le verrons dans le chapitre sept. Dans notre analyse des récits de violence, nous ne distinguerons pas la nature des agressions qui a peu de significations pour notre étude mais nous saisirons leur répétition, voire leur cumul en les situant dans une vie sociale vécue elle-aussi comme violente. C'est précisément l'expérience de répétition soulevée par les enquêtées qui détermine la gravité des situations de violence vécue comme continuelle et sans répit. A partir de là, les situations d'exclusion comme l'absence de protection et la précarité des réfugié·e·s sont des facteurs aggravants. De nombreux récits mettent en lumière les

changements structurels liés à la migration produisant des conditions favorables à une intensification des violences conjugales voire à leur émergence dans certains cas.

A ce moment, nous devons nécessairement rappeler comment nous pensons les violences conjugales en lien avec des changements structurels, que nous devons là aussi préciser. Afin d'éviter l'écueil de l'hypothèse souvent portée par le monde humanitaire, consistant à penser que les violences masculines à l'encontre des femmes s'expliquerait par l'absence d'ordre social. Au contraire, les violences s'exercent toujours dans un ordre social. Des études ont montré comment pendant et après un conflit, les changements structurels amenaient les femmes et les hommes à se réajuster de manière différenciée selon le sexe[645]. D'autres publications ont montré le lien direct entre les violences conjugales et les changements dans les activités rémunératrices des hommes réfugiés[646]. Précédemment, nous avons analysé comment les conditions de vie en tant que réfugiés impactaient les modalités de construction de soi des hommes réfugiés rohingyas. En effet, des processus sont mis en œuvre pour tenter de récupérer une masculinité, à travers des rôles perçus comme masculins. Nous avons démontré que les hommes porteurs de violences en situation de déplacement, ne répondent pas à une forme de « frustration » liée à leur impossibilité de travailler, mais il s'agit davantage de récupérer une masculinité face à une perte de sens quasi totale, face à une non reconnaissance des sujets réfugiés auxquels ils doivent faire face. Ils vont alors adopter un comportement dans le but de retrouver une masculinité, en associant à leur « rôle » de chef de famille le contrôle, la force et parfois la violence.

Le statut de réfugié peut changer le mode de vie et les rôles genrés du mari et de l'épouse. Parce qu'il peut être difficile en tant que réfugiés pour les hommes de trouver un travail et de générer suffisamment de revenus pour subvenir aux besoins individuels de tous les membres de la famille. Parce que les femmes peuvent devenir une actrice centrale pour la protection de la famille et devenir « responsable » de leur devenir. Plus qu'une distanciation, il s'agit d'une

645 Nous pouvons citer en exemple les travaux de Judy El-Bushra, « Fused in combat: Gender relations and armed conflict », Development in Practice, vol 13, n°2&3, 2003, pp. 252–265 ; « Cycles of Violence. Gender Relations and Armed Conflict », ACOR, 2005.

646 South East Migrant Health Network, « Barriers to Accessing Services : Report », 2011 ; Women's Refugee Commission, « Peril or Protection : The Link Between Livelihoods and Gender-Based Violence in Displacement Setting », 2009.

inversion des rôles traditionnels du protecteur-pourvoyeur et de la protégée, du dominant et de la dominée, du masculin et du féminin. Certains travaux, dont ceux de Burnett et Peel, ou de El-Bushra ont montré que l'inversion des rôles familiaux peuvent aggraver le sentiment d'échec des hommes réfugiés et conduire à des tensions sans précédents au sein de la famille et à de la violence[647]. En Malaisie, les réfugié·e·s se confrontent aux effets de la pauvreté, de la dépendance, et d'un manque de réseau social. Il faut ajouter à cela des discriminations raciales. D'après Burnett et Peel, ce sont autant de facteurs qui peuvent ébranler la santé physique et mentale des réfugié·e·s[648]. Ces études montrent que la violence des situations de guerre et de déplacement mènent à des souffrances, lesquelles se reflètent souvent dans une augmentation des violences conjugales. D'autres travaux en Australie montrent que le statut de réfugié et le stress de trouver un travail ajoutés à des facteurs tels que la pauvreté et un niveau scolaire faible augmentent la fréquence des hommes à violenter physiquement leurs partenaires[649]. Les femmes non seulement tolèrent ce comportement violent, mais aussi les justifient en citant la violence que les hommes subissent ainsi que leurs difficultés en tant que réfugiés[650].

Examinons maintenant les liens qu'établissent Ahisha, Jamalida et Khadija entre les violences conjugales qu'elles subissent et leurs conditions de vie depuis la migration. Quand nous arrivons chez Ahisha (30 ans, mariée, 5 enfants), plusieurs femmes nous y attendent. Elles veulent toutes parler de leur situation, la pauvreté, l'absence de statut protecteur et les violences conjugales qu'elles subissent. Elles demandent aussi de l'aide, ce à quoi nous répondons en les mettant en lien avec les services adéquats quand ils existent. Nous les avons rencontrées par l'intermédiaire de notre interprète. Pour son ancien travail, elle était amenée à identifier et visiter des familles. C'est comme ça qu'elle a prospecté vers les endroits retirés de la ville. D'après elle, à cause des refus de ces femmes de porter plainte contre les violences de leur conjoint, aucune ONG n'est intervenue pour les aider[651]. Elles vivent toutes à quelques mètres les unes des autres. Leurs conditions de vie s'apparentent à un lieu isolé, « sans-

647 El-Bushra, *op.cit.*, 2003 ; Angela Burnett et Michael Peel, « Health needs of asylum seekers and refugees », British Medical Journal, 2001, pp. 544–547.
648 Burnett et Peel, *op.cit.*
649 Angela Taft, « Promoting Women's Mental Health: The Challenges of Intimate/Domestic Violence Against Women », Australian Domestic & Family Violence Clearing House, n° 8, 2003.
650 *Ibid*.
651 Nous analyserons les critères de l'aide internationale dans les chapitres suivants et leurs conséquences.

droit ». Cet espace prend physiquement la forme d'un bidonville où une cinquantaine d'abris faits de taules se succèdent, sans électricité, ni eau potable. Plusieurs familles doivent partager des espaces très étroits, chauds et chers. Chaque famille loue une pièce pour 300RM (63€) par mois et un accès à des espaces communs, c'est-à-dire un point d'eau et un point gaz. Ces familles ne sont pas documentées et il n'est pas rare qu'en pleine nuit des hommes armés entrent pour voler leurs biens. Pour sortir de la violence, Ahisha et Jamalida pensent qu'il faut améliorer leurs conditions de vie, pour voir le cumul et la fréquence des violences s'atténuer.

Nous avons déjà présenté Ahisha dans le chapitre trois. Elle a accepté une grossesse supplémentaire afin d'accéder aux procédures d'enregistrement du HCR. Cet extrait d'entretien est issu de la réflexion de Ahisha cherchant à comprendre le comportement violent de son mari qui selon elle a émergé en Malaisie. Pour elle, il n'y a aucun doute, ses conditions de vie jouent un rôle crucial dans les violences conjugales et son intensification qu'elle vit aujourd'hui :

> « c'est très difficile pour lui de trouver de l'argent je comprends. La Birmanie et la Malaisie pour moi c'est pareil. En Birmanie, il y a pleins de violences jusqu'à ce qu'on ne puisse plus rester. On est venus là, pensant laisser la violence derrière nous. La violence, la peur, existent ici aussi. Sa mère est très malade elle est allée à la clinique. Tous les mois il doit lui envoyer de l'argent. Il a une sœur et un frère plus jeunes. Avant ça, il n'y avait pas de violences. Il y a aussi le problème de l'augmentation du nombre d'enfants. L'ONU nous a dit "si vous donnez naissance à un nouveau bébé vous pourrez avoir la carte". Après l'accouchement, j'y suis allée quatre fois, avec tous les papiers. Si on a la carte de l'ONU, ce n'est pas difficile de survivre. Je ne peux pas envoyer mes deux aînés à l'école, parce que j'ai pas d'argent. On vit ici, dans des conditions insalubres, les enfants sont toujours malades, et moi aussi. Quand je demande de l'argent à mon mari pour aller voir le médecin ou acheter des médicaments, il me tape. Il dit "pourquoi tu es toujours malade ?" [652]» . (Ahisha, 30 ans, mariée, 5 enfants).

652 Entretien réalisé avec Aihsha, le 22 mai 2016.

Ahisha établit le lien entre les violences conjugales et les effets de la pauvreté, liée à l'absence de la protection juridique et l'augmentation du nombre d'enfants. Aussi, la politique d'enregistrement du HCR plaçant les corps enceints des femmes comme un critère d'obtention d'une part ne se résulte pas nécessairement par l'obtention de la carte, d'autre part ne fait qu'augmenter la souffrance économique de ces familles. Pour accoucher, elles doivent s'endetter davantage, sans compter les difficultés financières s'ajoutant au quotidien. Ce qu' Ahisha exprime avec ses mots : « le problème c'est l'augmentation du nombre d'enfants ». En effet, les femmes sont en première ligne de la pauvreté puisqu'il leur incombe l'impossible devoir de nourrir les enfants, les soigner, les vêtir dans un budget extrêmement contraint et largement insuffisant. Sans nul doute, le HCR part de la bonne volonté d'enregistrer les femmes enceintes pour réduire les coûts de l'accouchement à l'hôpital. Mais sans compter que cette politique est un échec, elle induit des effets dangereux. Cela représente pour ces familles une charge économique considérable. D'après Ahisha, les souffrances de son mari qui ne peut pas assumer financièrement toutes ces dépenses se reflètent par des violences.

Jamalida (48 ans, mariée, 13 enfants) habite à quelques mètres de chez Ahisha. Elle aussi établit le lien entre la pauvreté et l'augmentation en fréquence des violences de son mari. Elle justifie le comportement violent de son mari par ses frustrations liées à l'âge et à son incapacité de travailler :

> « mon mari ne peut pas travailler il est vieux. Je suis malade j'ai besoin de voir un médecin. Quand je lui demande de l'argent il me tape là, là [montre des bleus sur son bras, son ventre]. On est tous malades ici, avec la carte nous pourrions déménager, partir d'ici[653]».

Jamalida tolère la violence de son partenaire par la violence qu'il subit lui-même. C'est cette même raison qui l'empêche d'en informer les autorités. Elle craint une brèche dans la confidentialité de notre entretien, au moment où elle révèle les violences conjugales qu'elle subit. Soudainement, elle se redresse, fixe son regard dans le nôtre avec des yeux ronds et

653 Entretien réalisé avec Jamalida, le 22 mai 2016.

s'inquiète : « est-ce que vous allez me signaler pour violences conjugales auprès des ONG ou de l'ONU ? En parlerez-vous ? ». Nous prenons le temps de la rassurer en lui expliquant longuement comment se passe l'anonymisation de nos entretiens et l'enjeu de la confidentialité que nous comprenons bien. Elle reprend son récit, fronce les sourcils :

> « quand on se querelle, je viens ici dans la maison de ma sœur [sa voisine, où se tient l'entretien]. Il y a quelques jours, mon mari m'a frappée. Je suis partie de la maison, je suis venue ici. Je ne veux pas porter plainte auprès des ONG, parce que si j'en parle à quiconque j'ai peur que la police vienne l'arrêter et l'emprisonne. C'est pour ça. Il a déjà été emprisonné six mois quand il est arrivé, en passant la frontière. J'ai peur maintenant que vous en parliez à quelqu'un[654]».

Sans la confidentialité qu'impose le cadre de nos entretiens, signifiant aucun partage d'information avec les ONG ni les autorités, Jamalida aurait refusé de parler de sa situation. Sa peur se base sur l'expérience passée d'emprisonnement qu'a vécu son mari et la crainte d'une brèche dans la confidentialité. En plus de ces éléments, s'ajoute pour cette femme sa dépendance à son mari concernant sa demande d'asile. Son mari a été documenté lors de son passage en prison, sa carte a depuis expiré. Ils attendent des nouvelles du HCR. S'il perd son statut ou s'ils se séparent, elle perd avec lui son espoir de se voir un jour documentée. Ahisha et Jamalida vivent une intensification en fréquence des violences par leur répétition dans le temps et par le cumul des formes de violences. Elles établissent le lien entre l' « escalade » des violences conjugales et les effets de la pauvreté et de l'absence de protection juridique : habitats insalubres, isolement social, violences extérieures, problèmes de santé, etc. Le lien entre les changements structurels et l'intensification des violences conjugales s'observe également sur la question du travail des femmes réfugiées.

1. 3 Travail des femmes réfugiées et violences conjugales

654 Entretien réalisé avec Jamalida, le 22 mai 2016.

Sur vingt-et-une femmes interrogées, cinq d'entre elles occupaient une activité professionnelle, dont certaines pour la première fois. Nous avons rencontré plusieurs femmes dans ce cas au centre pour femmes réfugiées rohingyas à Ampang. Les rémunérations des femmes varient entre 100RM (20€) et 700RM (140€) par mois. Seules, deux enquêtées travaillent l'équivalent d'un temps-plein pour 1 200RM (250€) par mois en cumulant deux ou trois emplois dans plusieurs organisations humanitaires, Khadija (31 ans, Kuala Lumpur) et Nurul (27 ans, Kuala Lumpur). Les seules parmi toutes les enquêtées parlant anglais couramment et ayant une expérience professionnelle de plusieurs années à Arakan. Leurs revenus restent largement en dessous du salaire moyen en Malaisie qui est pour les femmes de 2 254RM[655] (472€) par mois, à niveau d'éducation, et milieu rural/urbain confondu. Parmi elles, une femme enquêtée, mariée, a recours à la mendicité près de chez elle, une à deux fois par semaine pour compléter les revenus de son mari insuffisants. Avec cet argent, elle achète tous les mois le lait pour bébé et du riz pour la famille. Rashida travaille l'année à temps partiel, tous les matins de la semaine, dans un restaurant malaisien pour 600RM (125€) par mois où elle et son enfant sont hébergées. Cependant au moment de l'entretien, comme la plupart de nos enquêté·e·s, les Rohingyas n'ont aucun revenu ou subissent une baisse de revenus considérable liée à la baisse d'activité pendant le mois du ramadan. Le restaurant où travaille Rashida est fermé tout le mois du ramadan. Au moment de l'entretien, elle était hébergée chez un cousin contre son travail gratuit dans le magasin de celui-ci. Les femmes rohingyas qui travaillent sont très précaires, aucune ne travaille à temps plein, mise à part Khadija et Nurul. Jabila travaille quelques jours par semaine dans un projet pour femmes réfugiées financés par une organisation humanitaire internationale (CICM) , allant de 100RM (20€) à 600RM (125€) par mois, ce maigre revenu représente le seul revenu du foyer. La seule opportunité économique laissée aux femmes rohingyas parlant anglais, ayant un niveau d'éducation de collège voire d'études supérieures, et celles ayant une expérience ultérieure en ONG à Arakan, est de travailler à l'Agence onusienne pour les réfugiés comme interprète pour 1000RM (200€) par mois ou dans des ONG humanitaires en tant que « travailleure communautaire » pour 1200RM (250€) par mois en moyenne. Ces postes sont rares et très prisés et majoritairement occupés par des hommes. Le travail des femmes réfugiées, y compris dans les organismes internationaux, représente une main d'œuvre peu coûteuse en

655 Department of Statistics Malaysia, « Salaries and Wages Report Survey, Malaysia, 2015 », 2016.

comparaison au coût de leurs équipes nationales ou internationales. De nouvelles opportunités de travail en situation de déplacement et humanitaire s'ouvrent donc pour les femmes réfugiées à Kuala Lumpur, ce qui n'est pas sans induire des effets sur les relations de genre, notamment au sein du couple.

Judy El-Bushra remarque que les responsabilités des femmes mariées augmentent en situation de guerre et de déplacement puisqu'elles doivent gagner de l'argent pour la famille. Cette nouvelle responsabilité induit une meilleure confiance et affirmation de soi. Mais simultanément, si une femme travaille et que son mari est au chômage ou gagne moins qu'elle, l'inversion des rôles traditionnels peut être à la source de nouvelles tensions[656]. Les femmes réfugiées rohingyas vivant à Kuala Lumpur ont quelques opportunités de travail, même à temps partiel, dans les commerces, l'entretien des espaces publics (marchés, stations de train, rues). Des agences humanitaires ont également introduit des activités génératrices de revenus pour les femmes réfugiées. Une étude menée par Women's Commission en 2009 a mis au jour les violences genrées que les femmes réfugiées subissent à Kuala Lumpur en allant travailler de la part des autorités et des employeurs locaux. Les femmes réfugiées rohingyas qui travaillent, ou génèrent des revenus à travers les programmes humanitaires sont confrontées à la violence d'hommes à l'extérieur de chez elles, mais aussi d'hommes membres de leur famille. Ces hommes non seulement cherchent à contrôler leurs revenus, mais tentent aussi de réaffirmer leur statut de chef de famille, un statut menacé par l'audace de ces femmes cherchant à travailler au-delà des frontières sexuelles et raciales du travail.

Nous avons déjà beaucoup parlé de Khadija (31 ans, mariée, deux enfants). Nous l'avons rencontré la première fois sur son lieu de travail dans une ONG internationale. Par la suite, nous nous sommes rencontrées très régulièrement pendant trois mois, au centre où elle travaille mais aussi chez elle, et dans des lieux publics de son choix. Son salaire, en tant que « travailleure communautaire » est supérieur à celui de son mari, enseignant dans une école « communautaire » pour les enfants rohingyas. Khadija vit son travail comme un développement personnel, où elle voit ses capacités d'indépendance s'accroître. Elle remarque que depuis quelques temps, son mari est moins violent envers elle. Selon elle, c'est

656 Judy El-Bushra, « Rethinking gender and development practice for the 21st century », Gender and development, vol 8, n°1, 2000.

depuis que son engagement dans son travail lui permet de gagner une « bonne réputation » :

> « en Birmanie, et ici aussi, il m'a beaucoup violenté (elle pleure) […] Dans ma vie je ne me marierais jamais à un autre homme. Je vivrais seule. Je n'ai pas besoin d'un autre homme (elle se pince les lèvres de colère)... Récemment, j'ai donné un discours à l'ONU je t'en ai parlé déjà. Depuis jusqu'à aujourd'hui, il ne m'a pas re-frappé (souriante) ! Pleins de gens l'ont appelé, des traducteurs à l'ONU, pour dire "ta femme est super ! Elle peut faire des discours vraiment biens !" (elle sourit fière d'elle). Il m'a même offert un cadeau, un ensemble birman très cher. Je lui ai demandé pourquoi, il m'a dit "tu donnes une bonne réputation à notre famille. Des gens m'ont appelé". C'était mon premier cadeau de sa part. Il était heureux[657] ».

Mais simultanément Khadija vit des tensions fortes au sein de son couple, cristallisées précisément sur son travail. Aux yeux de son mari, pendant qu'elle travaille à l'extérieur, elle n'accomplit pas son rôle d' épouse et de mère :

> « un soir, je rentrais à la maison tard. Du coup je n'ai pas eu le temps de préparer de carry avec le riz. Mon mari est rentré pas content du tout. Il a commencé à râler et à critiquer : "j'ai très faim, alors comment on fait ?"[658]».

Quelques jours après notre discussions, nous nous retrouvons au centre à Ampang, elle soulève une nouvelle fois les problèmes qu'elle rencontre à la maison avec son mari :

> « mon mari hier m'a engueulée "Tu travailles sept jours par semaine, c'est normal qu'on ait pas de temps libre, les enfants ne te voient pas" (elle se pince les lèvres et ajoute). Je peux travailler encore plus ![659] ».

Les femmes réfugiées qui travaillent comme Khadija soulèvent un paradoxe. Leurs activités

657 Entretien réalisé avec Khadija, le 10 avril 2016.
658 Propos recueillis au centre, avril 2016.
659 Propos recueillis au centre, avril 2016.

rémunératrices sont des opportunités d'indépendance au moins économique pour elles et améliorent leur pouvoir décisionnel à la maison mais, simultanément, ces expériences de travail intensifient les rapports conflictuels à la maison et se transforment en violence, sur la question de leurs revenus. En effet, des femmes comme Khadija tentent d'apaiser les tensions en négociant ses fonctions maritales et parentales, qu'elle doit impérativement accomplir pour ne pas aggraver la situation avec son mari, avec son droit de travailler et de gérer son propre argent. Pour cela, Khadija reverse minutieusement une partie de son salaire à son mari tous les mois. Cette discrétion lui permet de préserver son rôle de « pourvoyeur » en tant que chef de famille et, elle de conserver son travail. De cette même manière, cet arrangement économique permet à la famille de subvenir à leurs besoins individuels :

> « quand j'ai commencé mon travail avec cette ONG, quelqu'un lui a dit "ta femme travaille avec deux enfants. Les femmes restent à la maison. Pourquoi c'est comme ça ? Comment c'est possible ?" Il a écouté. Plusieurs personnes lui ont dit ça. Il ne m'a jamais donné 1RM. Donc je veux travailler plus, je veux de l'argent. Il garde son argent. Il n'en parle pas. Je ne lui demande jamais sinon il me dirait "pourquoi as-tu besoin de travailler si tu as besoin de demander ?" Je ne demande jamais rien. Donc mon argent je le garde, et parfois je lui donne un peu, jamais la totalité. 300, 200 … Parce qu'il n'a que 1000RM de salaire, pour payer un loyer de 300. Et s'il me demande je lui donne 1RM, 3RM comme ça ! S'il est bon, je lui donne plus. […] Mais il est très violent et je pense à mon futur. J'ai besoin d'argent, ici ce n'est pas mon pays. Je n'ai pas de famille. Si j'ai besoin de partir, comment je fais, où je vais ? Ici tout dépend de l'argent[660]».

Quelques semaines plus tard, nous retrouvons Khadija en ville. A la vue des marques sur son visage, nous la laissons entamer la conversation. Elle a une nouvelle fois vécu des violences conjugales fortes. Nous décidons de prendre notre déjeuner ensemble, comme à notre habitude, pour discuter. Nous ne lui posons pas de questions :

660 Entretien avec Khadija le 10 avril 2016.

> « samedi dernier, mon mari m'a giflée puis il m'a frappée pour mon or et mon argent. Mon argent … Je saignais tellement (elle montre son nez). Je suis allée à la clinique avec mes habits plein de sang. Le médecin m'a demandé ce qui s'était passé. Devant le médecin, je lui ai laissé les enfants. Il est venu à la clinique m'apporter les enfants en disant "Ce sont tes enfants !" Je lui ai répondu "Ce sont tes enfants aussi !". Devant le médecin il a levé le poing violemment (elle lève son coude d'un geste brusque pour protéger son visage). Le médecin et les infirmières ont tout compris. Avant que le médecin ne revienne, je suis partie de la clinique (ses larmes montent). Mon nez est cassé. (Silence). Il veut que j'arrête mon boulot. Je lui ai dit "Je ne pense pas que j'arrêterais mon boulot. Tu changes d'abord tes mauvaises habitudes [jeux d'argent]". Mon mari est très mauvais tu sais. Il pense qu'avec 1000RM par mois c'est suffisant pour payer le loyer, l'école des enfants, la nourriture, les transports, envoyer de l'argent en Birmanie à sa mère. Je lui ai donné 550RM le mois dernier. Quand il m'a dit, samedi, d'arrêter de travailler, je lui ai donné tout mon or, collier, bracelet, boucles d'oreille et le … [elle montre le pendentif que les femmes rohingyas mettent au niveau du cœur au moment du mariage, la dot] aussi… J'ai peur. Je ne l'aime pas. Si j'arrête mon boulot il abusera de moi encore plus. [Elle sort son téléphone pour montrer les messages écrits en anglais par son mari qu'elle a reçu tôt le matin] Regarde [elle montre le message suivant] "*va te faire foutre avec ton boulot et meurt avec. Ne revient pas. Sinon quelque chose arrivera"* [Elle se tourne et s'éloigne pour pleurer][661]».

Les arrangements « discrets » entre les sexes est un équilibre instable. En contexte de déplacement à Kuala Lumpur, les femmes mariées ont davantage la responsabilité de générer des revenus pour la famille. En Malaisie, les femmes réfugiées mariées n'ont souvent pas d'autres choix, passant outre les désaccords de leur conjoint, que de subvenir aux besoins de leur famille, souvent parce que les revenus de leur époux sont insuffisants. Les femmes réfugiées rohingyas doivent mettre en place des stratégies de négociation discrètes afin

661 Discussion informelle avec Khadija, mai 2016.

d'éviter les violences du conjoint. Les rôles traditionnels sont mis en tension avec les changements structurels liés à la migration en contexte urbain où la vie coûte chère et où les réfugié·e·s n'ont plus de réseau social sur lequel s'appuyer en cas de besoin. Cette mise en tension se traduit dans certains cas par une émergence ou une intensification des violences. Les conditions d'existence des réfugiées rohingyas en Malaisie et les violences conjugales sont inextricablement liées. Adresser cette problématique requiert de prendre en compte les inégalités structurelles, agissant de manière différenciée selon le sexe et le statut (réfugié/national). Basées sur un ensemble de représentations de genre, les inégalités structurelles produisent les conditions d'émergence et d'intensification des violences, que ce soit la sexualisation du corps des filles et des femmes, l'injonction au mariage et à l'enfantement, l'absence de contraception, le faible capital scolaire, la dépendance économique et autres formes que peuvent prendre les violences faites aux femmes.

Nous allons maintenant analyser les constructions de soi de ces femmes prises dans ce système de contraintes multiples et complexes, les créations de marge d'action, les formations de subjectivités, les constructions de sens. Quelles subjectivités créent-elles ? Celles qui tentent de correspondre au modèle dominant essaient d'incarner la figure de la femme idéale à travers la piété. Et celles qui tentent de s'en distancier créent des formes nouvelles en revendiquant une égalité entre les sexes, en se *masculinisant* auprès des autres femmes, tout en affichant une certaine féminité aux yeux de tou·te·s.

2. « Vivre dans le hijab » : construction d'une féminité pieuse

Pour Hannah Arendt la liberté ne coïncide pas avec la libération ni avec la volonté ou le libre arbitre[662]. Selon la philosophe, l'enjeu du pouvoir n'est pas nécessairement celui de l'émancipation par rapport à une contrainte, mais plutôt celui d'une action constituante, productrice et innovatrice. Selon elle, le « pouvoir faire » est toujours une possibilité au-delà de la nécessité. Dans cette veine, nous allons tenter de saisir le schéma conceptuel des femmes

662 Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique,* traduction de l'anglais pas Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1989 (1954).

enquêtées, comment elles se perçoivent, comment elles se construisent et ce qu'elles créent. En présence d'un modèle dominant et de groupes de référence qui leur permettent de s'identifier à des femmes musulmanes, la très large majorité des enquêtées a soulevé pendant les entretiens un idéal-type caractérisé par un ensemble de valeurs formant une *féminité pieuse*. Ce modèle de féminité hyperbolique - exagéré, idéalisé et prôné par les autorités religieuses ainsi que les hommes et les femmes réfugiées rohingyas, renforcé par la politique d'islamisation menée par le gouvernement malaisien - est construit sous l'emprise de qualités perçues comme féminines, la soumission, la piété et la domesticité. Cet idéal-type féminin est institutionnalisé à travers un enseignement religieux. Ces « qualités » reviennent sans cesse dans les représentations que les femmes ont d'elles-mêmes. Elles se traduisent au quotidien par une mise en acte où « vivre dans le hijab » correspondrait à la « voie à suivre » pour construire un soi pieux voire vertueux, soumis à Dieu et au mari, selon la consigne de Dieu. Nous allons maintenant nous intéresser à la construction de cet « espace féminin » et à ces « qualités de femmes ». Selon nous, « vivre dans le hijab » est le lieu de création d'une féminité pieuse. Nous verrons d'abord comment une certaine utilisation de l'islam est pour ces femmes réfugiées rohingyas une condition de cette féminité. Puis comment les conditions sociales d'existence des femmes réfugiées rohingyas impactent ce modèle. Ensuite, nous nous intéresserons à une féminité « alternative » à ce modèle dominant, ou plutôt hybride, créée par des femmes, minoritaires. Enfin, nous montrerons que la construction de ces féminités avant tout sociale et politique, permet à ces femmes de se (re)positionner dans les rapports de force autant au sein de leur famille que dans la sphère publique.

2. 1 Corps des femmes et gardiennes de la « communauté »

La construction d'une féminité pieuse rend nécessaire, comme condition préalable, un fort investissement religieux. Nous avons vu comment l'islam représente un marqueur d'identité fort pour la population rohingya, quand c'est précisément le point historique et contemporain de différenciation entre les Birman·e·s et les Rohingyas, renforcé par l'enjeu d'intégration en Malaisie parmi une population dominante malaise musulmane. C'est donc par l'islam que

peut se réaliser et s'accomplir une femme rohingya. L'investissement religieux semble être primordial. L'islam en devient une condition à la féminité. Assez rapidement dans les entretiens, nous posons une question de manière directe ou indirecte au sujet de leur mouvement dans l'espace public et privé. Pour Amina (19 ans, mariée, un bébé), la sphère publique relève d'un interdit, sauf sous certaines conditions. Nous l'avons rencontrée par l'intermédiaire d'un Mollah rohingya. Elle a étudié le Coran durant quatre années à Arakan jusqu'à le connaître par cœur et suivre ces préceptes méticuleusement. A la question si elle enseignait le Coran à d'autres femmes, surprise par notre question, elle répond brièvement et scrute notre réaction : « non. Je ne sors jamais. Je ne peux pas. Je ne vais nulle part. Je reste à la maison, si je peux sortir je porte la burqa[663]». C'est aussi ce que nous raconte Hafsar (36 ans, mariée, 3 enfants) quand nous l'interrogeons sur ses mouvements :

> « non ! [de manière rapide, affirmative, air surpris par notre question] En Birmanie, je ne sortais pas. Si parfois pour voir de la famille mais d'après nos textes religieux, nous devons demander l'autorisation au mari. Donc, je suis ça. Nous ne pouvons pas sortir sans demander l'autorisation.
>
> *Enquêtrice : Et en Malaisie ?*
>
> [Elle repositionne son voile en haut du front, derrière les oreilles, couvre le cou, sourit, prend son temps puis répond doucement avec sérénité]. Je ne suis pas encore allée au marché. Je suis allée voir quelques amis avec mon mari. Je sors. Je vois[664]».

Amina et Hafsar ne vivent pas la « sexualité territoriale » définit par Fatema Mernissi d'un point de vue matérialiste, en tant que « ségrégation sexuelle[665] » de l'espace scindé en deux univers, d'un côté la sphère reproductive de l'autre la sphère productive, comme une forme de restrictions encore moins d'inégalités. Leurs mouvements sont en accord avec le discours

663 Entretien réalisé avec Amina, le 18 juin 2016.
664 Entretien réalisé avec Hafsar , le 30 avril 2016.
665 Fatema Mernissi, *Sexe, idéologie, Islam*, Paris, Éditions Tierce, 1983, p. 102. Selon elle, une certaine utilisation de l'islam viendrait cimenter la division entre sphère privée et sphère publique et assurer son contrôle strict.

religieux tel qu'il leur a été enseigné à Arakan et jusqu'à aujourd'hui à Kuala Lumpur. Les chefs religieux rohingyas rencontrés pendant notre enquête exercent une grande influence auprès des réfugié·e·s rohingyas en leur « montrant la voie juste et bonne selon la Consigne de Dieu[666]» (Mollah Hussein, 45 ans). Mollah Hussein enseigne le Coran dans la plus grande école de Malaisie pour enfants réfugié·e·s rohingyas basée à Kuala Lumpur. Il est également responsable des « affaires religieuses » de l'association communautaire connue près de la capitale comptant plus de 10 000 membres. Il est souvent appelé pour résoudre des problèmes de violences conjugales, des divorces et « tous problèmes entre les sexes[667]» nous dit-il. Quand un couple rencontre des difficultés et demande conseil auprès de lui, la réponse est évidente :

> « en tant que musulman, quand des gens viennent me poser des questions sur des affaires religieuses, je leur donne une réponse. Je leur montre le droit chemin, comment se séparer, mari et épouse comment ça marche. Je leur montre la voie à suivre, celle qui est juste et bonne. Dans le Coran, si un homme se marie, il a la responsabilité de nourrir sa femme, de l'habiller, tout donner à sa femme. La femme a pour responsabilité de suivre son mari. Selon la charia [loi islamique], elle doit suivre le mari. Dans la loi islamique, l'épouse peut parler à ses frères, à son mari comme ça. Si le mari ordonne de ne pas parler à d'autres hommes, l'épouse ne peut pas parler dans l'islam. Surtout en tant que musulmans, nous devons suivre Allah [Dieu] et Mohammad, son messager. Les hadiths [textes religieux retranscrivant la vie du Prophète] mentionnent clairement que les femmes ne peuvent pas parler aux autres hommes[668]».

Cet enseignement religieux est pour lui le « chemin à suivre » parce qu'il correspond à la vie du Prophète, ses actes, ses dires envers ses épouses. Cette loi considérée comme « divine » décrit une attitude pieuse de la féminité laquelle ne peut que se réaliser dans le mariage et régit les interactions entre les sexes. La femme rohingya n'existe qu'en tant que mère ou

666 Entretien réalisé avec Mollah Hussein, le 17 mai 2016.
667 Entretien réalisé avec Mollah Hussein, le 17 mai 2016.
668 Entretien réalisé avec Mollah Hussein, le 17 mai 2016.

épouse. Elle n'a pas de « statut » personnel. Le divorce signifie pour ces femmes une perte de statut, voire une sortie de la « communauté ». Ainsi, pour les femmes, le mariage représente une injonction très forte, pour être membre de la « communauté » et ainsi avoir un statut.

Les représentations sur la place de la femme et de l'homme se traduisent socialement par la mise en pratique de l'idée récurrente de « comportement décent » de la femme basé sur la pudeur, la domesticité et la piété. Les enquêtés divorcés ont toujours attaqué leur ancienne épouse sur ces qualités pendant les entretiens :

> « elle n'a pas honte, elle se déshabille en public [...] elle me considère comme une fourmi, elle se croit supérieure à moi, son mari ... elle n'écoute personne, elle me désobéit, elle ne faisait pas le ménage, ne cuisinait pas, ne priait pas [669]».

L'interprétation de ces valeurs détermine le comportement quotidien des femmes rencontrées et cristallise toutes les critiques et rappels à l'ordre à leur encontre. C'est-à-travers les attitudes des femmes, leur capacité à agir selon la Consigne de Dieu que dépend l'honneur de la famille, donc du mari et de la « communauté », par extension le peuple. Le maintien de l'ordre patriarcal passent par le contrôle du corps des femmes.

2. 2 Soumission à Dieu et au mari

Sur le plan des subjectivités, nous observons chez ces femmes un glissement de la soumission à Dieu à la soumission au mari. Quand nous posons la question à Amina, Hafsar et les autres « selon vous, quel est le rôle des femmes ? », leurs réponses impliquent nécessairement de se situer dans la cadre du mariage et résument ainsi leur vision « cuisiner, prier et prendre soin du mari ». Le port du voile, la restriction des sorties, la demande d'autorisation auprès du mari, sont autant de rituels qui mesurent, évaluent à tout instant leur capacité à exécuter les tâches maritales et montrer leur soumission à Dieu. Hafsar va plus loin dans l'explication de

669 Entretien réalisé avec Ghani, le 21 juin 2016.

ce que signifie la soumission au mari *:*

> *« s*i par exemple mon mari me donne tout ce dont j'ai besoin, pourquoi j'aurai besoin d'argent ? Ne pas travailler, ne pas sortir ne sont pas des abus. Parce que c'est écrit dans notre religion.
>
> *Enquêtrice : Et le droit de battre sa femme, est-ce une forme d'abus ?*
>
> Non ! [elle se met à rigoler] Non !
>
> *Enquêtrice : Et battre en permanence ?*
>
> [Changement de regard, air sérieux] Oui. Ça c'est un abus. Il a le droit de battre mais sans blesser ni tuer. Constamment ce n'est pas possible. S'il est blessé par ma faute, il peut me battre. S'il me bat sans aucune faute c'est un abus[670]. [Je lui demande si cela lui arrive. Elle répond en rigolant, comme s'il s'agissait d'un acte presque positif] Oui ! Avec un bois. Par exemple, si je ne prie pas à l'heure, si je ne lui donne pas le riz dans les temps. Si mon mari n'a pas ses habits prêts. C'est le rôle des femmes, cuisiner, prier, faire le ménage[671]».

Hafsar désigne « vivre dans le hijab » à travers ses devoirs en tant qu' épouse, la stricte régulation des interactions entre les sexes, l'habillement (voile) et la claustration. Elle considère, comme la plupart des enquêtées, le fait de ne pas sortir, de ne pas travailler, de ne pas détenir d'argent du tout comme une manière de vivre selon la Consigne de Dieu. Il ne s'agit pas pour elle de se rapprocher de Dieu, ni d'obtenir les mérites de Dieu, mais davantage de se rapprocher d'un soi vertueux. Elle considère la transgression de ces normes comme une désobéissance à Dieu dont seul le mari a le droit de la punir pour la maintenir dans « la voie à suivre ».

670 Entretien réalisé avec Hafsar, le 30 avril 2016.
671 *Ibid.*

Nous avons pris le soin de souligner les réactions de surprise de Amina et Hafsar face à nos questions sur leurs mouvements. Cette première réaction donne à voir d'abord que l'enseignement religieux sur la féminité n'est pas intégré de manière mécanique et brutale. Hafsar est offensée et saisit l'opportunité de puiser sa réponse dans une sérénité confirmée. Au cours de l'entretien, elle remet son voile à des moments bien précis dès que l'on mentionne le rôle des femmes et leur place dans la société rohingya. Sinon le voile est complètement oublié, et tombe vers l'arrière de la tête. Mais à ces moments, elles se « plongent » dans le voile comme pour y trouver un refuge miséricordieux. Chahla Chafiq a examiné les dires et écrits inscrits dans la charia (loi islamique), notamment ceux se rapportant au port du voile. Selon la sociologue, dans plusieurs sourates, Dieu ordonne aux croyants de garder distance avec les femmes du Prophète : « croyants, n'entrez pas dans les demeures du prophète, sauf s'il vous permet … Et si vous demandez un objet aux épouses, demandez-le à travers un voile, c'est plus pur pour vos cœurs et pour les leurs[672]». Dans cette sourate analysée par Chahla Chafiq, l'interdiction aux hommes d'entrer dans les maisons sauf en cas d'invitation et de présence du mari, ainsi que le voile ont pour idée essentielle de les aider à rester « pures » dans « leur cœur » « en demeurant à l'abri des tentations[673] ». Selon elle, le mot « voile » est évoqué dans le sens de « barrière », dans « ce qui sépare, fait obstacle » entre la pureté/licite et l'impureté/illicite. En d'autres termes, le « voile » symboliserait « toute l'action[…] de se retirer afin de se préserver des péchés et faire obstacle aux tentations[674]».

Craindre son mari

C'est en assistant à un échange entre Zina (27 ans) et Arafat (29 ans), son mari que nous avons déjà rencontré, que nous avons compris ce que signifiait la soumission à Dieu et au mari dans le discours de piété de ces femmes. Nous la rencontrons chez elle, avec son mari. Nous sommes à la veille du ramadan. Nous apportons des tapis de prière car c'est un geste

672 Le Coran, sourate 33 cité *in* Chahla Chafiq, Farhad Khosrokhavar, *Femmes sous le voile. Face à la loi islamique*, Paris, Éditions du Félin, 1995, p. 44.
673 *Ibid*.
674 *Ibid*.

très apprécié parmi les Rohingyas de recevoir des cadeaux lors de visites. Zina est plus religieuse que son mari. Il dit qu'elle le pousse à prier, à faire le ramadan jusqu'au bout. Zina a étudié le Coran pendant quatre années en Birmanie. Elle le connaît par cœur et le récite tous les jours. La religiosité de Zina est plus profonde que la seule observance rituelle. Elle montre sa soumission à Dieu à travers la soumission à son mari qu'elle nomme « craindre son mari ». Nous parlions avec Arafat sur les pratiques de certains hommes à créer la peur à la maison. Selon lui, il s'agit quasiment d' un rôle social, voire d'une exigence sociale[675]. Critique de ce modèle, c'est alors qu'il s'adresse à Zina son épouse, assise à côté de lui: « as-tu peur de moi ? ». Elle se dresse, le regarde dans les yeux et lui répond « oui. Je te crains. » L'un et l'autre se regardent souriants, sereins. Elle tient son buste droit, ne sourcille pas. Il penche sa tête sur le côté, d'un air attendri, et contemple son visage. Après de longues secondes de silence, il s'adresse à moi[676] tout en ne détournant pas le regard de sa femme : « j'essaie d'enlever la peur dans mon couple mais jusqu'à maintenant je n'y arrive pas ». Surprise de cet échange, à nouveau après quelques secondes de silence, je demande à Zina ce qu'elle signifie quand elle affirme craindre son mari. Zina détourne alors son regard vers moi et d'un ton calme explique: « une épouse doit craindre son mari. Elle doit le respecter. » Encore plus surprise, je pose une dernière question : « [l]a peur signifie le respect ? ». Conjointement, Zina et Arafat me regardent et acquiescent. Aux yeux de Zina, il s'agit bien de respect.

Saba Mahmood dans son étude sur le mouvement de la piété au sein du Renouveau islamique au Caire a examiné les liens entre la vertu et la peur. Elle a tenté de comprendre comment ces deux émotions « sont constituées à la fois comme des motifs et comme des modalités de la conduite pieuse dans la réalisation vertueuse[677]». Elle rend compte d'un extrait d'un cours donné par une enseignante de ce mouvement : « pour de nombreux musulmans, la capacité à craindre Dieu est l'un des critères centraux par lesquels on contrôle et évalue le progrès du soi moral vers la virtuosité. L'absence de peur est vue comme la preuve d'une formation inadéquate du soi[678] ». Dans cette recherche, l'anthropologue distingue différentes peurs, la peur ordinaire (khauf) et la peur mêlée de révérence ou de terreur (khashya). La *khauf* précise-

675 Nous avons développé ce point dans le chapitre 5.
676 Nous utilisons le « moi », et le « je » ici pour la clarté de retranscription, qui renvoie à l'enquêtrice seule.
677 Saba Mahmood, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, 2009 (2005), p. 210.
678 *Ibid.*

t-elle est « ce que l'on éprouve quand on marche seule dans un lieu inconnu » ou la peur des châtiments de Dieu pour reprendre l'exemple du Coran (aussi appelé par son synonyme *taqwa*). La *khashya* est toujours selon la chercheure « ce que l'on ressent quand on fait face à quelqu'un ou quelque chose que l'on respecte et vénère [679]». *Khashya* désigne l'amour et la peur de Dieu comme étant deux émotions liées à sa « capacité à reconnaître la grandeur de Dieu, à la fois dans Sa capacité à punir et dans Sa capacité à pardonner et à soutenir Ses créatures malgré leur tendance à l'erreur[680] ». En d'autre termes, il s'agit de respecter et vénérer ce que l'on considère comme étant la « chose » supérieure absolue. Les termes *taqwa*, *khauf*, *khashya* et *rabiha*, sont tous utilisés de manière interchangeable dans le Coran[681]. Ainsi, dans la mise en acte quotidienne, la piété est parfois presque impossible à distinguer de la capacité à craindre[682]. Se soumettre aux devoirs en tant qu'épouse peut signifier se soumettre au mari et peut représenter alors un acte vertueux pour ces femmes qui se construisent dans cet espace féminin de la piété.

2. 3 Soi vertueux

Nous avons rencontré un savant religieux rohingya, réfugié en Malaisie, Ustat Sayad, très respecté et bien connu de la population réfugiée. Lors de cet entretien, il explique que la voie à suivre vers un soi vertueux consiste pour les femmes à ne pas ressentir les difficultés du quotidien. Selon lui, prier, se soumettre à ses devoirs sont des actes permettant de se rapprocher d'un soi vertueux :

> « les femmes ont plusieurs types de vie. Avant de partir [mourir], nous restons à un endroit. Devant Dieu, l'un est l'aspiration, l'autre est le corps. Sans aspiration, nous devenons des corps morts. Celles qui vivent dans un corps mort sont détournées de la loi islamique. Celles qui suivent la religion comme il faut, ça devient plus facile ensuite pour elles de la suivre. Elles

679 *Ibid*., p. 211.
680 *Ibid*.
681 Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qu'ran*, 1966, p.195-200.
682 *Ibid*., p.164-172.

> n'ont plus aucune difficulté à ce moment là. L'islam est la religion de paix et de bonté. Après ça, nous obtenons tous les mérites. Si quelqu'un ne suit pas c'est très difficile[683] ».

Nous lui posons la question de ce qui se passe quand l'épouse n'arrive pas à suivre la religion. Ce qu'il nomme la désobéissance des femmes envers le mari. Notons là aussi, le glissement ou la continuité entre se soumettre à Dieu et se soumettre au mari :

> « quand l'épouse n'obéit pas au mari, ils se séparent selon la loi islamique. Ils doivent vivre dans des lieux séparés, pas ensemble. En cas de désobéissance [de la femme-épouse], il est possible de divorcer mais pas de battre, ni de torturer. Seulement de lui expliquer jusqu'à ce qu'elle écoute[684]».

Concrètement, la soumission à Dieu se traduit pour Ustat Sayad et les enquêtées par une obéissance au mari mise en acte par la réalisation de certains devoirs maritaux et ménagers, afin de ne plus ressentir de difficultés à prier et à se soumettre à Dieu et au mari.

Le modèle téléologique que ces femmes rencontrées cherchent à suivre dans leur vie quotidienne est fondé sur la conduite exemplaire du Prophète et de ses compagnons. Par ces efforts de réalisation de soi, elles ne cherchent pas à établir une relation personnelle avec Dieu ni à découvrir leurs désirs ou sentiments « profonds », elles visent avant tout l'amélioration de leurs capacités spirituelles et émotionnelles afin de se rapprocher du modèle exemplaire du soi pieux. Ces femmes ne considèrent pas les modèles autorisés de comportement comme une contrainte sociale extérieure qui limiteraient leur liberté individuelle. Elles entrevoient plutôt les formes socialement autorisées de comportement comme des possibilités de réalisation de soi. Ce qui ne signifie pas qu'elles soient dictées par leurs volontés autonomes. Ce type de capacité d'agir examiné ici n'appartient pas aux femmes elles-mêmes, mais est le produit, selon Saba Mahmood, de « traditions discursives historiquement contingentes[685]» dans

683 Entretien réalisé avec Ustat Sayad, le 19 juin 2016.
684 Entretien réalisé avec Ustat Sayad, le 19 juin 2016.
685 Saba Mahmood, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La

lesquelles elles se situent. Elle souligne que ces traditions discursives font autorité, dont « la logique et le pouvoir dépassent largement la conscience des sujets qu'elles font advenir[686]». En d'autres termes, les femmes rohingyas sont tenues de se définir elles-mêmes en fonction des vertus et des codes inhérents à ces traditions. Elles se mesurent à l'aune de ces idéaux.

« Vivre dans le hijab » a deux lectures. La première ressort du féminisme matérialiste disant que cette règle de non-mixité entre les sexes ou la division sexuelle du travail a inévitablement pour finalité et effet l'invisibilité des femmes, symbolisée par le port du voile, leur interdiction dans la sphère publique et l'appropriation de leur corps par les hommes. Les règles maintenant la non-mixité des sexes contribuent à la claustration observée chez certaines enquêtées comme Amina, Zina, Hafsar et d'autres. La seconde lecture s'inscrit dans l'analyse sociologique de la formation des subjectivités. « Vivre dans le hijab » est porteur de sens pour de nombreuses femmes réfugiées rohingyas. Comme l'exprime si bien Saba Mahmood, la capacité d'agir ne se situe pas seulement dans des actes de résistances aux normes mais aussi « dans les multiples façons dont on [les] habite[687] ». Ainsi, ces femmes réfugiées rohingyas habitent les normes sexuées ayant pour parure la soumission, dont la finalité est de correspondre à l'idéal-type féminin pieux, obéissant et vertueux. Néanmoins, toutes ne correspondent pas à ce modèle dominant de la féminité. Nous allons maintenant présenter comment certaines de ces femmes négocient les règles du « vivre dans le hijab ».

3. Féminité hybride

Hybridation d'un discours pour les droits des femmes et l'égalité devant Dieu

Khadija (31 ans), Jabila (24 ans) et Nurul (27 ans) créent une nouvelle forme de féminité dans le cadre religieux. Nous les avons déjà présentées. Elles représentent la cause des femmes réfugiées rohingyas en Malaisie auprès des médias, des ONG malaisiennes, internationales et

Découverte, 2009 (2005), p. 210.

686 *Ibid*.

687 Mahmood, *op.cit.*, p. 32.

Agences onusiennes. Khadija a une forte expérience humanitaire avec Action contre la Faim puis avec Aide Médicale Internationale dans le nord d' Arakan. Jabila, quant à elle, n' a jamais exercé d'activité professionnelle auparavant mais a suivi de longues études en géographie à l'université de Sittwe. Nurul est employée dans une organisation internationale en tant que traductrice et intervient occasionnellement en tant que travailleure communautaire dans le programme de prévention des violences basées sur le genre mené par la CICM Elle est en Malaisie depuis cinq ans et vit seule. Elle a étudié l'anglais en Birmanie jusqu'au baccalauréat, depuis elle travaille pour des organismes humanitaires en tant que traductrice. Elles parlent anglais, birman et malais et se distinguent toutes trois par leur charisme. Elles tentent quotidiennement à travers leur travail d'identifier des femmes réfugiées rohingyas victimes de violences basées sur le genre afin de les aider et de les orienter auprès des services d'aide aux victimes organisés par l'ONG qui en retour les rémunèrent pour ce travail. Jabila exerce cette activité sous la coordination de Khadija, qui, elle, écoute les conseils de Nurul, ayant le plus d'ancienneté.

Pour ces trois femmes, l'égalité entre les sexes se situe à la fois « devant Dieu » et dans le droit international, qu'elles ne manquent pas de rappeler aux hommes de leur groupe confessionnel. C'est ce que nous explique Khadija, un après-midi, alors que nous étions seules au centre :

> « je leur dis que les femmes et les hommes sont égaux devant Dieu. Regarde en Arabie Saoudite, la loi est claire, tout le monde suit la loi islamique, et dans ce pays, les femmes peuvent travailler, alors pourquoi nos religieux ici disent qu'on n'a pas le droit de travailler ? Ils ne savent pas interpréter le Coran, ils disent n'importe quoi, ils disent que les femmes doivent rester à la maison, ça m'énerve et je leur dis [688]».

Depuis ce nouveau travail, elle tente d'incarner une féminité alternative aux normes dominantes :

> « les femmes ici pensent que leur mari ont le droit de les réprimander, de les

688 Propos recueillis au centre pour femmes réfugiées rohingyas, le 19 mars 2016.

> battre. Elles pensent qu'elles sont inférieures à leur mari. Moi aussi avant, en Birmanie, je pensais que je devais me positionner sous mon mari. Mais ce n'est pas vrai et on leur dit aux femmes et aux hommes, quand on va chez eux, qu'ils n'ont pas le droit de battre leur femme, et on leur dit que s'ils vont en pays tiers, il y a des lois sur les violences conjugales, c'est interdit[689] ».

Leur discours et leurs actions peuvent prendre une certaine hybridité quand des arguments issus des organisations internationales humanitaires entrent en jeu. En effet, ces femmes réfugiées rohingyas employées dans les organismes internationaux adoptent une approche basée sur le droit international dans le but d'affirmer leur pensée et leur position nouvelle dans la sphère publique. Khadija, Jabila, Nurul et d'autres femmes réfugiées rohingyas travaillant dans une organisation internationale (CICM) luttant contre les violences « basées sur le genre » mobilisent des arguments de manière identique : « dans le droit international, les hommes sont condamnés », ou encore « dans le droit international, les femmes et les hommes sont égaux », « des lois existent dans d'autres pays et punis les violences conjugales », etc. Ces arguments déployés par l'ONG, portés par les femmes réfugiées employées dans ce programme de prévention feront l'objet d'une critique dans le chapitre suivant. Mais d'ores-et-déjà, nous pouvons remarquer que l'internationalisation de la cause des femmes telle qu'elle se donne à voir dans cette construction argumentaire est dénuée de contexte et produit davantage l'effet d'une menace faites aux hommes sur la question du traitement des femmes et érige une soi-disante « communauté internationale » du côté des femmes et contre les hommes décrits comme violents. C'est à cette rhétorique qu'un certain *backlash* d'hommes se donne à voir, lesquels s'érigent spécifiquement contre les discours humanitaires de protection des filles et des femmes.

Mais ce qui nous intéresse ici dans un premier temps sont les processus de négociation des normes sexuées chez ces femmes rencontrées, sur le plan des subjectivités, et comment certaines normes font l'objet d'une distanciation voire de confrontation pendant que d'autres sont réifiées. Nous ne parlerons pas ici d'actes de résistance à la domination. Examinons ces pratiques dans les mécanismes complexes de la structure du pouvoir. Elles manient les thèmes

689 Propos recueillis au centre des femmes réfugiées rohingyas, le 19 mars 2016.

de la féminité et les règles de la non-mixité à l'intérieur du cadre religieux et social. Elles se distancient du modèle religieux, en créant un sens politique à la pratique du voile, par leur présence dans la sphère publique, en se masculinisant au contact d'autres femmes qu'elles considèrent vulnérables tout en réessentialisant la différence des sexes quand la structure du pouvoir la rend nécessaire afin de maintenir leur place dans la sphère publique.

3. 1 Le port du voile comme enjeu d'intégration

Jabila nous a donné rendez-vous près de chez elle, un vendredi à 14h. Son oncle la dépose en mobylette. Il va à la mosquée à deux pas d'ici. C'est la grande prière. Habillée d'un *tudong* (voile malaisien très serré recouvrant les cheveux jusqu'en haut du cou), d'une longue jupe noire et d'un maillot à manches longues, elle nous rejoint avec un grand sourire. Nous marchons une dizaine de minutes le long d'un grand axe routier. La chaleur est assommante. Elle habite dans un quartier isolé, retiré de la ville, entouré de jungle. Un bus passe de temps en temps permettant de rejoindre les grands axes. Son appartement est situé au premier étage au dessus d'un restaurant indien. Elle nous accueille chez elle, seule avec une autre femme rohingya récemment arrivée. Les hommes sont partis prier. A peine entrées, elle enlève le *tudong*, nous sert un jus d'orange, elle est en sueur : « il fait très chaud dans mon quartier. Je m'habille comme ça en Birmanie, pas de voile. C'est plus facile pour se mélanger. Ici je porte le voile pour se mélanger[690]». Elle part se changer et revient en jean et en maillot orange à manches courtes. Elle continue à nous raconter l'art de s'habiller selon les contextes :

> « je n'ai jamais porté de voile de ma vie. Seulement depuis que je suis en Malaisie. C'est seulement pour se confondre tu vois. En Birmanie, jamais. A Arakan je m'habillais comme ça, normal quoi. Parfois je laisse mes cheveux détachés, parfois je les attache. Une des raisons pourquoi, à Arakan, nous ne portons pas le voile dans ma famille c'est parce que ça rend notre vie plus dure. Si des gens arakanais nous voient, ils peuvent nous différencier ils vont nous appeler "kalar" et là on ne peut plus rester dans la même pièce

690 Entretien réalisé avec Jabila, le 1er avril 2016.

> qu'eux. Si tu portes le voile et que tu n'as aucune opportunité dehors alors quoi ? Tu feras quoi ? Rester à la maison ? Personne ne te donnera à manger. Donc ce que nous avons décidé avec ma mère et mes sœurs c'est de ne pas porter le voile, de sortir, de suivre les règles et de construire nos vies[691]». (Jabila, 24 ans).

Khadija, Jabila, comme la plupart des femmes réfugiées rohingyas présentes dans la sphère publique, parce qu'elles travaillent, portent le *tudong*, et le *baju kurung* (ensemble malaisien pour les femmes musulmanes composé d'une longue jupe et d'un maillot à manches longues allant jusqu'au cou) dans la sphère publique, soit en dehors des maisons familiales. Elles n'expliquent par leur habillement en tant qu'acte de piété. Cette tenue leur permet d'être identifiées en tant que femmes musulmanes. De manière générale, se vêtir fournit des informations sur l'identité ou son groupe d'appartenance. Le vêtement au sens large est un langage et renvoie à un « modèle social » et une « image plus ou moins standardisée de conduites collectives attendues[692] » dans un contexte de représentation, privé et public. Selon Roland Barthes, les manières de s'habiller et de se déshabiller – et les discours qui les entourent – sont des révélateurs de pratiques politiques et culturelles. Elles renvoient à des comportements sociaux normés, à une culture des apparences (vestimentaires) et à des constructions idéologiques. L'allure vestimentaire et corporelle est en ce sens un marqueur d'identité.

En Malaisie, le voile permet aux femmes réfugiées de montrer qu'elles sont musulmanes aux yeux des autorités et aux yeux du groupe dominant malais. Ces femmes par la manière de s'habiller se distinguent par leur corps moralement et sexuellement, autrement dit comme des personnes de sexe féminin et de confession musulmane. Dans un contexte de stigmatisation des migrant·e·s, lequel repose sur des fondements symboliques[693], l'habillement représente pour elles un enjeu d'intégration. Elles ne participent pas au débat sur la controverse parmi les femmes musulmanes malaisiennes sur les codes vestimentaires. La manière de s'habiller des femmes réfugiées a une portée politique et sociale car le voile représente pour elles un enjeu

691 Entretien réalisé avec Jabila, le 1er avril 2016.
692 Roland Barthes, *Histoire et sociologie du vêtement*, Annales ESC, vol. 3, 1957, p. 435.
693 Voir chapitre deux sur la figure de l'Autre en Malaisie.

fort d'intégration. Cet enjeu est à contextualiser. En Malaisie, la pratique vestimentaire (*tudong, baju kurung*) est associée à l'idée d'un « comportement décent[694]» des femmes présentes dans la sphère publique. Le port du voile est partie intégrante de la politique d'islamisation du pays. Par exemple, le *Fiqh* (jurisprudence islamique) en vigueur interprète le port du voile comme une obligation pour les musulmanes. De même la résolution du parti au pouvoir UMNO votée lors de son 10ème Assemblée Générale, en 2000, a rendu obligatoire le port du voile pour toutes les femmes membres du parti. La politique d'institutionnalisation de l'islam en Malaisie a d'abord été une entreprise visant à multiplier les signes extérieurs visibles de la piété dans le champ public. Le but était d'afficher ostensiblement la religion musulmane, mais surtout son empreinte socioculturelle dans le pays[695]. Plusieurs phénomènes, amorcés durant les années 1970, ont ainsi été encouragés par les autorités à travers des recommandations et des injonctions. L'islamisation du pays s'est accéléré à travers une diversification de la diffusion quotidienne de programmes audiovisuels religieux, la systématisation de prière collective au début de la plupart des manifestations officielles, l'accélération de la construction des mosquées. Le port du voile pour les musulmanes est devenu la norme dans les structures dépendantes de l'État (administrations, écoles, entreprises) avant qu'elle ne s'étende progressivement à l'ensemble de la société. Dans ce contexte, le vêtement est un marqueur fort de différenciation sexuée et ethno-religieuse. C'est ainsi que le port du voile et les longs habits sont rapidement ressentis comme une injonction pour les femmes de confession musulmanes, nationales et réfugiées et constitue un réel enjeu d'intégration. Pour reprendre les termes de Miriam Cooke, ces femmes ont une « conscience multiple d'elle [s]-même : telle qu'elle[s] se voi[en]t, telle que [leur] communauté [les] voi[ent], et telle que les hommes et les femmes extérieurs l[es] voient [696]».

Jabila explique qu'elle porte le voile en Malaisie pour « se mélanger » au reste de la population. Additionnée à l'injonction religieuse forte du port du voile par les autorités religieuses et la majorité de la population rohingya, ne pas le porter signifierait pour ces femmes la perte de la légitimité nécessaire pour continuer leurs actions. Elles doivent

694 Zainah Anwar, traduit de l'anglais par Kelly-Vanden Berghe, *Avis de Recherche : Égalité et justice dans les familles musulmanes*, Musawah, 2010.
695 Voir chapitre deux sur *Islam hadhari*.
696 Myriam Cooke, « Critique multiple. Les stratégies rhétoriques féministes islamiques » , *L'Homme & la société*, vol. 4, n° 158, 2005, p. 185.

réinterpréter des vertus féminines, au moins celles qui apparaissent comme symbole de piété afin de manœuvrer dans la redéfinition de leur identité de femme musulmane dans la sphère publique, et de revendiquer leur nouveau rôle au sein de leur propre famille. Cela dit, même en portant le voile, leur présence dans la sphère publique reste malgré tout difficile à négocier. Khadija et Jabila essuient de nombreuses plaintes auprès de leur conjoint, des insultes dans leur voisinage, des rappels à l'ordre et des confrontations dans leur travail :

> « ils n'aiment pas vraiment ça. L'environnement n'aime pas vraiment qu'on fasse toutes ces choses. Pour la nature, les filles sont supposées rester à l'intérieur de la maison. Elles ne peuvent pas sortir. Elles ne peuvent pas travailler. On ne peut pas être au-dessus des hommes. Ils ne veulent pas » (Jabila, 24 ans).

Khadija aussi se distancie du modèle pieux qui incite à « vivre dans le hijab ». Elle est très critique du modèle dominant et occupe une place importante dans la sphère publique. Elle s'oppose aux chefs religieux locaux et par dessus tout revendique son indépendance :

> « "modani" comme les hommes, (équivalent de l'expression emprunte de sexisme "garçon manqué"), ou "meylla" comme les femmes, les hommes qui font des boulots de femmes, qui cuisinent, lavent le linge. "Modani" c'est comme ça qu'on m'appelle parce que je travaille je fais comme les hommes. C'est ce qu'on dit aussi aux femmes qui ont les cheveux courts. Je m'en fiche. Moi ce qui m'importe est de rompre avec les deux "boîtes" femelle/mâle [elle montre deux camps séparés avec sa main]. En Birmanie, les hommes ne lavent pas leur linge, ils ne cuisinent pas, alors qu' ici quand ils sont seuls, ils font tous le boulot de femmes[697]».

Ainsi, la création de cette nouvelle forme de féminité nécessite de ne pas tout remettre en question, comme d'afficher les signes du modèle dominant de la féminité à travers leur tenue vestimentaire et le port du voile. N'étant pas suffisant, elles tentent de s'éloigner au maximum

697 Discussion informelle avec Khadija au centre, avril 2016.

de l'étiquette vite accolée à l'image des femmes qui agissent en transgressant les normes de genre. Nurul prend particulièrement soin de ne pas être associées à la figure de femme masculine, qu'elle nomme *tomboy*, encore moins à celle de lesbienne. Pendant une intervention auprès d'un groupe d'une vingtaine d'hommes, Nurul reprendra Kadhija, qui demande aux hommes assis devant elles :

> « connaissez-vous des femmes avec des cheveux courts, qui travaillent, qui vont dehors ? Ce sont des femmes qui agissent comme des hommes, elles ont le droit d'agir comme des hommes, c'est l'égalité de genre[698]».

A ce moment, Nurul réagit, hoche de la tête de gauche à droite (signe négatif). Elle prend peur. Assise près d'elle, elle nous chuchote à l'oreille :

> « normalement, on dit "une femme sort et travaille, qu'en pensez-vous ? " Et non si une femme agit comme un homme… J'ai peur qu'ils comprennent mal. Ils pourraient penser aux *tomboy* et aux lesbiennes. Nous ne voulons pas qu'ils pensent de cette manière. Le message est que le genre donne le pouvoir aux hommes et crée des inégalités[699]».

Elle décide d'interrompre Khadija, prend la parole et reformule en ces termes :

> « on ne vous dit pas que vous devez suivre tout ce qu'on vous dit. Après la formation, vous pouvez soit donner l'égalité aux filles et aux garçons et vouloir ainsi une bonne famille, une bonne communauté soit garder vos manières d'antan[700]».

Au delà du message prescripteur que nous critiquerons dans la troisième partie de cette thèse, Nurul évacue le contenu du message en effaçant la question des représentations de genre, et ainsi « se lave de tout soupçon » transgressif.

698 Propos et observations recueillies pendant une intervention à domicile, le 27 mars 2016.
699 Propos et observations recueillies pendant une intervention à domicile, le 27 mars 2016.
700 Propos et observations recueillies pendant une intervention à domicile, le 27 mars 2016.

3. 2 Se trouver un protecteur ou devenir une protectrice

Une autre caractéristique participe à la réessentialisation des différences sexuelles et se situe dans la logique protectionniste. Cette logique prône les qualités dites « naturelles » et spécifiques de la « femme vulnérable » et de « l' homme protecteur ». La réification et la naturalisation des différences sexuelles sont réincarnées dans la logique protectionniste, résultant de l' appartenance à un sexe différent. Il existerait un sexe vulnérable, constamment sous la menace d'une agression potentielle, dont l'enjeu réside à trouver un protecteur et dont seul l'autre sexe est capable d'assurer sa protection. Si la marge d'interprétation et de manœuvre peut sembler restreinte, l'acceptation par ces femmes de vertus féminines apparaît comme la condition nécessaire de la redéfinition de leur identité de femme musulmane dans la sphère publique, et de leur revendication d'un nouveau rôle au sein de leur propre famille. Nous avons vu précédemment, qu'il circule des idées et des pratiques basées sur une rhétorique de protéger les femmes à travers le mariage. Cette rhétorique agit telle une politique de genre informelle, très puissante au sein de la population rohingya. Elle puise sa légitimité dans la menace extérieure paradigmatique de la guerre en Birmanie, et plus largement des « autres » hommes. D'après de nombreux entretiens avec des femmes réfugiées rohingyas, la vision idéalisée de l'homme est avant tout protecteur. Dans ce rapport à l'homme idéal, ces femmes se positionnent de manière complémentaire à lui et non égalitaire. Elles idéalisent le mari ou le père en tant que protecteur de la famille. Cette projection idéalisée est fondée sur une hyper masculinité nécessaire à la sécurité de la population rohingya, en particulier les femmes et les enfants. En l'absence d'hommes dans les maisons familiales, elles se pensent profondément vulnérables. Ce sentiment de vulnérabilité rend favorable toutes les conditions nécessaires au maintien de l'ordre de genre. C'est ainsi que Jabila raconte avec tristesse ce qu'elle a vécu comme un sentiment de vulnérabilité associée à la peur :

> « parfois je me sentais mal parce que mon père n'était pas dans les

> alentours. C'est comme s'il n'y avait pas de protection pour la famille. En particulier pour nous, nous avons très peur quand aucun homme ni père n'est dans la maison. On ne se sent pas en sécurité. Particulièrement dans mon village, qui était très proche de villages arakanais. Nous étions tout le temps inquiètes que peut-être quelques gars saouls viendraient dans notre village. Dans la maison, il n'y avait que ma mère, moi et mes sœurs. Parfois, nous restions toute la nuit toutes ensemble dans la même pièce et nous parlions. Ces nuits là nous avions très peur de passer la nuit. Ici aussi c'est dangereux[701]» (Jabila, 24 ans).

Dans cette vision, le monde extérieur représente une menace car il est entouré d'hommes arakanais symbolisant l' « autre camp » ou d'hommes étrangers. Il s'agit de croire que s'entourer d'hommes de son propre groupe garantirait la sécurité ou plus exactement le sentiment de sécurité de ces femmes. Ici, la menace extérieure pénètre jusque dans les maisons, ayant pour effet d'une part de « nier », de ne pas penser comme tel, les violences portées par les hommes de son propre groupe, et d'autre part, de légitimer le besoin de trouver un protecteur. Nous l'avons vu la logique protectionniste est basée sur une essentialisation des sexes par la construction de deux groupes, l'un masculin protecteur correspondant au sexe fort, l'autre féminin à protéger perçu comme le sexe faible. Croire et faire croire que le monde est un lieu dangereux pour les femmes et les enfants est une idée indispensable au maintien de la domination patriarcale et ne peut fonctionner que si elle est incarnée par les sujets, que si elle est intégrée en tant qu'une nécessité indispensable à la survie du groupe. Cette logique binaire et dichotomique est puissante et n'existe qu'en co-construction entre féminité et masculinité.

Se masculiniser

Mais cette vision ne plaît pas à Khadija, qui elle, tente de se représenter en tant que femme non vulnérable, capable de protéger les autres femmes en *se masculinisant*. La logique

701 Entretien réalisé avec Jabila, le 1er avril 2016.

protectionniste est réappropriée par Khadija et Jabila voulant se hisser à un rang supérieur dans la lutte entre femmes. Un après-midi, dans les rues de Ampang, en groupe de cinq femmes, nous les accompagnons dans une intervention à domicile dans une famille réfugiée rohingya. Ce jour là, blessée à la jambe, je marchais doucement, loin derrière le groupe, une femme restait avec moi. Khadija nous remarqua et s'empressa de nous rejoindre, d'un ton inquiet, elle me demande : « Élodie, as-tu peur ? » J'ai d'abord pensé que c'était une blague, je réponds « oui » en souriant. Mais Khadija dresse alors son buste, regarde droit devant, très concentrée d'un ton sérieux et calme elle me répond: « pas besoin d'avoir peur, nous sommes cinq [702]». Elle ne rigolait pas du tout, et se voulait à ce moment rassurante, protectrice envers moi. Surprise de ses remarques, j'ai regardé l'autre femme (birmane non-rohingya) à côté de moi, elle me sourit, lève les épaules pour me signifier sa surprise quant au rôle soudainement pris par Khadija. Nous avons longtemps mis cette scène sur le compte de la peur, très présente parmi la population réfugiée rohingya, ressurgissant dans l'espace public. Mais c'est en étant témoin d'une autre scène, quelques jours plus tard, entre elle et les autres femmes du centre que nous avons compris qu'en réalité Khadija incarnait une forme de masculinité ou plus précisément elle s'est réappropriée le rôle de protectrice envers les femmes qu'elle perçoit comme plus vulnérables qu'elle, plus faibles qu'elle, ainsi s'élevant dans la hiérarchisation entre femmes.

En plein milieu d'après-midi, au centre, avant le cours d'anglais, nous avons observé une scène emblématique où Khadija et Jabila toutes deux ont entrepris de bricoler. Depuis plusieurs semaines, elles remarquaient qu'une façade en bois de leur bureau était fendue du bas vers le haut. Khadija se munit d'un marteau et demande à Jabila de chercher des clous quelque part. Munies de leur matériel, s'en est suivi une longue scène de réparation. Elles enlèvent leur voile, retroussent leurs manches, collent leurs cheveux en arrière, essuient la transpiration de leur front au creux de leur bras et s'accroupissent cherchant des positions confortables pour bricoler au sol. Elles tapent encore et encore sur la planche de bois à fixer. Une fois terminée, toutes deux souriantes, fières d'elles se retournent. Nous étions toutes assises là, derrière elles, à les observer, en attendant le cours d'anglais. C'est alors qu'elles brandissent marteau et poings. Khadija s'exclame en anglais : « je peux bâtir une maison ! Je

702 Discussions informelles du 13 mars 2016.

peux. Pas besoin de personne pour ça[703]». La figure de la femme indépendante que Khadija et Jabila nous montre à ce moment, à travers cette scène de bricolage, est à mettre en lien avec les expressions qu'elles utilisent sans cesse pour qualifier les « autres » femmes du centre telles que « survivantes », « victimes », « vulnérables », « je veux toutes les aider », « je veux en aider plus », etc. Ces observations soulèvent un mécanisme complexe du pouvoir. Elles s'insèrent dans l'ordre normatif existant pour changer leur condition au sein de leur groupe. Ce qui peut-être perçu comme de la rivalité entre des femmes ou de l'entraide entre femmes est en réalité à saisir en tant que mécanisme de pouvoir. Khadija et Jabila se positionnent dans la structure du pouvoir en tant que femmes appartenant à un rang supérieur de celles qu'elles aident.

Examiner de près les féminités en s'intéressant à la peur, qui a peur, de quoi, pourquoi et avec quelles conséquences, nous conduit directement à la question de la « sécurité » et plus précisément du sentiment de vulnérabilité. Toute personne supposée « féminine » est pensée vulnérable. Les normes sexuées habitées sous l'emprise de valeurs protectionnistes et patriarcales ont pour effet de réessentialiser les sexes et légitimer le pouvoir. Ce mécanisme du pouvoir fonctionne aussi entre femmes, il s'agit de *se masculiniser* en se montrant forte, brave et courageuse pour protéger les autres femmes vulnérables, non éduquées, victimes et dépendantes de leur mari.

3. 3 Nouvelles places et nouveaux rapports de force entre femmes

Pour s'élever au rang des femmes éduquées, associées à l'indépendance et au courage, Khadija, Jabila comme d'autres femmes éduquées qui travaillent à temps plein à l'extérieur (ONG, ONU, entreprises) ont recours à l'infériorisation des autres femmes, lesquelles seraient non éduquées, victimes, dépendantes et qu'il s'agirait d'aider. La capacité d'agir de ces femmes « leaders » se construit à partir des discours et des structures du pouvoir qui la rende possible. Ces femmes se situent au croisement de multiples rapports de domination. Ce rapport de pouvoir parmi les femmes hiérarchisant celles qui sont éduquées par rapport à

703 Observations recueillies au centre, le 30 mars 2016.

celles non éduquées appartient à une rhétorique plus large du monde humanitaire. Les femmes réfugiées rohingyas sont systématiquement décrites par un niveau d'éducation bas, comme étant « non éduquées », et par conséquent associées à l'idée de vulnérabilité. Par exemple, la première fois qu'on nous a présenté Khadija sur son lieu de travail sa responsable nous l'a décrite comme la nouvelle coordinatrice du projet des femmes réfugiées rohingyas, en tant que rohingya elle-même qui ne parle pas très bien anglais et « ne serait pas éduquée ». Ce qui s'est avéré être faux. En effet, Khadija a suivi des études jusqu'à un niveau de lycée (terminal). De plus, nous avons communiqué ensemble pendant des mois en anglais.

Regardons de plus près la répartition des tâches entre les femmes participant à la vie du centre, révélant une hiérarchisation entre les coordinatrices et les bénéficiaires selon le degré d'éducation. Typiquement, les deux coordinatrices arrivent pour ouvrir le centre peu avant 10h00, puis arrivent les femmes, une par une ou par deux, avec leurs enfants. Immédiatement, elles se dirigent vers les tables, placées au milieu du centre, en face du tableau. Les femmes s'assoient et attendent l'enseignant en discutant. L'enseignant est un homme, qui n'est autre que le président de RSM. Pendant ce temps, les coordinatrices Khadija**,** Jabila et Morium entrent dans le bureau et enlèvent leur voile une fois à l'intérieur. Khadija est la coordinatrice responsable, elle est en lien avec la CICM et le HCR. Khadija a un bon niveau d'anglais, et exerce trois temps partiels pour la CICM et une ONG nationale. Son expérience avec des ONG internationales à Arakan lui confère la possibilité de travailler en Malaisie. Jabila et Morium sont deux « sous-coordinatrices » qui dans les faits assistent Khadija. Elles sont toutes deux moins rémunérées et sont reléguées au rang d'exécutantes. Jabila a étudié quatre années à l'université de Sittwe, elle a un très bon niveau en birman et parle un peu anglais. Ce niveau d'éducation confère une place particulière auprès de Khadija, qui a décidé de la former en vue d'un éventuel remplacement le jour où Khadija sera réinstallée. Ainsi, chaque jour passé au centre, elle apprend à remplir les listes d'intendance, les demandes de remboursement liées aux transports des femmes ou des frais de fonctionnement du centre, les rapports d'activité mensuels. Jabila participe, elle aussi, aux cours d'anglais. Morium n'a bénéficié d'aucune scolarité. Elle n'a pas pu apprendre à lire ni à écrire. De ce fait, elle est reléguée à s'occuper des enfants des femmes participant aux cours d'anglais et à nettoyer le centre. Pendant les cours, elle est trop occupée auprès des enfants, à balayer, nettoyer, ranger,

donner de l'eau aux participantes pour suivre les cours d'anglais. Son niveau d'éducation la désavantage par rapport aux deux autres coordinatrices. Elle est placée en dehors des activités du bureau, de l'organisation, de la gestion et de l'apprentissage. Les interactions entre les femmes respectent cet ordre hiérarchique. La coordinatrice s'adresse en premier à la « première sous-coordinatrice », Jabila, moins à la « seconde » Morium, et encore moins aux élèves de la classe. Par exemple, Khadija va demander à Jabila de collecter les justificatifs de transport des élèves, qui elle demandera aux femmes une par une d' apporter leur reçu. Pendant qu'elle demandera d'un ton autoritaire à Morium de nettoyer le centre. Ce marqueur de division structurant la gestion des activités est à mettre en lien avec le rapport humanitaire/ bénéficiaire incarné par les professionnels de la CICM. En effet, comme nous le verrons plus en détail dans le chapitre neuf, les responsables nationaux de la CICM incarnent le rôle de l'autorité et décisionnaires du centre, détenteurs de l'argent, du pouvoir de décider et un rapport de force existe entre les femmes humanitaires et les femmes « bénéficiaires ».

Comme Saba Mahmood nous y invite, il s'agit de penser « la capacité d'agir au-delà des processus de redéfinition des normes sociales[704] ». Elle continue en disant que « si la capacité à produire un changement dans le monde et en soi-même est culturellement et historiquement située (aussi bien sur le contenu du « changement » que sur les moyens par lesquels le changement se produit), alors le sens et la signification de la capacité d'agir ne peuvent être fixés d'avance. Il faut les laisser émerger de l'analyse des concepts qui rendent possible des modes spécifiques d'existence, de responsabilité, de réalité[705] ». Khadija, Jabila, Nurul et d'autres femmes employées dans des organisations internationales que nous avons rencontré, réutilisent ces représentations de la femme vulnérable et s'en servent stratégiquement pour changer leur condition au sein de leur groupe. Il s'agit pour elles de s'élever au rang des femmes éduquées et non vulnérables en infériorisant les autres femmes. Ainsi en témoigne les propos de Khadija à chaque fois qu'elle nous présente une femme du centre : « elle est une survivante [de violences conjugales], trois enfants, sans travail, non éduquée » ou encore « hier j'ai mis le nom de 6 femmes, non éduquées, seules avec leurs enfants et sans travail sur une liste de donation ». La qualification « non éduquée » est constamment citée pour

704 Saba Mahmood, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui / Genre & sexualité », 2009 (2005), p. 31.
705 *Ibid*., p.32.

caractériser une femme qu'il s'agit d'aider associée à la vulnérabilité. Les représentations humanitaires sur les « bénéficiaires » sont relayées par les femmes « leaders » des projets qu'ils financent.

Pour conclure ce chapitre, il nous paraît important de mettre en lumière trois points. D'abord, nous avons expliqué comment la guerre en Birmanie et la migration des hommes ont joué un rôle majeur dans les changements observés depuis 2012 dans l'organisation sociale du mariage et l'augmentation du prix de la dot à Arakan. En effet, la migration intensive des hommes a généré un excédent de filles en âge de se marier par rapport au nombre de garçons rohingyas présents en Birmanie. A cela, l'excédent de garçons présents en Malaisie par rapport au nombre de filles en âge de se marier, ajouté à l'enjeu que représente le mariage pour les réfugiés rohingyas en Malaisie (accès au HCR), ont créé un phénomène de « dot inversée » et peuvent expliquer en grande partie selon nous les mariages précoces observés parmi la population réfugiée rohingya. Puis nous nous sommes intéressées aux règles de non-mixité entre les sexes ou « vivre dans le hijab »,, caractérisant la division sexuelle du travail, réservant le domaine productif, économique et politique au masculin, et le domaine reproductif et domestique au féminin et les formations des subjectivités des femmes rencontrées. Un idéal féminin est basé sur un discours religieux pieux, correspondant à l'enseignement religieux local, laissant peu de place à l'innovation ou à la création concernant la place des femmes, que ce soit dans l'enseignement religieux ou dans la société en général. Modèle à travers lequel, les femmes réfugiées rohingyas placent les hommes dans l'ordre divin, c'est-à-dire dans la continuité de Dieu, où la soumission devient un acte de piété. Cette enquête montre que certaines femmes à travers un discours et des actions religieux renouvellent un sens vertueux de la soumission à Dieu et au mari que nous interprétons comme une tentative de correspondre à l'idéal féminin valorisé, glorifié parmi la population rohingya. Tandis que d'autres tiennent un discours plus militant et critique en mobilisant le cadre religieux, qui elles placent les femmes et les hommes dans l'égalité devant Dieu et questionnent les règles de la non-mixité. Parallèlement, et ce sera notre dernier point de conclusion, ces femmes critiques agissent dans le cadre de leur emploi pour un projet

d'*empowerment*[706], et de prévention des violences « basées sur le genre ». Une certaine hybridité est en jeu à partir d'arguments religieux mélangés à des arguments laïques issus des organisations humanitaires, plaçant les droits des femmes dans les droits humains et dans l'égalité devant Dieu. Cette activité leur vaut d'avoir accès à des espaces où les hommes sont souvent prédominants et, de fait, leur assure une reconnaissance en tant qu'actrices sur la scène publique. Cette façon de se voir conférer du pouvoir (*empowerment*) est à remarquer dans l'histoire de ces femmes réfugiées rohingyas. Ainsi, elles tentent de créer une nouvelle forme de féminité en négociant certaines règles tout en réaffirmant certaines normes sexuées. Par leurs actions, ces femmes participent à penser le statut des femmes dans un cadre religieux et proposent une alternative aux normes dominantes. Néanmoins, ces femmes « leaders » se revendiquent éduquées et indépendantes en rapport aux autres femmes considérées comme non éduquées, dépendantes et victimes de leur conjoint. Ce faisant, une hiérarchisation s'opère entre ces deux groupes de femmes, dont l'un se veut *protéger* l'autre.

706 Le courant théorique « le genre globalisé » dont est issu l'ouvrage de Ioana Cîrstocea, Delphine Lacombe, Elisabeth Marteu (dir.), *La globalisation du genre. Mobilisations, cadres d'actions, savoirs*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018, a mis au jour l'évolution, depuis la Conférence de Beijing (1995), des « terminologies et des outils pour l'inclusion des femmes » dans les programmes humanitaires et/ou de développement, parmi eux les plus récents sont le *gender mainstreaming* et l'*empowerment des femme*s.

Conclusion de la deuxième partie

Observer les masculinités et les féminités des réfugiés rohingyas nous a conduit à analyser la structure complexe du pouvoir et à considérer le genre comme central à un pouvoir situé, que nous avons tenté de contextualiser et d' historiciser, à travers l'histoire coloniale des idées sur les masculinités et les féminités toujours actuelles en Birmanie, plaçant les hommes musulmans rohingyas assimilés bengalis dans la violence à l'égard des femmes, et les femmes musulmanes décrites comme non éduquées (« ignorantes ») et opprimées. Dépassant ces préjugés raciaux, nous nous sommes attachées à montrer la capacité d'agir de ces hommes et des ces femmes pris dans un système d'assujettissement, mais aussi et surtout nous avons tenté de décrire le caractère subversif et dynamique des relations de genre, se reconfigurant en contexte de migrations forcées. Notre étude invite à examiner les inégalités structurelles aggravées par la guerre et la migration, renforçant des rapports inégalitaires entre les sexes et entre nationaux/réfugié·e·s, les inégalités économiques, l'absence de protection juridique, les injonctions au mariage et à l'enfantement renforcées par les procédures d'asile du HCR, l'absence des droits reproductifs dans l'agenda et les programmes humanitaires en Malaisie.

La troisième partie de cette thèse se concentrera sur l'étude d'un programme mené par une organisation internationale humanitaire de prévention et de réponse aux violences « basées sur le genre » parmi la population réfugiée en Malaisie. Cette étude nous donne à voir comment le genre est traité concrètement en situation humanitaire et comment la question du traitement des femmes se situe au cœur d'enjeux politiques, économiques et sociaux, s'inscrivant dans le prolongement de représentations néo-coloniales cimentées par une gouvernance néo-libérale de l' aide humanitaire.

Troisième partie

Étude d’un programme international de prévention et de réponse aux violences « basées sur le genre », entre ‘colonialité’ du pouvoir et bureaucratisation de l’aide

« [l]e genre [est] au cœur de la formation de la ‘différence coloniale’, tant au sens de la remise en ordre disciplinaire des sociétés colonisées que comme langage et modalité de la différenciation hiérarchique[707]». (Maria Eleanora Sanna & ElneaVarikas, 2011)

Introduction

La critique ethnographique de la seconde partie de la thèse permet de dévoiler certaines logiques « cachées » ou invisibilisées qui façonnent les relations sociales de genre et de « race » et le rapport à la violence. Utile, elle ne serait que partielle, sans analyser le discours moral sur le genre et les violences présent dans les programmes humanitaires de prévention et de réponse aux violences « basées sur le genre ». Dans cette partie, la violence est pensée comme l’espace d’affirmation d’une culture civilisée *in fine* de hiérarchisation des sociétés. Au nom de la lutte contre les violences « basées sur le genre », la rhétorique humanitaire se veut adresser la violence des « autres » hommes à l’encontre des femmes de leur groupe. La question des violences, et du traitement des femmes, vient cristalliser les tensions entre humanitaires et bénéficiaires, qui traduisent des rapports inégalitaires entre sociétés civilisées (non violentes) et non civilisées (traditionnelles, violentes). Maria Eleanora Sanna et Eleni Varikas expliquent que :

> « la colonialité vise plus généralement les modalités de production d’un savoir universel énoncé d’un seul lieu : un lieu qui se donne à penser comme étant en évolution culturelle et sociale perpétuelle, d’où vient le changement et sont diffusés, vers le reste du monde, des idées, des marchandises, […] des institutions politiques, des théories de la modernisation et de ‘la transition’ ; bref une vision du monde ‘diffusionniste’, qui […] inscrit le processus de civilisation dans une structure mentale hiérarchique binaire : ici l’imaginaire de la ‘civilisation’ a besoin, pour être intelligible, de son

707 Maria Eleanora Sanna, Eleni Varikas, « Genre, modernité et ‘colonialité’ du pouvoir. Penser ensemble des subalternités dissonantes », Cahiers du genre, n°50, 2011.

> pendant, l'imaginaire de la 'barbarie', qu'il projette vers ce qui est situé *outre*, un *dehors*, et qu'il s'agit de civiliser[708] ».

L' ONG que nous étudions – la Commission Internationale Catholique pour les Migrations – est identifiée comme experte sur la question des violences « basées sur le genre » en contexte de migrations forcées et produit des discours et des pratiques à diffuser dans le monde. Problématiser la globalisation du genre et la politisation des violences faites aux femmes requiert nécessairement d'interroger la 'colonialité' des représentations sous-jacentes aux discours et aux pratiques de l'ONG, mandatée par le HCR, financée par le gouvernement des États-Unis, pour prévenir et assister les victimes de violences « basées sur le genre » parmi la population réfugiée en Malaisie.

Parler de la 'colonialité' du pouvoir permet de resituer les différentes étapes de construction des catégories au moyen desquelles les acteurs humanitaires pensent le monde et les figures des « bénéficiaires ». Cette troisième partie met en lumière la rhétorique et les pratiques humanitaires, à visée universelle qui en réalité traduit une certaine vision du monde, lesquelles consistent à faire du sexisme et des violences faites aux femmes réfugiées rohingyas l'exclusivité d'une culture « violente » emprise d'une traditionalité voire d'une naturalité problématique. La promotion de la non-violence fait figure de « processus civilisationnel » en venant affirmer la civilité du 'monde occidental' avec [sa] non-violence, les droits des femmes et sa capacité de changement, par opposition à la non civilité dont seraient issue les populations réfugiées à aider. Le chapitre sept tentera de montrer comment le genre est détourné, et est placé au cœur de ce processus de racialisation, historiquement situé, et nie les enjeux structurels d'autonomie des femmes et des réfugié·e·s en général, une autonomie sociale, économique, politique, reproductive et sexuelle. Le chapitre huit expliquera comment les programmes sont menés à partir de « technicité » en gestion de projet dont le but est de justifier de l'utilisation des financements, de capitaliser les ressources, d'assurer que l'aide soit acheminée aux « plus vulnérables ». Ainsi, la lutte contre les violences « basées sur le genre » loin de remettre en question le paradigme néo-libérale, elle s'y inscrirait en renforçant les assignations sexuées et l'ordre patriarcal. Au lieu de rompre

708 *Ibid.*

avec l'ensemble de pensées habituelles, les logiques néo-libérales de l'aide humanitaire viennent renforcer voire cimenter les empruntes orientalistes dressant d'un côté l'homme traditionnel, misogyne et violent envers les femmes de son groupe, et de l'autre, la femme victime, passive et sans défense. Le chapitre neuf clôturera cette partie par une mise en dialogue entre les formes de subjectivités et les attentes sociales des réfugié·e·s étudiées précédemment, en complète dissonance avec les catégories de l'aide. Nous analyserons les réappropriations localisées du concept de genre, les décalages, les résistances et les effets de ces représentations se situant entre le *disempowerment* des hommes et les obstacles à l' *empowerment* des femmes.

Nous nous sommes intéressées aux opérations de cette ONG pour plusieurs raisons. La première est qu'elle aborde les violences « basées sur le genre » parmi la population réfugiée en Malaisie. Elle est identifiée comme étant l'organisation ressource sur cette problématique par les autres organisations internationales présentes dans ce pays. La seconde est liée à notre longue présence sur ce terrain. En effet, nous observons son déploiement et son évolution depuis sa mise en place en 2010 alors en poste dans une ONG malaisienne. Déjà, son discours différenciait la population réfugiée du reste de la population malaisienne, et ciblait la population rohingya comme étant « plus violente » que les autres. Né d'un simple questionnement, nous avons mené une ethnographie critique, à travers deux terrains en 2013 et en 2016 à Kuala Lumpur portant sur leur programme humanitaire de prévention et de réponse aux violences « basées sur le genre[709]».

709 En toute rigueur, il aurait fallu écrire dans tout le reste du texte violences « basées sur le genre » entre guillemets pour désigner la cause internationale humanitaire. Par souci de lisibilité, nous avions choisi de supprimer les guillements. La construction des violences « basées sur le genre » en tant que « cause internationale » est décrite par Jane Freedman, dans « La lutte contre les violences sexuelles et « basées sur le genre » en République Démocratique du Congo (RDC) : les impacts locaux d'une politique internationale » *in* Ioana Cîrstocea, Delphine Lacombe, Elisabeth Marteu (dir.), *La globalisation du genre. Mobilisations, cadres d'actions, savoirs*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018, pp. 209-228.

Chapitre 7

‘Colonialité’ du pouvoir: représentations et pratiques humanitaires sur les violences « basées sur le genre » en Malaisie

«Parler d’une spécificité des races, des sexes, parler d’une naturelle spécificité des groupes sociaux, c’est dire d’une façon sophistiquée qu’une «nature» particulière est *directement productrice* d’une pratique sociale et faire l’impasse sur le rapport social que cette pratique actualise[710]» (Colette Guillaumin, 1992).

Dans ce chapitre, nous questionnerons l’idée de « culture » quand elle agit comme l’idée de « race », associée à l’idée de nature, et constitue un processus d’altérisation. Colette Guillaumin démontre que la racialisation absolutise la différence selon l'origine, la culture et l'érige en catégorie immuable et définitive[711]. Elle implique un principe explicatif ultime : elle culturalise la différence. Les acteurs humanitaires créent une minorité dans la minorité, une minorité plus violente que les autres. Nous nous appuierons sur les travaux d’Albert Memmi sur les processus de minorisation à partir de procédés consistant à mettre en valeur la différence, la rendre absolue et totale. Cette caractéristique différenciatrice doit être en capacité de dévaloriser le groupe stigmatisé, le jeter dans le démérite. Ce que Walter Mignolo a appelé la ‘différence coloniale’. Le thème de la violence, seule faites aux femmes, est un thème ancien, quand au nom de la libération des femmes, des sociétés dites civilisées légitimaient des entreprises et des guerres coloniales dans des sociétés alors appelées

710 Colette Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir: l’idée de nature*, Paris, Coté-Femmes, 1992, p. 185.
711 *Ibid*.

« barbares » ou violentes. Le thème de la violence porte le potentiel d'agir en tant que marqueur distinctif, sur lequel s'opère une hiérarchisation des nationalités, ou ethnies, et ici entre humanitaires et réfugié·e·s. Nous saisirons ce que les discours sur les violences basées sur le genre nous éclairent sur les tensions dans les relations sociales et ce que les organisations humanitaires blâment ou encouragent en terme de « bon comportement » et comment ces mêmes organismes contrôlent et sanctionnent les « mauvais comportements ». Norbert Elias établit la sexualité et la violence dans l'historicité de la maîtrise des corps et de l'autocontrainte des conduites. Selon lui, les violences seraient une rhétorique (qui apparaît à la fin du XIXè en Europe) de domination entre des gens civilisés, éduqués sur d'autres moins civilisés barbares, « arriérés », traditionnels. Dont la caractéristique maîtresse des comportements « distingués » consiste à maîtriser ses émotions et contrôler ses attitudes, c'est-à-dire « être de bonne manière ». Il place les thèmes de la violence, de la sexualité au cœur de sa définition de l'idée de « civilisation » en tant que processus, et surtout en opposition à l'idée de « barbarie »[712]. Puis Michel Foucault montre que le corps est précisément le lieu où s'exerce le pouvoir. Il distingue le « corps politique » en tant que lieu de régulation, de la surveillance et du contrôle[713].

Selon nous, les modalités du déploiement et de l'intervention humanitaires correspondent à une forme contemporaine de la 'colonialité' du pouvoir où le rapport humanitaire/réfugié tel que nous l'avons étudié nous permet de mettre en exergue les processus de différenciation sociale entre un groupe humanitaire, 'occidental', 'civilisé', dans la capacité d'aider et une population à aider, à gérer (surveillance – contrôle) et à éduquer. La rhétorique et les pratiques de l' ONG repose sur trois procédés. Tout d'abord, il s'agit d'essentialiser le « sexe » sur lequel s'appuie la définition du terme « genre » développée par la CICM. Nous allons donc dans un premier temps examiner le discours naturaliste présent dans le programme de prévention. Le second procédé consiste à faire des violences faites aux femmes l'apanage exclusif d'une culture dite « traditionnelle » dont seraient issus les réfugié·e·s rohingyas. Nous examinerons les processus sociaux de la culturalisation des violences à partir des travaux de Norbert Elias sur la civilisation et d'Albert Memmi sur la relation coloniale. Enfin le troisième procédé consiste à élaborer des stratégies par la dissuasion ou par la dévalorisation

712 Norbert Elias, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975 (1939).
713 Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

du groupe minorisé, ici réfugié rohingya. Ces stratégies agissent comme des moyens techniques afin d'imposer un discours, des normes de « bonne conduite » basées sur une certaine forme de masculinité, laquelle serait respectueuse des droits des femmes, non violente, égalitariste et venue des États-Unis et par extension des sociétés dites développées ou modernes (anciennement appelées « civilisées »).

Ethnographie en milieu humanitaire

Lors de notre enquête de janvier à juillet 2016, nous avons suivi les équipes de la CICM pendant plus de trois mois au cours d' interventions dans les écoles, dans les familles et de préparation au siège. Notre enquête a été jalonnée d'obstacles. Il est très difficile d'enquêter en milieu humanitaire. Nous étions la première chercheure autorisée à mener des observations au siège de la CICM, les suivre dans leurs actions et à être présente au quotidien, par ce biais, dans le *coumpound* des Nations Unies. Nos observations ont principalement porté dans les espaces collectifs du coumpound, à la cantine, dans les couloirs, dans les étages et entre les différentes unités partagées avec l'OIM, IRC et le HCR. Présente tous les jours avec les « travailleurs communautaires » de la CICM, nous avons été très vite repérée en tant que blanche, seule, parmi les travailleur·e·s réfugié·e·s. De plus, au cours de nos expériences passées, nous y avons rencontré plusieurs officiers du HCR. Ainsi rapidement devenue visible, l'observatrice était devenue l'observée. Les photographies sont interdites, et le fait de prendre des notes est devenu rapidement inconfortable exposé au regard observateur de l'environnement. Les discussions informelles avec les officiers que nous connaissions au préalable se tenaient avec beaucoup de retenue, et la plupart écourtaient les conversations, en ne faisant aucune relance par exemple. Au début de notre enquête, un chercheur nous expliquait comment il lui avait été interdit de publier des extraits d'entretiens menés avec des officiers du HCR, au risque de voir ces enquêtés être licenciés par la direction du HCR[714]. Le jour de notre arrivée, la directrice de la CICM nous a présenté au reste de l'équipe en disant

714 Ces propos ont été recueillis lors d'une discussion avec Gerhard Hoffstaedter en mars 2016 et mentionnés ici avec son accord.

tout en rigolant « avoir besoin d'un espion[715] ». Par la suite, des travailleur·e·s réfugié·e·s se méfiaient de nous et s'éloignaient dès notre approche. Par exemple, un jour tous assis autour de la table, à la cantine, l'équipe du Corps de Protection rédigeait chacun leur rapport. Nous prenons place à la vue d'une chaise libre, à côté de Monica. Assez rapidement, elle se lève de sa chaise en disant « ne m'espionne pas ». Plus tard, une ancienne membre de l'équipe du Corps de Protection nous a confié, choquée, avoir reçu l'ordre de ne parler à aucun chercheur ni aucun journaliste sous prétexte d'être « tous des menteurs[716] ». En laissant planer un doute sur les chercheurs ou en dissuadant vivement leurs employés à répondre aux demandes de chercheurs, nous pensons que l'ONG tente de désamorcer d'éventuelles critiques que pourraient lui être adressées. C'est dans cette ambiance hostile que nous enquêtions sans en « avoir l'air », en se faisant discrète, en longeant les murs, et en prenant des notes dans les toilettes dès que l'occasion se présentait ou par un système de mots-clés dans le téléphone. Aucun entretien formel n'a été mené avec les « travailleurs communautaires » de la CICM. Par crainte, nous n'avons pas osé demander. Beaucoup de demandes ont été avortées par crainte de refus et de restriction d'accès au terrain. Nous avons donc passé beaucoup de temps à observer et à discuter avec les travailleurs communautaires à l'extérieur du siège, dans les transports, pendant les repas, avant, pendant et après leurs interventions.

Ce chapitre prend appui sur une analyse du contenu des actions de « sensibilisation » (*raising awareness*) auprès de plus 4 500 réfugié·e·s chaque année et d'observations réalisées pendant ces interventions. Nous nous appuierons également sur des entretiens enregistrés auprès des responsables nationales basées à Kuala Lumpur et internationales basées à Genève, et de très nombreux échanges avec les réfugié·e·s employé·e·s pour exécuter ce programme, appelé le Corps de Protection des Femmes Réfugiées (RWPC *Refugee Women Protection Corps*). L'enregistrement étant impossible, nous avons retranscrit le contenu de nos discussions avec tous les membres du Corps de Protection. Nous avons également mené un entretien en vidéo conférence avec le bailleur de fonds de ces programmes humanitaires, le Bureau de la Population, Réfugiée et Migrante, équipe Asie, du gouvernement des États-Unis.

L' ONG mène différents programmes ayant tous le même objectif la déconstruction des

715 Propos recueillis à la CICM, février 2016.
716 Propos recueillis lors d'une conversation avec une ancienne employée de la CICM, juin 2016.

stéréotypes de genre. Pour la CICM, la déconstruction des stéréotypes de genre conduit nécessairement à une diminution de l' occurrence des violences de genre parmi la population réfugiée. Depuis 2010, année de sa création, l'ONG a étendu ses activités en dehors de la capitale. L'ONG mène des programmes de prévention appelés « sensibilisation » ou « formation » à la question de « sexe », de « genre » et des violences dites de genre. En réalité, il s'agit des violences seules faites aux filles et aux femmes. Les équipes ont développé quatre formats d'intervention. Le premier, - chronologiquement et le principal – s'adresse aux adultes, réunis en groupe mixte, à domicile ou dans les associations communautaires, qu'il s'agisse de deux personnes ou trente individu·e·s. Chaque session dure deux heures maximum. Les interventions ont lieu une seule fois par foyer. Chaque intervention doit avoir lieu dans un nouvelle maison avec de nouveaux « bénéficiaires ». Les équipes ont pour mission de délivrer le même message, à l'identique, à tout le monde, quelque soit le lieu, le nombre de participant·e·s ou réactions des participant·e·s. Le second s'adresse aux enfants âgé·e·s de huit à onze ans en école primaire, deux heures pendant trois jours consécutifs, « Programme de Sécurité des Enfants » (*Children Safety Program*). Il s'agit là principalement d'éducation à la sexualité ayant comme support une planche anatomique et apprendre aux enfants à dire « non » dans certains cas de figure comme des attouchements sexuels. Le troisième consiste à financer des « micro-projets » portés par des groupes de réfugié·e·s d' « *empowerment* de femmes », ou pour des « femmes survivantes de VbG [717]». Enfin, le quatrième volet concerne les interventions en école secondaire auprès d'adolescents âgés de 12 à 17 ans, tous niveaux confondus, sur un format d'intervention d'une durée de deux heures chaque jour pendant quatre jours consécutifs. L'éducation à la sexualité et l'égalité entre les sexes sont abordées. Nous y reviendrons longuement. Malheureusement, en dépit de l'intérêt que cela peut présenter, nous ne pourrons pas analyser ici tous les volets. D'une part, nous avons concentré nos observations sur le premier volet (auprès des adultes), lui-même focalisant la majeure partie des efforts de l'organisation. A cela, nous appuierons notre propos sur des observations réalisées en milieu scolaire auprès d'un groupe d'adolescents. D'autre part, nous avons constaté que les ressorts du discours de l'ONG sont identiques en ce qu'ils sont utilisés de manière transversale dans tous les programmes. C'est-à-dire, que les adaptations ne sont pas tant dans le contenu du discours mais davantage dans le

717 Les termes « survivantes » et « victimes » sont communément utilisées, de manière interchangeables.

format (nombre d'heures, jours et support). Ainsi, nous avons observé le format le plus long en direction des adolescents (huit heures sur quatre jours consécutifs), et le format le plus court en direction des adultes (une heure et demi au total). Les interventions ont une stratégie commune. Les équipes tentent de distinguer le « sexe » du « genre » où l'un serait biologique et naturel et l'autre serait « culturel » et problématique. Ensuite, une typologie élaborée par l'ONG pour définir les violences basées sur le genre est citée, composée de cinq formes de violences faites aux femmes et aux filles : violences physiques, violences sexuelles, viols, abus économiques, violences psychologiques et émotionnelles. Les violences des femmes sont impensées et celles à l'encontre des hommes niées, au risque sinon de brouiller la vision binaire de l' ONG. Ainsi, le discours présente des hommes violents mis en opposition à des femmes victimes. Enfin, les équipes adoptent une stratégie dissuasive qui elle varie selon le groupe de « bénéficiaire », jeunes ou adultes, afin de les dissuader à utiliser la violence. Le message dissuasif consiste à faire appel à des arguments d'autorité et des arguments par le « bâton » (menaces).

1. Discours naturaliste sur le « sexe »

D'après Colette Guillaumin, le discours sur la Nature peut prendre des formes nouvelles, « de plus en plus sophistiquées et de manière détournées[718] ». L'idée de nature nous servira de traceur, étant présent de manière transversale dans tous les programmes de l'ONG, portant sur l'idée de « sexe » supposément « naturel ». Le sexe serait figé en un ensemble de caractéristiques anatomiques, non modifiables et non modifiées. A l'opposé, le genre représenterait un ensemble de caractéristiques construites et donc modifiables dans le temps. Le genre fait l'objet d'une lutte définitionnelle, sur plusieurs niveaux, internationalement entre l'Église catholique ou plus précisément l'État conservateur du Vatican et les ONG féministes ; transposée localement au quotidien dans les pratiques humanitaires en Malaisie. Reprenons d'abord l'histoire et l'évolution de cette organisation internationale (expansionniste) et catholique.

718 Colette Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir: l'idée de nature*, Paris, Coté-Femmes, 1992.

1. 1 L'expansion d'une organisation catholique à visée humanitaire

D'après Philippe Ryfman, l'émergence d'ONG dont l'Église catholique s'en inspirera dès le début du XXème siècle est favorisée par trois contextes historiques dès la fin du XIXème siècle. D'abord la colonisation, puis les guerres mondiales enfin le « sans-frontiérisme et les droits humains[719] » en lien direct avec les guerres de décolonisation. Selon lui, une figure emblématique de l'imaginaire social s'illustre avec la figure du « missionnaire », au nom d'un projet « civilisateur hérité des Lumières et la diffusion d'une culture missionnaire de la solidarité [720]». C'est dans ce contexte que la CICM a vu le jour et a évolué après la seconde guerre mondiale. Fondée par le Vatican, en 1951 face aux déplacements massifs des populations, le clergé allemand, italien et américain, dont le pape Pie XII, le secrétaire d'État archevêque Giovanni Battista Montini (le futur pape Paul VI), des cardinaux en relation avec le gouvernement des États-Unis, ont créé la CICM. A ce moment, les fondateurs de l'organisation voulaient attirer l'attention internationale sur les migrations forcées et appelaient le soutien des catholiques pour aider les migrants fuyant leur pays d'origine. Les premières années, le travail de la CICM était concentré sur l'administration de « prêts voyage » dédiés aux migrants. Rapidement, la CICM a développé son réseau de partenaires pour devenir un mouvement à dimension internationale, correspondant à ce que l'Union des Associations Internationales appelle une organisation non gouvernementale internationale (OING), c'est-à-dire : « une association composée de représentants issus de plusieurs pays, laquelle est internationale dans ses fonctions, dans la composition de sa gouvernance et dans ses sources de financement […], de non profit, elle bénéficie du statut de consultant auprès d'organisation inter-gouvernementale[721] ». La CICM est une organisation internationale opérante de l'Église catholique, qui a pour mission de « se mettre au service des réfugiés et de ceux qui sont contraints d'émigrer à l'intérieur de leur pays ou de s'expatrier à cause de la guerre, de catastrophes naturelles ou de la misère, en apportant son aide avant tout aux personnes les plus vulnérables et les plus marginalisées de ces groupes humains [722]». Ces objectifs révèlent

719 Philippe Ryfman, *Les ONG*, Paris, La Découverte, 2014 (2004), p. 11.
720 *Ibid*.
721 Josepha Laroche, *Politique Internationale*, Paris, LGDJ, 2000, p. 134-135.
722 Ce sont les objectifs généraux de l'organisation tels qu'ils sont mentionnés dans les statuts de l'association disponibles sur le site www.icmc.net

un engagement, aux côtés des plus « démunis » et un « véritable désir d'agir en leur faveur ».

Depuis 1951, l'expansion de la CICM a été considérable. Elle n'a cessé d'étendre ses activités depuis les années 1960, d'abord au Brésil, puis au Vénézuela, en Colombie, en Argentine et au Chili pendant les différents coups d'état et événements politiques causant des départs migratoires importants dans la région. Dans les années 1970, pendant que des milliers de « boat people » fuyaient le Vietnam et périssaient en mer, la CICM devenait un acteur incontournable dans le programme du HCR pour gérer les flux migratoires des réfugié·e·s vietnamiens en Thaïlande et en Malaisie, consistant principalement à conduire les procédures de réinstallations vers les États-Unis. En 1975, James Norris, un des membres fondateurs de la CICM, et président de l'organisation pendant plus de vingt ans, a reçu le prix Nansen, la plus haute distinction délivrée par le HCR à des personnages publics en raison de « services extraordinaires rendus aux déplacés forcés ». Dans les années 1980, la CICM a continué ses opérations dans l'union soviétique, organisant la réinstallation des réfugié·e·s de l'Europe de l'Est vers les États-Unis, le Canada, l'Australie, la France, et d'autres pays. Dans les années 1990, la CICM a créé un bureau à Zagreb en Croatie pendant la guerre en Yousgoslavie, en Serbie-Montenegro et à Kosovo puis en République Démocratique du Congo, en Guinée et au Burundi. En 1998, la CICM et le HCR ont signé un accord de partenariat, le « ICMC-UNHCR Resettlement Deployment Scheme » (Plan de déploiement pour la réinstallation) envoyant des « experts » en protection et en réinstallation, recrutés et gérés par la CICM, dans les bureaux du HCR, à travers le monde entier, afin d'identifier et d'évaluer l'éligibilité à la réinstallation des « plus vulnérables » parmi les demandeurs et demandeuses d'asile et les réfugié·e·s, à savoir les enfants réfugié·e·s non accompagné·e·s, les femmes « à risque » et les réfugié·e·s âgé·e·s[723]. Depuis les années 2000 jusqu'à aujourd'hui, l'organisation internationale mène des actions immédiates sur des missions d'urgence et d'assistance humanitaire. Elle a été présente en Irak en 2001, en Indonésie en 2004 après le tsunami, en Syrie et en Turquie depuis 2011. En juin 2008, le secrétariat d'État du Vatican a donné le statut juridique canonique à l'organisation, dans le but de renforcer les relations entre le secrétariat d'État, le conseil pontifical des migrants et itinérants, les conférences des Évêques et la CICM. La CICM est composée de représentants désignés par la conférences des Évêques. Le Conseil

723 Plan de déploiement CICM-HCR, « ICMC-UNHCR Resettlement Deployment Scheme », 2010.

d'Administration est composé de membres influents des conférences épiscopales représentants plusieurs pays, en lien avec des organisations gouvernementales et non gouvernementales. Nous pouvons dire que la CICM représente une organisation d'un long passé, fortement ancrée dans le champ humanitaire international en contexte de guerre et de déplacements massifs de population, et expansionniste. Aujourd'hui, la CICM envoie des équipes dans les bureaux du HCR et développe des programmes dans plus de quarante pays. Le siège est à Genève, en Suisse pour rester proche des bureaux de l'ONU, a affilié des entités à Bruxelles en Belgique (CICM Europe), à Washington D.C et à Boston, aux États-Unis (ICMC Inc.), et des bureaux opérationnels en Grèce, au Liban, en Jordanie, en Turquie, en Indonésie, en Malaisie, et au Pakistan. Cette organisation a gagné une légitimité politique importante, à travers l'histoire. Depuis 2010, la CICM a étendue ses missions de « protection des plus vulnérables »[724] avec la mise en place de programmes de prévention et de réponse aux victimes de violences basées sur le genre (SGBV, *Sexual and Gender-Based Violence*) en contexte de migrations forcées. Le projet pilote est basé en Malaisie, étendu par la suite en Haïti, en République Dominicaine, en Irak, en Jordanie, en Indonésie, au Pakistan et d'autres pays encore[725]. Fort de ce projet, le Bureau national malaisien est régulièrement invité dans les conférences mondiales autour des migrations et des réfugiés sur la question des violences basées sur le genre en contexte de migrations forcées, ce qui a pour effet une ascension dans le monde humanitaire.

Les résultats annuels des opérations malaisiennes de la CICM présentent un succès rapide, plus de 2 000 réfugié·e·s vivant à Kuala Lumpur sont dénombrés en tant que « bénéficiaires » du programme en 2011[726], plus de 4 000 en 2013[727], puis entre 4 500 à 6 000 chaque année depuis 2014[728]. Elle n'a cessé d'étendre ses programmes, allant d'un travail de prévention des violences à travers des actions de sensibilisation parmi la population réfugiée appelée « Refugee Women Protection Corps » (*Corps de Protection des Femmes Réfugiées*), la tenue d'une ligne téléphonique dédiée aux victimes de violences, des services psycho-sociaux allant

724 CICM, « Rapport annuel 2016 », 2016, p.11.
725 CICM, « Rapport annuel 2012 », 2012, p. 25-30 ; CICM« ICMC 2013 Annual Report », 2013, p. 12-13.
726 CICM, Rapport annuel, « Restoring dignity, inspiring change. Together with those who need it most », 2011, p. 11.
727 CICM, « ICMC 2013 Annual Report », 2013
728 Ces chiffres sont présentés dans tous les rapports annuels de l'organisation.

de l'hébergement à la médiation de couple, enfin le financement de micro-projets portés par des groupes de réfugié·e·s ou d'individu·e·s comportant une dimension genre (typiquement, il s'agit surtout d'activités génératrices de ressources pour les femmes réfugiées ou des programmes d'éducation à la non violence dans les écoles). Dans ce chapitre, nous allons nous concentrer sur leur programme de prévention ayant pour socle la constitution du Corps de Protection, composé de vingt-cinq réfugié·e·s appelé·e·s « travailleur·e·s communautaires » recruté·e·s parmi les différents groupes « ethniques » représentant la population réfugiée en Malaisie avec une prévalence importante de travailleur·e·s réfugié·e·s venant de Birmanie et une insistance sur la présence du Corps parmi la population réfugiée rohingya au moment de l'enquête. Nous examinerons dans un autre chapitre les services d'assistance aux victimes. Ce programme est intégralement financé par le Bureau de la Population, Réfugiée, Migrante du gouvernement des États-Unis.

1. 2 Opposition « sexe » et « genre » et l'idée de nature

Il est important ici d'analyser de manière critique la définition de genre et des violences basées sur le genre utilisées par l' ONG. Le concept de « genre » fait l'objet d'une lutte définitionnelle à plusieurs niveaux, internationalement et localement. L'Église catholique, institution patriarcale et très exclusive dès qu'il s'agit des femmes, particulièrement sur la famille, une famille type hétérosexuelle, décourage les moyens de contraception, condamne l'avortement et toute sexualité en dehors du mariage hétérosexuel. En tant qu' organisation catholique qui se veut aussi être une organisation humanitaire, une négociation a lieu entre des valeurs catholiques et une approche humanitaire basée sur les droits humains, des standards et des définitions internationales. La définition du terme « genre » et des violences basées sur le genre de la CICM fait l'objet d'une négociation complexe et quotidienne, où certaines valeurs catholiques et humanitaires s'inscrivent dans le prolongement de l'engagement humanitaire de l'Église catholique. Par exemple, les valeurs universalistes et la cause pour les « plus pauvres » et les « plus démunis » de l'Église catholique sont aussi celles de l'engagement humanitaire de manière générale. Tandis que d'autres sont mises en tension voire se

confrontent, précisément sur la définition du terme « genre ». L'élaboration de définitions internationales à la Conférence Internationale de Beijing en 1995[729] a fait l'objet de négociations difficiles entre des États catholiques, menés par le Vatican, et islamiques opposés au genre, comme le Vatican, et des ONG féministes. Arlette Gautier retrace les obstacles à la mise en application du Programme d'Action du Caire (PAC) sur la population et le développement. En effet, de nombreux articles de la PAC, notamment ceux concernant les droits reproductifs et sexuels, assimilés à l'avortement, au lesbianisme et à l'impérialisme culturel occidental ont été remis en cause[730]. Entre temps, huit Objectifs du Millénaire pour le Développement (OMD) ont été votés et ont exclus la santé reproductive, les droits reproductifs et même la contraception[731]. Puis la situation a encore empiré selon l'auteure, avec l'arrivée de Georges G. Bush au pouvoir en 2001, cessant le soutien financier des États-Unis au programme du Caire. L'administration américaine a ensuite annoncé lors d'une conférence régionale asiatique qu'elle s'opposerait à toute mention de « droits reproductifs », assimilée à l'avortement, suivant en cela les intégristes chrétiens[732]. L'exclusion des droits reproductifs y compris les obstacles à la contraception dans la définition internationale des violences de genre se situe précisément dans ces rendez-vous internationaux. Pourtant, comme le rappelle Arlette Gautier, la contraception est « l'*habeas corpu*s de la liberté féminine[733]». En d'autres termes la contraception en serait la garantie pour remédier aux inégalités de genre, une condition de la liberté des femmes, face à la biologie mais aussi face aux hommes, en ce qu'elle permet entre autres de choisir d'enfanter ou non, d'espacer les grossesses voire d'augmenter la capacité de négociation des femmes dans le couple en ce qui concerne la fécondité. L'auteure conclut que la liberté procréatrice permet de « penser l'abolition du genre, c'est-à-dire l'assignation à un genre en fonction de ses capacités reproductrices[734] ».

729 Sur les négociations entre États conservateurs et ONG féministes pour une définition du terme « genre » et l'exclusion des droits reproductions dans les Objectifs du Millénium pour le Développement depuis 2000, lire Doris Buss, Didi Herman, *Globalizing Family Values: the Christian Right in International Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003 ; Jutta Joachim, « Framing Issues and Seizing Opportunities : The UN, NGOs, and Women's Rights », International Studies Quaterly, vol.47, 2003, pp. 247-274 ; Arlette Gautier, *Genre et biopolitiques. Enjeu d'une liberté*, Paris, L'Harmattan, 2012.

730 Arlette Gautier, *Genre et biopolitiques. Enjeu d'une liberté*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 73.

731 *Ibid*., p. 74

732 *Ibid*., p. 75.

733 *Ibid*., p. 8

734 Ibid., p. 217.

Ces négociations virulentes se retrouvent néanmoins aujourd'hui dans les définitions de genre localement déclinée par la CICM. En effet, le « sexe » est mis en opposition au « genre », dont le premier a la primauté sur le second. Cette définition est au miroir d'une négociation au niveau international entre ce que le Vatican définit de « sexe » et les définitions internationales de « genre ». Comme nous le savons, le Vatican est un État opposé au genre. Ce terme devient très sensible dès qu'il s'agit notamment de sexualité. La position du Vatican a été articulée dans un document datant de 2004 dans « Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Collaboration of Men and Women in the Church and in the World » (*Lettre aux cardinaux de l'Église Catholique sur la collaboration des hommes et des femmes dans l'Église et dans le monde*). Dans ce document, le Vatican réaffirme et prône « la différence entre les hommes et les femmes[735] ». Dans cet ordre des choses divin chacun à sa place, son rôle et son sexe, qu'il s'agit de préserver et de réaffirmer face aux critiques féministes[736]. Cette stratégie est résumée ainsi :

> « Récemment, de nouvelles approches sur la question des femmes ont vu le jour. Des tendances émergent […] Afin d'éviter la domination d'un sexe plutôt qu'un autre, leurs différences tendent à être niées, perçues comme de simples effets d'un conditionnement historique et culturel. Dans cette perspective, la différence physique, nommée *sexe*, est minimisée, pendant que l'élément culturel pure, nommé *genre*, est accentué au maximum et est tenu pour être premier. La dissimulation de la différence ou de la dualité des sexes a des conséquences énormes sur des niveaux variés. Cette théorie de la personne humaine, dans l'intention de promouvoir l'égalité des femmes à travers la libération du déterminisme biologique, remet en question la famille, dans sa structure naturelle de deux parents d'une mère et d'un père, et fait de l'homosexualité et l'hétérosexualité des équivalents virtuels, dans

735 État du Vatican, « Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Collaboration of Men and Women in the Church and in the World », 2004. URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_en_html.

736 *Ibid*.

un nouveau modèle de sexualité polymorphe[737] ».

La vision de l'État du Vatican s'oppose au genre, d'abord en opposant l'idée de « sexe » à l'idée de « genre ». Ensuite, il replace la relation hétérosexuelle dans la « Nature », ayant pour fonction la reproduction et la parenté, et exclut les autres sexualités et modes de parenté (homoparentalité, co-parentalité, etc). De cette même vision, un autre document plus récent, réaffirme le rejet de l'avortement[738]. Selon Hilary Charlesworth, cette définition « prête à confusion en confondant les deux concepts de "sexe" et de "genre" ». Cette définition oppose le « biologique » au « social », et surtout en impose la primauté voir la suprématie du premier sur le second. Le fait de parler, comme le fait le Vatican et la CICM, du genre fondé sur *deux* sexes — *mâle et femelle* — insiste fortement, comme l' explique Jane Freedman dans son analyse critique de la définition des crimes liés au genre en temps de guerre, sur « l'idée du sexe comme quelque chose de naturel non construit, et du genre comme étant compréhensible à partir de ce sexe biologique[739]». A cela, dans cette définition des violences de genre, le non accès à la contraception, le non accès à l'avortement *in fine* la grossesse forcée y sont rejetés. De plus, en rejetant l'homosexualité, la contrainte à l'hétérosexualité est également exclue de la définition. La binarité de la définition est renforcée en rejetant le transsexualisme et en réaffirmant qu'il existe deux sexes en insistant très largement sur la différence des sexes.

Lors d'un entretien, la directrice des opérations de la CICM en Malaisie nous explique que l'organisation n'évoque pas la sexualité, car la sexualité ne relève pas du domaine du social :

> « Nous ne parlons pas de sexualité ni de santé reproductive. J'en ai parlé à un moment au siège, j'ai voulu explorer mais nous sommes une organisation catholique. Il y a des sujets que nous ne touchons pas comme l'avortement, la santé reproductive et la contraception. On laisse ça à la division santé du HCR. Nous nous concentrons uniquement sur les violences basées sur le

737 *Ibid*. Traduction de l'anglais par nos soins.
738 État du Vatican, « Congragation for the Doctrine of the Faith. Clarification on Procured Abortion », 2009. URL :http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20090711_aborto-procurato_en.html
739 Jane Freedman, « Genre, justice et droit pénal international », Cahiers du Genre, vol. 57, n° 2, 2014, pp. 39-54.

genre parce que la santé reproductive est un sujet à part. On ne parle pas de ça[740] ».

Pourtant l'organisation parle de sexualité, en prônant l'abstinence et les relations sexuelles dans le cadre du mariage et de la reproduction. Il ne s'agit pas seulement d'exclure des formes de violences dans la définition des violences de genre, mais bien d'agir à la préservation de certaines normes sexuelles. Cette définition de genre correspond aux valeurs marquées par l'Église catholique hautement représentée dans le Conseil de gouvernance de l'organisation internationale. La CICM, tout comme le Vatican, affirme qu'il n'existe que deux sexes, et surtout fige le sexe dans le registre de la Nature. Le terme genre, tel que définit par la CICM, se réfère aux *deux sexes, mâle et femelle*, et qu'il ne peut être compris d'aucune autre façon. D'ailleurs, l'organisation a traduit le terme « genre » par « miala mortua » en rohingya (ce qui signifie littéralement « femelle mâle[741] »).

1. 3 D'une définition à la pratique

Dans le support initial, rédigé en partenariat avec une ONG nationale (Women Aid Organisation) et validé par le siège, le genre est définit ainsi : « une société assigne des rôles, d'un côté les responsabilités des femmes et de l'autre les responsabilités des hommes, ainsi différenciant les rôles et les responsabilités est ce qui est appelé "genre"[742] ». A partir de cette définition, les équipes s'appuient sur une série d'exemples concrets de caractéristiques et d'actes perçus comme « féminins » ou « masculins » dont il s'agit de montrer que cet ensemble de caractéristiques peuvent faire l'objet de changements. Cette définition fait l'objet d'une redéfinition où derrière la rhétorique de lutte contre les violences de genre et l'égalité entre les sexes sont abordées d'autres questions sexuelles et à visée moralisatrice. Les acteurs prônent l'abstinence, encouragent [une certaine] conjugalité, rejettent la sexualité en dehors du mariage hétérosexuel, défendent la binarité de la définition, et réassignent des rôles de

740 Entretien la directrice du Bureau malaisien de la CICM, juin 2016.
741 Propos recueillis par plusieurs membres du Corps de Protection pendant notre enquête.
742 Définition tirée du support papier utilisé pour les actions de « sensibilisation » du Corps de Protection des Femmes Réfugiées.

genre traditionnels.

La définition du « sexe », telle que développée par l'ONG, est inscrite dans un discours naturaliste. Elle est élaborée à partir de trois caractéristiques : des attributs biologiques, son caractère universel, et enfin son caractère figé et immuable. Étayons notre propos à partir d'extraits d'une intervention dans une école, auprès d'élèves âgés de 12 à 17 ans. Le premier exercice pour débuter la formation consiste à désigner les attributs sexuels lesquels correspondraient à l'un ou à l'autre sexe. L'intervention a lieu dans la langue maternelle des élèves. Un des intervenants assis à côté de nous pendant toute la durée de la formation nous interprète simultanément le contenu de l'exposé et les échanges avec les élèves. L'équipe, toujours composée de quatre membres, commence par inscrire sur le tableau une série de mots : « pénis », « vagin », « fesses », « pomme d'Adam », « voix douce », « métier difficile », « ovaires », « longs cheveux », « femme au foyer », « moustache », « barbe, « voix », « fort/esprit courageux », « porter des pantalons », « travail difficile » et « mode »[743]. Ensuite, un des formateurs demandent aux élèves : « Qu'est-ce qu'on ne peut pas changer ? ». Il demande aux élèves d'entourer les attributs qui ne seraient pas « interchangeables », « pas applicables à l'autre sexe », « ce que les individus ne peuvent pas modifier[744] ». Les élèves entourent « pénis », « vagin », « fesses », « poitrine » et « ovaires ». Les intervenants corrigent en signifiant qu'il manque la « pomme d'Adam » dans les attributs « sexuels » et « immuables » caractérisant les hommes. L'équipe conclue en disant :

> « Ce qui n'est pas modifiable, vous voyez, devient le sexe. Certaines personnes vont en Thaïlande pour mettre ou enlever une poitrine. Nous n'allons pas parler des transsexuelles. Nous allons parler aujourd'hui de ce qui est vraiment naturel. Ce avec quoi nous sommes nés. Le sexe on ne peut pas le changer. Le genre sont les choses applicables à la fois aux hommes et aux femmes. Le genre sont les choses que nous pouvons changer. Il y a donc cinq parties du corps intimes, privées, qui sont le pénis, le vagin, la

743 Observations recueillies lors de l'intervention de la CICM en école, le 17 février 2016.
744 Propos recueillis lors de l'intervention de la CICM en école, le 17 février 2016.

poitrine, les fesses et la bouche. Ne laissez personne y toucher et n'y touchez pas[745] ».

Afin d'anticiper d'éventuelles questions sur le sujet, l'équipe évacue d'emblée les transgenres de leur exposé en les excluant. Le sexe correspondrait à des attributs « naturels » avec lesquels il s'agirait de composer de manière immuable, au risque d'appartenir à la catégorie d'individus « contre-nature » ou « moins naturels que les autres ». Le discours naturaliste consiste à dire voire à affirmer que les deux groupes humains sont ce qu'ils sont et qu'ils doivent le rester. Pendant notre enquête, nous avons essayé d'aborder l'homosexualité avec les enquêté·e·s, les réponses étaient « ça n'existe pas ». Un seul enquêté aurait entendu parler d'une histoire au village entre deux filles, qui s'est transformé en lynchage. Sans doute une rumeur qui agit comme un rappel à l'ordre sexuel. La sexualité n'est pensée que dans l'hétérosexualité, précisément dans l'essentialisation des sexes, dans un rapport dichotomique. Les violences se situent dans cette construction de deux sexes.

Ce contenu est également appliqué aux interventions en direction des adultes, prenant la forme d' exemples différents et y ajoutant le caractère universel. L'équipe revendique la différence des sexes. Pour cela, elle s'appuie sur des traits anatomiques ou physiologiques classiques et délimités : le sexe, la physiologie reproductive, la vulnérabilité féminine, la force masculine. Les corps humains ne peuvent être que sexués. Surtout ils ne peuvent pas ne pas être sexués, ni l'être autrement, en vertu de la Nature et qu'il convient de le rappeler et d'intervenir dans ce sens. Ainsi, le corps agit comme « l'indicateur premier du sexe »[746]. Voici un extrait d'une intervention dans une maison à Ampang où quatre familles, voisines, se sont réunies pour l'occasion. L'équipe est également composée de quatre membres. Nous avons enregistré l'intervention puis avons procédé à sa traduction (rohingya-anglais). Et enfin, nous avons retranscrit la totalité du contenu avant de procéder à une analyse fine et recoupée avec d'autres interventions. Cette session dure 1h30 à peu près et débute ainsi :

« Les médecins ont besoin de voir à l'accouchement pour dire si c'est un

745 Observations recueillies lors de l'intervention de la CICM en école, le 17 février 2016.
746 Colette Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir: l'idée de nature*, Paris, Coté-Femmes, 1992, p.117.

> garçon ou une fille. Avec le temps, des parties du corps changeront, la pomme d'Adam, la poitrine, les parties privées [la formatrice ne nomme pas les organes génitaux]. Ensuite, les femmes peuvent être enceintes. Est-ce que les hommes peuvent l'être également ? Non. Pourquoi ? Parce que les hommes n'ont pas d'utérus. Le sexe est ce qui ne peut pas changer. […] A la naissance nous pouvons dire celle-là est femelle, celui-là est mâle. Ce qui nous permet de nous différencier c'est le sexe[747]».

A partir de cette compréhension de l'idée de « sexe », le discours continue en universalisant la différence « naturelle » entre deux sexes – mâle et femelle -, autour de la fonction reproductive. Continuons sur la même intervention dans la maison située près d' Ampang :

> « Disons une femme a déjà donné naissance à deux ou trois enfants et elle devient faible. Son mari dit : "oh ma femme, tu es trop fragile pour une autre grossesse, laisse-moi être enceint pour cette fois". Est-ce possible ? ». Ce à quoi les participant·e·s répondent unanimement « Non ». L'intervenante confirme immédiatement :« non. C'est ce qu'on appelle "sexe" et ce qui ne peut pas être changé. Une femme vient en Malaisie de Birmanie, elle sera toujours une femme ici. Quand elle ira aux États-Unis, elle sera toujours une femme là-bas. Ce sont les caractéristiques sexuées que les gens ne peuvent pas changer dans le monde entier[748] ».

D'autres exemples sont ainsi articulés pour illustrer des différences anatomiques *a priori* immuables et opposées, tout au long de l'intervention.

1. 4 Critique de la notion de « sexes opposés » et ses effets

La dimension biologique et le registre naturaliste de cette définition de « sexe » sert de point

747 Intervention de la CICM auprès d'adultes, le 26 avril 2016.
748 Observations lors de l'intervention du 6 avril 2016 à Ampang.

de départ à la démonstration, tentant d'expliquer que le genre est un « construit ». Pourtant expliquer la construction sociale de genre en prenant comme point de départ la naturalité du sexe est antinomique. En effet, Christine Delphy a définit le sexe comme un « marqueur de la division sociale », en d'autres termes ce qui divise l'humanité en deux groupes. Laure Bereni, également sociologue dans les études de genre, situe précisément le système de genre comme un « système de bicatégorisation[749] », hiérarchisant les sexes et tout ce qui y est associé. La chercheure démontre que ce système s'appuie sur le sexe pour précisément opérer les processus de différenciation entre les individu·e·s. Il conviendrait alors de déconstruire la logique sociale inhérente à la construction de la catégorie « sexe ». Au contraire, la CICM considère comme acquis la vision « naturelle » du sexe et l'utilise comme point de départ.

Colette Guillaumin signale que socialement, le sexe a pour fonction de délimiter, « de rendre visible ce qui est considéré comme la division fondamentale de l'espèce humaine : le sexe ; division fondatrice du système social et supposée implicitement devoir l'être de toute société possible [750]». Monique Wittig va plus loin quand elle définit le sexe comme une « catégorie politique », comme étant une catégorie qui « fonde la société comme étant hétérosexuelle. » Par conséquent, dit-elle « il ne s'agit pas tant d'être mais de relations (les hommes et les femmes sont le résultat de relations) […] La catégorie de sexe est une règle qui régit comme « naturelle » la relation à la base de la société (hétérosexuelle)[751] ».

Peur de « l'autre sexe »

L'organisation prône l'abstinence, nie toute sexualité des jeunes et surtout l'érige comme un danger émanant des garçons et des hommes dont les filles et les femmes seraient de potentielles cibles. Pour cela, la première étape consiste à ériger les sexes en opposition. Les élèves sont répartis en deux groupes de « sexe opposé », expression à maintes fois reprises, répétées, écrites sur le tableau « amis du sexe opposé » ; « que pensez-vous du sexe

749 Laure Bereni, *Introduction aux études sur le genre*, Bruxelles, De Boeck, 2012.
750 *Ibid*.
751 Monique Wittig, « The Category of Sex », Feminist Issues, vol 2, n°2, 1982.

opposé ? ». La catégorie « sexe » ne peut être que construite en opposition filles/garçons. Les filles et les garçons sont synonymes d'opposition et de danger. En effet, d'après les discours de l'ONG, l'autre sexe ou le « sexe opposé » représenterait une menace, surtout le sexe masculin. Dans les exemples pris par l'équipe de la CICM, les garçons sont dépeints comme étant pris d'un désir sexuel incontrôlable pendant l'adolescence. Les garçons sont ainsi réduits à des hormones conduisant à une menace sexuelle imminente :

> « On entend des histoires. Nous sommes des gens matures, vers 15, 16 ans. Maintenant on a des hormones à l'intérieur. A cause des hormones, on veut faire quelque chose. Dites-moi pourquoi les garçons et les filles veulent se rencontrer ? Parce que quand ils deviennent majeurs, ils veulent goûter. Ils ont du désir. Les filles pensent "ce garçon m'aime. J'ai du désir pour lui". Bien sûr que des garçons vous forceront la main pour avoir une copine, ils diront "tu es un garçon tu dois avoir une copine" [752]». Ou encore : « si vous allez à un rendez-vous, il peut prendre des photos de vous et les mettre en ligne ou vous violer[753] ».

L'intervention continue en élargissant le spectre de la menace que représente le contact entre les garçons et les filles. Une série d'exemples de viols est donnée. Par exemple « quand une fille accepte de voir son copain dans un endroit isolé, elle peut se faire violer[754] ». Ou encore des exemples de pédophilie et d'inceste. A noter ici, que les autres sexualités sont condamnées où l'homosexualité masculine est associée à l'idée de pédophilie ou autres formes d'agressions sexuelles. Pendant que l'homosexualité féminine n'existerait pas. La solution pour se protéger de telles violences consiste à « se tenir à l'écart de tous contacts mixtes et de se concentrer sur sa scolarité[755]». S'ensuit une série de mise en garde : « si tu donnes le sexe à quelqu'un, tu seras enceinte. Tu ne pourras pas continuer tes études. Mieux vaut ne pas lui donner » ; « tu es une fille, alors comment vas-tu faire pour te défendre ? » ; « Le mari ne peut pas forcer sa femme à faire le ménage. La femme ne peut pas forcer son

752 Propos recueillis lors d'une intervention en milieu scolaire, le 21 et le 22 février 2016.
753 Propos recueillis lors d'une intervention en milieu scolaire, le 21 et le 22 février 2016.
754 Propos recueillis lors d'une intervention en milieu scolaire, le 22 février 2016.
755 Propos recueillis lors d'une intervention en milieu scolaire, le 22 février 2016.

mari à aller au travail. Ils doivent être gentils. Les deux peuvent le faire. Sinon ça va devenir violent » ; « Si vous pensez comme ça, ça va mener à la violence. S'il y avait un serpent dans les toilettes, iriez-vous ? Non ! » Ainsi, les relations hommes-femmes comparées à un serpent dangereux, représentent une menace dissimulée dont il faut prendre garde. Nous avons assisté à une autre mise en scène, où deux élèves doivent jouer le rôle d'un garçon et d'une fille. Le garçon est censé se rapprocher de la fille, habillée d'un *laundji* (tissu birman à accrocher autour de la taille) d'une perruque à longs cheveux et d'un ruban rose, puis de la « draguer ». Il se rapproche petit à petit, lui prend la main, lui caresse le bras puis essaie de toucher sa poitrine et lui dit « on va dans la chambre ». La fille est alors censée se retirer et dire « non ». La scène s'arrête là. Le développement qui suit cette mise en scène ne portera pas sur une quelconque déconstruction des stéréotypes de genre pourtant joués ici. L'idée de cette scène est de montrer que la fille doit dire « non » et que le garçon ne doit pas agir ainsi. La sexualité (hétérosexuelle) est présentée comme une menace à travers une série de risques liés à un désir soi-disant incontrôlable des garçons, dont la solution résiderait à se méfier du « sexe opposé », érigé en figure menaçante ultime du « violeur ».

Tout le discours sur la sexualité en direction des jeunes s'appuie sur des histoires, pour la plupart imaginées, dressant le portrait de filles sans capacité de se défendre et passives. Dans chaque exemple pris, les garçons sont actifs et représentent un danger. Ce qui contribue à réifier les qualités dites masculines associées à l'action et la force tandis que les filles sont associées à la passivité et la vulnérabilité. L'effet immédiat de cette mise en opposition est la peur envers l' « autre » sexe. Le message est clairement énoncé de « se méfier ». Le danger pour les filles est symbolisé par le viol et le risque de grossesse : « les filles si vous tombez enceinte, comment il vous nourrira ? » La sexualité ou plus précisément le sexe masculin est synonyme de risque et de menace. Cette figure de « l'Autre », homme minorisé, comme étant « pulsionnel » et « violent » représente une menace à l'égalité entre les sexes et donc un obstacle à la lutte contre les violences basées sur le genre. Regardons maintenant comment est articulée cette rhétorique auprès des adultes.

2. La violence en tant que marque distinctive

La violence est pensée ici comme l'espace d'affirmation d'une culture civilisée. La violence est distinctive : à *Eux* l'incivilité, la brutalité, la violence, ou la barbarie, à *Nous* le contrôle, la maîtrise et la domestication des pulsions qui nous écartent d'une culture problématique. La violence est conçue autour des dichotomies femmes/hommes ; victimes/perpétrateurs. Ces figures anciennes sont réifiées dans le discours humanitaire contemporain.

2. 1 Définition réductrice des violences basées sur le genre

Considérer la violence des femmes et les violences faites aux hommes viendraient brouiller les dichotomies de la définition de la CICM. Voici un exemple de non-réponse à une femme au sujet du traitement de son enfant. Il arrive qu'en fin d'intervention, des membres du Corps de Protection demandent à des participantes si la formation leur a été utile. Nous avons pu observer un des ces échanges entre une membre du Corps et une participante. Elle lui répond : « c'est très utile pour nous ». (silence) Nous attendons un peu avant de relancer : « c'est utile dans quel sens ? ». La participante répond : « je ne savais pas à propos des abus sur les enfants. La prochaine fois je saurais et je ferais attention ». La violence des femmes envers les enfants ne fait l'objet d'aucune considération. La formatrice ne relèvera pas son propos au contraire elle le détournera : « quoi d'autre ? ». Ce à quoi la participante répondra : « je pense que je suis inférieure à mon mari. Il est supérieur alors il a le droit de me battre ». Réponse satisfaisante pour la formatrice, après quoi elle clôturera l'échange par un « merci ». Cet exemple, parmi d'autres, éclairent plusieurs procédés. Le premier est de ne pas considérer la violence de cette femme envers son enfant. Ce qui a pour conséquence directe de détourner l'attention de cette forme de violence et surtout de laisser impenser la violence des femmes. Le second est de détourner la parole des femmes dans le but d'apporter la preuve du bien-fondé de l'action de l'ONG, au détriment de ce qu'elle raconte réellement. Tout ce qu'elle pourrait dire sur sa situation fera l'objet d'une réappropriation par l'ONG comme étant la preuve de l'existence des violences faites aux femmes, insistant largement sur les violences

conjugales.

Les discours de l'ONG insistent sur les violences dont seules les femmes seraient la cible, non seulement nient totalement que les hommes peuvent aussi être victimes de viols et de violences sexuelles, mais jettent le soupçon sur tous les hommes comme pouvant être des « agresseurs » potentiels. Pourtant, sur la scène internationale, notamment sur les crimes perpétués en temps de guerre, il est clairement reconnu que les hommes et les garçons sont explicitement mentionnés comme étant dans le besoin de reconnaissance en tant que victimes dans les conventions et les pratiques, par exemple dans les conventions juridiques de la Cour Pénale Internationale[756]. En dépit des nouvelles recherches sur ce thème, il reste commun d'entendre que les femmes et les filles sont largement majoritaires victimes des violences sexuelles et toutes formes de violences faites aux femmes. Cette idée, encore fortement ancrée, constitue l'argument central d' ONG, telle que la CICM, qui se concentre uniquement sur les femmes, seules, victimes de violences. Seules les femmes victimes peuvent accéder aux services de soutien psychosocial, financier, hébergement, etc. En Malaisie, aucune ONG ni association malaisienne ne propose des services d'assistance aux victimes de violences, tous sexes confondus. Comme nous l'avons vu précédemment, pendant que les violences basées sur le genre à l'encontre des femmes et des filles ont lieu dans des sites multiples en contexte de migrations forcées, c'est au sein de lieux spécifiques du pouvoir, hautement militarisés, que les hommes et les garçons réfugiés peuvent devenir particulièrement vulnérables. Notre enquête a mis en lumière ces sites et les occurrences des violences de genre à l'encontre des hommes réfugiés en détention par exemple. Ces violences sont utilisées pour gérer les hommes racisés, appelés détenus, migrants ou réfugiés.

La définition des violences basées sur le genre telle qu' elle est élaborée par l'ONG exclut les hommes comme pouvant être victimes, et les dressent exclusivement comme « agresseurs », potentiellement tous auteurs de violence. Ce que le HCR ne cesse de répéter à travers « les femmes et les enfants sont *en particulier* vulnérables aux violences sexuelles et basées sur le genre »[757]. Néanmoins, il paraît urgent de reconnaître que les hommes et les garçons subissent

756 Paul Kirby, « Enfing Sexuel Violence in Conflict : the Preventing Sexual Violence Initiative and its Critics », International Affairs, vol. 91, n°3, 2015, p. 469.

757 La définition des violences basées sur le genre élaborée par le HCR est détaillée dans le chapitre 3 de cette thèse.

des violences différemment des femmes, et par conséquent, en réponse, requièrent différents services. Dans l'absence totale de considération de cette réalité, étudions maintenant les rhétoriques utilisées et les logiques à l'œuvre pour *dissuader* les hommes de recourir à la violence. Est-ce que cette réalité est compatible avec une logique de dissuasion ? Ou ne vient-elle pas davantage ajouter un dispositif de pouvoir ? Comment les équipes expliquent les ressorts de la hiérarchisation des sexes sans politiser la production sociale de genre ? Les inégalités entre les sexes sont alors expliquées par un ensemble de représentations « culturellement » hérité, subordonnant les femmes aux hommes. Les ressorts de la violence masculine seraient à saisir dans la « culture » violente des opprimés. Le reste de la démonstration s'attache à examiner les processus de culturalisation de la violence et les moyens utilisés pour imposer cette rhétorique : la dévalorisation, l'injonction à de nouvelles normes et la menace.

2. 2 La culturalisation de la violence ou la civilité du monde 'occidental'

En l'absence de toute approche sociologique, compréhensive et constructiviste, la définition des violences basées sur le genre est construite sur la base de la définition du terme « genre » que nous venons de présenter. Dénuées de contexte, les violences basées sur le genre sont définies à partir d'une typologie élaborée, en amont, par l'organisation. Cette définition est utilisée dans tous les supports développés et distribués par l'organisation à partir desquels sont conçues toutes les interventions, en milieu scolaire, dans les associations communautaires, les foyers, les ONG, l'ONU, etc. Les équipes insistent largement sur les violences conjugales. Ce qui le montre bien est la traduction du terme « violences basées sur le genre » par les équipes : « DV and sex violence » (violences conjugales et violences sexuelles). La durée passée sur ces deux formes de violence l'illustre aussi, y consacrant quasiment l'ensemble de l'intervention dont une large moitié sur les violences conjugales seules, au détriment des autres. Par exemple les violences économiques sont mentionnées en une phrase pour les situer dans la relation conjugale et non au niveau structurel. Les formes de violences ne font pas l'objet d' explications globales, elles sont traitées de manière séparées et consistent à décrire à

travers des exemples d'actes ce que signifie telle ou telle forme de violences. L'intervention prend la forme d'une énumération d'actes, souvent entre un mari et une épouse. Une fois l'énumération terminée, vient la question de l'explication. Comment expliquer les violences basées sur le genre ? C'est alors que les équipes puisent dans le seul registre disponible, celui donné par la CICM, et les autres organismes internationaux présents en Malaisie : un construit « culturel » et non social encore moins économique et politique.

La direction de l'organisation présente les violences basées sur le genre, comme un « problème spécifique » aux réfugiés, en particulier aux Rohingyas. Comme cet extrait d'un communiqué de la CICM l'indique :

> « Les femmes réfugiées en Malaisie sont souvent élevées dans des cultures qui promeuvent l'inégalité de genre, si ce n'est carrément la soumission aux hommes »[758].

Cette idée est largement diffusée, au sein de la CICM (et plus largement parmi les organisations humanitaires internationales présentes en Malaisie) : « Parmi les réfugiés, *en particulier* les Rohingyas il y a beaucoup de violences conjugales[759] »

Le discours humanitaire explique les violences faites aux femmes réfugiées rohingyas par le fait que les hommes seraient issus d'une mentalité et de traditions violentes. Dans cette logique, les agents expliquent aux réfugié·e·s les inégalités entre les sexes pouvant mener à des violences par un « déterminisme culturel » :

> « [D]ans nos traditions et dans notre culture, nous donnons la priorité aux garçons, pas aux filles et les garçons peuvent atteindre le sommet, les filles restent tout en bas. Le garçon dira ''je suis supérieur à toi, tu passes ta vie entière dans la cuisine, qu'est-ce que tu connais à la vie ?'' Le garçon battra la fille parce que nous avons toujours traité de manière inégale [les filles],

758 CICM, communiqué de presse, « Refugee women more vulnerable at gender-based violence », 2013.
759 Entretien réalisé avec la directrice nationale, le 26 février 2016.

> donnant priorité aux garçons. Le garçon croit que c'est normal. Les filles aussi pensent que les femelles doivent être battues ''ma mère aussi était battue par mon père''. Cela devient notre mentalité. Ils auront des problèmes domestiques dans leur famille quand ils auront leur propre famille. Parce qu'ils auront appris cela durant leur enfance[760] ».

Ou encore :

> « ce n'est pas la faute des épouses, ce n'est pas lié à un manque d'éducation, ce n'est pas à cause de la pauvreté, ce n'est pas non plus parce qu'on n'a pas de voisins ni de famille ici. C'est parce que les gens ne traitent pas les femmes de manière égale dans une famille. C'est à cause de notre mentalité. Le mari pense qu'il peut battre sa femme[761] ».

La culturalisation est réaffirmée à maintes reprises pendant les interventions, les violences sont dépolitisées et décontextualisées. Laissées à la bonne ou à la mauvaise volonté de certains, les violences sont réduites à des actes interpersonnels et seraient la faute d' hommes issus d'une culture violente. Un héritage familial voire ancestral expliquerait la formation de cette « culture de la violence ». Dans cet imaginaire, les femmes sont inexistantes, soumises, passives de génération en génération. Et dont l'islam des femmes réfugiées rohingyas apparaît comme la barrière principale à l'égalité des sexes, symbolisée par la pratique du *hijab* ou *purdah*. Un argument circule parmi les responsables malaisiennes et les travailleures communautaires non musulmanes parlant de femmes rohingyas « qui se cachent derrière un rideau ou une porte[762] » pendant les interventions de la CICM à leur domicile. Cette pratique symbolise pour ces actrices l'obstacle par excellence de la prétendue égalité des sexes laquelle serait plus accomplie ou moins « fermée » chez les chrétien·ne·s comme par exemple les réfugié·e·s chins de Birmanie. Comme le souligne la coordinatrice du programme de prévention de la CICM :

760 Intervention d'un homme réfugié engagé dans le programme RWPC, le 6 avril 2016.
761 Intervention RWPC, le 6 avril 2016.
762 Cet argument nous a été présenté dans tous nos entretiens avec les responsables nationales de la CICM et les travailleures communautaires chins de la CICM.

> « Les Chins sont plus ouverts. Par exemple, les Rohingyas ne nomment pas les parties génitales comme la pomme d'Adam et euh, ou certaines femmes rohingyas n'accepteront pas d'hommes formateurs. Ou s'il y a un homme formateur dans la maison, seulement les hommes participants assisteront. Les femmes écouteront derrière un rideau ou dans la chambre, à travers la porte. Elles ne se montrent pas … Mais c'est leur culture. C'est pourquoi nous allons dans les maisons leur expliquer à propos du sexe et du genre. Je veux dire c'est juste de la sensibilisation, de leur faire savoir davantage sur l'égalité, leurs droits. Pas de briser leur culture ou leurs traditions. Juste partager [des informations]. Les Chins sont plus faciles. La plupart sont très accueillants. Oui plus facile[763]».

Le discours sur la modernité est apparue en Asie du Sud et Asie du Sud Est au XIXème siècle, posant l'islam comme obstacle à la libération et à l'émancipation des femmes du Bengale et d'Inde. Nous avons décrit dans le chapitre quatre, comment la femme moderne dans la Birmanie coloniale était juxtaposée à des images de femmes indiennes et musulmanes « arriérées » et « ignorantes », opprimées par des pratiques de *purdah* ou de polygamie[764]. Que nous révèle l'association systématique des réfugiés rohingyas, à l'idée de violence ? Quel effet implique cette association ? L'idée consiste à penser que pour rompre la « lignée » violente d'un groupe entier - d'une population réfugiée et musulmane - la solution réside dans la venue de gens « éduqués », apportant avec eux un message qu'il s'agit d'appliquer pour les changer. Ces questions nous renvoient aux travaux de Norbert Elias sur le « processus civilisationnel[765]». Selon le sociologue, il résiderait dans le fait de refouler, réprimer ou réfréner l'ensemble des composantes pulsionnelles de la subjectivité. Dans le rapport à soi, la civilisation exige un haut degré d'auto-contrôle et d'autocontrainte du comportement. Il démontre que la maîtrise de soi devient le principe et le « signe de prestige des couches supérieures [766]». Ainsi, la civilisation d'un groupe minorisé passerait nécessairement par

763 Entretien avec la coordinatrice du programme de prévention de la CICM, du 10 mai 2016.
764 Voir chapitre quatre, p. 181-185.
765 Elias Norbert, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1939.
766 *Ibid*.

l'autocontrainte et l'auto-contrôle, cristallisée sur la question du traitement des femmes. Eleni Varikas et Maria Eleonora Sanna analysent la « rhétorique et [les] pratiques néocoloniales qui sont en train de faire du sexisme et de l'inégalité de sexe l'apanage exclusif de cultures 'arriérées', par opposition auxquelles s'affirme la civilité du 'monde occidental', avec sa tolérance, son féminisme et, surtout, sa capacité inépuisable de changement[767] ». Pour ces chercheures, la notion de colonialité du pouvoir « vise l'hégémonie et l'autorité universelles des discours et des savoirs occidentaux et concerne aussi bien les anciens empires que les pays qui ne l'ont pas été, les métropoles comme les anciennes colonies ; car ce qui est en jeu dans la colonialité du pouvoir, ce n'est pas l'ethnocentrisme constitutif de toute culture, mais une véritable 'géopolitique de la connaissance'[768] ». D'après Walter Mignolo, la colonialité du pouvoir et « la différence coloniale » seraient des « lieux d'énonciation » ce qu'il nomme la « géopolitique de la différence coloniale[769]». Selon lui, la colonialité du pouvoir est à l'œuvre aussi bien « dans le grand récit de la civilisation occidentale que dans celui du système-monde-moderne [des Etats-Unis] ». Ajoutant que « [l]es espaces colonisés ont été soumis aussi bien à la christianisation et à la mission civilisatrice qu'au développement, à la modernisation et au marché[770] ». Enfin, dans cette rhétorique, selon Eleni Varikas, « la question de l'émancipation des femmes [apparaît] comme [l'] incarnation de la modernité occidentale » et serait redéployée « dans une double équation néocoloniale : l'identité entre modernité et autonomie des femmes, d'une part, [et] entre modernité et Occident, de l'autre[771] ». Par quels procédés la logique néocoloniale se déploie-t-elle ici ? En situation humanitaire, elle lui confère des formes particulières.

2. 3 Absolutisation des violences faites aux femmes

Le travail pionnier d'Albert Memmi, *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*

767 Maria Eleonora Sanna, Eleni Varikas, « Genre, modernité et 'colonialité' du pouvoir. Penser ensemble des subalternités dissonantes », Cahiers du genre, n°50, 2011.
768 *Ibid*.
769 Walter Mignolo, « Géopolitique de la connaissance, colonialité et pouvoir de la différence coloniale », Multitudes, n°6, 2011, p. 58.
770 *Ibid*., p. 68.
771 Eleni Varikas, « L'intérieur et l'extérieur de l'État-Nation. Penser… Outre », *Raisons politiques*, vol. 1, n°27, 2003.

de 1957, nous aide à repérer ces processus sociaux essentiels. Le travail de Memmi est mobilisé ici pour la suite de notre démonstration car sa description de la relation colonisé-colonisateur et sur l'idée de culture est proche de nos observations. Il dégage d'abord trois caractéristiques de l'attitude raciste, avant de développer sur la relation de domination basée sur la « race ». La première caractéristique dit-il consiste à mettre en évidence les différences entre le groupe dominé – ici les réfugié·e·s -, et le groupe dominant - les humanitaires. Nous avons insisté à plusieurs reprises auprès des responsables nationaux de la CICM lors de nos entretiens et de discussions informelles sur leur rapport aux autorités malaisiennes, mais aussi sur les points communs qu'il y aurait entre les femmes malaisiennes et les femmes réfugiées. Nous avons obtenu à chaque fois les mêmes réponses : « nous ne travaillons pas avec les autorités » ; « nous ne travaillons pas avec les femmes malaisiennes. Donc nous ne pouvons pas répondre à cette question » ; « le phénomène des violences conjugales est spécifique à la communauté réfugiée […] les violences conjugales sont très élevées et c'est sensible avec les Rohingyas ». La différence mise en évidence entre le groupe réfugié rohingya et le groupe humanitaire porte sur le traitement [violent] des femmes propre à la population réfugiée rohingya laquelle n'existe qu' au sein de ce groupe. Cette différence est totale puisqu'elles ne peuvent pas du tout imaginer des points communs avec le groupe national. En quoi est-ce spécifique à la population réfugiée ? Aucune étude n'existe à ce sujet. La différence entre les groupes dominants et les réfugiés, symbolisée par les violences conjugales et sexuelles, est mise en évidence dans des communiqués, des rapports, des discours, et des programmes de la CICM. Il paraît évident que la recherche d'explications des violences en contexte de migrations forcées fait l'objet de nombreuses tentatives et d'interprétations hâtives. Mais, toutes ont en commun des montées en généralité dénuées de contexte et d'enjeux politiques. Les mobilisations en faveur de la lutte contre les violences faites aux femmes se retrouvent dans la condamnation des violences perçues comme l'incarnation de la violence qui s'exerce à l'encontre des plus vulnérables. Sans une remise en question profonde du rapport humanitaire/ réfugié et son ancrage sur la question des femmes et des violences, toute tentative d'explication reproduit sans cesse le même cadre d'interprétation culturaliste ou racialisante.

A cela, le nombre de femmes réfugiées victimes de violences conjugales est constamment

surestimé[772]. Cet élément est ce qui constitue la dernière caractéristique de l'attitude raciste selon Memmi. Elle consiste à porter ces différences à l'absolu en affirmant qu'elles sont définitives et en agissant pour qu'elles le deviennent. La question des violences, ou plutôt celle du traitement des femmes, en disant qu'un groupe serait issu d'une culture plus sexiste et plus violente qu'une autre contient une rhétorique raciste. Dans ce sens, la généralisation à la population réfugiée d'une appartenance culturelle violente, est ce qui ferait exister l'idée de « race ». Où les réfugiés seraient tous violents et où toutes les femmes seraient soumises. Ce qui signifie qu'à l'opposé, il existerait un groupe non violent dont seraient issus des hommes non violents et des femmes non soumises. L'idée est de diffuser très largement auprès de la population réfugiée une civilité de non violence, dans le but de faire évoluer cette culture, encore à l'étape traditionnelle de la violence[773]. Pour cela, elle mobilise un modèle « idéal » masculin respectueux des femmes et non violents. Elle déploie des stratégies pour faire accepter ces nouvelles normes et les imposer. Pour ces agents, l'évidence de leur engagement se caractérise par une volonté d'universalisation. Ils tentent par un recours à des stratégies argumentaires spécifiques de monter en généralité pour universaliser leur vision du monde et justifier de l'existence et du bien-fondé de leur combat. La mobilisation contre les violences faites aux femmes s'apparente ainsi à une véritable entreprise moralisatrice à vocation universelle portée par la CICM. Cette entreprise s'appuie sur l'estimation statistique de femmes victimes. Il y aurait un phénomène massif de violences conjugales perpétuées par des maris violents. Les discours totalisent alors les violences, tous les hommes réfugiés seraient de potentiels agresseurs et toutes les femmes de potentielles victimes, même si elles ne le savent pas encore : « est-ce qu'il y a de nouveaux réfugiés dans votre quartier ? Si oui dites-le aux femmes, peu importe ce que pourra dire ou faire leur mari, on est là, on donne de l'argent, elles peuvent le quitter. Elles le savent ? Non. Alors dites-leur ! [774]».

772 CICM, « Refugee women more vulnerable at gender-based violence », 2013.
773 CICM, « Art contest helps Burmese refugees youth in Malaysia spread a culture of non-violence », septembre 2013.
774 Propos recueillis d'une responsable de la CICM lors de la réunion générale du 1er mars 2016.

3. Injonction à des normes de « bonne conduite » et diffusion d' une civilité non-violente

D'après Howard Becker, « tous les groupes sociaux instituent des normes et s'efforcent de les faire appliquer, au moins à certains moments et dans certaines circonstances. Les normes sociales définissent des situations et les modes de comportement appropriés à celles-ci : certaines actions sont prescrites (ce qui est « bien »), d'autres sont interdites (ce qui est « mal »)[775] ». Les normes peuvent alors se présenter sous des formes variées. Elles peuvent être édictées par des lois, les autorités peuvent être employées pour les faire respecter. Elles peuvent aussi être établies par des accords informels ou revêtues d'une quelconque autorité (âge, tradition, figure symbolique, etc.). Des sanctions informelles peuvent être utilisées pour faire respecter ce type de normes. Les agents du Corps de Protection des Femmes Réfugiées sont engagés pour les faire respecter et apparaissent comme des « entrepreneurs de morale [776]», décrits par Howard Becker. Selon lui, les « entrepreneurs de morale » sont à la fois des « créateurs de normes » et des autorités pour les faire respecter. Ces « entrepreneurs de normes[777]» agissent à travers le développement et la dissémination de nouvelles normes parmi les réfugié·e·s mais aussi en tant qu'agents pour les faire respecter à travers l'utilisation informelle de menaces.

Le discours est construit dans la dichotomie bon/mauvais, « des mauvaises idées causent de mauvais comportements. De bonnes idées causent de bons comportements. Donc on ne doit pas garder de mauvaises idées parce que ça causera de mauvais comportements [778]» ; ou encore « il faut être gentils et bons sinon il y aura de la violence à la maison [779]». L'intention des acteurs humanitaires se base sur l'idée qu'il faut aider la population réfugiée, jeunes et adultes, à devenir des sujets « bons » en adoptant certains comportements. A quoi correspond un « bon comportement » pour les acteurs de la CICM ? Cela réside dans leur définition de ce

775 Howard Becker, *Outsiders*, *Studies in the Sociology of Deviance*, Paris, Métaillé, 1985, p. 25.
776 Howard Becker, *Outsiders*, *Studies in the Sociology of Deviance*, Paris, Métaillé, 1985, p. 147
777 *Ibid*, p. 217.
778 Intervention en milieu scolaire du 23 février 2016.
779 Intervention à domicile du 6 avril 2016, auprès de familles.

qu’est un « bon mari» respectueux, non violent et dans l’échange avec sa femme, elle aussi non violente et bienveillante envers ses enfants.

En 2013, lors de notre enquête dans le cadre d’un master recherche, nous avions déjà rencontré la directrice du Bureau malaisien de la CICM. A ce moment, elle nous racontait le lancement de leur futur projet, celui d’engager des hommes dans leur lutte contre les violences faites aux femmes réfugiées : « A partir de l'année prochaine nous embaucherons des hommes. Des hommes vont porter le message ‘‘J'ai pu changer, toi aussi tu peux le faire’’ [780]». Une des coordinatrices de l’ONG résume sa vision et son approche ainsi : « s’il y a acte de violence, il faut que quelqu’un vienne et dise : ‘‘ce n’est pas une bonne manière’’ [781] ».

Au cours des interventions, il est commun d’entendre : « nous ne vous demandons pas de suivre tout ce que l’on dit. Après la formation vous pouvez soit donner l’égalité entre les filles et les garçons, et vouloir une bonne famille, une bonne communauté soit garder vos manières d’antan[782] ». Le modèle de masculinité « idéale » promeut l’image d’homme respectueux à l’égard de leur épouse et de leurs filles. Salam a été recruté pour intervenir dans ce programme en 2014, peu de temps après son arrivée en Malaisie. Il parle couramment anglais et a travaillé auparavant dans des ONG internationales en Birmanie. Il résume son actuel engagement ainsi : « Nous essayons de retirer le genre. Moi aussi j’ai changé, avant j’étais violent avec ma femme, en Birmanie, avant de rejoindre la CICM. J’ai enlevé le genre de ma famille. Maintenant moi aussi je cuisine et j’aide ma femme à la maison [783]». Salam incarne le message porté par l’organisation « j’ai changé, vous aussi pouvez le faire ». Pour lui, l’idée de changement signifie de comprendre le discours de la CICM, de l’accepter et de le suivre. « Retirer le genre » signifie pour Salam « donner l’égalité [à sa femme] [784] ». Concrètement, cela consiste à participer aux tâches domestiques et ne pas être violent envers son épouse. A cela il ajoute « on leur dit aussi de prendre les décisions ensemble, d’échanger avec sa femme avant que le mari prenne une décision[785] ». La mission de la CICM est de transformer les

780 Entretien avec la directrice du Bureau malaisien de la CICM, août 2013.
781 Entretien avec la coordinatrice des micro-projets de la CICM, mars 2016.
782 Intervention auprès d’un groupe de 30 hommes du 27 mars 2016.
783 Discussions informelles avec Salam, mars 2016.
784 Discussions informelles avec Salam, avril 2016.
785 Discussions informelles avec Salam, avril 2016.

réfugiés traditionnellement misogynes, brutaux et violents en des hommes respectueux envers les femmes, maîtres de leurs émotions et de leurs comportements. En d'autres termes, de passer d'une « nature » ou d'une « culture » violente à une civilisation excluant toute forme de violence. Les attitudes envers les femmes se divisent en deux catégories : ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire, les « bons » et les « mauvais » comportements, que les équipes partent enseigner dans les écoles et dans les foyers.

3. 1 « Processus civilisationnel » et la capacité de changement de l'homme moderne

Pour l'ONG, les violences basées sur le genre seraient masculines et spécifiques au groupe réfugié. L'étape « naturelle » serait le passage d'une « nature violente » à une «civilité non-violente ». Partant de cette vision, l'équipe déploie des programmes engageant des hommes et des femmes réfugiées pour s'adresser aux autres réfugié·e·s, issus de « leur » groupe pour apporter le message de changement : « J'ai changé. Toi aussi tu peux le faire [786]». Nous avons rencontré la coordinatrice du programme lors de notre enquête en 2016. Selon elle, le développement consiste à apporter les informations, et le message fera son travail de changement tout seul :

> « Ce genre de programme demande de trouver la bonne approche. Afin qu'ils acceptent [le discours]. Pour ça, on a besoin d'aller au bout, de terminer la formation. Ensuite intérioriser [digérer, comprendre] demande du temps[787]».

Devenir non violent consiste à être éclairé par les informations contenues dans le discours de l'ONG. L'enjeu est donc de donner un maximum d'informations en peu de temps. Une fois le message délivré, le changement appelé « intériorisation » découlera. C'est en ces termes que chaque intervention a lieu et fait l'objet d' un rapport dont la conclusion consiste à dire si les participant·e·s ont « accepté » ou s'ils « n'ont pas accepté la formation ». Nous avons lu de

786 Entretien réalisé avec la directrice du Bureau malaisien de la CICM, août 2013.
787 Entretien réalisé avec la coordinatrice du programme RWPC de la CICM, mai 2016.

très nombreux rapports et avons été présents lors des échanges au moment de l'élaboration d'une telle conclusion. Cette formulation résume s'il y a eu des objections, des hostilités ou au contraire aucune. Un rapport mentionnant « les participants n' acceptent pas » signifie que des questions importantes ont été soulevées, remettant en question les idées centrales de la formation et que les équipes n'ont pas tenté d'y répondre, alors vécues comme une hostilité à leur présence. La mention « les participants acceptent » signifient que leur propos ne donne pas ou plus lieu d'échanges. Voici quelques exemples de commentaires en fin de rapports généralement développés en deux-trois lignes : « 08/02, Selayang[788], à domicile, une femme, deux hommes : Discussion sur les mythes à propos du viol, les participants n'acceptent pas, disant qu'il y a des filles qui portent des habits sexy et que ça excite les hommes. Après l'explication du formateur, ils ont accepté » ; « 09/02, Ampang, à domicile, 3 hommes ont activement participé et posé des questions sur les abus à l'encontre des enfants, s'ils ne peuvent enseigner à leur enfant en parlant et qu'ils ne peuvent pas battre, alors comment ? Le formateur a expliqué qu'il était préférable d'enseigner ce qui est bien et mal que de taper. Et battre avait de multiples effets négatifs. Après l'explication ils ont dit ''OK'' » ; Ou encore : « 17/02, Ampang, à domicile, 2 hommes, une femme : cette formation est très importante sur l'égalité de genre. Un participant mâle a dit que d'après l'islam les femmes doivent rester comme elles sont, que tout ça c'est juste. Le formateur avec les hommes a expliqué qu'aujourd'hui nous n'étions pas là pour discuter de l'islam. Nous sommes seulement en train de partager à propos des violences basées sur le genre (SGBV). Que vous changiez votre mode de vie ou pas ça vous regarde [789]».

Une seconde caractéristique des conduites du dominant et du minorisé dans le cadre de la relation de domination, toujours selon Memmi est de placer le minorisé dans le démérite. Pour rendre légitime sa présence et son intervention, le dominant dévalorise le minorisé dans la faute et le démérite. D'après lui, le dominant rendrait le minorisé responsable de son sort. Jusqu'à ce que l'infériorité où se trouve le minorisé devienne aux yeux de tous l'élément qui rend l'intervention inévitable et la présence du dominant indispensable à sa protection voire à

788 Chaque rapport inscrit la date, le lieu de l'intervention, puis l'ethnicité du groupe des participants, par exemple, falam, rohingya, tedim, avant d'indiquer s'il s'agit d'un domicile, ou d'une école. Nous avons modifié ces données pour conserver la confidentialité de nos données et avons supprimé l'attribut « ethnique ».

789 Tous les rapports sont disponibles dans le Bureau malaisien de la CICM à Kuala Lumpur.

sa survie. Pour lui, ce processus viendrait « effacer » les inégalités instituées par le droit et la pauvreté, ici le statut de réfugié inexistant, les pratiques de l'enregistrement inégalitaires, les arrestations, les détentions arbitraires, l'interdiction de travailler. L'argument « J'ai pu changer, toi aussi tu peux le faire » a pour objectif de placer le réfugié dans une situation dévalorisante par rapport à l'homme réfugié développé qui portera le message. Ceci induit un message de changement, tel un processus d'intériorisation. Ce que nous a déjà expliqué la responsable du programme de prévention : « nous allons dans les maisons leur expliquer à propos du sexe et du genre. Je veux dire c'est juste de la sensibilisation, de leur faire savoir davantage sur l'égalité, leurs droits. Pas de briser leur culture ou leurs traditions. Juste partager [des informations][790] » . Ou encore « on met des idées dans leur tête [791]». Touchés par le message, ils changeraient et deviendraient non violents. L'idéologie du développement selon Walt Rostow, l'essentiel consiste donc à passer de la tradition à la modernité. En d'autres termes, cette étape nécessite donc de faire admettre aux sous-développés le fait qu'ils soient sous-développés et qu'ils peuvent se développer, ce qui a pour effet d'induire un rapport dominant/minorisé, développé/sous-développé. C'est ce que nous disent les « bénéficiaires » interrogés à chaud après les interventions : « C'est bien pour nous. Vous venez jusqu'ici, des gens des États-Unis viennent pour nous apprendre des choses. Nous on n'est pas éduqués, on ne sait pas [792]».

3. 2 Stratégie dissuasive par le « bâton » et arguments d'autorités

Ce qui nous conduit à une stratégie très efficace, qui est la valorisation du groupe dominant (humanitaire) au détriment du groupe minorisé (les réfugiés), constituant ainsi la troisième caractéristique de la relation de domination selon Memmi. L'argument central au cœur de cette logique est la valorisation d'un modèle imaginé, issu des États-Unis, par extension aux sociétés développées ou occidentales, où résiderait une culture homogène et non violente, présenté comme le modèle à suivre. L'argument central prend appui sur la dépendance forte

790 Entretien réalisé avec la coordinatrice du programme RWPC de la CICM, mai 2016.
791 Entretien réalisé avec la directrice du Bureau malaisien de la CICM, août 2013.
792 Propos recueillis après une intervention à domicile, mars 2016.

des réfugiés envers la politique de réinstallation des réfugiés rohingyas en pays-tiers, en particulier vers les États-Unis[793]. L'enjeu de la réinstallation érige les États-Unis comme la figure d'autorité, ayant pour intermédiaire localement le HCR et les ONG en lien avec l'Agence. Chaque intervention du Corps de Protection commence par une présentation rapide :

> « Nous venons de la CICM. La CICM est une ONG internationale, située dans les bureaux de l'ONU. Nous travaillons là-bas. Nous avons commencé à travailler en Malaisie avec les réfugiés en 2010. Six années consécutives avec les Rohingyas parce que notre pays n'est pas bon. Alors nous enseignons aux enfants comment se protéger, on forme aussi les jeunes puis nous allons de maison en maison pour conduire cette formation que nous allons vous donner aujourd'hui. Tout le budget de la CICM est financé par le gouvernement des États-Unis, BPRM. Nous sommes aussi Rohingyas[794] ».

En cas de refus ou de résistance, à cette figure d'autorité est associée un argumentaire par le « bâton » ou l'utilisation de menaces. L'argument utilisé ici est la menace de loi punitive, si le réfugié ne change pas, il serait emprisonné : « Aux États-Unis, il y a des lois, vous ne savez même pas qui a informé la police et ils viennent vous arrêter [795]».[796] Comme nous le savons, les pays accueillant les réfugié·e·s dans le cadre de la politique de réinstallation menée par le HCR sont associés à une valeur positive (perspective d'avenir pour les réfugié·e·s) et font donc figure d'autorité. Cet argument contraignant d'autorité a pour objectif de légitimer le discours où implicitement un système de valeurs est mobilisé, prenant les États-Unis comme modèle. Cette phrase laisse supposer une menace et s'adresse à de potentiels auteurs de violences. *Les États-Unis, l'Australie condamne la violence conjugale : changez ou vous serez condamné.* L'argumentation par le bâton ou l'utilisation de la menace donne un effet négatif à l'argument d'autorité. Les deux associés pourraient constituer une stratégie pour

793 Voir chapitre 3.
794 Propos recueillis lors d'une intervention du Corps de Protection, le 6 avril 2016.
795 Propos recueillis lors d'une intervention du Corps de Protection, le 6 avril 2016.
796 Rappelons ici les nombreux travaux de chercheures nord-américaines sur les violences faites aux femmes aux États-Unis et sur les violences conjugales non reconnues comme motif légitime de demander l'asile pour les femmes réfugiées.

imposer un discours ou une action à un « adversaire ». L'argument prend pour assise un rapport inégalitaire local existant puisque les réfugié·e·s sont dépendants de la politique de réinstallation dans des pays tiers tels que l'Australie ou les États-Unis. Cet élément discursif nous laisse entrevoir un rapport de force et de division s'opérant sur la question des violences et du genre entre les acteurs humanitaires et les réfugié·e·s. Illustrons notre propos par les arguments tels qu'ils sont articulés par les équipes d'intervention :

> « Les pays où nous seront réinstallés ont des lois. Imaginez, vous avez un problème dans votre famille. Le père sera embarqué par les autorités. Vous ne serez pas qui en aura informé les autorités. Par exemple, une femme dit ''mon mari a été arrêté'' si le fils a été abusé dans la famille. Là aussi il peut être embarqué par les autorités. Ici il n'y a pas de lois mais dans ce pays il y a une loi. Il y a des lois pour les problèmes de famille. Est-ce que vous comprenez ?[797] »

Ou encore, en fin d'intervention, quand l'exemple de lois punitives est reformulé :

> « Il y a des pères qui disent 'on donne naissance à notre enfant nous avons le droit de le battre'. Tous les pays ont des lois, on ne peut pas battre un enfant. La police peut arrêter. Tous les pays ont des lois, mais pas notre pays. Donc maintenant on fait bien attention à l'enfant, on ne veut pas battre, on peut conseiller gentiment […] Des voisins appellent les autorités s'ils entendent ou voient que vous battez votre enfant, votre femme, et vous arrêtent. Parfois ils gardent les enfants. Nous à la CICM on suit le droit international. S'il se passe quoi que ce soit, appelez-nous, on vous mettra en lien avec le HCR[798]».

La logique dissuasive est directe. Le but est de faire peur pour que les potentiels agresseurs ne commettent pas de violence. Quand il n'existe pas de mécanismes institutionnels clairs d'enquête et de traitement d'éventuelles plaintes, l'ONG a recours à des arguments par le

797 Propos recueillis lors d'une intervention à domicile, le 6 avril 2016.
798 Propos recueillis lors d'une intervention à domicile, le 6 avril 2016.

« bâton ». Cela signifie que des figures d'autorité sont mobilisées pour faire peur aux hommes d'être arrêtés ou poursuivis, ou de se voir retirés leur demande d'asile par le HCR. Une première critique de la logique de dissuasion porte sur l'absence de données qui prouverait le succès d'une telle stratégie, bien au contraire. Les études comme la nôtre tendent à montrer l'inverse[799]. Cette stratégie est employée comme un moyen pour influencer les comportements. La dissuasion utilisée par les équipes de la CICM repose sur l'existence de lois punissant les violences faites aux femmes et aux enfants, domestiques et internationales, lesquelles énoncent clairement ce qui est criminalisé et qui est criminel. La critique principale que nous devons apposer à cette logique porte sur les représentations qu'ont les hommes et les femmes de la violence, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents. Les porteurs de violence, y compris les femmes, ne reconnaissent pas leurs actions comme moralement interdites, encore moins comme pouvant recevoir une réponse légale. Les enquêté·e·s considèrent la violence, quand elle est pensée, comme étant nécessaire, voire existentielle et sont donc au-dessus de toutes considérations de lois juridiques[800]. En 2013, lors de notre entretien, la directrice expliquait la stratégie de leur futur projet en ces termes : « Quand dans le groupe de stagiaires, il y a plus d'hommes, nous observons plus de réactions défensives. Alors nous mettons des idées dans leur tête comme : "Vous ne resterez pas en Malaisie, vous partirez dans des pays où la violence conjugale est un crime" Nous injectons des idées comme celles-ci. Ils sont plus silencieux avec cet argument. Puis, nous disons, que c'est du stress normal, nous tous connaissons. La violence conjugale n'est pas une excuse ni une option[801]».

Jetant ainsi le soupçon sur tous les hommes du groupe, lesquels seraient malveillants, violents, l'insistance du discours sur ce groupe crée un processus de racialisation des rapports sociaux derrière la rhétorique de la lutte contre les violences basées sur le genre. Les réfugiés rohingyas seraient issus d'une culture violente, revenant à dire qu'une culture serait bonne pour toutes et tous, issue d'un pays civilisé et qu'une autre à l'opposé serait « archaïque », celle issue d'un pays non civilisé. L' argument central déployé est celui d'un supposé modèle non violent, présenté comme le modèle à suivre venu des États faisant figures d'autorités fortes (Malaisie, États-Unis) « il y a des lois en Malaisie, aux États-Unis, dans tous les pays

799 Voir chapitre 9.
800 Voir chapitre 5.
801 Entretien réalisé avec la directrice du Bureau malaisien de la CICM, août 2013.

sauf le notre [802]». Tout en niant les violences existantes au sein des groupes dominants (inter) nationaux[803], la racialisation des rapports sociaux s'opère quand il s'agit d' imposer des normes de genre mais sans efficacité et non sans effets négatifs et réappropriations diverses que nous explorerons dans le chapitre neuf.

Pour conclure et comme Colette Guillaumin le résume : « [l]'implication idéologique de l'idée de nature (et de groupe naturel qui en découle) ne peut être éliminée des relations sociales où elle occupe une place centrale. Idéologiquement cachée, la forme « naturelle », qu'elle soit de sens commun ou déjà institutionnalisée, est au centre des *moyens techniques*, dont usent les rapports de domination et de force pour s'imposer aux, et garder l'usage des, groupes dominés[804] ». Les discours utilisés par la CICM nous informent des définitions de genre données. L'opposition entre le « sexe » et le « genre » témoigne des négociations complexes, au cœur de « luttes définitionnelles » mettant en avant la manière de penser le genre et les rapports sociaux dans la sphère intime. Emprunte d'une vision catholique, la CICM rejette la définition constructiviste du genre en omettant d'analyser le contexte dans lequel les réfugié·e·s vivent et construisent leur identité de genre. Le sexe est érigé comme une catégorie immuable, figée et universelle. Autour de l'appareil reproducteur, femelle ou mâle, une construction matérielle et symbolique est élaborée, destinée à exprimer, à mettre en valeur, et à séparer les sexes.

Les organisations internationales comme la CICM représentent-elles un lieu adapté à la protection des femmes ? Quand la question des violences basées sur le genre, plus précisément du traitement des femmes, cristallise autant les tensions entre humanitaires et réfugié·e·s et agit comme un puissant marqueur de division entre une population développée (ou « civilisée ») et une population à aider/à développer (ou « non civilisée »). L'analyse montre le risque qu'il existe de réduire les femmes à un statut de victime fixant ainsi leurs

802 Intervention du Corps de Protection, avril 2016.

803 A ce sujet, l'article de Pauline Delage, « Le débat sur les violences faites aux femmes aux États-Unis : les limites du consensus », Politique américaine, n°27, 2016, retrace l'histoire associative et militante contre les violences faites aux femmes aux États-Unis et montre combien le débat public sur les violences conjugales aux États-Unis continue de soulever des questions politiques dans le monde associatif et universitaire états-unien.

804 Colette Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir: l'idée de nature*, Paris, Coté-Femmes, 1992, p. 192.

positions sociales comme passives, inférieures, vulnérables, et ayant besoin de protection masculine. De plus, mettre l'accent sur les violences conjugales ou insister sur une forme quelconque de violence, toujours en les séparant entre elles, détourne l'attention des enjeux politiques et sociaux que recouvrent toutes les formes de violences de genre subies par les femmes et les hommes minorisé·e·s[805] et peut s'avérer contre-productif en termes de services d'assistance aux victimes mais aussi de prévention des violences. Ce type de distinction et de spécification renforce une division injustifiée entre les expériences de violences des femmes et des hommes en contexte de migrations forcées. Dans le même sens, on peut affirmer que la CICM continue à employer une définition très réductrice des femmes en mettant l'accent sur leur rôle sexuel et reproductif. Cette focalisation ne fait rien pour transformer les normes et les compréhensions de ce qu'est la violence et le genre dans la société en général.

Indéniablement, au nom de l'engagement humanitaire contre les violences basées sur le genre parmi la population réfugiée rohingya en Malaisie, cette analyse montre un mode de hiérarchisation internationale et traduit des rapports de pouvoir entre les humanitaires et les réfugié·e·s. Où une élite nationale et internationale siège dans les bureaux de l' ONG et autres parties prenantes de ce programme (Agence onusienne, bailleur de fond) défendent une éducation à l'égalité entre les hommes et les femmes réfugiées. Au lieu de concevoir des projets structurels, il convient de redéfinir la masculinité des hommes réfugiés rohingyas, à partir d'un mythe « civilisationnel » de promouvoir un modèle de conjugalité et d'encourager l'éducation des jeunes à l'égalité entre les sexes. Au-delà du côté prescriptif d'un tel discours, (les dominés sont faits pour être dominés, les femmes sont faites pour être soumises, commandées, protégées même *poliment*) ce discours de la Nature rejette tout discours politique des minorisé·e·s, rappelle à l'ordre toute initiative subversive de genre.

Les organisations humanitaires veulent répondre à l'urgence, sans évaluer les « impacts » sociaux à long terme. Si nous voulons analyser les effets des programmes de lutte contre les « violences de genre » sur les populations, ou ne serait-ce qu'analyser leurs réponses face aux discours de l'aide, nous devons prendre en compte l'imbrication des formes de discrimination pesant de manière différenciée sur les hommes et les femmes du groupe racialisé. Cloisonnée par thématiques et divisée par catégories de bénéficiaires, cette définition de genre adoptée de

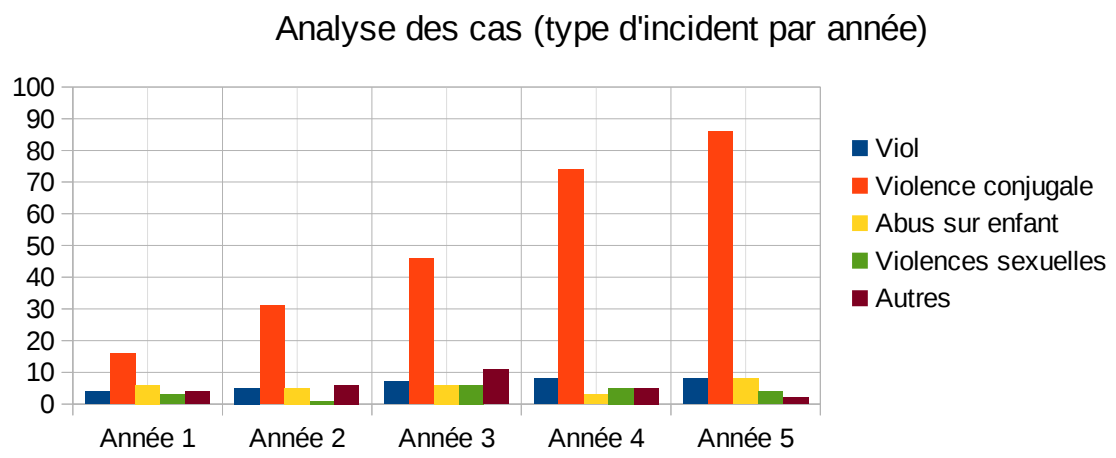
805 Voir chapitre 5.

manière transversale à tous les programmes humanitaires en Malaisie ne rend pas compte de la complexité du système de genre, du fait des positions différentes interconnectées que l'on tient dans la société selon l'âge, l'ethnie, l'origine sociale, la localité géographique et le statut de migrant. Au contraire, ils contribuent largement à la maintenir invisible voire renforcer le système de genre et de « race » en place. Les projets sur les transformations structurelles basées sur des rapports asymétriques sont bien loin de la réflexion. Nous allons voir maintenant comment à partir de ces représentations sur les violences basées sur le genre, les programmes sont déclinés en indicateurs, en critères d'éligibilité, en outils de gestion et viennent dès lors cimenter les rapports asymétriques entre les réfugié·e·s et les acteurs·trices humanitaires d'un côté, et les hommes et les femmes de l'autre. Au lieu de « baliser » ou de concevoir des programmes structurels, les standards de l'intervention humanitaire s'inscrivent dans la continuité de la 'colonialité' du pouvoir et participent à la perpétuation des représentations néocoloniales sur les violences que nous venons de décrire.

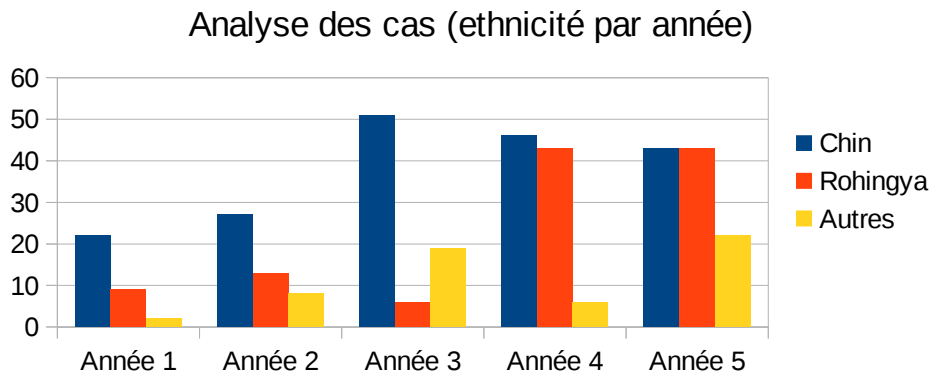
Chapitre 8

Gérer l'humanitaire: entre standards et indicateurs

Dans son Rapport d'activités 2016, la Commission Internationale Catholique pour les Migrations recensait pour les actions concernant la Malaisie : 4 400 « individus vulnérables » bénéficiaires des actions de « sensibilisation », 4 730 supports (brochures, cahiers de coloriage, lecteur MP3) distribués à plus de 3 000 personnes « vulnérables », 45 femmes victimes de violences hébergées temporairement avec 69 enfants, et 128 signalements (à ne pas confondre avec dépôt de plainte) dont la plupart pour violences conjugales. Derrière ces chiffres, des personnes aux trajectoires biographiques diverses sont réduites et transposées en diagrammes, bilans comptables et tableaux :



Source : CICM (document interne). Évolution du nombre d'incidents par type et par année de 2010 à 2015.



Source : CICM (document interne). Évolution du nombre d'incidents par ethnicité et par année de 2010 à 2015.

Ces chiffres et ces diagrammes sont utilisés à des fins de rationalisation des opérations et des ressources financières mais aussi de communication interne et externe. Les « bénéficiaires » présentés par « ethnie » et « type d'incidents » ne disent rien des situations réelles des personnes, pas plus que l'usage réel qui est fait par les « bénéficiaires » de l'aide qui leur est apportée. Les chiffres mis en avant n'évoquent pas non plus les effets négatifs de l'aide humanitaire. Ce qui contribue largement à la construction d'une vision simplifiée de la réalité.

Dans les faits, ces données sont construites pour confirmer et prouver la nécessité de leur action et de leur présence. En effet, en cinq années de mise en œuvre, les « signalements » (*disclosures*) pour violences conjugales auprès de leur service ont augmenté de 80%, passant de 16 à 86 plaintes. Au total, toutes formes de violences confondues, les signalements passent de 33 à 108. Néanmoins, il n'est nulle mention de celles et ceux dans le besoin ne pouvant bénéficier de ces services. En effet, pendant notre enquête, nous avons rencontré de nombreuses personnes ne pouvant pas signaler leur détresse par exemple les hommes puisque l'aide est acheminée aux ONG ciblant les femmes, comme bénéficiaires seules des services d'assistance. Mais aussi des femmes qui ne correspondent pas aux critères de la CICM. Ces critères d'éligibilité sont élaborés à partir de catégories de « victimes » selon des degrés de vulnérabilité (en danger de mort, blessée, sans soutien extérieur) censés mesurer l'aide à

apporter et le délai d'intervention de l'ONG.

D'après Philippe Ryfman, depuis deux décennies (face aux critiques grandissantes sur l'opacité de l'utilisation des fonds des ONG et Agences multilatérales), « le système internationale de l'aide humanitaire s'est engagé dans un process de standardisation à haute intensité [806]». Ces mécanismes d'identification, de classement et de catégorisation sont en place dans le traitement des demandes d'assistance des femmes réfugiées victimes de violences. Une rationalisation bureaucratique de « bonne mise en œuvre » du programme est en place afin de garantir que l'aide soit bien acheminée aux « plus vulnérables », à celles en ayant « le plus besoin ». Les catégories de « bénéficiaires » sont pensées autour de la souffrance, la détresse et l'urgence individuelle. Gérées au cas par cas, cette rationalité bureaucratique non seulement prend appui sur le système de représentations décrit dans le chapitre précédent mais vient les « cimenter », sous couvert de technicité gestionnaire.

Ainsi, par logique de rationalisation des opérations, les organisations sont hiérarchisées entre elles, les thèmes d'intervention sont segmentés et spécialisés, répartis en mission spécifique par organisme humanitaire. Chaque programme est composé par un nombre de projets, déclinés en objectifs à atteindre, en indicateurs censés assurer la « bonne gestion » *par* projets. Dans un second temps, nous nous attacherons à analyser comment ces objectifs et ces indicateurs internationalement négociés se déclinent sur le terrain et deviennent des cibles à atteindre, au détriment des bénéficiaires et participent à dépolitiser les réfugié·e·s en demande d'aide. En effet, c'est à partir du témoignage, avec des preuves sur le corps et souvent avec appui de certificats médicaux que peuvent être considérées les violences basées sur le genre.

806 Philippe Ryfman, « Des ''bénéficiaires cachés'' pour les processus de standardisation ? », *in* Thomas Ribémont (dir.), *Figures des bénéficiaires dans l'action humanitaire. A la croisée des regards et des disciplines*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2016, p. 35.

1. « Gouvernance mondiale de l'humanitaire » : cas de la Malaisie

Concentrés dans un quartier « riche » et retirés de la ville, les bureaux du HCR, de l'Organisation Internationale pour les Migrations (OIM), d' *International Rescue Committe* (IRC) et de la CICM représentent l'univers de gestion des opérations internationales humanitaires dédiées aux réfugié·e·s présent·e·s sur le territoire malaisien. Le HCR a le monopole des programmes sur les réfugiés et représente la seule et entière autorité. Les autres Agences onusiennes présentes en Malaisie, ONU femmes, UNICEF, ou encore le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD) ne travaillent ni avec les femmes réfugiées ni avec les enfants réfugié·e·s, ni sur les projets de développement incluant les réfugié·e·s. Le HCR a ses propres unités et ne travaillent pas avec les autres agences internationales. La Croix Rouge Internationale est présente dans les prisons malaisiennes. Cependant, le HCR a sa propre équipe pour intervenir auprès des réfugié·e·s incarcéré·e·s. Ainsi, le village de l'aide aux réfugié·e·s est situé à Bukit Petaling, et abrite les quatre organisations citées ci-dessus. IRC et OIM exécutent une partie des procédures de réinstallation. IRC est en charge de mener les enregistrements et les traitements des demandes d'asile concernant les États-Unis et OIM d'organiser les formations « culturelles » avant les départs en pays-tiers. La CICM est l'organisation internationale en charge de mener les programmes de prévention et de réponse aux victimes de violences basées sur le genre.

Toutes ces organisations fonctionnent globalement de manière identique. Elles sont soumises à une division stricte du travail, les expatrié·e·s et les employé·e·s cadres nationaux s'emploient à administrer la mission et à superviser la mise en œuvre des programmes. La direction définit la politique générale et assure les relations avec le siège, les autorités et les autres organisations internationales. L'administrateur est en charge du suivi financier et administratif de la mission. Les chefs de projet, souvent appelés « coordinateurs », « techniciens » ou « experts » supervisent la mise en œuvre de projets spécifiques. Enfin, les réfugié·e·s sont recruté·e·s en tant qu'exécutant·e·s ou interprètes dans les missions. Ainsi, la

CICM compte une directrice nationale, un administrateur, quatre coordinatrices et une équipe de vingt-cinq réfugié·e·s composant le Corps de Protection des Femmes Réfugiées. Les membres de cette équipe, relégué·e·s au rang de simples exécutant·e·s et rémunéré·e·s maigrement (en dessous du salaire minimum fixé par la loi malaisienne), s'emploient à être présent·e·s sur le territoire, à mener les actions de sensibilisation et à conduire leur mission d'interprète lors des entretiens et appels téléphoniques avec les « victimes » aussi appelées « survivantes ».

Lors d'un entretien avec le bailleur principal des opérations humanitaires en Malaisie, le Bureau de la Population, Réfugiée, et Migrante, désigné sous l'acronyme BPRM ou PRM, basé à Washington D.C., la responsable des opérations d' Asie explique la structuration du champ humanitaire où le HCR joue un rôle pivot de coordination et la segmentation des opérations :

> « La mission principale de PRM est de garantir une assistance de protection via des solutions durables et assurer que nos principes humanitaires sont déterminés au sein de la politique gouvernementale et des questions de sécurité nationale. Ça ce sont nos missions centrales, nos agendas… Concernant la Malaisie, le HCR est là, c'est notre premier partenaire. Nous coordonnons avec le HCR, en regardant ce qu'ils sont capables de réaliser et ce que nous pouvons soutenir et financer. La majorité de nos financements vont aux organisations internationales au HCR, l'OIM, la CICM et autres agences onusiennes. Environ 10 à 15 % de notre budget vont aux ONG internationales pour remplir le vide, ce que les organisations nationales ne peuvent pas faire. Les ONG que nous finançons concernent la santé physique et mentale des réfugiés et la CICM ayant pour focus les violences basées sur le genre. Nous finançons surtout les ONG internationales, parfois des ONG locales [807]».

807 Entretien avec une responsable de l'équipe Asie du Bureau de la Population, Réfugiée et Migrante, du gouvernement des États-Unis, 25 mai 2016.

Le Bureau de la Population, Réfugiée, et Migrante, agit comme une cellule de coordination et de financement, principale et unique. Lors des visites, à fréquence de trois ou quatre par an, PRM visite les programmes, fait un point sur chacun, réunit tous les acteurs financés autour de la table au Haut Commissariat aux Réfugiés (acteur central et pivot), et fait un point sur les programmes en terme de besoin de coordination, ou de nouvelles actions (par exemple plus de communication sur tel ou tel point, changements de priorités dans les politiques de réinstallation et donc dans les pratiques de l'enregistrement, etc). A ce moment des nouvelles composantes à intégrer à leur future programmation peuvent être discutées. PRM est doté d'un comité de pilotage pour préparer et suivre la mise en œuvre des programmes financés. Les acteurs, l'ONU et les ONG acceptent ce rôle pour deux raisons, la première est financière et l'autre sans doute liée à une certaine « appétence à être insérée dans cette gouvernance[808] ». Ce que Philippe Ryfman a dans plusieurs ouvrages décrit pour expliquer la co-construction des normes internationales humanitaires entre les bailleurs et les acteurs humanitaires : « Il en résulte une institutionnalisation symbolique […] . Concrètement il s'agit à la fois de sécuriser des allocations financières futures pour des programmes opérationnels en étant présent à l'intérieur du dispositif, mais aussi d'espérer disposer d'un pouvoir de co-décision sur les problématiques humanitaires sectorielles, voire stratégiques[809] ». La Commission Internationale Catholique pour les Migrations contribue également à la rationalisation des opérations et au développement de normes humanitaires régissant les programmes de prévention et de réponse aux victimes de violences basées sur le genre parmi la population réfugiée et demandeuse d'asile en Malaisie.

1. 1 Quelles négociations entre Kuala Lumpur, Genève et Washington ?

Les organisations humanitaires conçoivent leurs programmes d'intervention au moment de répondre à des « appels à projet » préalablement élaborés par le financeur. Chaque année,

808 Philippe Ryfman, « Des « bénéficiaires cachés » pour les processus de standardisation de l'aide humanitaire ? » *in* Thomas Ribémont (dir.), *Figures des bénéficiaires dans l'action humanitaire. A la croisée des regards et des disciplines*, Paris, Presse Sorbonne Nouvelle, 2016, p.39.

809 *Ibid*.

PRM publie son « appel à projet » nommé « Opportunités de financement pour les programmes d'ONG ayant comme bénéficiaires les réfugiés birmans et autre réfugiés et demandeurs d'asile urbains en Malaisie et en Thaïlande [810]». Le bailleur élabore dans le cadre de cet « appel à projet » un ensemble de priorité qu'il souhaite financer, c'est-à-dire, une population cible, une aire géographique et un thème spécifique (santé physique, santé mentale, éducation, prévention et réponse aux violences basées sur le genre, *livelihoods*). Les propositions de projet doivent correspondre à l'ensemble des priorités, dont un des thèmes énumérés ci-dessus, pour obtenir le financement. A cela et spécifiquement à la Malaisie, le bailleur insiste sur deux thèmes en particulier qu'il souhaite financer, la santé et les violences basées sur le genre parmi la population réfugiée[811]. A l'aune des éclairages précédents, l'intérêt porté par le gouvernement des États-Unis sur le corps des réfugié·e·s (santé et violence) est à saisir comme une manifestation de la « bio-politique » contemporaine. Ce qui nous intéresse maintenant est la place des acteurs non gouvernementaux dans l'expression de cette bio-politique.

Pour obtenir un financement, l'ONG répondante doit être en ligne avec les « priorités » du bailleur, qui lui-même répond à des logiques également « imposées par les pays bénéficiaires de l'aide[812] » et le pays donateur. Dans ce sens, nous pourrions dire que le cadre d'intervention des acteurs humanitaires est imposé par les bailleurs. En effet, le poids du bailleur de fonds influe sur le choix du pays d'intervention des organisations humanitaires *in fine* sur la sélection des bénéficiaires de l'action humanitaire. Il serait aisé de penser que finalement les organisation humanitaires seraient victimes de logiques de rationalisation de leurs bailleurs de fonds. En réalité, c'est plus complexe. Comme la coordinatrice des opérations de la CICM basée à Genève insiste à le préciser l'intervention humanitaire de la CICM est aussi le résultat de négociations tripartites, annuellement renouvelées entre PRM (bailleur), le HCR (rôle pivot

810 Tous les appels à projet du Bureau de la Population, Réfugiée et Migrante « Notice of Funding Opportunity for NGO Programs Benefiting Burmese and Other Urban Refugees and Asylum Seekers in Malaysia and Thailand », sont disponibles en ligne. URL : https://www.state.gov/j/prm/funding/fy2015/262739.htm

811 PRM, appel à projet 2015 « Notice of Funding Opportunity for NGO Programs Benefiting Burmese and Other Urban Refugees and Asylum Seekers in Malaysia and Thailand », mars 2015. URL : https://www.state.gov/j/prm/funding/fy2015/262739.htm

812 Pascal Dauvin, « Être professionnel humanitaire ou comment composé avec le cadre imposé ? », *in* Anne Le Naëlou, Jean Fresse (dir.), « ONG : les pièges de la professionnalisation », Revue Tiers-Monde, vol.180, n°4, 2004, pp. 825-840.

de coordination) et la CICM (mandatée pour la mise en place et en œuvre de la mission). Les acteurs non-gouvernementaux sont associés aux discussions, les objectifs sont négociés. Le bailleur apparaît davantage comme un « interlocuteur obligé » qu'un « ordonnateur exclusif »[813]. Comme la référente internationale de ce programme basée à Genève l'a indiqué à plusieurs reprises :

> « Il ne s'agit pas de commandes politiques, d'un projet du haut vers le bas. Nous discutons avec nos bailleurs, échangeons nos idées, parfois ils soumettent des idées intéressantes, mais souvent ce sont nos initiatives, nos objectifs et nous fixons nos attentes en terme de résultats […]. Concernant les appels à projet et les priorités, c'est le résultat de recommandations et de conseils que nous avons donnés chaque année. Ce n'est pas une logique du haut vers le bas ou quelque chose d'imposé. C'est davantage le résultat de, oui, nous avons échangé des idées et nous avons essayé d'identifier. Nous obtenons des contributions du HCR, sur quoi et comment mener nos programmes, ce que devraient être les priorités. Bien sûr, ils ont le dernier mot parce qu'ils connaissent ce qu'ils financent, et facilitent l'établissement des priorités. Ce n'est pas imposé. Par exemple, les hommes, NOUS [insiste sur le "nous"] sommes à l'origine de cette idée, nous voulions inclure petit à petit plus d'hommes dans le corps de protection. […] PRM a été très réceptif pour le soutenir. Nous avons également insisté pour fournir de l'assistance. PRM est très prévention. Mais nous avons découvert, à un moment, parmi ces femmes, que la plupart des cas était des violences conjugales… Ce qu'on fait, c'est qu'on informe toujours PRM en cours d'année nous leur disons "on aimerait piloter ça et voir comment ça peut marcher". Si ça marche, elles sont les personnes à dire "OK continuez comme ça et voyez les résultats que vous pouvez obtenir". Donc c'est dans les deux sens. Je ne veux pas dire que ça vient d'en haut mais que c'est dans les deux sens. Et nous… Il y a deux ans à peu près, une équipe d'experts a été mandatée par PRM Washington pour conduire une

813 Philippe Ryfman, *Les ONG*, Paris, La Découverte, 2014.

évaluation sur les interventions sur les violences basées sur le genre en Malaisie là-bas. Nous avons bénéficié de cette évaluation et nous avons suivi quelques recommandations du rapport ce qui a impacté en partie l'appel aux projets suivants. Nous avons réalisé [ces recommandations] dans notre programmation[814] ».

Le bailleur (PRM) cible les populations dites « prioritaires », le thème de l'intervention, - ici, les violences basées sur le genre parmi la population réfugiée rohingya – et ce depuis 2010, soit six années consécutives. A noter que les programmes sont toujours en œuvre jusqu'à aujourd'hui. La CICM, déjà en contact avec PRM au moment de l'appel à projet, « était déjà très en ligne avec les priorités du financeur ». Ce qui laisse entrevoir « l'entre-soi humanitaire » décrit par plusieurs chercheur·e·s, notamment Stéphanie Rivoal qui s'est intéressée aux forums internationaux, conférences et autres publications dans lesquels les acteurs humanitaires interviennent. Autant de lieux de rencontres et d'échanges privilégiés sur leurs futures programmations. Elle décrit aussi comment cet « entre-soi » laisse peu de place aux nouveaux venus (bénéficiaires et populations locales) encore moins pour porter une parole alternative[815].

1. 2 Ciblage du public et par thème : logique de rationalisation

Le champ humanitaire en Malaisie est ainsi composé d'agences onusiennes, d'ONG internationales et d'ONG nationales. Il est structuré par population et par thème, c'est-à-dire que chaque organisation se concentre sur la population réfugiée et se spécialise sur un thème d'intervention (santé des réfugié·e·s, éducation des enfants réfugié·e·s, violences basées sur le genre à l'encontre de la population réfugiée, trafic des migrant·e·s, etc). Ainsi, *Health Equity Initiative* est spécialisée en santé mentale des réfugié·e·s, *A Call To Serve (ACTS clinic)* en santé physique et la CICM en violences basées sur le genre. Le ciblage des populations et la

814 Entretien avec une responsable de la CICM à Genève, le 23 juillet 2015.

815 Stéphanie Rivoal, « Pour un nouveau modèle humanitaire : quelle place pour les bénéficiaires et les sociétés civiles ? » *in* Thomas Ribémont (dir.), *Figures des bénéficiaires dans l'action humanitaire. A la croisée des regards et des disciplines*, Paris, Presse Sorbonne Nouvelle, 2016.

segmentation par thème répond à une logique de rationalisation des opérations. Ce que nous explique la responsable de l'équipe Asie de PRM :

> « Après des discussions avec le HCR, quand j'étais là-bas en 2008-2009 nous avons évalué les manques les plus critiques parce que bien sûr nous ne pouvons pas financer tous les besoins de la population réfugiée et demandeuse d'asile. Donc nous ciblons les besoins les plus critiques [816]».

La logique de rationalisation consiste à identifier, hiérarchiser et prioriser les besoins, et dans cette même logique les bénéficiaires de l'aide. Afin d'optimiser l'aide, l'idée est de s'assurer que l'aide soit apportée à celles et ceux en ayant « le plus besoin ». Les réfugié·e·s rohingyas sont perçu·e·s comme « les plus vulnérables » et constituent dès lors la population cible de l'intervention internationale humanitaire en Malaisie :

> « Pour notre Bureau, les Rohingyas est une priorité. Nous ciblons les Rohingyas dans nos appels à projets… A propos des VbG VSbG[817] c'est une approche croisant les problématiques principales, celles que nous avons intégrées à notre appel à projet quand nous avons identifié les besoins. Donc quand on identifie un besoin pour une population particulière qui se trouve dans une situation qui nous préoccupe alors nous savons que c'est le moment d'investir dans notre appel à projet. Puis nous consultons le HCR, l'OIM et les ONG partenaires afin de collecter plus d'informations sur la situation vue du terrain. Tout ça fait partie de l'évaluation de la situation et ensuite l'identification des priorités et identification des manques les plus critiques. Enfin à partir de ces éléments nous programmons l'assistance [818]».

Le champ social et démographique est segmenté. Les ONG internationales sont vues comme

816 Entretien avec la responsable Asie du Bureau de la Population, Réfugiée et Migrante, le 25 mai 2016.
817 « Violences basées sur le genre » et « violences sexuelles et basées sur le genre » sont des acronymes utilisées comme synonymes, montrant à quel point l'utilisation des termes est confuse.
818 Entretien avec la responsable Asie du Bureau de la Population, Réfugiée et Migrante, le 25 mai 2016.

des référentes et uniques interlocutrices concernant leur thème de spécialisation, n'allant surtout pas sur le champ d'intervention d'une autre ONG, comme nous l'explique la responsable d'Asylum Access :

> « Si c'est un problème de santé, on réfère à ACTS ou la clinique Tzu Chi. Si c'est un cas de violences sexuelles et basées sur le genre, violences conjugales on réfère à la CICM. On ne veut pas aller sur leur terrain. Je l'ai dit à la CICM, s'il y a un cas d'une femme seule, ou n'importe quelle femme vulnérable et qui ne correspond pas spécifiquement au travail de la CICM alors elles peuvent l'orienter vers nous [819]».

Cette structuration du champ humanitaire a un effet sur la communication à première vue étonnante. Les ONG n'ont de cesse de souligner ce qui les différencie entre elles, valorisant ainsi leur singularité et leur expertise acquise sur la durée. Cette locution répond à un double enjeu, celui de construire leur légitimité et de préserver leurs financements. Mais comporte de nombreux effets négatifs : outre la compétition entre acteurs, la segmentation de l'aide et sa dépolitisation.

1. 3 « Sous-traitance » des missions d'exécutions et hiérarchisation des ONG entre elles

L'Agence onusienne pour les réfugiés établit des partenariats institutionnels engageant la CICM et autres ONG internationales à mettre en œuvre des programmes, ce qui permet de réaliser des projets à moindre coût. La CICM est une organisation internationale qui emploie en Malaisie uniquement des agents nationaux et des réfugié·e·s. Ce rapport économique se fait ressentir en terme de rivalité, voire de compétition entre ONG. La directrice de la CICM nous fait part de la rivalité qui existe avec le HCR dans chaque entretien mené avec elle :

819 Entretien avec la responsable d'Asylum Access à Kuala Lumpur, le 24 juin 2016.

> « Les expatriés ici sont tous au HCR. A la CICM, il n'y en a pas. Peut-être parce que nous sommes moins chers je sais pas. Peut-être parce qu'ils ont besoin de gens qui connaissent les pays de réinstallation. Il faut toujours leur répéter [au HCR] ce que l'on fait, ça fait des années que je leur explique ce qu'on fait. C'est énervant[820] »

Ou encore :

> « Pour eux il n'y a que les chiffres. Sans doute pour eux nos projets ne sont pas un succès parce que ce sont des petits chiffres. La dernière fois avec le département des opérations de protection elle me demandait combien d'appels nous recevions par an sur notre ligne d'urgence, elle m'a répondu "100 ??? mais c'est rien. Nous on en a 200"[821] ».

La chaîne humanitaire continue en ce que les ONG internationales « sous-traitent » à des ONG nationales des tâches spécifiques à exécuter. L'Agence onusienne et ces ONG internationales sont en contact avec le bailleur, détiennent les fonds, décident et conçoivent les programmes en lien avec le bailleur. Là où les ONG nationales sont reléguées au rang de simples exécutantes. Certaines composantes des projets sont « sous-traitées » à des ONG nationales, tels que l'hébergement, le soutien psychosocial et la médiation de couple. Les ONG nationales ne sont pas financées directement par PRM, et sont relayées à un statut de « sous-traitance », comme nous raconte une responsable d'ONG :

> « Je fais ce que me demande la CICM, parfois j'arrive à négocier davantage de sessions pour des hommes mais c'est difficile, parce que ce sont les ONG internationales qui ont l'argent. Malheureusement, je ne peux pas faire ce que je veux comme des médiations de couple ou des thérapies pour les hommes violents[822] ».

820 Entretien avec la directrice du Bureau de la CICM Malaisie, le 16 février 2016.
821 Entretien avec la directrice du Bureau de la CICM Malaisie, le 1er juin 2016.
822 Entretien avec la responsable de l' ONG malaisienne Soul Garden, le 14 juillet 2016.

Women's Aid Organization (WAO), spécialisée sur l'assistance aux femmes victimes de violences conjugales, assiste la CICM sur l'hébergement temporaire de femmes réfugiées et assure des consultations psychologiques. Cette ONG, identifiée comme experte sur la question des violences aux femmes malaisiennes, intervient également comme ONG ressource en terme de formation, de développement de support pour la CICM. PKJS (Congrégation des Sœurs du Bon Pasteur) est un second centre d'hébergement, éloigné de Kuala Lumpur, sur lequel la CICM s'appuie quand WAO n'a plus de place d'hébergement disponible. Enfin, *Soul Garden* spécialisée en thérapie de couple et familiale, mène des thérapies individuelles avec des hommes réfugiés orientés par la CICM pour violence conjugale, ainsi que des thérapies pour enfants. La CICM a construit un réseau de partenaires pour renforcer sa capacité opérationnelle.

Nous savons avec les travaux sur le « genre globalisé » que la question des femmes et des « violences basées sur le genre » représentent un enjeu politique et économique pour les Agences onusiennes et les ONG humanitaires, au vu de la manne financière que ces questions représentent depuis leur mise sur agenda lors de la Conférence mondiale à Beijing en 1995. La chaîne de l'aide sur les violences basées sur le genre est verticale et s'insère dans ce que Philippe Ryfman a appelé une «gouvernance mondiale de l'humanitaire » qu'il s'agit d'administrer selon des logiques de rationalisation, de transparence et de démarche axée sur les résultats. Le HCR est en demande croissante de contractualisation de sous-traitance pour la mise en œuvre de programmes mais aussi pour des missions d'expertise[823]. Cette sous-traitance permet aux grands bailleurs internationaux de gagner une visibilité, une présence dans les pays aidés et de réduire considérablement les coûts d'intervention par rapport à ce qu'ils seraient si l'agence onusienne intervenait elle-même[824], ne laissant aucune place à des alternatives locales. Dans cette mise en place d'une « administration mondiale globale », les ONG nationales deviennent des « sous-traitantes », peu onéreuses, qui exécutent et

823 Pascal Dauvin, Johanna Siméant, *Le travail humanitaire. Les acteurs des ONG, du siège au terrain*, Paris, C.A.H.I.E.R Presse de Sciences Po, 2002, p. 266.

824 Jérôme Valluy, « Contribution à une sociologie politique du HCR : le cas des politiques européennes et du HCR au Maroc », Éditions Terra, 2007, p. 29.

renouvellent sans cesse les politiques internationales humanitaires du HCR et des organisations internationales partenaires.

Cette description rapide montre que la chaîne humanitaire est sur le terrain comme au siège une véritable « entreprise[825]», en ce qu'elle « revendique la même rationalité gestionnaire[826] ». Elles constituent ce qu'a appelé Philippe Ryfman un « village global[827] » où l'enjeu réside davantage à préserver ses « parts de marché[828] » que de construire des réponses cohérentes et globales. Cette organisation du champ humanitaire se situe sur un plan financier et opérationnel et a pour effet direct de segmenter l'aide, décontextualiser et dépolitiser les enjeux auxquels les organismes humanitaires sont censés répondre. Raymond Apthorpe parle lui d' un « pays de l'aide[829] » (*Aidland*) en référence au « pays des merveilles » d'Alice. Il décrit d'un ton satirique un monde virtuel sans aucune prise sur le réel : « Le pays de l'aide a ses propres topographies mentales, son langage, ses coutumes, ses approches managériales […] il génère et pérennise jusqu'à un certain point ses propres politiques et économies, [ses] géographies, [ses] démographies et autres-ies telles que 'cultu-ies'[830]».

1. 4 Dépolitisation de l'aide

Didier Fassin a enquêté sur la « condition victimaire » des bénéficiaires de l'aide humanitaire, ayant pour principale caractéristique d'être un discours « sans adversaire ». Selon lui, l'idée du discours compassionnel, neutre, apolitique des organisations humanitaires internationales est ce qui leur permettrait de continuer à protéger les populations[831]. Nous allons retrouver et développer un peu plus loin la logique de décontextualisation dans la construction de la figure

825 Dauvin, *op.cit*.
826 *Ibid*.
827 Philippe Ryfman, *Les ONG*, Paris, La Découverte, 2014, p. 66.
828 *Ibid*.
829 Raymond Apthorpe, « Coda. Alice in Aidland : A Seriously Satirical Allegory », *in* David Mosse, *Adventures in Aidland, The Anthropology of Professionals in International Development*, New York Oxford, Bergham Books, 2011, p. 199-219.
830 *Ibid*, p. 199.
831 Didier Fassin, Dominique Memmi, *Le gouvernement des corps*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2004.

idéale de la « victime » et les critères d'éligibilité aux services d'assistance élaborés par la CICM, en phase avec les degrés de vulnérabilité développés par le HCR[832]. Malgré un rapport d'évaluation, demandé par PRM, mentionnant un manque de mécanisme pour poursuivre en justice les porteurs de violence, l'absence d'indicateurs normatifs pour évaluer la qualité du travail est totale. La CICM ne réalise aucun travail avec les autorités.

D'après PRM et les ONG internationales, ce serait lié au fait que les ONG internationales n'ont pas d'existence juridique en Malaisie. Suffit-il pour justifier des actions « a-politiques », ne pas questionner les violences sociales et politiques et par conséquent de ne pas proposer de projets de transformations structurelles ? Dans un tel contexte, il est à se demander si les organisations internationales sont des lieux adaptés pour protéger les victimes de violences de genre. En effet, la CICM n'a aucun rapport avec les autorités et évacue la question : « jamais. Aucun. Nous ne travaillons pas avec les autorités. Quand une femme veut porter plainte nous l'adressons aux associations communautaires pour l'accompagner[833] ». Les professionnelles de la CICM n'accompagnent pas les femmes à porter plainte auprès des autorités, ni ne fournissent une quelconque assistance juridique. Ce manque n'est pas comblé par une autre ONG. La CICM oriente les femmes dans le besoin de protection juridique au HCR pour faciliter les demandes d'asile des plaignantes quand elles ne sont pas documentées, et vers les associations communautaires quand elles demandent à déposer plainte aux autorités. Ce que notre enquête a révélé contre-productif, puisque les chefs des associations interrogés ont tous révélé que premièrement, ils « évitaient ce genre de situation pour éviter d'avoir une mauvaise image auprès des autorités[834] », et deuxièmement « cela n'arrive jamais car en cas de demande de divorce, les mollahs organisent des médiations pour réunifier le couple[835] ». Ainsi, même si la juridiction malaisienne existe, les organisations internationales quand il s'agit de violences conjugales ne traitent pas avec les autorités. Pourtant, dans nos entretiens avec les ONG nationales leur travail auprès des autorités pour les victimes de toutes formes de violences confondues, y compris conjugales est mis en avant. Par exemple, Tenaganita emploie des avocats et des juristes pour poursuivre des employeurs, des maris abusifs voire

832 Voir chapitre 3.
833 Entretien avec deux coordinatrices de la CICM Malaisie, le 10 mai 2016.
834 Entretien avec le président de l'association Ethnic Rohingya Committee of Arakan, le 10 février 2016.
835 Entretien avec le président de l'association Rohingya Society of Malaysia, le 2 avril 2016.

des agents de police pour viols, tortures ou encore meurtres. Un écart très important entre les ONG nationales et internationales se situe précisément là. Les ONG nationales telles que *Tenaganita* ou *Women's Aid Organisation* réalisent un travail considérable de politisation des violences faites aux femmes, et/ou migrant·e·s toutes catégories confondues. Elles contextualisent *leurs* « bénéficiaires » tandis que les ONG internationales réalisent un travail de décontextualisation des « bénéficiaires ». La directrice de Tenaganita parle des difficultés que le travail des organisations internationales implique :

> « nous travaillons sur des actions de plaidoyer. Notamment pour que le HCR s'engage avec les communautés réfugiées. Nous savons que c'est un long chemin à venir. Leur totale transformation des procédures d'accès à l'asile pour les Birmans a créé beaucoup beaucoup de problèmes, les arrestations, les détentions, les déportations... Les Rohingyas ne peuvent même plus accéder au portail du HCR. Mais ce n'est pas notre mandat c'est le leur. L'autre aspect majeur de notre plaidoyer est le droit de travailler. Nous demandons sans cesse dans les médias au gouvernement et au HCR au lieu de recruter de nouveaux travailleurs du Bangladesh, pourquoi ne pas donner le droit de travailler aux réfugiés qui sont ici. Et tout ce que ça signifie de ne pas avoir le droit de travailler. Nous sommes la seule ONG, même le HCR nous envoie tous les réfugiés qui se plaignent de ne pas être payés, d'être exploités par leurs employeurs, les conditions de travail déplorables, de longues heures, sans jour de repos, des cas de torture parfois[836]».

L'ONG peine à se faire entendre et déplore le travail « apolitique » du HCR et des ONG internationales. Mais alors, et aussi, comment expliquer que le bailleur ne finance pas directement les ONG féministes locales ?

836 Entretien réalisé avec la directrice de Tenaganita, le 25 mai 2016.

Transparence et exigences de « bonne gouvernance »

Selon Philippe Ryfman, face aux critiques d'opacité des financements humanitaires[837], les bailleurs et des collectifs d'acteur ont mis en place des normes et des standards d'intervention humanitaire[838] à travers le développement de codes de conduite et de manuels d'intervention. Les bailleurs répondent eux-mêmes à des lois nationales de transparence et de redevabilité. A ce titre, les ONG humanitaires font l'objet d'évaluations très fréquentes des bailleurs et des comités d'évaluation mandatés par eux. Le bailleur exige d'opérer selon des codes de conduite et des standards minimaux développés dans des guides, des manuels et procédures internes. Ces codes de conduite impactent sur la manière d'agir sur le terrain, les modèles à mettre en œuvre, à travers l'élaboration de certains indicateurs techniques. Ce bailleur définit des règles auxquelles les ONG doivent se plier pour être éligibles aux financements. Cette pression explique l'obligation pour les ONG de s'aligner sur leurs critères de gestion, sous peine d'être écartées.

Lors d'un entretien avec la responsable du Bureau Asie du Sud-Est de la Population, Réfugiée et Migrante, elle nous raconte la pression mise sur les ONG à répondre aux exigences comptables et de transparence, au risque sinon de se voir retirer toutes les chances de financements. Ainsi, des critères de bonne gouvernance en terme de modalités de gestion des programmes et d'évaluation sont imposés :

> « les ONG internationales ne sont pas permises d'opérer dans le pays et donc la CICM opérait au début depuis Jakarta avec une ONG nationale. Et quand j'ai visité en 2008 pour suivre l'évaluation et l'impact de leur programme j'ai identifié de sérieuses fautes, de sérieux problèmes, dans leur réalisation, en partie liée au fait d'être basée à Jakarta. Elles n'étaient pas en capacité d'être sur le terrain comme elles le devaient pour vraiment gérer le

837 Philippe Ryfman, « Des ''bénéficiaires cachés'' dans les processus de standardisation humanitaires », *in* Thomas Ribémont (dir.), *Figures des bénéficiaires dans l'action humanitaire. A la croisée des regards et des disciplines*, Paris, Presse Sorbonne Nouvelle, 2016.

838 Le Projet Sphère « La charte humanitaire et les standards minimums de l'intervention humanitaire », 2015.

programme. Donc, nous avons trouvé une solution pour qu'elles soient relocalisées à Kuala Lumpur au HCR et non plus à Tenaganita. La CICM loue une partie du *compound* du HCR et travaille de là-bas. … Depuis début 2010, nous avons dépensé beaucoup de temps à financer trois ONG locales [ACTS, HEI, Malaysian Care], pendant trois ans, parce qu'elles avaient besoin de correspondre aux régulations fédérales. Donc, moi basée à Washington D.C. et ma collègue basée à Bangkok et des coordinateurs de terrain, ils couvrent la région. Ils sont trois *officers*, trois entités. Nuit et jour pour assurer que les ONG malaisiennes suivent les règles et ça pendant trois ans. Et moi ensuite, de Washington, beaucoup d'appels, des réunions conférences régulières malgré les problèmes de connexion. Très difficile. Nous continuons de le faire parce qu'elles ont été capables de bien travailler avec les communautés réfugiées. Donc elles continuent à bien mener leur programme. Sauf une ONG qui a continué à enfreindre les différents rapports financiers et autres problématiques que nous demandions sans cesse de résoudre. Alors après un an et demi, parce qu'elle n'était pas capable de le faire nous avons décidé d'arrêter les financements pour eux. Nous sommes responsable de tous les financements que nous donnons. Nous devons évaluer de manière très étroite[839] ».

Nous avons interrogé la directrice de cette ONG, Tenaganita. La directrice se rappelle de cet arrêt « soudain » et « incompréhensible » des financements de PRM. Elle dit que tous les membres de l'équipe engagé·e·s dans ce programme de prévention des violences basées sur le genre à ce moment ont très mal vécu « la réappropriation de [notre] projet par la CICM qui quelques mois plus tard a installé une équipe à l'ONU pour dupliquer ce que [nous] faisions [même si les projets actuels ne sont pas menés de manière identique][840]». Sous couvert de professionnalisation de l'humanitaire, de « savoir-gérer », PRM finance seules les organisations internationales en capacité de répondre à leurs exigences financières et de

839 Entretien avec la responsable Asie du Bureau de la Population, Migrante et Réfugiée, gouvernement des États-Unis, le 25 mai 2016.
840 Entretien avec la directrice de l'ONG malaisienne Tenaganita, le 25 mai 2016.

gestion de projets. Est-ce à dire que les objectifs comptables ou le management par projet prennent le dessus sur d'autres formes de succès possibles, par exemple en termes de rapprochement avec les populations aidées et un travail avec les autorités ? Examinons de plus près les normes de transparence exigées par PRM à travers une série d' indicateurs inscrits dès la publication des « appels à projet » puis ceux négociés avec l'ONG de mise en œuvre.

2. Quantification, indicateurs de mise en œuvre

Rappelons-le les négociations portent sur les résultats à atteindre, les objectifs à fixer et sur les indicateurs de suivi. Un pouvoir de co-décision qui s'avère avec le recul bien dérisoire. La responsable de la CICM basée à Genève indique que « les recommandations du bailleur concernent surtout les indicateurs, ensuite il s'agit de discussions sur les mots ou autres conseils concrets [841]». La responsable Asie de PRM explique le rôle des indicateurs censés permettre le suivi des programmes et leur évolution :

> « chaque objectif a des indicateurs pour s'assurer qu'ils mesurent l'impact. Nous élaborons des cibles, des bases de données, comment ils mesurent les progressions, avec leur pré-évaluation, leur post-évaluation. On regarde tout et ensuite on regarde le budget, ligne par ligne. Comme ça, nous pouvons rendre des comptes sur tout. Nous menons cette procédure avec les ONG avant de finaliser leur proposition et avant de recommander notre soutien au Secrétaire[842]».

Une évaluation a été mandatée en 2014 par PRM sur tous les programmes de prévention et des violences basées sur le genre financés par PRM en Malaisie, Ouganda et au Tchad.

841 Entretien avec une responsable de la CICM basée à Genève, 23 juillet 2015.
842 Entretien avec la responsable Asie du Bureau de la Population, Migrante et Réfugiée, gouvernement des États-Unis, 25 mai 2016.

L'objectif principal de cet audit en réalité est de vérifier si les objectifs fixés dans les propositions de projet ont été remplis, et si les indicateurs ont été élaborés selon la méthode dite « SMART » (Spécifique Mesurable Atteignable Réaliste Temporel)[843]. En d'autres termes, les indicateurs doivent être quantifiables et correspondre à des instruments de mesure.

2. 1 D'indicateurs de suivi à des objectifs à atteindre

Les indicateurs sont prévus pour chaque projet et font l'objet d'un rapport trimestriel. Par exemple, concernant le rapport de fin de premier trimestre, l'indicateur 1 prévoit les signalements reçus et traités par l'ONG. Cet indicateur prévoit une « cible » (objectif chiffré), et est rapporté au nombre total prévu en pourcentage pour évaluer la bonne mise en œuvre du projet ou prévoir un éventuel retard ou avance. L' indicateur 2 concerne un nombre ciblé de bénéficiaires sensibilisés rapporté au nombre total prévu (mis en pourcentage), l'indicateur 3 établit trois événements publics à organiser dans le cadre de la campagne de prévention, etc. Chaque décalage entre le prévisionnel et l'action réalisée doit faire l'objet d'une explication et surtout d'une potentielle baisse de financement lors de leur future programmation.

L'injonction de pouvoir quantifier les résultats est si forte que l'ONG ne dissocie plus ses objectifs des indicateurs. Comme le rapport d'évaluation, mandaté par PRM sur trois projets de prévention des violences basées sur le genre dans trois pays différents, Ouganda, Tchad et Malaisie, le souligne très clairement :

> « l'équipe d'évaluation a découvert que les ONG de mise en œuvre étaient confuses sur la différence entre indicateurs et objectifs, lesquels devraient être deux mesures distinctes mais sont fréquemment mélangées ensemble. A la confusion entre indicateurs et objectifs, les ONG de mise en œuvre

843 Rapport d'évaluation commandé par le Bureau de la Population, Réfugiée et Migrante, « Evaluating the Effectiveness of Gender-Based Violence Prevention Programs with Refugees in Chad, Malaysia, and Uganda », avril 2014, p.15. Cette mission d'évaluation a été réalisée par une entreprise de consultance basée en Virginie aux États-Unis, « Social Impact », et rédigée par Erica Holzaepfel et Shannon Doocy.

mélangent indicateurs et activités[844] ».

Concrètement, les équipes de la CICM en Malaisie ont fixé des indicateurs uniquement chiffrés, et peinent à sortir du côté prescriptif de leur travail :

> « des indicateurs seraient comme écrire les objectifs dans les propositions de projet. Selon si ces objectifs sont remplis ou non. Si un objectif dit qu'on aidera vingt femmes qui ont vécues des violences. A mi parcours du projet, si on voit que seulement deux femmes ont été aidées, au lieu de vingt. L'objectif n'a pas été atteint. Donc quel est le résultat ? Ensuite, l'activité suivante peut-être on a dit qu'on ferait trois ateliers, ça c'est facile parce qu'il suffit d'organiser ces ateliers. Les indicateurs indiqueront si les objectifs ont été atteints ou non. On dit objectifs et non indicateurs. Chaque projet individuel aura ses objectifs. Et ces objectifs seront cités dans la proposition de projet. Chaque projet a une proposition et une lettre d'accord signée entre le bailleur et la CICM[845] ».

La question de la qualité de leurs programmes, en d'autres termes des effets de leur programme, est évacuée et laisse place à un vocabulaire «managériale » ou gestionnaire tels que « gâchis », « dépenses », « rapport temps au nombre de femmes », « rentabilité », « investir », « compter », « plus », « moins », « objectifs », « atteindre », « résultats visibles », « nombre de femmes », « nombres de plaintes », « nombres de sensibilisés », etc. Cette injonction aux résultats visibles et aux objectifs quantifiés et quantifiables à atteindre se répercute sur tous les niveaux de la mise en œuvre. Aussi, voire surtout, quand il s'agit de s'assurer que l'équipe exécutante réponde bien aux objectifs fixés. Le Corps de Protection de la CICM représente ce qu'est appelé dans le jargon humanitaire une « approche communautaire » visant initialement à améliorer la qualité du travail des ONG passant nécessairement par une intégration de la société civile et des bénéficiaires dans leur programmation[846], elle n'est ici qu'un lien fonctionnel :

844 *Ibid*.
845 Entretien avec une coordinatrice de la CICM Malaisie, mars 2016.
846 Le HCR définissait en 2008 « l'approche communautaire » de la manière suivante: « L'approche à base

> « nous les formons puis ils deviennent responsables de la ligne téléphonique. Ils reçoivent des formations en conseils et deviennent le point de contacts avec les communautés pour les cas de violences basées sur le genre[847] ».

Le Corps de Protection représente le point d'ancrage de l'ONG sur *son* terrain. L'approche communautaire de la CICM se réduit à la mise en place de cette équipe de « travailleurs communautaires », en lien direct avec la population, faisant l'intermédiaire avec l'ONG.

2. 2 « aller vite, faire nombre », quand le succès se chiffre ...

Comme le résume bien la directrice nationale des opérations en Malaisie :

> « c'était un très grand succès ce projet [un centre d'hébergement temporaire communautaire]. Dans les six premiers mois du projet de la "maison de transition", on a assisté trente-six survivantes rohingyas de VbG [violences basées sur le genre][848] ».

Les chiffres pour les atteindre sont déclinés en objectifs très spécifiques. A partir de ces objectifs inscrits dans le temps et dans l'espace, chaque membre de l'équipe doit accomplir un certain nombre de « contact day » (prise de contact par jour), correspondant à une ethnicité. Ainsi sur le planning mensuel du Corps de Protection, accroché de manière centrale dans les

---

communautaire repose sur le principe que les bénéficiaires de l'aide humanitaire ont le ''droit de participer aux prises de décisions qui affectent leur existence » ainsi que « le droit à l'information et à la transparence'' et que les responsables de l'aide humanitaire sont tenus de respecter ces droits. En plaçant les bénéficiaires, et les ''personnes relevant de la compétence du HCR'' au cœur même du processus des décisions opérationnelles, l'approche à base communautaire vise à ce que :
- les personnes touchées par une situation d'urgence soient mieux protégées ;
- la capacité de ces personnes à trouver, élaborer et appliquer des solutions soit renforcée ;
- les ressources humanitaires soient utilisées de manière plus efficiente ».

Source : http://www.endvawnow.org/fr/articles/1500-approche-participative-a-base-communautaire-.html

847 Entretien avec une responsable de la CICM basée à Genève, 23 juillet 2015.

848 Entretien avec la directrice nationale de la CICM en Malaisie, 26 février 2016.

locaux de l'ONG, sont inscrits les objectifs chiffrés et ciblés par ethnie de chaque jour du mois. Par exemple, à la journée du 4 mars, à l'aide de codes couleurs et de sigles, les équipes doivent mener une formation auprès des jeunes, une formation en école primaire, deux interventions à domicile Hakha, quatre interventions à domicile rohingya. Le tableau indique également des objectifs mensuels comme le commente la coordinatrice : « il faut organiser deux ateliers arabes ce mois-ci, merci ! [849] ». Le Corps de Protection est composé d'une vingtaine de membres, réfugié·e·s, correspondant aux deux ethnicités recherchées, rohingya et chin. Ces membres sont rémunéré·e·s par jours travaillés, non par heure ni par mois. Un travail à temps plein correspond à vingt-deux jours de travail. Par jour, ils doivent réaliser chacun (par groupe de quatre) deux interventions dans deux maisons différentes. Ce qui signifie que pour réaliser ce travail énorme de présence à Kuala Lumpur, en périphérie de Kuala Lumpur et d'expansion du territoire en dehors de la capitale, chaque jour en plus de réaliser les interventions, ils doivent trouver deux « contacts » potentiels, aussi communément appelés « clients-réfugiés » fin d'assurer leurs deux prochaines interventions. Il en va de leur rémunération. S'ils réalisent moins de vingt-deux jours, une partie de leur salaire leur sera d'autant imputée. Donc seuls les chiffres comptent pour les membres du Corps de Protection (RWPC). Aussi, cette logique mène à de très nombreuses stratégies et sources de stress (compétition, rivalités, alliances, rapports mensongers, etc). Comme nous l'explique la directrice :

> « au début, l'objectif était de 8 000 réfugiés par an pour dix-huit RWPC parce que c'est ce qui a été demandé mais c'était trop je leur ai dit [au siège à Genève]. Alors on a recruté vingt RWPC et on a essayé. On faisait trois maisons par jour par RWPC, puis on a baissé à deux par jour. RWPC étaient trop fatigués [850]».

Il n'en reste que la pression n'a pas pour autant diminué. Car en plus du travail large sur le territoire de présence et de dissémination d'informations, il est demandé de manière

849 Observations recueillies dans le bureau des opérations en Malaisie, mars 2016.
850 Entretien avec la directrice nationale de la CICM en Malaisie, 26 février 2016.

simultanée d'identifier pendant ces sessions de potentielles « victimes à sauver». La rationalisation des opérations est un mot-clé dans le monde humanitaire. Pendant qu'une équipe est employée pour une mission, il est possible d'en effectuer plusieurs en même temps, pour le même coût (ou presque). Montrer sa capacité à mener à bien un projet, c'est-à-dire remplir les objectifs fixés, lesquels ne peuvent être inférieurs à l'année passée, et développer de nouvelles activités l'année suivante est très valorisé. Quand, un écart ou une baisse d'activités, au contraire, est vu comme un échec.

D'après les coordinatrices de la CICM, le Corps de Protection est formé pour observer les participants et identifier de potentielles « survivantes » pendant que les acteurs mènent leur action de sensibilisation. C'est alors qu'il est attendu de l'équipe présente de faciliter la parole voire le signalement en adaptant le contenu de la formation. Ce que nous explique la coordinatrice du Corps de Protection :

> « pour chaque maison et chaque participant et selon le groupe ethnique [des participant·e·s] RWPC doit ajuster son approche. Bien sûr il ne s'agit pas de compromettre le contenu des violences basées sur le genre, nous changeons d'approche ou peut-être la manière de présenter pour les mettre à l'aise. Donc nous ajustons mais nous ne compromettons pas le contenu. C'est important d'aller jusqu'au bout, de donner toutes les informations[851]».

Dans la pratique, c'est plus compliqué. Les membres du Corps doivent aller vite. D'une part pour répondre à la pression des chiffres, devant justifier d'un nombre d'interventions par mois. De plus, les sessions sont censées durer entre 1h30 à 2h chacune. De manière générale, l'attention se perd dès les trente premières minutes. Les participants détournent le regard, soupirent. A ce moment, les intervenant·e·s ayant pour mission de délivrer l'entièreté du message, accélèrent. Puisqu'il ne faut pas « compromettre le contenu ». C'est une réelle course contre la montre qui s'engage dès lors. Pas de questions, pas d'interaction. Seul un déroulé d'un exposé sans transition. Cumulant l'injonction du contenu et du nombre

851 Entretien avec la coordinatrice du programme de prévention RWPC, 10 mai 2016.

d’interventions à accomplir, les intervenant·e·s n’observent pas, n’adaptent pas leurs approches et vont très vite. Ce qu’une membre du Corps de Protection résume ainsi :

> « il faut intervenir dans deux maisons tous les jours et trouver cinq "maisons contact" par mois. Il faut qu’on donne toutes les informations, on n’a pas le droit d’ajouter ni de modifier le contenu même quand on se rend compte que ça ne va pas[852] ».

A plusieurs reprises, nous avons assisté à des interventions « compliquées », ou ce que Fatima a appelé « échec », en sortant d’une intervention à domicile. Ce jour là, elle nous prend le bras pour ralentir et se distancier du reste du groupe :

> « aujourd’hui c’était un échec. Le participant ne comprenait pas. Il n’arrêtait pas de demander "quoi ?", "hein ?" Ça voulait dire que ce n’était pas clair pour lui. Quand c’est comme ça, on devrait arrêter ou changer[853] ».

Une pression existe sur les membres des équipes exécutantes afin de réaliser les objectifs chiffrés fixés en amont, et ce malgré les conditions de réalisation. Il en est de même pour les autres composantes des opérations. Notamment et surtout sur la mission d’identification des « victimes » ou « survivantes ». L’enjeu réside pour l’ONG à montrer un nombre X de victimes ayant signalé des violences auprès de leurs services sur une période Y. Une baisse de signalements signifierait selon les coordinatrices une baisse de financements.

2. 3 Dans l’absence de chiffres …

C’est ainsi qu’une certaine course aux chiffres s’organise, dont le trophée est représentée par le fait d’ « apporter une victime » au bureau. « Apporter une victime » est récompensée et gratifiée par les responsables nationaux. Tandis qu’ à l’inverse, ne pas « apporter de victime »

852 Discussions informelles avec une membre du Corps de Protection, avril 2016.
853 Discussions informelles en fin d’intervention à domicile avec une membre du Corps de Protection, mai 2016.

au bureau c'est s'exposer à de très nombreuses critiques. Ce qui a pour effet de mettre en compétition les membres du Corps de Protection entre eux. Nous avons assisté à une réunion générale, qui a lieu chaque début de mois, où il s'agit de faire un point sur les activités et échanger sur des difficultés éventuelles. Les techniques managériales utilisées consistent à regarder les résultats obtenus le mois passé, et analyser la situation en cas d'écart entre le résultat obtenu et le résultat attendu :

> « nous enregistrons moins de signalements depuis quelques mois, et mois d'appels sur la ligne d'urgence. Pourquoi ? Y a-t-il plus de Rohingyas dans vos quartiers ? Vous savez qu'on suit vos cas [à entendre par le nombre de signalements que chacun apporte au total. Le ton monte. Les membres du Corps de Protection baissent la tête]. D'après les chiffres du HCR, il y aurait 77 000 réfugié·e·s rohingyas documenté·e·s, 55 000 Birmans soit un total de 150 000, peut-être ne travaillez vous pas suffisamment. S'il n'y avait plus de violences d'accord mais je ne crois pas. Les VbG sont hyper propagées dans ces communautés. Nous avons sensibilisé 1000 Rohingyas, on doit faire plus. A Selayang, c'est encore plus problématique et plus violent. Vous n'avez apporté aucun cas, zéro. D'autres équipes, ailleurs, font mieux que vous[854] ».

La salle de conférence devient le théâtre d'une humiliation où sont comparés les chiffres entre les équipes Chins et Rohingyas, pointant du doigt certains membres plus que d'autres, comme étant moins efficaces voire « fainéants ». La pression est mise sur le nombre de signalements enregistrés car il serait en baisse par rapport à l'année passée au même moment. La solution résiderait à pousser les femmes à porter plainte :

> « donc vous devez signaler, faire des rapports de signalements de VbG, peu importe leur mari. Elles ne veulent pas faire de signalement parce qu'elles ne veulent pas perdre leur seul soutien financier. Nous pouvons donner une

854 Propos recueillis d'une responsable de la CICM Malaisie lors de la réunion générale du 1er mars 2016.

> assistance financière ou au moins un soutien psychologique, même si elles ont leur mari qui surveillent. Un jour, après une visite, une femme m'a dit "Merci beaucoup d'être venue chez moi, après mon mari a arrêté de me battre". Vous sauvez des vies vous savez. Au moins nous savons qu'il y encore encore des besoins[855] ».

Ce propos est appuyé par une autre responsable :

> « vous devriez rapporter cinq cas par semaine. Vous allez à domicile, vous sensibilisez et vous ne remplissez pas de rapports de signalement alors que les ressources sont là, aidez ceux qui en ont besoin[856] ».

2. 4 Mise en compétition, signalements à tout prix

Un dimanche tôt dans la matinée, nous rejoignons trois des membres du Corps qui interviendra à Selayang aujourd'hui, Nurul, Fatima, et Rashida. Le quatrième membre de l'équipe, Salam, est déjà sur place. Nous prenons notre petit déjeuner à la station de bus de Kuala Lumpur. Les trois femmes sont accaparées par une conversation qui a l'air sérieuse (tons graves et expressions faciales sévères avec les sourcils froncés). Nous attendons qu'elles terminent, en silence, sans poser de question. Jusqu'à ce que Nurul nous explique :

> « il a voulu montrer à [la directrice] qu'il avait apporté un cas. Nous discutons de quelque chose de très important. On ne peut pas forcer à porter plainte. Si la survivante ne veut pas on ne peut pas la forcer[857] ».

Elles continuent à discuter entre elles en colère. Ce qui met surtout très en colère Fatima c'est que leur responsable l'a appelé pour en savoir plus, afin de savoir ce qu'il s'était passé.

855 Propos recueillis de cette même responsable, lors de cette réunion, le 1er mars 2016.
856 Propos recueillis d' une seconde responsable de la CICM, lors de cette réunion, le 1er mars 2016.
857 Discussions informelles avec trois membres du Corps de Protection, mars 2016.

> « Salam a donné le numéro de la survivante à notre coordinatrice sans que la survivante ne soit au courant. Du coup, quand elle a appelé la survivante elle n'était pas au courant. Elle lui a répondu très surprise et en colère "qui vous a donné mon numéro ??" [Elles ont toutes les trois le ton grave, visage fermé, un regard fixe] Je lui ai dit que je ne savais rien. [Elle bascule dans l'arrière de sa chaise, croise les bras devant elle, et très en colère répète] Ce n'est pas moi, je ne suis pas au courant. J'ai dit à Salam "si tu ne sais pas faire, donne moi le numéro de cette femme, je vais faire mon maximum pour elle. Je l'appellerai tranquillement mardi". Je lui ai dit que je pouvais le faire. Il ne me l'a pas donné [regard en colère, elle fronce les sourcils]. Il n'a écrit qu'un signalement depuis qu'il travaille à la CICM. Moi, pleins [858]».

Dans ce long extrait, il y a beaucoup d'éléments qui résument tous les effets négatifs de la pression mise sur le nombre de signalements. D'abord, la mise en compétition des membres du Corps. Nous étions présente à ce moment lors du signalement de cette femme. Quand Salam a « forcé la main » à une voisine, pendant des heures pour essayer d'obtenir le numéro de cette femme en situation de violences conjugales. Après l'intervention, il a demandé conseil et de l'aide auprès des autres membres du Corps dont Fatima, ce qu'elle a refusé de faire.

Quelques jours plus tôt, avec Fatima, Salam et Rashida nous étions à Selayang pour une intervention à domicile chez un ami de Salam. Son ami a réuni ses colocataires et quelques voisines chez lui pour l'occasion. En fin d'intervention, une des femmes commence à s'adresser à une membre du Corps de Protection, Rashida, pour évoquer la situation préoccupante de sa voisine. Par crainte des remontrances, celle-ci est mal à l'aise avec la demande de cette femme. Car si Rashida écoutait cette femme, cela pourrait éventuellement résulter par un signalement qui nécessairement la conduirait à être en contact avec ses responsables qu'elle redoute[859]. La participante aurait assisté à des scènes de violences à l'encontre de son amie de la part de son mari. Étant voisines, elle aurait observé maintes fois

858 Discussions informelles avec trois membres du Corps de Protection, mars 2016.
859 Observations recueillies lors de la réunion générale et autres moments de présence au bureau, mars 2016.

des traces de coups sur son amie jusqu'à ce que celle-ci tente, récemment au moment de l'enquête, de se suicider. Inquiète de cette situation, elle demande conseille : « Mon amie subit des violences conjugales. Si je fais un signalement auprès de vous, est-ce que ça peut empirer la situation ? Est-ce que ça peut engendrer plus de violence ? ». Rashida visée par ces questions va devenir gênée par la suite des événements. Elle tente de s'écarter face à l'engouement de Salam, qui s'empresse et « saute » sur l'occasion quand il entend les questions de cette femme. Selon Fatima et Rashida l'attitude de Salam serait motivée par le fait de vouloir « rapporter un cas » au bureau. Sans attendre ni observer les dynamiques en place, Salam s'approche, répond à la place de Rashida et insiste. Il s'assoit près d'elle, s'avance petit à petit, répond avant même que sa collègue puisse amorcer une réponse « si vous faites un signalement, nous pouvons l'amener dans un centre d'hébergement. Donnez-moi son numéro. Je vais l'appeler, lui expliquer ». La « voisine » retente une nouvelle fois de s'adresser à Rashida. En vain. Rashida évite le contact visuel et s'écarte. Ce qui correspond aussi à son attitude face à ses responsables. En réalité, l'attitude de Rashida est une stratégie d' évitement envers ses responsables. La pression suscite chez elle de la peur des remontrances et de tout contact avec les responsables de l'ONG. La « voisine » cherche l'attention des autres membres du Corps, mais toutes s'effacent. La compétition fait que celui qui rapportera le trophée « se débrouille » seul à gérer la situation. Il prend le numéro de téléphone de la « voisine » et négociera tout l'après-midi avec elle pour obtenir le numéro de son amie. Malgré les demandes d'aide de Salam auprès de ses collègues, elles resteront en retrait. Ce à quoi Fatima lui répond : « si tu ne sais pas faire, donne-moi le numéro je m'en occuperai mardi au calme[860] ».

La mise en compétition entre les membres de la CICM n' incite pas la coopération au sein du Corps de Protection, bien au contraire. Salam était face à un choix : celui de donner le numéro à sa collègue, donc de lui « refiler » son trophée au risque de continuer à subir la pression mise par le bureau, ou d'envoyer le numéro seul directement à sa responsable, sans précaution aucune au détriment de cette femme. Ce qu'il s'est passé. La conséquence majeure de la mise en compétition est de provoquer une course aux signalements et de mettre en danger cette femme, d'autre femmes qui souvent par peur souhaitent rester dans l'anonymat et dans le

860 Propos recueillis après une intervention à domicile du Corps de Protection, mars 2016.

silence, et se voient là être divulguées en plein jour à une organisation qui lui est inconnue. Plus tard Fatima nous expliquera comment elle fait face à cette mise en compétition, elle aussi par empressement :

> « il y a beaucoup de compétition entre nous pendant les formations [interventions à domicile]. Par exemple, hier la femme a dit : "J'ai vu ici une femme se faire battre par son mari". Je l'ai poussé, poussé à signaler, à me donner son nom, ou son contact pour que je puisse l'appeler [faisant des gestes avec ses mains, poussant en avant][861]».

Ce ne sont pas des cas isolés, mais davantage une pression que tout le monde ressent, traduite par des stratégies d' empressement ou d'évitement comme Rashida. Dans les deux cas, cet environnement où seuls les objectifs chiffrés ne comptent crée des conditions non sereines pour répondre aux besoins des femmes.

La suite du chapitre va examiner les procédures une fois le signalement réalisé, c'est-à-dire, l'évaluation et le traitement des signalements avant la mise en place de l'aide. Une fois, le signalement réalisé, l'enjeu consiste à s'assurer qu'il s'agisse d'abord de « vraies victimes », puis de mesurer le degré de vulnérabilité afin de garantir que les services alloués bénéficient aux femmes les « plus à risque » ou les « plus vulnérable ».

861 Discussion informelle avec une membre du Corps de Protection, avril 2016.

3. Figures des bénéficiaires et critères d'éligibilité

« Elle est notre "survivante"[862] » nous présentait Fatima une femme que nous rencontrions pour la première fois au centre des femmes réfugiées rohingyas. « Victimes de violences basées sur le genre », « survivantes de la CICM », « femmes survivantes », sont autant de termes quotidiennement employés pour désigner les « bénéficiaires » de l'aide à la CICM. Comme s'il n'existait rien d'autre que le statut de victime, dénué d'identité propre.

3. 1 Approche victimaire de l'aide et la figure idéale de la « victime »

Dans le cadre du programme de prévention des violences basées sur le genre, des affiches ont été élaborées par les équipes de la CICM en Malaisie. Nous pouvons les voir affichées sur tous les murs des centres visités lors des interventions de l'organisation, dans les écoles, les associations communautaires, les ONG, l'ONU, etc. Cette campagne de prévention prévoit principalement deux affiches : l'une visuelle (en annexe) qui nous intéressera maintenant ayant pour titre « Ne laissez pas la violence ruiner votre vie » et l'autre représentant un arbre où chaque branche correspond à un service d'assistance offert par l'ONG. La première affiche contient plusieurs plans. La moitié de l'affiche laisse deviner en premier plan le flanc d'un homme, portant un *laundji* (tissu birman serré à la taille à motifs que seuls les hommes portent) et surtout en gros plan on y aperçoit une bouteille d'alcool à la main. La scène se situe dans une chambre. L'homme se tient debout face à une femme accroupie et apeurée serrant son enfant contre elle, comme pour le protéger. La femme et l'enfant pleurent, et portent des traces de coup sur le visage. Nous retrouvons ces mêmes personnages sur les deux autres plans. En second plan, deux images s'opposent. A gauche, dans l'ombre, on y devine la femme et l'enfant, valises à la main, de dos, seuls, la lumière est mise sur les immeubles vers lequel la femme et l'enfant se dirigent. Le décor nous situe dans un quartier urbain de Kuala

862 Propos recueillis au centre des femmes réfugiées rohingyas, avril 2016.

Lumpur. Les valises symbolisent le départ, voire la fuite. A droite, la femme porte l'enfant sur le dos, sourires aux visages rayonnants, main dans la main avec le mari, jouant tous ensemble dans un parc. Le contraste entre ces deux images met de manière évidente en opposition deux cas de figure. D'un côté, la femme et l'enfant sont en fuite, seuls, où l'ombre dans lequel ils se trouvent désigne le malheur, la souffrance. De l'autre, la famille est réunie où la lumière symbolise le bonheur. Le dernier plan, montre l' homme seul, accroupi. On y découvre un visage triste, les yeux fermés, la tête baissée vers le sol. Le titre de la campagne est accolé à ce dernier plan : « Ne laissez pas la violence ruiner votre vie », suivi d'un paragraphe : « Brisez le cycle des comportements abusifs envers votre partenaire ou membres de la famille. Contactez la CICM pour une assistance ou du conseil pour changer votre vie ! Pour plus d'informations sur nos services, appelez le ... [863]». A travers cette affiche, nous distinguons déjà assez précisément les deux figures construites pour désigner les deux protagonistes principaux caractérisant les violences conjugales selon l'ONG. La première figure est celle du mari oppresseur, violent. La seconde est celle de l'épouse innocente et victime. L'enfant est là représenté comme une « victime témoin» voire violenté par son père. Nous sommes clairement dans une affiche montrant de manière caricaturale le stéréotype de la « femme battue » où les coups visibles prouvent et montrent la gravité des violences subies. A quelle logique répond l'ONG en adoptant cette stratégie de communication ? Quel effet est censé produire cette affiche ?

3. 2 Victimes innocentes et vulnérables

Cette affiche joue sur le vocable de l'émotion. Les figures de la femme victime et de l'homme oppresseur ont pour effet de susciter l'émotion, plus précisément l'indignation et la pitié. L'indignation suscitée par la figure du mari violent sans visage suscite l'indignation. Tandis que la pitié est provoquée par un malheur affligé à une personne qui ne le mérite pas, symbolisée par la femme victime de violence conjugale. Des travaux sur l'analyse du discours humanitaires montrent que l'appel à la pitié et à la compassion est utilisé pour susciter des

863 Affiche « Ne laissez- pas la violence ruiner votre vie » créée par la CICM en 2013, financée par le gouvernement des États-Unis, en annexe à cette thèse.

sentiments d'identification afin d'inciter à rejoindre la cause humanitaire[864]. Cette description des malheurs qui s'abattent sur les femmes et les enfants va susciter l'empathie. Ces éléments discursifs relevant des arguments du pathos ou appel à la pitié ont pour objectif de faire adhérer l'interlocuteur à son discours et à son action[865]. L'appel à la pitié ou le discours victimisant les femmes réfugiées semble être caractéristique du discours humanitaire de la CICM. Les travaux d'Annie Collovald ou encore Didier Fassin analysent pourquoi et comment le monde humanitaire joue sur le vocable de la compassion[866]. D'après Didier Fassin, la communication humanitaire consiste à adopter une approche victimaire et présente « l'événement traumatique [comme n'ayant] ni cause, ni auteur, ni responsable ou, plus exactement, ces derniers sont tenus pour secondaires [867]». Annie Collovald résume l' humanitaire à une « cause sans représentés[868] », à des actions envers les « pauvres nécessiteux » ou en faveur aux « plus démunis », et des « politiques imaginées pour les sauver[869] ». Alice Corbet a examiné de près l'image victimaire construite par les ONG et relayée par les médias sur deux terrains, à Haïti après le séïsme à Port-au Prince et dans les camps de réfugiés sahrahouis en Algérie. Elle décrit précisément la construction de la « bonne victime » pour susciter l'empathie, mobiliser le public et solliciter le « spectateur-donateur » pécuniairement. L'image victimaire doit répondre à des codes « esthétiques » et idéologiques pour attirer l'attention, l'empathie et le don[870]. C'est la « politique de la pitié » définie par Luc Boltanski, relatant comment le groupe des privilégiés, des « *spectateurs* », se doit de soulager la peine des « *malheureux* ». Le tout est du ressort de la représentation de la souffrance répondant à divers « topiques » : l'indignation (on cherche à réduire l'injustice), le sentiment (l'empathie), et enfin l'esthétique (l'observation du sujet malheureux à distance)[871].

864 Laetitia Atlani-Duault, Jean-Paul Dozon, « Colonisation, développement, aide humanitaire. Pour une anthropologie de l'aide internationale », Ethnologie française, vol. 3, 2011, pp. 393-403.

865 Juliette Rennes, « Analyser une controverse. De la science politique à l'étude argumentative » in S. Bonnafous, M. Temmar, (dir.), *Analyse de discours et sciences humaines et sociales*, Paris, Ophrys, 2007.

866 Didier Fassin, Richard Rechtman, *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victim*e, Paris, Champs essais, 2011 ; Annie Collovald, *L'humanitaire ou le management des dévouements*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002.

867 Fassin, *op.cit*., p. 93.

868 Collovald, *op.cit.*, p. 21.

869 *Ibid*.

870 Alice Corbet, « Au-delà du ''bénéficiaire'' : ''la vraie image du réfugié'' », *in* Thomas Ribémont (dir.), *Figures des bénéficiaires dans l'action humanitaire. A la croisée des regards et des disciplines*, Presse Sorbonne Nouvelle, 2016, pp. 69-80; voir aussi ses nombreux articles en ligne : https://grotius.fr/author/corbet/#.W17wI3YzYso

871 Luc Boltanski, *La souffrance à distance : morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Gallimard, 2007.

Reléguées au rang de victimes, sans défense et passives, la CICM construit cette image victimaire des femmes réfugiées rohingyas victimes de violences et de persécutions, pour provoquer l'empathie et le don. L'organisation internationale réalise des événements pour lever des fonds et des appels aux dons basés sur le vocable de la compassion. A l'occasion de la journée internationale des droits des femmes du 8 mars, lors de notre enquête, la chargée de communication de la CICM basée à Boston s'est déplacée pour rencontrer les femmes réfugiées rohingyas « bénéficiaires » de la CICM en Malaisie. La chargée de communication nous explique, en plus de couvrir la journée internationale des droits des femmes, qu'elle organise aux États-Unis des soirées privées pour lever des fonds. Selon elle, la CICM veut adopter un nouveau message. Longtemps, le monde humanitaire aurait véhiculé des images misérabilistes et négatives. L'idée, aujourd'hui, serait de communiquer des messages « plus positifs » tels que l'espoir :

> « nous essayons de changer d'angle. Le marketing des États-Unis vient du monde de l'entreprise. Avant, la CICM, je suis arrivée il y a un an, montrait des histoires négatives, des gens qui meurent, qui pleurent. Maintenant, nous essayons de changer d'angle et montrer plus d'images positives. Ce qu'on essaie de faire c'est "apportons de l'espoir avec vos dons", et de les garder [les donneurs]. Avant ils donnaient une fois c'est tout. C'est de montrer qu'ils financent et que ça marche[872] ».

L'appel à la compassion ou le pathos répond principalement à un enjeu financier.

Dans les locaux du centre pour femmes réfugiées rohingyas, un enregistrement a été réalisé filmant une femme qui récite un texte préalablement rédigé :

> « en tant que femme rohingya, j'ai vécu beaucoup beaucoup de difficultés dans ma vie. Mais je n'ai jamais arrêté d'essayer, et je n'arrêterais jamais. Et je crois en chaque femme car chaque femme a ses propres capacités et ses propres talents. Alors femmes et filles, venez nous rejoindre et déployez vos

872 Discussion informelle avec la chargée de communication de la CICM basée à Boston, mars 2016.

ailes. Même si vos ailes sont ligotées, s'il vous plaît n'arrêtez jamais de voler. Vous serez là où vous êtes destinées à être, un jour, même si vous n'y êtes pas maintenant[873]».

La vidéo se clos sur le logo de la CICM et son slogan « Restaurer la dignité, inspirer le changement ». Ce « témoignage » conçue spécialement pour la campagne de communication et d'appel aux dons est dénué de toute réalité. Cette vidéo a servi pour couvrir l'événement du 8 mars 2016 sur tous les réseaux sociaux de l'ONG, relayée par le HCR. Cet exemple illustre parfaitement les représentations des acteurs sur les « autres à sauver » et leurs aspirations. Leur définition de la « bonne action » humanitaire vient occulter la cause politique et la question des rapports à l'autre et ses médiations (État, institutions, médias, ONG, etc). Sans questionner ce rapport aux « autres à aider », que ce soit un message « moins misérable » ou « plus positif », l 'approche victimaire est fondamentalement la même, puisant dans l'image de la victime idéale, innocente et sans défense. Regardons maintenant, comment ces représentations de « victime idéale » sont transposées en critères « objectivables », capables de mesurer la vulnérabilité et de justifier de l'aide apportée.

3. 3 Catégories de « victimes » et degrés de vulnérabilité

Nous retrouvons ici l'association de la catégorie de « victime » à l'idée de vulnérabilité[874]. Comme nous l'avons vu, les notions de « risques » et de « vulnérabilité » sont des notions arbitraires et à forte portée intuitive. Il n'existe pas de définitions de ces termes pourtant largement utilisés dans le monde humanitaire, malgré l'absence de résultat de cette approche et surtout comportant le risque fort de stigmatisation. Concrètement, ce concept tel qu'il est utilisé dans les messages de prévention et les efforts d'identification des victimes de violences basées sur le genre en Malaisie désigne le risque ou plus exactement la probabilité pour une femme réfugiée de subir des violences - sa vulnérabilité - et dresse un modèle « probabiliste » pour déterminer son degré d'exposition à la violence. A partir de cette vision, une responsable

873 Vidéo en ligne sur www.icmc.net et les réseaux sociaux de l'organisation.
874 Voir chapitre 3.

de la CICM nous explique les trois catégories de bénéficiaires telles qu'élaborées en interne et utilisées pour mesurer les degrés de vulnérabilité, allant d'un risque accru au risque le plus faible : « survivantes » (vivant ou ayant vécu des violences basées sur le genre), « femmes vulnérables » aussi appelées « à risques » (sans ressources, sans protection masculine, sans autre solution) et les femmes abandonnées :

> « 50 % [des bénéficiaires] ont expérimenté des violences basées sur le genre qui n'ont pas quitté leur mari ou sont toujours dans une relation abusive. L'autre 50 % sont les femmes vulnérables, femmes à risque qui ne sont plus, disons, qu'elles ont subi dans le passé une forme d'agression. Mais maintenant ça va. Elles ne sont pas en ce moment à risque. Ou par exemple, quand leur mari est en détention, elles ont besoin d'apprendre une compétence pour aller de l'avant, alors elle peut bénéficier de nos cours d'anglais ou autre. […] Les autres types de vulnérabilité sont les femmes célibataires, les mères célibataires. Mais la priorité va aux femmes qui ont été exposées aux violences basées sur le genre. Les premières places sont pour ces femmes, et s'il reste des places alors on ouvre aux autres femmes. Les catégories de vulnérabilité sont les femmes abandonnées, les femmes ayant leur mari en détention, les femmes qui ont subi des violences dans le passé mais qui ne sont plus à risque et les femmes célibataires. Femme célibataire signifie sans aucun mécanisme de soutien en Malaisie comme des amis, de la famille ni dans la communauté. Elles sont seules[875] ».

Un certain nombre de caractéristiques sont élaborés pour indiquer et permettre à l'organisation de mesurer le degré de vulnérabilité des femmes tels que avoir été exposées à des violences, être sans ressource, être isolées socialement. La mesure pourrait être résumée ainsi : plus les femmes additionnent les caractéristiques énoncées ci-dessus plus leur degré de vulnérabilité augmente et de même pour leur chance d' accéder aux services proposés par l'ONG. Les « survivantes » sont celles en « danger immédiat », quand la vie serait menacée. Toutes les équipes sont unanimes : « si une femme appelle et dit "mon mari me cherche pour

875 Entretien avec une coordinatrice de la CICM Malaisie, le 02 mars 2016.

me tuer. J'ai peur. Venez m'aider". Là j'avertis immédiatement le bureau, on part la chercher[876] ». Les services d'assistance aux victimes prévoient dans ce cas de figure une mise à l'abri immédiate sur une durée de trois mois et des séances de soutien psychologique. Les « femmes vulnérables » seraient en situation probable de subir des violences en l'absence de protection masculine, selon trois scénarios possibles. Si le mari est en détention, s'il s'agit de mères célibataires, ou s'il s'agit de femmes seules, célibataires, sans famille. Elles sont appelées « femmes vulnérables » ou « femmes à risque ». Cette définition du « risque » ou de « vulnérabilité », utilisées de manière synonyme, au-delà de figer la vulnérabilité comme étant l'état d'une personne, représente un statut puisque être reconnue comme « vulnérable » ou « victime » donne accès à des services voire à une protection juridique auprès du HCR. Au contraire, sortir du statut victimaire c'est s'éloigner des services de l'aide. Ce denier élément nous conduit à saisir le double enjeu qui réside dans l'identification, la catégorisation et la hiérarchisation des victimes. Le rôle de la CICM est de s'assurer de répondre aux besoins les plus critiques, en acheminant l'aide aux personnes les plus vulnérables et les plus démunies. Une sélection des bénéficiaires doit alors s'opérer. Pour la CICM, il s'agit d'identifier les « vraies victimes » de potentielles « fausses victimes » afin de garantir que l'aide soit acheminée aux personnes « réellement » dans le besoin. Pour les femmes, l'enjeu est de correspondre à ces critères comme le fait d' être *totalement* isolées, au moment du signalement. Au risque, sinon d'en être exclues. Concrètement qui sont-elles ? Quels sont ces besoins plus critiques que les autres ? Comment le tri s'opère ?

3. 4 Sélection des bénéficiaires

La sélection des bénéficiaires passe d'abord par le Corps de Protection qui doit identifier les cas les plus graves ou sérieux, en « danger immédiat ». Cette étape est clairement résumée par le Corps de Protection : « une femme appelle et dit "mon mari veut me tuer"[877] ». Autre circonstance serait toujours selon le Corps de Protection « un mari [qui] bat sa femme

876 Discussion informelle avec une membre du Corps de Protection, février 2016.
877 Discussion informelle avec une membre du Corps de Protection, février 2016.

régulièrement et sa vie est menacée [878]». La sélection s'organise par le biais de *screening*[879]. Cette sélection vise à écarter celles qui n'ont pas besoin de l'aide, car elles ne sont pas éligibles en fonction des critères de l'ONG, ou des personnes effectuant le *screening*. Mais en demandant l'aide, les personnes non éligibles, illégitimes à la recevoir deviennent un danger pour le système humanitaire. Il s'agit donc de les déceler. Un « tri » est réalisé dans ce but. Il s'opère en fonction des possibilités des membres du Corps de Protection et des profils rencontrés. Ces derniers basent leur *screening* soit sur des discours (témoignages), soit sur l'état physiologique évident de la personne (corps-témoin[880] de la personne blessée). Selon ce jugement et la disponibilité des membres du Corps, un délai de traitement de quelques heures à quelques jours a lieu avant de faire remonter le signalement au bureau. Ensuite, au niveau du bureau de la CICM, et à partir des informations transmises, une seconde prise de contact est organisée par l'une des deux travailleures sociales responsables afin d'évaluer les besoins. Comme nous l'explique la directrice nationale : « Notre travailleure sociale conduit les évaluations. Nous allons visiter la maison, faire une inspection visuelle, mener un entretien, parler à la victime puis nous déciderons de ce que nous ferons[881] ».

La travailleure sociale en charge nous explique comment elle mesure les degrés de vulnérabilité :

> « nous posons deux questions "est-ce urgent ?" et "êtes-vous en danger maintenant ?" A partir de là, soit la personne est en danger et présente un risque accru, soit, elle n'est pas en danger et n'est pas à risque. Tout dépend au moment où nous recevons le signalement à quel degré d'urgence ou à quel niveau de risque se trouve la personne en train de faire un signalement [882]».

Un des entretiens menés avec la directrice nationale nous informe davantage sur la procédure

878 Extrait tiré d'une intervention à domicile du Corps de Protection des Femmes Réfugiées, avril 2016.
879 Roger Zetter, « More Labels, Fewer Refugees : Making and Remaking the Refugee Label in Era of Globalisation », Journal of Refugee Studies, vol.20, n°2, 2007, pp. 172-192.
880 Didier Fassin, Dominique Memmi, *Le gouvernement des corps*, Paris, Éditions des Hautes Études en Sciences Sociales, 2004.
881 Entretien avec la directrice de la CICM Malaisie, le 16 février 2016.
882 Entretien avec la coordinatrice des services de réponse aux victimes, le 10 mai 2016.

de sélection :

> « pour évaluer les degrés de vulnérabilité, la première question, et j'espère que tous les RWPC font la même chose c'est ce que je prêche "Êtes-vous en danger ? Où êtes-vous maintenant ? Êtes-vous dans votre maison ? Y a-t-il quelqu'un avec vous ? Saignez-vous ? Êtes-vous blessée ?" Ce sont les premières questions. Si ce n'est pas le cas, alors c'est moins urgent. […] Si c'est urgent, on trouve la localisation de la victime on part la chercher et on revient ici immédiatement. Si ce n'est pas urgent, on note le signalement et on leur demande si elles ont besoin de quelque chose. […] C'est ce qu'on appelle une assistance matérielle voire financière, c'est la procédure la plus rapide avec une évaluation rapide […] Les cas urgents urgents sont quand elles sont virées de leur maison, blessées, avec leurs jeunes bébés. On a des cas qui viennent au portail de l'ONU, encore ensanglantées. Encore en train de saigner au portail [883]».

Le critère d'éligibilité « idéal » doit paraître comme une évidence, ne pas faire l'objet de discussions, ne pas laisser place à d'éventuels doutes. La preuve est marquée par le corps, la blessure voire la mort. Comment identifier les personnes vulnérables surtout parmi une population qui suscite à première vue la méfiance ?

3. 5 La preuve par le corps[884]

Valentine Daniel et John Knudsen, dans l'ouvrage collectif *Mistrusting Refugees* décrit que « [d]epuis le commencement, l'expérience du réfugié met la confiance à l'épreuve[885] ». Selon eux, le réfugié se méfie et suscite la méfiance. D'après Didier Fassin et Richard Rechtman, les réfugiés sont devenus un élément crucial à « l'édification des formes politiques nationales et

883 Entretien avec la directrice de la CICM Malaisie, le 16 février 2016.
884 Expression « La preuve par corps » empruntée à Didier Fassin dans son ouvrage, *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Champs essais, 2011.
885 Valentine Daniel, John Knudsen (dir.), *Mistrusting Refugees*, Berkeley, University of California Press, 1996.

internationales [886]», ils vont plus loin en disant que les réfugiés sont « au cœur de la définition de l'ordre mondial[887] ». Selon eux, les réfugiés en fuyant leur pays, en demandant la protection d'un autre pays remettent en question la souveraineté même de l'État-nation. Alexander Aleinikoff a écrit : « Le concept de réfugié tout à la fois reflète et problématise la construction moderne d'un système international des États. La prémisse sur laquelle repose ce système est que le monde est divisé en États légalement égaux et souverains. Dans un tel monde, les individu·e·s doivent appartenir à un État à la fois pour assurer leur protection et pour permettre au système des États de définir qui a la responsabilité et le contrôle de quelles personnes [888]». Selon Fassin et Rechtman, l'institutionnalisation de l'assistance aux réfugiés a été développée au XXème siècle sous ce « double registre de la préservation des sociétés nationales contre ce danger potentiel et de la protection des victimes de persécution de plus en plus nombreuses[889] ». C'est dans ce contexte de grande perte de légitimité, selon eux, que la « démonstration des traces laissées par la violence » est devenue l' « attestation du traumatisme » vécu. Il continue en disant que cette attestation est devenue centrale à la levée du soupçon pesant sur les réfugiés. C'est dans ce paradigme que la CICM élabore les processus d'acheminement de l'aide à apporter. La sélection des bénéficiaires est à saisir dans ce « sentiment de soupçon qui enveloppe aujourd'hui le rapport des sociétés occidentales aux demandeurs d'asile[890] ». La reconnaissance du bien-fondé des demandes d'aide de femmes réfugiées se trouve prise dans l'image politique du réfugié, entre une figure menaçante et une figure pathétique. En Malaisie, les discussions entre le gouvernement et le HCR retranscrites dans les médias ne portent que sur la menace de « faux réfugiés » porteurs de « fausses cartes » de réfugié pour justifier de la sévérité de la politique migratoire du gouvernement et des jugements des demandes d'asile du HCR. C'est dire à quel point l'administration de la preuve est devenue un enjeu crucial dans la gestion des demandes d'asile et plus largement de l'accès aux services des ONG internationales en lien direct avec l'ONU.

886 Didier Fassin, Richard Rechtman, *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victim*e, Paris, Champs essais, 2011, p. 372.
887 *Ibid*.
888 Alexander Aleinikoff, « State-centered Refugee Law : From Resettlement to Containment », 1995, cité *in* Didier Fassin et Richard Rechtman, *op. cit.*, p. 372.
889 *Ibid*.
890 *Ibid*.

La preuve pour passer de la suspicion à l' accès aux services d'aide voire au statut de réfugié se matérialise par le corps. Les victimes dans les cas de violences conjugales doivent apporter la preuve qu'elles vivent « réellement » des violences conjugales, comme des marques récentes sur le corps, des certificats médicaux, et d'un danger de mort. Le passage du « faux témoignage » au « vrai traumatisme » se situe dans la preuve par le corps. Il faut des marques pour prouver le caractère fondé des violences. Comme nous l'explique la CICM :

> « si nous avons suffisamment de preuves, d'indices qu'elle est une survivante, nous la mettons en lien avec le HCR [891]».

Plus il y a de preuves, plus le caractère fondé de la victime est garanti. Comme le cas de Begum, 32 ans. Nous l'avons rencontrée chez elle, après avoir mené un entretien avec son mari[892]. La violence de son mari à son encontre est cristallisée sur le fait qu'elle soit enregistrée auprès du HCR seule avec ses enfants, après quelques semaines en centre de détention. Pendant sa fuite du domicile, elle et son plus jeune fils, ont été arrêtés par les autorités. Depuis, elle vit « claustrée », et en « dépression » chez elle avec ses cinq enfants. Connue des services de police, elle a séjourné plusieurs fois à l'hôpital, son mari vient régulièrement chez elle, avec des amis à lui, pour la menacer et lui faire peur. Elle nous a exprimé son besoin de s'éloigner géographiquement. Elle ne peut plus rester. Après notre rencontre, nous lui avons transmis les coordonnées de la CICM pour qu'elle puisse éventuellement bénéficier d'une mise à l'abri quelques temps. Quelques jours plus tard, à la suite d'une nouvelle agression chez elle de son mari, elle a contacté la CICM. La présence menaçante de son conjoint près de chez elle et les preuves à l'appui (certificats médicaux et témoignages du voisinage) ont conduit à une prise en charge immédiate.

Appeler la CICM en pleine crise, quand les violences viennent juste de se passer, montrer des marques physiques tels que des saignements, des certificats médicaux, avoir un mari activement à sa recherche ne correspond pas à la réalité de toutes les femmes rencontrées, au contraire. L'approche victimaire de l'aide humanitaire et la preuve par le corps venant légitimer aujourd'hui le statut de victime et non l'histoire politique des réfugié·e·s,

891 Entretien avec la directrice de la CICM Malaisie, le 1er juin 2016.
892 Voir chapitre 5.

manifestent comment les gouverné·e·s le sont par le corps, tout cela légitimé et cimenté par des « rationalités » bureaucratiques. Ainsi, l'imagerie victimaire alimente la perception du monde des acteurs humanitaires, où le caractère sensationnel et rapide prime sur l'approfondissement contextuel, raisonné et réflexif.

La majorité des cas de violences conjugales comme nous allons le voir à l'aide de récits, ne correspondent pas à ce scénario. En effet, ce scénario requiert un certain capital social car il nécessite de communiquer avec les autorités *via* un membre de la famille ou de l'entourage, être en lien avec des services médicaux et de correspondre au mythe du mari exceptionnellement violent. Pour assurer que l'aide soit acheminée aux « vraies victimes », la CICM et le HCR collectent des preuves et mettent en place un délai de traitement des signalements selon la nature des preuves apportées par le Corps de Protection dans le but de trier les «fausses demandes» ou « faux témoignages» des « vraies victimes ». Aux yeux de ces deux organisations, ces potentielles « fausses demandes » pourraient représenter une faille dans le système humanitaire, dans les critères d'éligibilité et les procédures. Ce qui est tout à fait à exclure. A cet effet, un délai de traitement des signalements est mis en place pour « trier » les demandes dont seules les « vraies » victimes resteraient dans le besoin à l'issue de ce délai. Certains signalements peuvent donner lieu à des non-réponses. Ce que nous allons examiner dans le chapitre suivant.

Ce chapitre a tenté de montrer comment les logiques de rationalisation et de « bonne mise en œuvre» venaient en réalité dépolitiser les problématiques auxquelles les ONG sont mandatées à répondre. Au delà, elles prolongent des rapports sociaux historiquement façonnés entre Nord/Sud, développés/sous-développés, civilisés/non-civilisés (de l'ère coloniale) cristallisés sur la question des violences de genre et du traitement des femmes. Cette technicité vient légitimer des pratiques sous couvert de la professionnalisation de ce secteur. Des experts développent des manuels, des coordinateurs élaborent des indicateurs. Sans remettre en question ces représentations. Ce qui a des conséquences politiques. La réalité des violences demeure inconnue et de fait ne permet pas de concevoir des programmes adaptés. Au

contraire, les logiques néo-libérales de l'humanitaire (vocable de la compassion, élaboration de normes et de standards, logique de rationalisation, ciblage des populations, spécialisation par thème, etc) nous éloignent de la production sociale des violences et se rapprochent du registre historiquement façonné, matériellement efficace du relativisme culturel pour maintenir une présence et une légitimité à intervenir. Le chapitre suivant examine les effets négatifs de ces représentations et des rouages de l'aide sur les programmes et sur les réfugié·e·s. Pour cela, nous allons mettre en regard la rhétorique et les critères de l'aide avec la formation des subjectivités à la lumière des expériences et des attentes sociales décrites dans la partie deux, et voir finalement comment les politiques de l'aide envers les réfugié·e·s en Malaisie produisent des vulnérabilités.

Chapitre 9

Effets négatifs des représentations sur les violences basées sur le genre

Nous allons nous concentrer dans ce chapitre sur les « bénéficiaires » de l'aide. Didier Fassin et Dominique Memmi ont nommé les « jeux de normalisation douce[893] » pour désigner des processus à travers desquels s'opéreraient les « transformations des représentations et des comportements » des « bénéficiaires » de l'aide. Alors, l'intimation de la CICM au nom de la loi tendrait à « se substituer à une obligation d'intérioriser la norme [894]». Quel processus de subjectivation observe-t-on ? Les processus de formation ne peuvent pas être considérés seulement sous l'angle de l'imposition par en haut de règles et de normes. Il y a aussi de multiples formes de résistance, de négociation, qui parfois prennent la forme de distance par rapport au travail de normalisation de l'organisme humanitaire. Quand certain·e·s ne sont pas captif·ve·s par exemple, et détournent les regards ou quand les individu·e·s se réapproprient les images et les mots des « spécialistes » venu·e·s « de loin jusqu'à eux ». Ou quand certain·e·s rejettent le message de l'ONG, en réaffirmant l'usage de la violence, des assignations de genre ou en re-politisant les enjeux. A côté du projet de prévention, s'est développé un traitement des individu·e·s au cas par cas dans le cadre des services de réponse aux victimes de violences de genre. Où se mettent en place des formes de gestion des situations auxquelles sont confrontées celles qui interviennent. Ce chapitre se compose en deux volets. Le premier s'attache davantage aux décalages entre la réalité des violences conjugales et la réponse apportée nourrie de représentations erronées sur les victimes. Tandis

893 Didier Fassin, Dominique Memmi, *Le gouvernement des corps*, Paris, Éditions des Hautes Études en Sciences Sociales, 2004, p. 24.
894 *Ibid*.

que le second porte sur les effets du discours de prévention. Nous avons interrogé des hommes et des femmes réfugié·e·s ayant assisté·e·s aux « formations » sur les violences basées sur le genre de la CICM sur leur compréhension du discours sur les violences. De là, les réponses sont multiples et varient selon la situation des enquêté·e·s au moment des entretiens. Néanmoins, des traits communs se dégagent.

Accès aux enquêté·e·s

Lors de notre présence dans le centre des femmes réfugiées rohingyas, nous avons rencontré Hasinar au moment où elle venait demander de l'aide auprès de la coordinatrice de l'association communautaire. Cette dernière travaille à côté pour la CICM en tant que membre du Corps de Protection. Ainsi, elle a procédé au signalement d'Hasinar auprès de la CICM. Hasinar nous a évoqué brièvement sa situation lors de notre première rencontre. Puis constatant le délai de traitement de l'ONG et la dégradation de sa situation, nous avons décidé de suivre l'évolution de sa demande afin de comprendre la non intervention de l'ONG alors qu'elle est « censée » correspondre à la catégorie de « bénéficiaires » de l'ONG. Hasinar est une femme réfugiée, rohingya, avec deux enfants en bas-âge, en grande précarité et en situation de fuite du foyer familial due à des violences conjugales répétées. Nous rendrons compte à travers son récit et d'autres observations des décalages entre la réalité des violences conjugales et les critères d'éligibilité aux services de protection.

Pour le second volet de ce chapitre, nous nous appuyons sur l'observation de plusieurs interventions auprès d'adultes à domicile, de quasiment tous les membres du Corps de Protection. Les formations prenant la forme de longs monologues et d'accaparement de la parole de la part des membres du Corps, les observations sont devenues rapidement pauvres. Elles ne nous permettaient pas de collecter des réactions. Au début, nous avons tenté d'échanger avec des participant·e·s, en fin d'intervention, afin de collecter des impressions. Mais la réponse était toujours la même « c'est bien pour nous, merci ». Nous étions associées à la CICM voire au gouvernement des États-Unis. Les membres du Corps nous présentaient

comme « une étrangère qui allait retourner dans son pays » juste après avoir mentionné que tous les programmes de la CICM étaient financés par le gouvernement des États-Unis. Nous avons du alors adapter notre approche en allant rencontrer les participant·e·s de ces formations en dehors du cadre de la CICM, quelques semaines voire des mois plus tard, et indépendamment. Nous avons rencontré des hommes et des femmes réfugié·e·s ayant participé à la formation délivrée par la CICM, la plupart du temps à leur domicile ou dans un lieu public de leur choix, en partant d'un premier contact donné par une employée de la CICM, de manière informelle. Puis, de contact en contact, nous avons pu rencontrer une dizaine d'hommes et de femmes. Deux difficultés se posaient à l'enquête. La première était de s'éloigner au maximum de l'étiquette « humanitaire » comportant le risque immense d'un discours polissé et unanime consistant à dire « c'est bien » pour ne pas perdre le peu d'aide et d'attention que les réfugié·e·s dans ce pays obtiennent. Donc nous devions rencontrer des réfugié·e·s ayant assisté·e·s à la formation sans notre présence ce jour-là. Cette donnée engendrait une seconde difficulté, comment accéder à cette population ?

Nous avons eu accès à ces enquêté·e·s par trois « voies ». Nous avons d'abord rencontré Nasir par « hasard ». A la suite de notre première intervention en tant qu'observatrice avec l'équipe de la CICM, nous avons demandé à l'animatrice référente le numéro de téléphone de son « contact day ». Ce qu'elle a accepté. Mais elle nous a donné le numéro de Nasir, autre « contact day » qui a bien participé à la formation mais à un autre moment. Ce qui était fortuit puisque nous cherchions justement à rencontrer des personnes nouvelles afin de s'éloigner un maximum de l'étiquette « humanitaire ». C'était donc notre première rencontre et notre premier contact avec un participant quelques mois plus tard après sa formation. Puis, par effet « boule de neige », nous avons eu accès à d'autres enquêté·e·s, tels que Mounir, Kadir, Hussain et Ayamar en demandant en fin d'entretien s'ils ou elles connaissaient d'autres personnes ayant participées à cette formation. Enfin, nous avons eu accès à des enquêté·e·s par le biais du chef religieux, Alal. Donc de manière systématique en fin d'entretien, nous demandions s'il ou elle avait assisté à des programmes d'ONG. Il s'est avéré que certain·e·s avaient participé à la formation, comme Mohammed, Younus, Zahid, Aziz, Arafat et d'autres non mentionné·e·s ici par souci de clarté, n'apportant pas d'autres éclairages à notre

recherche. A partir de tous ces entretiens, nous allons analyser comment les « bénéficiaires » aussi appelé·e·s « sensibilisé·e·s » aux violences basées sur le genre réagissent face au discours de l'aide.

Commençons par analyser les effets liés aux catégories de « victimes » et des critères d'éligibilité à l'aide, établis pour s'assurer que l'aide soit acheminée aux « plus démunies » ou aux « vraies victimes ». L'histoire de Hasinar illustre parfaitement les conséquences de l'utilisation de telles catégories quand celles-ci sont en complète dissonance avec sa situation, qui elle est réelle, et de manière générale avec les subjectivités et les attentes sociales des femmes réfugiées en situation de violences conjugales en Malaisie.

1. Effets négatifs des rouages de l'aide et les conditions de retour dans une relation abusive

Rappelons ce qui caractérise la réalité des violences conjugales à partir de la parole des femmes réfugiées et à l'aulne des travaux sur les violences faites aux femmes. Les travaux de Ann Oakley et Jalna Hanmer ont documenté et analysé les violences structurelles notamment la division entre la sphère privée et la sphère publique produisant la dépendance économique des femmes envers leur partenaire, l'isolement social et affectif, la domination et le contrôle du conjoint envers sa partenaire[895]. A la lumière de ces travaux et à partir du récit de Hasinar, en situation de violences conjugales au moment de l'enquête, nous allons critiquer ces critères de l'aide ayant pour effet direct d'exclure des femmes dans le besoin d'assistance à un moment critique de leur vie. Ainsi élaborés, ces critères d'éligibilité constituent des obstacles majeurs à l'aide.

1. 1 « Attend pour voir »

Nous savons avec les travaux sur les violences conjugales des années 1970 sur l'effet de l'emprise psychologique induit par la peur envers un partenaire violent et la mésestime personnelle qu'il faut agir immédiatement, dans un temps très court, à la demande des femmes dans ce type de situation, au moment où elles sont dans le besoin. Tous les travaux sur les violences conjugales font état de l'importance majeure de répondre aux besoins quand la personne l'énonce. Parce que sinon, elles mettent en place des mécanismes de protection qui s'avèrent à moyen terme et parfois à court terme une solution inadaptée à la réalité des violences conjugales. Pourtant, un délai s'opère à la CICM, de plusieurs jours voir plusieurs

895 Ann Oakley, *The Sociology of Housework*, Wiley-Blackwell, 1984 (1974); Jalna Hanmer, Mary Maynard, *Women, Violence and Social Control*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 1987. Nous pouvons également citer les travaux de Maryse Jaspard, *Les violences contre les femmes*, Paris, Repères, 2005 ; et Alice Debauche, Christelle Hamel (dir.), *Violences contre les femmes*, Nouvelles Questions féministes, Antipodes, vol. 32, n°1, 2013.

semaines. Il serait lié à la méfiance envers les réfugié·e·s, où une victime doit d'abord prouver que les violences qu'elle dit vivre sont vraies. Un basculement doit se faire où il s'agit de passer du « faux témoignage » au « vrai traumatisme ». A maintes reprises, la méfiance envers les « bénéficiaires » a émergé, dans une variété de situations. Par exemple, la coordinatrice du centre explique que si la CICM fait des donations aux femmes venant au cours d'anglais, elles viendraient ensuite par « intérêt ». Les « bénéficiaires » doivent être dans le besoin et « bénéficier » des services uniquement pour cette raison et non par « intérêt » lequel serait déguisé ou « caché ». Ou encore, quand la coordinatrice nous explique comment elle doit parfois « batailler » avec la CICM pour qu'une femme puisse recevoir de l'aide :

> « Je t'ai parlé de cette femme, qui est arrivée dans mon quartier. Elle a dormi plusieurs nuits dehors avec ses enfants. Je suis allée lui parler elle m'a raconté qu'elle venait de s'enfuir de chez elle, car son mari la battait. J'ai fait un signalement à la CICM. Elle [responsable d'évaluer les signalements] m'a répondu : "attend pour voir. Khjadija tu ne sais pas si c'est vrai". Je lui ai dit qu'elle dormait dehors avec ses enfants. C'est réel [me montre ses yeux]. Je me suis battue pour elle tu sais, jusqu'à ce que elle l'appelle [896]».

La seconde étape après l'identification est la vérification du témoignage. L'idée consiste à penser qu'une femme dans le besoin un jour, le sera demain et encore plus tard. Ce que les coordinatrices des programmes de prévention et de réponse nous expliquent lors d'un entretien conjointement mené : « [q]uand elles ont vraiment besoin, elles appellent [897]». Ce que sa collègue confirme : « elles appellent. Si c'est urgent, généralement on leur parle tout de suite[898] ». C'est nier la pression sociale exercée sur les femmes rendant difficile voire parfois impossible de porter plainte, de parler des violences par crainte d'éventuelles représailles, plus encore de se séparer de leur mari. C'est le cas de Khadija et Hasinar. Khadija renonce à porter plainte, tant le risque lui semble grand : « j'ai vu une femme se faire tuer sous mes

896 Discussion informelle avec Khadija, coordinatrice du centre pour femmes réfugiées rohingyas, le 24 mai 2016.
897 Entretien avec la coordinatrice des services d'assistance de la CICM, le 10 mai 2016.
898 Entretien avec la coordinatrice du programme RWPC de la CICM, le 10 mai 2016.

yeux par son mari devant tout le monde, sans que personne n'intervienne[899] ». Elle raconte aussi la peur de perdre ses enfants : « mon fils est attaché à son père. Je ne sais pas qui il choisirait ». Et enfin, l'image de la femme divorcée comme étant une mauvaise épouse : « je ne veux pas de mauvaise réputation. Avec tout ça je réfléchis je ne veux pas faire un signalement contre mon mari[900] ». Ou comme Hasinar qui suite au délai de traitement et au manque d'engouement de la CICM à l'aider a engendré une méfiance à l'égard des institutions, laquelle s'est avérée être un obstacle essentiel dans le non accès aux services de protection quand la CICM a finalement réagit.

1. 2 Du « faux témoignage » à la « vraie victime » : étude de cas de Hasinar

Hasinar s'est rapprochée du centre pour les femmes réfugiées rohingyas, alors qu'elle venait tout juste de s'enfuir de son domicile suite à des violences répétées et graduelles à son encontre et envers un de ses enfants. La peur de son mari la mena à quitter le domicile familial. Nous avons rencontré Hasinar pour la première fois au centre pour femmes réfugiées rohingyas à Ampang. Nous avons par la suite mené plusieurs entretiens enregistrés avec elle, et de nombreuses rencontres informelles ainsi que des conversations téléphoniques sur un intervalle de deux mois. Les entretiens ont été menés dans différents lieux de son choix et ont tous été menés en birman. Cachée avec ses deux enfants, la première fois elle a souhaité nous rencontrer là où elle s'était réfugiée, chez une de ses connaissances. La seconde fois, nous nous sommes rencontrées au centre pour femmes réfugiées rohingyas, lieu où nous nous retrouvions de manière informelle chaque semaine. Hasinar a vingt-cinq ans, deux enfants en bas-âge dont un nourrisson. Nous l'avons déjà présenté dans le chapitre six. Elle a grandi à Rangoun avec ses deux parents et sa sœur, où elle a été scolarisée jusqu'à la fin du second cycle (niveau 3ème). Nous avons suivi son histoire car nous nous sommes rencontrées au moment où elle demandait à la CICM un hébergement d'urgence et toute autre forme d'aide

899 Discussion informelle avec Khadija, avril 2016.
900 Discussion informelle avec Khadija, avril 2016.

(matérielle, financière) en raison des violences conjugales qu'elle subissait depuis l'arrivée de son premier enfant. Elle est d'abord venue chercher de l'aide auprès de l'association communautaire, hébergeant le centre pour femmes, qui l'a directement orienté vers la CICM. C'est en étant présente au centre quand elle y venait que nous avons observé des obstacles majeurs d'accès aux services liés à l'impossible correspondance aux critères d'éligibilité à l'aide. Nous allons essayer de restituer au mieux son parcours pendant le délai de traitement de sa demande d'aide auprès de l'ONG.

Plusieurs obstacles à l'aide nous sont apparus majeurs. D'abord ceux liés à la réalité des violences conjugales, isolement social et affectif, la dépendance économique des femmes envers leur partenaire, le contrôle social très pesant dans une société d'interconnaissance comme celle-ci. D'autres obstacles s'ajoutent liés à l'idée de prouver les cas de violences conjugales. Comme nous l'avons vu, une situation est considérée comme urgente quand la personne porteuse du signalement est dans un isolement extrême, en d'autres termes « à la rue avec ses enfants » ou faire preuve par le corps blessé (sang, certificats médicaux, etc.). Heureusement pour elles, la plupart des femmes trouve un refuge, même précaire et temporaire, en attendant de trouver meilleure solution. Sauf qu'en faisant cela, elles deviennent des « cas moins urgents », sortent du statut victimaire et s'ensuit un délai dans le traitement de leurs demandes. Dans le cas que nous analysons maintenant, ce délai a duré trois semaines et la réponse tardive est devenue inadaptée aux besoins de cette famille quand le HCR l'a contactée. Dans une organisation bureaucratique, ce délai pourrait sembler court mais nous allons voir que cela a créé les conditions du « retour » dans une relation abusive. Nous allons questionner ces conditions c'est-à-dire, la dépendance économique, l'isolement social et les procédures de l'aide humanitaire contribuant à rendre plus difficile encore la sortie de la violence et agissent de concert avec la pression sociale exercée pour que les femmes n'aient d'autre choix que de « pardonner » ou de « redonner une chance » à leur conjoint.

Quand Khadija, la coordinatrice du centre a transmis le signalement d'Hasinar et sa demande d'assistance pour elle et ses deux enfants, elle avait trouvé refuge temporairement chez une connaissance de son mari. Ce que le rapport mentionnait. Semaines passant, cette « amie » lui

a demandé de trouver une autre solution. Trois semaines plus tard, en l'absence d'intervention, ne serait-ce que d'une réponse même négative, nous avons demandé à la coordinatrice les raisons de la non-intervention de la CICM :

> « Hasinar n'est pas en danger. Pour la CICM, une urgence c'est quand les violences conjugales viennent d'avoir lieu, parfois la femme a quitté son mari, parfois le perpétrateur est à sa recherche pour la battre, pour la tuer. Quand la situation est vraiment critique. Là, elles ne l'ont pas appelée, elles ne l'ont pas rencontrée parce qu'elle a rejoint son mari. Si elle dit vouloir rester avec lui, la CICM ne peut pas l'aider[901] ».

En effet, trois semaines après sa plainte, son mari était revenu auprès d'elle. Examinons ce qui s'est passé pendant ces trois semaines, ce qui a réuni les conditions de maintien/retour dans une relation abusive concernant Hasinar.

1. 3 Les conditions de retour ou de maintien dans une relation abusive

Que s'est-il passé pendant ce délai ? Comment les conditions venant justifier le rejet de sa demande - « retour avec son mari » ont pu se produire ? En réalité, les rouages de l'aide viennent en confrontation avec la réalité des violences structurelles faites aux femmes. Pendant l'absence de réponse, la situation de Hasinar était devenue critique. Elle était dorénavant dans l'urgence de trouver un lieu où dormir pour elle et ses enfants car son « amie » après quelques semaines, lui a demandé de trouver une autre solution d'hébergement, ou sinon de participer au loyer. C'est ainsi qu'elle s'est adressée à un ami de son mari. Ce dernier l'a alors informée de la venue de sa femme et a entrepris de les réconcilier :

> « quand ils sont arrivés chez moi je ne pouvais pas parler à mon mari. J'ai

901 Discussions informelles avec Khadija, avril 2016.

> dit à l'ami de mon mari "Je ne peux pas accepter que tu aies fait ça. Je suis venu vers toi parce que j'ai besoin d'un peu d'aide avec mes deux enfants". L'ami de mon mari m'a dit : "juste une fois, seulement une fois, peux-tu s'il te plaît lui pardonner et l'accepter ? Il vient d'avoir un accident. Il est blessé. Et il a personne pour prendre soin de lui. S'il recommence la même chose, si ça se reproduit et si tu nous dis que tu veux divorcer je t'aiderais. Mais pour cette fois, il est le père de tes enfants. Tu ferais mieux de le reprendre et de vivre ensemble"[902]».

Dans une société d'interconnaissance telle que celle-ci, les femmes en situation de relation abusive peuvent subir une violence supplémentaire du fait de ce contexte interrelationnel. La présence d'enfants et le souci de ne pas les priver de leur père peuvent s'avérer des raisons suffisantes pour rester dans une relation abusive. Cet argument s'appuie sur l'empathie des femmes envers leur conjoint et leurs enfants. Parce qu'on pense que « quand on est enfant, on a besoin de ses deux parents ». Parce que « le mari a besoin d'aide ». Dans l'absence de solution et en contexte de pression sociale, le mari et le réseau social qu'il représente sont devenus pour Hasinar la seule solution provisoire à ses problèmes. Hasinar a alors le « choix » entre « accepter le retour » de son mari, ainsi arrêter la pression sociale mise sur elle, sauvegarder sa « bonne image » de femme fidèle et loyale envers son mari et recevoir du soutien de l'entourage ou « ne pas accepter » et voir s'envoler toutes les chances de recevoir un soutien.

De nombreux travaux ont montré que les violences conjugales sont souvent caractérisées par une dépendance économique forte envers le partenaire, allant souvent de pair avec un isolement social et affectif. L'isolement au sein de leur propre famille est soit lié au contrôle et à la domination du conjoint envers sa compagne, soit une fratrie ou une famille élargie « fatiguée » ou « déçue » de la situation de leur sœur, ou cousine. C'est le cas de Hasinar. Elle a quitté plusieurs fois son mari, trouvant refuge chez sa cousine avant de rompre complètement ses liens avec elle :

902 Entretien réalisé avec Hasinar, le 9 mai 2016.

> « je suis partie de ma maison trois fois. A chaque fois, j'allais chez ma cousine en Thaïlande. La première fois, je voulais vraiment m'installer là-bas, mais il m'a retrouvée. Il m'a appelée, il s'est excusé et je suis revenue. La seconde fois, je suis retournée chez ma cousine mais elle m'a dit "si tu envisages de venir et vivre ici n'apporte pas tes enfants, laisse-les à ton mari". Je l'ai écoutée. J'ai laissé mon garçon à mon mari. Mais j' ai entendu dire qu'il ne mangeait pas bien, qu'il était souvent dehors, sur la route. Donc j'étais triste. Et les gens, les amis me disaient "tu devrais rentrer, pour les enfants, tes enfants sont encore jeunes". Alors je suis retournée. Pour eux j'ai pris la décision de retourner dans cette relation. Mais là ma cousine était très en colère. Elle ne voulait plus m'aider. Elle m'a dit : "OK. Cette fois c'est la dernière. Ne reviens pas. Tu es avec ta famille, tu restes avec ta famille". Depuis ce moment, j'ai décidé quoiqu'il arrive avec mon mari que je ne redemanderais jamais de l'aide à ma famille. Je serais juste loin de mon mari[903] ».

Hasinar a des rapports difficiles avec sa famille en raison précisément de la relation avec son conjoint. Dès lors, elle ne s'autorise plus à évoquer sa situation à sa famille par honte et par crainte d'être rejetée. Ce qui la conduit dans le réseau de connaissances qui lui reste, celui de son mari. L'isolement est d'autant plus important qu'elle n'a pas de famille en Malaisie. Hasinar ne travaille pas et n'a pas accès aux ressources de son mari. Elle est dans une situation de grande précarité. Elle se déplace au centre pour femmes réfugiées rohingyas situé à quelques kilomètres de chez elle, le bus étant remboursé par le centre pour celles qui viennent assister au cours d'anglais qui a lieu une fois par semaine. Au delà, elle n'a pas les moyens de se déplacer pour rencontrer des connaissances, voire des professionnel·le·s. Par exemple, un déplacement jusqu'au HCR équivaut pour elle et ses enfants à une semaine de nourriture.

Ainsi, isolée dans l'entourage de son conjoint, une pression sociale s'exerce à « ne pas briser la famille», à « être fidèle et loyale » envers le mari. Cette pression se base sur des arguments

903 Entretien réalisé avec Hasinar, le 13 avril 2016.

de culpabilisation, de honte et d'empathie :

> « quand je suis allée à l'ONU, j'ai vu des hommes vraiment mal au point et seuls. Je me suis dit que je ne voulais pas que mon mari soit comme ça. Si ça m'arrivait, j'aimerais qu'on m'aide. Mais … mon sentiment est que si je fais quelque chose de mal ça me retombera dessus. Là il est là, je l'observe, j'attends qu'il récupère de son accident. Comme ça les gens ne pourront rien dire contre moi[904] ».

Pendant ces trois semaines de non réponse, Hasinar est en période de grande confusion marquée par une absence d'alternative, un isolement social et une dépendance économique envers son mari et les autres hommes. Le temps de traitement de sa demande a permis de réunir toutes les conditions d'un retour dans une relation abusive. A sa demande, elle était séparée de son mari, plus précisément elle était en fuite. Les tentatives faites par Hasinar pour échapper à la violence de son conjoint ont ainsi avorté par suite du peu d'empressement des agents de la CICM auxquelles elle s'est adressée, à propos des violences commises à son encontre, et de son refus de séparer son dossier de celui de son mari au moment où le HCR lui a proposé.

Au moment de la réaction de la CICM et du HCR, elle avait mis en place d'autres mécanismes de protection en redonnant une chance à son mari face à l'absence de soutien total la menant dans un état de confusion et de détresse tel qui lui était devenue impossible de prendre une décision le jour où le HCR l'a appelée. « Voulez-vous porter plainte auprès du HCR? », question qui lui a été posée immédiatement à son arrivée dans les bureaux du HCR, avec des conséquences irrémédiables. Doit-elle leur faire confiance ? C'est une vraie question qu'elle s'est posée en y allant.

1. 4 Réponse différée, réponse inadaptée

904 Entretien réalisé avec Hasinar, le 9 mai 2016.

La CICM a transmis le signalement de Hasinar au HCR. L'Agence onusienne contacte des plaignantes et intervient quand celles-ci sont documentées et enregistrées sur le dossier de leur mari, il ne s'agit d'intervenir que sur le plan administratif. Seule la CICM coordonne et assure les services d'hébergement, d'assistance matérielle, financière, de soutien psychologique. Hasinar est enregistrée au nom de son mari. A ce titre, la CICM l'a orientée afin d'envisager une séparation des dossiers et créer une demande d'asile propre à son nom. Les réfugié·e·s sont tous au courant des délais déjà très long d'instruction des demandes d'asile, même quand ceux-ci ne connaissent aucune modification ni complication. Beaucoup de femmes ne souhaitent pas porter plainte auprès du HCR pour violence, principalement pour cette raison. C'est également un argument dissuasif utilisé par les associations communautaires lorsque des femmes viennent demander du soutien dans leur procédure de divorce par exemple. Dans cette intervalle, sans réponse d'aucune organisation, la situation d'Hasinar avait changé. La réponse des organisations internationales était devenue inadaptée, comme nous le raconte Hasinar :

> « la CICM a pris un rendez-vous pour moi au HCR, au bureau de l'ONU. Mon mari est venu avec moi. En plus je venais d'apprendre que j'étais à nouveau enceinte de quatre mois, nouveau problème… L'officier du HCR ce jour-là m'a prise seule, mon mari est resté dans la salle d'à côté, et m'a demandée "voulez-vous décider ? Voulez-vous rester seule ou retourner avec votre mari ? Ici au bureau ou vous préférez y réfléchir d'abord. Ou voulez-vous que quelqu'un vous aide à prendre la décision ?". D'abord elle prend du temps pour m'appeler, on se voit quelques minutes, mon mari est à côté, et je dois décider rapidement comme ça… Je lui ai dit que je ne savais pas. Elle m'a dit de réfléchir et de la rappeler. Mais le numéro est un répondeur automatique. J'ai essayé [de la rappeler] mais je ne peux pas la contacter... [905]».

Elle impute son hésitation à répondre à l'agent du HCR à la méfiance envers ces institutions, le délai de traitement, l'absence de réponse qui n'ont fait qu'empirer sa situation. Elle doute

905 Entretien réalisé avec Hasinar, le 9 mai 2016.

de l’efficacité de l’aide que peuvent apporter ces organisations et évoque alors le besoin d’y réfléchir. Mais les procédures ne permettent pas cette réflexion. Ainsi, elle devra nécessairement repasser par la CICM et leurs critères « d’objectivation » filtrant les demandes. L’histoire de Hasinar témoigne des difficultés à faire la preuve des violences conjugales qu’elle subit, qui viennent s’ajouter aux obstacles liés à la définition même des violences basées sur le genre.

La catégorie de « victime » de la CICM est en tension avec leur vision de la « victime idéale », « qui est victime », « ce que signifie être vulnérable », leur vision sur les hommes et leurs représentations sur les violences. La victime n’est pas toujours celle qui est perçue comme telle. Encore moins de cette manière, il n’existe pas de « victime pure ». La pratique féministe et les savoirs féministes sont ancrés dans les réalités vécues. Encore une fois, ce qui est victimisé ou ce qui ne l’est pas, correspond à ce qui est perçu comme tel. De ce fait, de nombreux décalages s’insèrent entre la figure de la victime sans ressource et sans capacité d’agir et des réalités nuancées et complexes. Cette analyse montre bien l’importance de concevoir un programme de prévention et de réponse aux violences basées sur le genre à partir des récits des femmes et des hommes. Et non, concevoir un programme à partir d’une définition préalablement élaborée correspondant à une typologie de formes de violences et à des catégories de victimes. Au risque, de mobiliser des systèmes de représentations en décalage et en tension avec la réalité et hautement problématiques. Maintenant examinons les réactions des hommes et des femmes réfugié·e·s face au message de prévention ciblant les hommes et les stigmatisant comme étant potentiellement tous violents et donc punissables au nom de la loi. Mais aussi comment les femmes réagissent au discours de l’aide les dressant en portait de femmes victimes et incapables ?

2. Effets du message de prévention des violences basées sur le genre : dévalorisation des hommes et réaffirmation de valeurs masculines

Interrogé·e·s, les responsables de la CICM ainsi que les membres du Corps de Protection sont assez unanimement critiques sur les retours des bénéficiaires par rapport au contenu de leur formation. Nurul estime que « 80 % des hommes seraient contre le message de la CICM[906] ». Pour qui ce ne serait ni une priorité ni un intérêt :

> « certains disent que c'est s'opposer aux hommes. Derrière notre dos, ils disent "ça donne le pouvoir aux femmes de se battre contre les hommes", "allez rejoindre vos femmes *lah* !" Contre 20 % qui comprennent et acceptent le message[907]».

Ou d'autres pendant les interventions soupirent, quittent la pièce, détournent le regard voire parfois manifestent des réactions hostiles. Comme nous le raconte Sandy :

> « une fois je me souviens, on s'est assises et la femme a continué de nettoyer. Devant nous, elle passait la serpillière, derrière nos chaises et tout. Elle ne nous a pas adressé un mot, ni un regard [908]».

Cibler les hommes comme étant tous potentiellement violents et les femmes comme seules et potentiellement toutes victimes, et l'utilisation de la menace créent chez certains des réactions de confrontation, chez d'autres, une posture d'évitement ou de crainte souvent décrites par les membres du Corps de Protection comme des « statues ». Cela est interprété par l'ONG comme du désintérêt ou des résistances au changement. Pour Fatima, Salam, Nurul et le reste de l'équipe, le désintérêt ou le rejet de leur discours « se voit sur le visage des participant·e·s [909]». L'équipe nous explique qu'elle adapte le rythme de la formation selon les attitudes observées :

> « quand on voit que les participants sont fatigués, baillent ou ne sont pas intéressés, on accélère. Quand il n'y a aucune réaction, s'ils ne répondent pas aux questions, on accélère et quand on sent qu'ils sont intéressés on

906 Discussion informelle avant une intervention du Corps de Protection avec Nurul, le 27 mars 2016.
907 Discussion informelle avec Nurul du Corps de Protection, le 27 mars 2016.
908 Discussion informelle avec Sandy du Corps de Protection, le 18 février 2016.
909 Discussion informelle en fin d'intervention avec quatre membres du Corps de Protection, le 21 février 2016.

explique plus, on prend plus d'exemples, on fait des exercices, on pose davantage de questions[910] ».

Pourtant nous avons observé que l'interaction était rendue difficile voire impossible. A maintes reprises, nous avons remarqué que s'il y a des tentatives de participation des réfugié·e·s, elles sont quasiment immédiatement interrompues (paroles coupées, intervenant·e·s parlent plus fort et sur la parole des participants, questions posées restent sans réponse, etc.). Comme nous l'avons vu, l'intervention consiste à réciter un contenu, à donner des définitions, illustrer avec des exemples concrets, à énoncer rapidement un certain nombre de présupposés et d'actes, et à donner enfin le numéro de la ligne d'urgence de la CICM. Par conséquent il n'est pas rare d'observer une attitude consistant à s'emmurer dans le silence. Fréquemment, et assez rapidement dans les interventions, les participant·e·s soupirent, baissent la tête vers le sol pour ne plus la relever ou très rarement, tandis que d'autres se figent, fixent du regard les intervenant·e·s, sourcillant à peine. Des femmes se taisent, gênées. Les hommes patientent et attendent la fin pour poser une question sur comment obtenir la carte du HCR. Certains trouvent le temps long et regardent dehors, mettent leur tête entre leurs mains, regardent leur montre, n'écoutent plus. D'autres tentent de participer, sourient (parfois en cachette), lancent des phrases courtes, rigolent, forcent l'interaction parfois, parlent par dessus les membres du Corps de Protection[911]. Souvent, on assiste à aucun échange, à aucune interaction. Lors d'une intervention un dimanche avec un groupe d'une quinzaine d'hommes et de trois femmes, les questions des intervenants restaient sans réponse. Aucune réaction. Quelques hommes commençaient à s'endormir, adossés au mur. Certains baillaient. Tandis que d'autres étaient figés, ne bougeaient pas, et fixaient les intervenant·e·s. En fin d'intervention, l'équipe doit rédiger un rapport. Elle tranche et écrit « ils n'acceptent pas [912]», sans explication et en l'absence totale d'interactions pendant l'intervention. Pour cette équipe, aucune réponse aux questions posées signifie des résistances, des refus, des désintérêts envers le sujet et donc un bilan assez négatif. Perplexe d'une telle interprétation, nous avons cherché à comprendre quelques réactions et comment les réfugiés pouvaient

910 Discussion informelle avec Fatima, après une journée d'interventions, le 13 mars 2016.
911 Observations recueillies lors d'une intervention du Corps de Protection, le 13 mars 2016.
912 Observations recueillies lors de l'intervention du 11 avril 2016.

ressentir le discours de l'aide sur les hommes violents.

2. 1 Infériorisation du groupe minorisé et *disempowerment* des hommes réfugiés

L' approche adoptée de la CICM à travers des visites à domicile est à souligner. Elle a le mérite de rompre, même temporairement, la désaffiliation sociale des réfugiés, écartés des institutions, du marché du travail, très peu de liens avec les Malaisiens. C'est ce que beaucoup expriment, comme Aqram (38 ans): « Ils pensent à nous c'est bien. Ils viennent jusqu'à chez nous[913] ». Toutefois, la critique du contenu du message de l'ONG et son articulation idéologique nous conduit à questionner les réactions et les réappropriations des hommes et des femmes réfugié·e·s ayant participé à une de ses sessions de « sensibilisation » aux violences basées sur le genre. Rappelons brièvement ici le programme de prévention menée par la CICM consiste à intervenir à domicile dans toute la ville et sa périphérie, ciblant les hommes et portant le message de « ne pas battre [leur] femme » sous peine d'arrestation voire d'emprisonnement. L'articulation de cet argument s'appuie sur des figures d'autorité, telles que la loi et le modèle des États-Unis, en présentant leur démarche comme étant un programme financé par les États-Unis, du type :

> « nous expliquons que s'ils veulent aller en pays tiers ils doivent avoir des connaissances sur les violences conjugales**,** qu'il existe des lois sur les violences conjugales, que si quelqu'un entend un couple se battre, hurler, ils appellent la police. La police vient arrêter. Ils répondent "Oh c'est comme ça..." Ça les fait réfléchir[914] ».

Ce que Younus (25 ans) retient comme un « programme américain sur les droits des femmes[915]».

913 Entretien réalisé avec Aqram, le 21 juin 2016.
914 Discussion informelle avec Fatima du Corps de Protection, mars 2016.
915 Discussion informelle avec Younus, le 2 juillet 2016.

Il est utile de rappeler ici pour la compréhension des réponses des hommes réfugiés face au discours de l'ONG, la dépendance forte de la population réfugiée envers les politiques de réinstallation vers les États-Unis. En mobilisant la figure du gouvernement des États-Unis, les équipes construisent un argument d'autorité : « nous venons de la part du gouvernement des États-Unis », « pour y aller vous devez savoir que les violences conjugales y sont condamnées ». Les États-Unis, perspective d'avenir et espoir immense pour les réfugié·e·s agit à la fois comme figure d'autorité pour légitimer le discours et comme valeur légitime transformant ainsi le modèle promu par l'ONG comme le modèle positif, « supérieur » et « celui à suivre ». Ce qui a pour but de faire adhérer les réfugié·e·s à la cause et renforcer le « poids » du projet humanitaire. Hussain vit ce rapport entre humanitaire et réfugié·e comme étant celui de personnes éduquées s'adressant à des personnes non éduquées :

> « en fait, pendant la formation, j'étais content parce que j'apprenais quelque chose. Avant la formation je ne savais pas. J'étais content parce qu'ils ont dit "nous venons des États-Unis, nous donnons des connaissances à ceux qui n'en ont pas. On se concentre sur les Rohingyas parce que le peuple rohingya n'est pas éduqué, ils n'ont pas d'éducation. Nous donnons des connaissances". Ça c'est bien. J'aime bien[916] ».

Sur la question des violences, la rhétorique d'un peuple éduqué (non violent) en mission d'apporter le savoir à un peuple qui n'en aurait pas (et violent), anciennement appelés civilisés/non civilisés, nous renvoie aux travaux de Norbert Elias et de Albert Memmi sur le rapport colonial/colonisé. Albert Memmi insiste sur la mise en évidence de différences entre le groupe dominé et le groupe dominant, avant de valoriser ces différences, au profit du dominant et au détriment du minorisé. Ici la différence mise en évidence entre le groupe humanitaire (occidental symbolisé par les États-Unis) et les réfugié·e·s serait la violence des hommes à l'encontre des femmes. Opposant ainsi une culture non violente ou une civilisation non violente à un peuple violent et traditionnel, qu'il s'agit de civiliser par le passage vers la civilisation ou un état « développé »[917].

916 Entretien avec Hussain, le 18 mai 2016.
917 Voir chapitre 7.

C’est ainsi que Hussain (29 ans) et Mounir (35 ans) se projettent dans la dévalorisation et le démérite de [leur] groupe :

> « ils ont dit qu’ils venaient des États-Unis jusqu’à chez nous. Alors j’ai écouté leur conversation "Ne battez pas votre femme. Ne battez pas vos enfants. Prenez soin d’eux. Ici c’est la Malaisie ce n’est pas votre pays. Vous pouvez être arrêté si vous battez votre femme". Après je me suis dit ils sont gentillement venus jusqu’ici pour nous donner des conseils. Alors on doit suivre. Comme nous ne sommes pas éduqués, quand on est en colère, immédiatement on bat notre femme, nos enfants. Parce qu’on n’est pas éduqués. Depuis j’essaie d’éviter de battre ma femme, mes enfants. Je devrais les suivre[918] ».

Le démérite réapproprié de Mounir va jusque dans la réappropriation du stéréotype de l’homme violent car illettré. Hussain et Mounir se réapproprient les mots des acteurs humanitaires et se projettent dans le démérite et l’infériorisation.

2. 2 Réappropriations d’un modèle normatif et réaffirmation des valeurs masculines

Comme nous l’avons vu, le message de prévention de l’ONG insiste sur les femmes comme seules victimes, sépare les formes de violences entre elles, essentialise la différence des sexes, et dans la continuité réaffirme les assignations de genre. Cette définition dépolitisée des violences de genre a pour effet une réification des stéréotypes de genre et une réaffirmation des assignations des rôles de genre. Par exemple, Hussain, très content de cette formation, fait appel à ses souvenirs pour nous raconter ce que signifie le genre :

> « ils ont parlé de comment reconnaître les garçons des filles. Pour les reconnaître, on doit voir leurs organes. Là tu peux reconnaître. Ils ont dit

918 Entretien avec Mounir, le 20 juin 2016.

> "c'est important pour vous si vous êtes réinstallé·e·s aux États-Unis, vous devez tout savoir. On ne vient pas de l'ONU, on vient d'une ONG. Nous vous donnons des conseils parce qu'un jour vous irez aux États-Unis, à ce moment vous devrez savoir comment reconnaître les garçons et les filles". Ça je m'en souviens[919] ».

Pour Hussain, le genre signifie la différence des sexes biologiques, non modifiables, non modifiées. A partir de cette définition, il continue de nous raconter :

> « ils parlent de ce qu'il faut faire, ce qu'il ne faut pas faire. Comme la religion, il faut suivre. Par exemple, ils ont dit "disons il y a deux enfants, fils et fille, ils partent de la maison, les parents sont à leur recherche. En tant que mère, la mère doit s'inquiéter pour la fille. Le garçon est un homme, il n'est donc pas vraiment en danger. La fille est une femelle, donc la mère doit penser à la fille d'abord. Les deux étaient en fait assis sous l'arbre. Donc la mère doit d'abord s'inquiéter pour la fille. Parce qu'elle est femelle. S'il arrive quoi que ce soit, la fille est plus en danger que le garçon". Ils ont raison, la fille est davantage une priorité que le garçon. Ce n'est pas bien pour les femelles de s'asseoir sous un arbre. Culturellement ce n'est pas autorisé[920] ».

L'effet des discours de l'aide conduit sans surprise à une réification de l'opposition entre deux sexes et au renforcement des stéréotypes de genre traduit par la supposée vulnérabilité féminine et prétendue « naturelle » force masculine nécessaire au futur rôle de « protecteur » des garçons, tandis que la femme est renvoyée à un rôle de mère où elle doit s'occuper des enfants et « s'inquiéter pour [s]a fille ». La fille est un sexe faible, un rôle reproducteur, « la femme est une mère », tandis que le garçon n'est pas un sexe, il est un homme, déjà fort et invulnérable.

Voyons comment Younus se réapproprie de son côté les discours de l'ONG :

919 Entretien avec Hussain, le 18 mai 2016.
920 Entretien avec Hussain, le 18 mai 2016.

> « ils ont dit "les femmes sont plus vulnérables que les hommes. Physiquement, les femmes sont plus faibles que les hommes mais dans la tête c'est pareil. Les femmes dépendent des hommes. Les hommes dépendent des femmes. Au niveau réfugié, ça devient de l'insécurité. Donc quand l'un a plus de pouvoir ça engendre des abus. Pour les hommes c'est plus facile d'être violents mais il faut respecter. Les hommes ont plus de responsabilité de gagner de l'argent, d'apporter de l'argent. Les femmes pensent que c'est aux femmes de cuisiner et de s'occuper des enfants. Si elle est malade, qui s'occupera des enfants ?"[921]».

Pour Younus, il y aurait une inter-dépendance dangereuse entre les hommes et les femmes. En contexte de migrations forcées, cet équilibre instable basculerait vers une insécurité où le pouvoir des hommes sur les femmes se transformerait en violence envers les femmes. La question, très probablement posée pendant la formation, celle qu'il a retenue « si elle [la femme] est malade, qui s'occupera des enfants ? » pour le moins interpelle. La conséquence majeure de la violence envers les femmes serait de les rendre « incapables » à assurer leur rôle en tant que mère ayant la responsabilité de s'occuper des enfants. Ce qui aurait pour conséquence majeure de déséquilibrer la division stricte entre la sphère dite « privée » réservée aux femmes et la sphère dite « publique » réservée aux hommes. Tous les arguments seraient-ils bons pour *dissuader* les hommes de recourir à la violence ?

2. 3 Réaffirmation de l'usage de la violence

Mais cette stratégie, réduisant la violence à la bonne ou à la mauvaise volonté d'hommes, ne voulant pas « suivre » le modèle 'occidental' sans violence et en capacité de changement rencontre aussi quelques résistances voire des confrontations. Le second effet de la stratégie dissuasive mêlée à l'imposition d'un modèle normatif et moralisateur est de ne pas réussir à convaincre voire à susciter des rejets, ce qui a pour effet de réaffirmer le rôle positif de la

921 Discussion informelle avec Younus, juillet 2016.

violence dans le couple exercée par les hommes sur les femmes. C'est le cas de Aqram. Il explique que la réalité est plus complexe et que le problème de la violence ne se situe pas dans des relations inter-personnelles :

> « le message de la CICM c'est bien mais on ne le suit pas. C'est bien de dire de ne pas battre sa femme. Mais on ne suit pas c'est pas bien. Parce que les gens n'ont pas d'argent, les maris ne peuvent pas nourrir leur femme et leurs enfants. La femme devient impatiente et le mari en colère bat[922]».

Là, ce qu'il dit c'est que « suivre un modèle » est impossible. En réaction à cette incapacité associée à une image négative renvoyée aux hommes « qui échoueraient » à être non violent, il réifie la violence légitime :

> « on est autorisé à battre quand on a une raison comme quand on n'arrive pas à nourrir sa famille et qu'on se querelle. Là, on a le droit de battre sa femme. C'est ce que nous dit la CICM "on n'a pas le droit de battre sans raison"[923]».

En effet, la CICM utilise cet argument pour signifier au mieux qu'il n'existe pas de violence légitime. Mais contextualisé, cet argument signifie toute autre chose. Les entretiens, et nos contacts informels avec les hommes et les femmes réfugié·e·s, ont montré que cet argument circule communément parmi les réfugié·e·s rohingyas. « Battre sans raison » renvoie à l'idée de « battre en continu », ce qui rend la violence illégitime aux yeux de toutes et de tous. En revanche, « battre sous certaines conditions » ou « certaines raisons » renvoie à un manquement aux assignations de genre[924] et légitime ainsi la violence qui a pour effet de rappeler l'ordre et de le maintenir. Cette violence serait « occasionnelle », ne concerne *de fait* que les violences des hommes envers les femmes et n'est surtout pas perçue comme de la violence.

922 Entretien réalisé avec Aqram, le 21 juin 2016.
923 Propos recueillis au cours de ce même entretien avec Aqram.
924 Voir chapitres 5 et 6.

Zahid aussi félicite l'organisation pour son message positif de « non-violence » entre conjoint·e·s. Tout comme Mohammed, il réifie la violence légitime en exagérant le rôle positif de la violence face à l' échec de ne pas réussir à « suivre le commandement » :

> « c'est bien ce qu'ils disent. Ce qu'ils expliquent c'est bien. On comprend. Mais c'est difficile de suivre. C'est bien le monde vient nous dire de ne pas battre *nos* femmes c'est bien mais battre *sa* femme c'est mieux parce que la femme devient meilleure ! (rigole)[925]»

Zahid réaffirme son rôle d'éducateur et de gardien en tant que mari, garant de « garder » son épouse dans le « droit chemin », ayant comme moyen matériellement efficace, la violence. Deux modèles seraient en confrontation, le monde moderne, l'Occident symbolisé par « le monde », « ils », neutre, et le monde minorisé, le « notre », « nos » femmes où un rapport de force s'entrevoit sur la question du traitement de [leurs] femmes.

2. 4 Effet de dissuasion sur les femmes

La stratégie dissuasive ne fonctionne pas sur les hommes quand les actes ne sont pas pensés comme punissables par la loi. En revanche elle fonctionne sur les femmes. Par crainte que leur conjoint puisse être arrêté voire emprisonné, elles ne souhaitent pas faire de signalements aux ONG encore moins aux autorités, comme Jamalida, 48 ans, nous explique lors d'un entretien chez une amie à elle :

> « je ne veux pas faire de signalement ni en parler à aucune ONG parce que la police arrêtera mon mari et le mettra en prison. Maintenant, j'ai peur que vous en parliez à quelqu'un... [926]».

925 Entretien avec Zahid, le 28 juin 2016.
926 Entretien avec Jamalida, le 22 mai 2016.

Ou encore Ayamar, nous révèle à demi-mots, l'attitude de son mari à son égard quand elle recourt à la mendicité lui permettant d'acheter la nourriture nécessaire au foyer :

> « s'il en vient à de la violence entre mari et épouse, on aura des problèmes. En Birmanie, la violence ne cause pas de problème. Mais ici, s'il y a de la violence entre mari et épouse, ils viennent et arrêtent le mari. Ils prennent les enfants et les gardent. Ils [les membres du Corps de Protection] ont dit s'il y a des violences conjugales, le mari doit être arrêté et emprisonné[927] ».

Quand la violence faites aux femmes est impensée, ces femmes désignent le problème comme étant politique, la police, la détention, la pauvreté, le manque de protection juridique et non des violences conjugales ou intrafamiliales. La menace de l'arrestation et du retrait des enfants empêche les femmes d'évoquer leur situation, même pour demander de l'aide. Pour elles, ces arguments ajoutent un sentiment de peur supplémentaire à la peur ordinaire quotidienne, dans la rue, dans le rapport aux autorités, aux institutions (HCR/ONG internationales), et la menace engendrée, dans le cas de Ayamar, par la violence de son conjoint.

2. 5 Politisation des réfugié·e·s face à la dépolitisation humanitaire

Face à la dépolitisation des discours sur les violences basées sur le genre et la sectorisation du champ humanitaire, les enquêté·e·s politisent les acteurs et leurs besoins en les situant comme étant avant tout politiques. Plusieurs enquêté·e·s, comme Nasir (45 ans), Mounir (35 ans) et Ayamar (27 ans) ont soulevé pendant les entretiens, leur colère et leur déception face à l'aide, Bien sûr envers le HCR, mais aussi envers la CICM, liées au fait de leur non-intervention quand ils en ont eu besoin. La hiérarchisation des besoins de l'ONG, cimentée par la sectorisation par thèmes de l'intervention humanitaire est en décalage avec celle des

927 Entretien avec Ayamar, le 9 juillet 2016.

réfugié·e·s, qui eux, tiennent une vue d'ensemble et revendiquent une approche de l'aide globale. Nasir dit d'abord avoir été très déçu par la CICM, et de colère il aurait tout oublié. Finalement, au cours de l'entretien, il raconte :

> « je me souviens. Ils ont parlé à propos des épouses et des enfants, de la famille. Ils ont dit "si le mari et l'épouse ont des problèmes, n'importe quel problème vous devez juste nous appeler et nous vous aiderons. Si vos enfants ou un autre membre de votre famille est malade, appelez-nous nous essaierons de vous aider". Donc un jour j'ai appelé. Parce que je venais de me faire tabasser par un groupe d'hommes, des Indiens, qui ont essayé de me voler mes affaires mais j'ai refusé de leur donner alors ils m'ont frappé, beaucoup. J'étais blessé à ma jambe. A ce moment, ma femme non plus ne se sentait pas bien et mon fils souffrait de problèmes de peau. Alors j'ai appelé la CICM pour obtenir un traitement à moi et ma famille. Ils ne m'ont pas répondu. Ils ont dit "on verra". Après ça, je suis allé à l'ONU, j'ai tout expliqué de la même manière. L'ONU m'a répondu "on va vous donner un traitement mais pas la carte". Mon fils a guéri. Pour ma femme et moi, ils nous ont dit d'aller à la clinique pour les réfugiés, à Brickfiels, *ACTS*. J'y suis allé quatre fois. Je n'ai jamais trouvé l'adresse. Le taxi me baladait… Après quatre fois, j'ai décidé d'arrêter. Je perdais trop d'argent. Mais concernant la CICM quand ils ne m'ont rien répondu de positif, j'ai tout oublié. Parce que j'étais déçu. Même le papier qu'ils nous ont donné avec leur adresse, numéro tout je l'ai jeté. Parce qu'ils mentent. Nous étions cinq familles ce jour-là, devant nous ils ont dit "si n'importe quel problème entre époux, du côté du mari ou du côté de la femme appelez-nous. On essaiera de vous aider". […] Sinon ce jour-là, ce qu'ils disaient c'était bien. On en a même parlé à nos voisins, nos amis. On leur a dit que la prochaine fois qu'ils viendraient on les amènerait chez eux. Bah oui ça peut être bien pour le mari et l'épouse. Ils ont dit qu'en cas de problème ils essayaient de réconcilier les couples parce qu'en Malaisie il y a plein de divorces et de

> bagarres entre époux. Mais quand on a eu des problèmes, qu'on a appelé et qu'ils ne nous ont pas aidé, j'ai changé d'avis [geste de la main vers le sol comme pour jeter quelque chose par terre]. Pas seulement moi, tous les gens présents ce jour-là. Ils ont tous jeté le papier, parce que tous sont au courant de ce qu'il s'est passé. C'est même eux qui m'ont conseillé d'appeler la CICM. Donc quand ils ont vu que la CICM n'aidait pas, ils ont tous été déçus [928]».

Comme Nasir, Mounir nous explique lui aussi sa déception envers la CICM quand il a essayé d'appeler pour demander de l'aide :

> « ils nous ont dit d'appeler en cas de problème de santé, pour nous ou les enfants. Quand on a appelé, pas de réponse. Ils ne nous aident pas alors on a jeté le papier[929]».

Mais les conséquences de la sectorisation de l'intervention vont beaucoup plus loin qu'une déception et un rejet du discours de l'aide dans son ensemble. Ayamar est la sœur de Mounir, elle était présente au moment de l'entretien avec Mounir. Nous avons continué l'entretien avec Ayamar. Elle nous avait évoqué en milieu d'entretien la violence de son mari, selon nous rendue possible par la présence de son frère. Pour elle, porter plainte causerait de sérieux problèmes. Intéressée par la question des obstacles de l'aide dans les cas de violences conjugales, nous souhaitons approfondir et nous lui avons demandé si elle avait déjà envisagé d'appeler la CICM pour demander de l'aide :

> « on n'appelle pas la CICM parce que ce n'est pas de la grosse violence. Un peu seulement. Et on a jeté le papier. Quand on appelle l'ONU parce qu'on est très malade, que c'est très sérieux, qu'on a besoin d'aller à l'hôpital, rien ne se passe. Ils n'aident déjà pas, alors pour ça ![930]»

928 Entretien avec Nasir, le 14 juin 2016.
929 Entretien avec Mounir, le 20 juin 2016.
930 Entretien réalisé avec Ayamar, le 9 juillet 2016.

Pour Nasir, Ayamar et son frère Mounir, comme pour tous les enquêté·e·s, une hiérarchisation des problèmes est faite. Dans cette vision, si l'aide se montre incapable de répondre aux problèmes perçus comme les « plus graves », elle ne le sera pas pour les problèmes considérés comme moindre. Ces hommes et ces femmes réfugié·e·s rohingyas appellent à une politisation de l'aide, pour intervenir non de manière sectorielle mais davantage de manière globale et adaptée à leurs besoins.

3. Féminisme avorté par une gouvernance humanitaire de domination et d'invisibilisation

Le féminisme post-colonial situe précisément les réalités vécues des femmes minorisées dans l'historicité des relations sociales, s'inscrivant dans la racialisation contemporaine des femmes racisées mais aussi des discours internationaux sur les femmes musulmanes ou réfugiées qu'il faudrait sauver de l'emprise des hommes de leur groupe. Ici, les discours de l'ONG a certes permis à Jabila et Khadija d'entamer un travail réflexif sur leur féminité et leur expérience personnelle en tant que femme vivant dans une société patriarcale. Mais ces discours adoptent une approche misérabiliste, victimaire des femmes réfugiées pauvres, sans rien, qu'elles se réapproprient parfois avec humour et ironie et parfois avec colère. Les pratiques humanitaires deviennent complexes quand les rapports entre humanitaires et bénéficiaires réifient le sexisme et la racialisation des rapports sociaux. C'est donc dans ce cadre qu'il paraît impossible pour ces femmes de construire une féminité alternative voire un féminisme local puisqu'elles se retrouvent entre deux « camps », les hommes de leur groupe et les ONG soit-disant de leur côté. Elles construisent une « critique multiple[931]». Quand il s'agit de préserver leur indépendance et de s'affirmer auprès des hommes, et quand dans un même temps, les acteurs humanitaires censés porter un projet d'*empowerment* les infériorisent en prenant les décisions pour elles, en gérant *leurs* projets, et en les infantilisant. Pour

931 Miriam Cooke, « Critique multiple : les stratégies rhétoriques féministes islamiques », L'Homme & la société, vol. 4, n° 158, 2005, pp. 169 -188.

reprendre la définition de Miriam Cooke dans ses travaux sur les féministes islamiques qui développent une critique multiple, c'est-à-dire « un discours constitué de différents registres leur permettant de s'engager contre et de critiquer les divers individus, institutions et systèmes qui les limitent et les oppriment — tout en s'assurant de ne pas être coincées dans leur propre rhétorique[932]».

3. 1 Obstacles à l' *empowerment* des femmes réfugiées rohingyas

Le projet *d'empowerment* symbolisé par la création du centre, RWOM, est un argument de communication majeur pour la CICM qui met en avant ce centre auprès du bailleur, des autres organisations humanitaires et lors de campagnes de dons. Cette prétendue relation avec les femmes réfugiées à travers ce centre est-elle réellement un espace d' *empowerment* ou agit-elle davantage comme un « bouclier humanitaire [933]» renforçant la légitimité de la CICM à intervenir en Malaisie sur la problématique des violences de genre ? Les efforts d'intégration des femmes à la gestion du centre et des activités ne semblent pas suffire.

L'observation dans ce centre est le fruit des négociations avec la directrice de la CICM. Toutes nos observations sur les interactions entre la CICM et RWOM, et l'utilisation du centre par les femmes nous amène à conclure que RWOM au-delà d'être une émanation de la CICM, l'organisation internationale représente l'autorité de contrôle, l'organe décisionnaire et gestionnaire de RWOM, mais aussi un espace où s'exerce un rapport de force entre les travailleurs humanitaires et les femmes « bénéficiaires ». L'argent est géré et détenu par la CICM, le responsable vient chaque semaine apporter l'argent et contrôler les dépenses. A la fin du mois, il remet l'argent des rémunérations à Khadija, qui elle remet en main propre les salaires aux sous-coordinatrices, et les remboursements aux participantes des classes. Les décisions concernant les plannings, les frais à prévoir, les activités sont prises et organisées

932 *Ibid*.

933 Stéphanie Rivoal, « Pour un nouveau modèle humanitaire : quelle place pour les bénéficiaires et les sociétés civiles », *in* Thomas Ribémont (dir.), Figures des bénéficiaires dans l'action humanitaire. A la croisée des regards et des disciplines, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2016.

par la CICM. Les coordinatrices doivent être présentes au centre pendant les horaires d'ouverture, pendant les activités et assurer le lien entre la CICM et les participantes. En quoi cette organisation verticale nous pose problème ? D'une part, la CICM présente RWOM comme un projet d' *empowerment* réussi. En effet, selon l'organisation un bureau et des activités pour les femmes réfugiées rohingyas sont organisés dans les locaux de RSM. La seule création d'un espace ne suffit probablement pas à répondre aux besoins des femmes réfugiées rohingyas. A cela, ajoutons que les activités proposées par la CICM répondent davantage aux représentations des humanitaires sur les femmes réfugiées rohingyas que leurs besoins réels. D'autre part, cette forme d'organisation révèle une structure du pouvoir racialisée et genrée, dont les mécanismes du pouvoir se configurent sur ces lignes entre la CICM et les coordinatrices et entre les coordinatrices et les participantes. Quelle *empowerment* est possible dans ce cadre ?

Regardons de plus près la configuration du pouvoir entre les hommes et les femmes. En effet, les tâches et les rôles y sont très hiérarchisés. Le coordinateur responsable, salarié de la CICM apporte des fournitures, des recharges d'eau, entre directement dans le bureau et ressort aussi vite. Il ne s'adresse qu'à Khadija. Sur les deux mois d'observation, nous n'avons assisté à aucune interactions entre les hommes venant au centre, en dehors de l'enseignant pendant ses cours, y compris l'officier en charge de la CICM, Seniou, qui s'associe au groupe des hommes, et les femmes. Pendant les classes, l'enseignant se tient debout, devant les femmes, assises. Il écrit sur le tableau au marqueur et parle fort. D'autres hommes sont là, dans le centre, restent debout derrière, se tiennent à l'écart, observent à distance, ne s'approchent pas. Ils attendent le président qui en même temps doit tenir la permanence du centre. Ces hommes viennent pour renouveler leur adhésion et obtenir la lettre de membre de RSM avec laquelle ils obtiennent la plupart du temps des avantages importants (accès aux procédures du HCR, protection contre l'arrestation, réduction des frais médicaux). Au contraire, une ligne de démarcation invisible sépare RSM en deux, entre un espace « réservé » aux femmes occupé par la classe que les hommes ne traversent pas, allant du « bureau » jusqu'à la porte d'entrée. S'ils traversent, c'est rapidement pour aller aux toilettes. Sinon, ils se tiennent à distance et observent de loin le groupe de femmes. Les femmes ne vont pas dans le reste du centre. Elles ne regardent pas les espaces où les hommes discutent, se regroupent, agissent. Les

interactions sont timides et très encadrées, les hommes parlent, donnent, enseignent, les femmes écoutent et reçoivent. Ils portent une voix forte, tandis qu'elles chuchotent. Ils se tiennent debout, pendant qu'elles sont assises. Quand elles sont debout, c'est avec un objectif, celui de quitter le centre. Les femmes ne circulent pas dans le centre. Elles font des va-et-vient entre la classe et la « division[934] ». Quand l'officier en charge est présent au cours d'une activité, lui aussi se tient à l'écart, il ne s'assoit pas avec nous, malgré nos invitations à nous rejoindre. Il se déplace entre le bureau du président, le milieu du hall et la sortie où il part téléphoner. Il parle fort, torse bombé, épaule en arrière, il jette un œil de temps en temps sur la classe. Nous avons observé une scène qui traduit très bien les codes des interactions. L'officier en charge, Seniou, arrive pendant une classe, muni de livres de comptes, de reçus vierges et des enveloppes[935]. A l'occasion de la journée internationale des droits des femmes, qui a eu lieu quelques jours auparavant, la CICM a organisé une vente de biscuits auprès des officiers du HCR, biscuits que les femmes ont préparé et que la CICM a vendu. Il se tient d'abord debout derrière la classe. Il observe, écoute, attend. Personne ne se détourne. Nous lui proposons de s'asseoir avec nous, il décline. Il reste debout. Quelques minutes plus tard, Khadija demande l'autorisation à Seniou d'appeler une femme en agitant un reçu de la main. Il fait un signe de la tête, donnant l'autorisation. Khadija demande alors à une femme de la suivre dans le bureau sans doute pour vérifier un reçu. Khadija profite d'un instant où l'enseignant s'est éclipsé pour donner la parole à Seniou. Khadija assure la traduction en rohingya :

> « ça c'est l'argent de la vente des gâteaux à UN pour le 8 mars. On a tout vendu. Il y a un autre événement à UN dans deux semaines. Voulez-vous en refaire ? Car ils ont dit que vos biscuits étaient très bons. Si vous en faites plus, on vend plus et on vous paie plus. Vous faites les biscuits, la CICM vend les biscuits[936] ».

Les enveloppes détenues par Seniou contiennent de l'argent. Content, il leur reverse l'argent

934 Terme employé par les enquêtées (« partition » en anglais) pour désigner une petite pièce en bois de 8m2 matérialisant le centre des femmes réfugiées. Voir sa description p.233.
935 Observations recueillies au centre pour femmes réfugiées rohingyas à Ampang (RWOM), le 12 mars 2016.
936 Propos de la coordinatrice du programme RWPC de la CICM Malaisie recueillis au centre, le 12 mars 2016.

de la vente, une par une, en énonçant leur nom. Les femmes ouvrent leur enveloppe, souriantes. Deux d'entre elles, reçoivent 50RM (12€), deux autres 20RM (4€) chacune. La scène dure cinq minutes. La classe reprend. Seniou s'en va. Les femmes produisent, exécutent, reçoivent des montants dérisoires et variables. Ces activités rémunératrices ne permettent pas de gagner l'argent suffisant pour répondre à leurs besoins, de manière stable. La CICM représente le lien avec l'extérieur et maintient ce rôle. Pour ces femmes, c'est un homme qui détient l'argent, leur donne au compte goutte, est responsable du centre, c'est un homme qui leur enseigne l'anglais. Les hommes détiennent le pouvoir et le prestige.

3. 2 Attitudes de contrôle et d'infantilisation des femmes

Examinons maintenant les interactions entre les femmes humanitaires et les femmes du centre. Nous y avons observé plusieurs scènes affichant un rapport de force entre ces deux groupes de femmes. Ce rapport de force se traduit par des pratiques d'intimidation et d'infantilisation des femmes réfugiées rohingyas par les femmes humanitaires. Par exemple, pendant une formation organisée par la CICM en direction de toutes les femmes du centre y compris les coordinatrices nous avons assisté à maintes reprises à l'expression de ce rapport de force. Cette formation, d'une durée de trois jours avec une intervenante extérieure, consiste à former les femmes à prendre soin de leurs enfants. Une des responsables nationales de la CICM est venue observer et s'assurer du bon déroulement de la formation. Elle se tient alors debout, bras croisés, derrière les femmes assises et tient une posture de contrôle. Elle les regarde une par une, déambule derrière chacune, puis de temps en temps intervient. L'intervenante demande aux femmes de dessiner des jouets, que les enfants peuvent utiliser en toute sécurité et au contraire d'autres jouets dangereux pour les enfants. Les trois femmes s'échangent des regards, me regardent, sont surprises de l'exercice. C'est alors que la responsable de la CICM intervient :

> « quels jouets sont bons, et lesquels sont mauvais ? Le téléphone c'est bien ou mauvais ? [ton autoritaire, voix forte. Elle se penche vers Khadija, se

> situe alors au dessus d'elle, debout, Khadija est assise.] Qu'est-ce que tu dois dessiner maintenant? [Khadija se recule et rigole.] Ne rigole pas ! Qu'est-ce que tu dois dessiner maintenant ? [Humiliée, Khadija répond du bout des lèvres. Nous n'entendons pas sa réponse. Elle baisse la tête, regarde sa feuille. Elle est maintenant figée.] Est-ce que tu comprends ? [ton autoritaire, voix encore plus forte][937] ».

Khadija hoche la tête lentement et se met à dessiner des jouets. Khadija n'interviendra plus de la journée. Pendant un autre exercice, quelques minutes plus tard, cette même responsable intervient une nouvelle fois, et se penche cette fois-ci au dessus de Jabila :

> « Jabila ! Si le bébé est derrière toi peux-tu le voir ou non ? [ton autoritaire, voix ferme et intimidante. Jabila répond très rapidement] Non je ne peux pas voir [à quoi la responsable reprend sans attendre] Non tu ne peux pas voir l'enfant s'il est derrière toi, donc il faut toujours les garder devant soi pour garder un œil sur eux[938]».

D'autres scènes similaires ont été observées au siège où les responsables nationales ont recours à l'intimidation, l'usage de la force, l'infantilisation des femmes bénéficiaires (ton autoritaire, voix forte, debout/assises, questions fermées à répétition) pour montrer voir rappeler la hiérarchie entre les groupes de femmes. Au nom de l'éducation, de la « sensibilisation », les femmes réfugiées rohingyas sont construites comme des personnes à sauver, à *leur* redonner du pouvoir (*empower*). Sauver de quoi ? Quelle présomption de supériorité est alors à l'œuvre par rapport à celles en train d'être sauvées ou éduquées ? Les projets d'*empowerment* des autres femmes dépendent d'un sentiment de supériorité occidentale. Ce qu' Abu-Lughod défie quand elle pose la question « est-ce que les femmes musulmanes doivent être sauvées ? » au sujet des propos portés par la famille Bush sur les femmes afghanes, légitimant ainsi une guerre et une intervention humanitaire auprès de ces femmes à sauver des hommes de leur groupe. Cet imaginaire dit-elle est présent dans le

937 Observations et propos recueillis au centre RWOM, le 5 avril 2016.
938 Observations et propos recueillis au centre RWOM, le 5 avril 2016.

déploiement des « bonnes causes humanitaires [939]».

Ce sentiment de supériorité derrière le discours pour l' *empowerment* des femmes et de lutte contre le sexisme et les violences faites aux femmes réfugiées rohingyas est constamment présent parmi les organisations humanitaires à Kuala Lumpur. Non sans ironie, Khadija nous raconte :

> « les Malaisiens sont parfaits, c'est le modèle, les violences baissent, l'ONU nous dit ça et après ils disent qu'il faut faire pareil [ton ironique]. Ils disent que les Rohingyas sont difficiles, moi j'ai essayé et c'est facile. Jeudi dernier, à l'ONU, l'unité de développement communautaire, pour la journée internationale des femmes, elles ont organisé une réunion avec toutes les femmes réfugiées leaders, pakistanaises, falam, chin, et ont parlé des violences conjugales et des violences sexuelles. Je n'ai rien appris. Elles ont expliqué qu'en Malaisie les violences conjugales étaient en baisse, qu'une femme sur dix subissent des violences de leur conjoint. La Malaisie est le modèle à suivre ! Elles ont dit qu'il fallait faire pareil [elle lève le poing d'un geste sec et sourit à la fois][940] ».

Les notions de vulnérabilité et de bénéficiaires sont très liées. Face au discours victimaire de l'aide, les femmes se réapproprient la figure de la femme réfugiée pauvre, démunie et « jouent » des stéréotypes. Pour elles, il s'agit de correspondre aux représentations humanitaires afin de bénéficier de dons et de services, dont un enjeu résiderait alors de ne pas sortir du stéréotype pour ne pas perdre un « statut ». Puisque le « statut » de survivante ou victime donne accès à des biens et des services. C'est dans ce contexte, les représentations humanitaires sur les « bénéficiaires » sont relayées par les femmes « leaders » des projets qu'ils financent, qu'il faut placer la hiérarchisation des femmes réfugiées rohingyas en deux groupes, celles qui tentent de s'élever au rang supérieur des femmes éduquées, de celles « pas

939 Lila Abu-Lughod, « Do Muslim Women Really Need to be Saved ? », Anthropoloy Sociology, vol.104, n°3, 2002, pp. 783-790.
940 Propos recueillis au centre RWOM, le 19 mars 2016.

éduquées » et vulnérables[941].

3. 3 Se réapproprier l'image victimaire de la femme « sans rien »

Nous avons observé plusieurs scènes où des femmes réfugiées rohingyas produisaient un discours victimaire sur leur condition d' existence. Il s'agit pour elles de « coller » au stéréotype et « jouer » de l'image victimaire pour accéder aux biens et aux services. Khadija est à la fois perçue comme une femme « leader » étant la coordinatrice du centre pour femmes réfugiées rohingyas et comme une réfugiée, pauvre, démunie pendant les actions organisées par la CICM. Cette « double » figure fait l'objet pour elle de repositionnement selon les configurations. Lors d'une formation de trois jours organisée dans le centre par l'ONG, elle est considérée comme « bénéficiaire » au même titre que les autres femmes du centre. Elle est alors censée écoutée, exécutée les activités et être assise. Les dix premières minutes, Khadija reste debout à sa place, au même titre que la formatrice et l'interprète toutes deux debout face aux femmes « bénéficiaires ». Elle se tient debout à côté des autres femmes qui sont elles assises et reprend à plusieurs reprises l'interprète qui ne traduirait pas correctement. En réalité, Khadija a du mal à se positionner en tant que participante. Seniou, responsable de la CICM, lui demande alors de reprendre l'interprète quand son propos n'est pas suffisamment clair. Khadija accepte et s'assoit. Pendant ce temps, l'intervenante distribue des fournitures, un cahier chacune avec des crayons. Ce à quoi Khadija s'exclame très fort: « Oh merci ! Je n'en ai pas dans mon pays ! [elle me jette un coup d'œil, sourire en coin et s'empresse de prendre le cahier][942] ». Khadija « joue » de cette étiquette de réfugiée « sans rien » pour collecter ce don. Car des cahiers elle en avait en Birmanie, encore plus depuis qu'elle est en Malaisie.

Nous avons observé une seconde scène un matin au centre avant le début d'une classe. Quand nous arrivons, une femme, Mamouda, est très en colère. Elle s'en prend à Khadija, qui la veille à acheminer de la nourriture offerte par une donatrice individuelle à une femme habitant

941 Ce point est développé dans le chapitre 6.
942 Observations recueillies au centre RWOM, le 5 avril 2016.

près de chez elle, qui n'est pas une membre du centre. Khadija est surprise et met du temps à réagir. Elle hésite à nous raconter ce qui est en train de se passer. Mamouda se met alors à exprimer sa colère en malais :

> « je viens ici à toutes les classes, anglais, cuisine. Elle [sa voisine] ne vient jamais. Pourquoi la CICM lui donne toute cette nourriture ? Nous on n'a jamais rien. Mon mari est parti, un Malais. Je suis toute seule. Ma fille a trois enfants, son mari est parti aussi. Elle veut se remarier. Je travaille au marché tous les matins. Je suis toute seule à travailler pour toute ma famille. Je nourris tout le monde. Pourquoi la CICM ne me donne jamais rien ? Pourquoi elle et pas moi ? [943]»

Khadija lui explique que cette femme est malade. Elle ne peut pas travailler. Ça n'y fait rien. Mamouda ne se calme pas pour autant. En colère contre Khadija qui aurait acheminé de l'aide à une femme extérieure au centre, la menace d'aller au cours d'anglais organisé par le HCR et de quitter ce groupe. Khadija est très touchée par cette remarque et se recueille dans le bureau loin du groupe. Elle qui ne savait pas que le HCR allait aussi organiser prochainement des cours d'anglais pour les femmes réfugiées et les rémunérer pour leur participation. Dans le bureau, Khadija réfléchit à haute voix « si nous donnons elles seront intéressées et ne viendront que par intérêt ». Nous comprenons à ce moment que c'est en réalité une stratégie de la CICM de ne pas fournir d'assistance matérielle ni alimentaire aux femmes du centre pour éviter d' « attirer » des personnes pas réellement dans le besoin, autres que les « vraies victimes ». L'aide à apporter est alors à limiter pour s'assurer du bien fondé de leur participation au centre. Khadija décide alors de considérer les besoins des femmes venant au centre, outre la décision de la CICM et de mettre en lien directement les donneurs avec les femmes, sans en référer à l'ONG : « Maintenant ce qu'elles disent c'est qu'elles iront au HCR et qu'elles recevront 2 000RM chacune si elles participent, alors on fera comment ?[944] »

L'enjeu de « coller » au stéréotype comme étant pauvre, seule, sans ressource permet

943 Propos recueillis au centre RWOM, le 23 avril 2016.
944 Observations recueillies au centre RWOM, le 23 avril 2016.

d’accéder à un statut de « victime » ou « survivante » afin de bénéficier de biens et de services. Définie dans le paradigme victimaire, l’aide devient un obstacle à l’*empowerment* des femmes, sauf s’il s’agit d’incarner les stéréotypes des femmes réfugiées pauvres et sans pouvoir et ainsi faire preuve de capacité à habiter les figures humanitaires. Être bénéficiaire devient un statut et un argument.

Conclusion de la troisième partie

Cette partie a interrogé la légitimité de la CICM et autre ONG 'occidentalisant' l'aide sur la question des violences basées sur le genre, à intervenir et à parler en lieu et place des populations concernées. Ces dernières ne pourraient-elles pas s'exprimer d'elles-mêmes ? Celles que l'on nomme communément « bénéficiaires » sont-elles des êtres réels, ou bien comme le suggère Pascal Dauvin des « abstractions[945] », des récipiendaires qui attendent de recevoir de l'aide ? Cependant, sur le terrain les bénéficiaires existent. Dans les rapports quotidiens, ce sont des agents sociaux capables de jouer de leur situation et de négocier l'aide à recevoir. Nous constatons alors des attitudes diverses et parfois opposées vis-à-vis de l'aide humanitaire. Il apparaît que certains hommes se réapproprient la dévalorisation et l' infériorisation du groupe minorisé, pendant que d'autres, au contraire, réaffirment des valeurs masculines comme l'usage de la violence et la suprématie masculine. Une dynamique de hiérarchisation entre femmes réfugiées divisées en deux groupes éduquées/non éduquées prend forme dans un système de contrainte double dans lequel elles tentent de s'élever. D'une part, comme les autres femmes, elles sont victimes des rapports de genre bénéficiant aux hommes. D'autre part, comme leurs homologues masculins, elles luttent contre les problèmes et les défis hérités de l'ère coloniale. Elles sont prises à la fois dans des contraintes sexistes et dans des processus racialisants. La notion *d'empowerment* nécessite de questionner le rapport entre humanitaire et réfugié afin d'éviter l'écueil de présomption de supériorité de celles et ceux venus aider et éduquer.

945 Pascal Dauvin, « Être un professionnel de l'humanitaire ou comment composer avec le cadre imposé », *in* Anne Le Naëlou, Jean Fresse (dir), « ONG : les pièges de la professionnalisation », Revue Tiers Monde, n°45, 2004, pp. 825-840.

Conclusion générale

Mener une ethnographie à Ampang a permis d'articuler la vie d'hommes et de femmes réfugié·e·s pris dans des systèmes de contraintes marqués par la xénophobie et les politiques migratoires productrices de vulnérabilités et de violences. Au nom de la sécurité de la *bangsa* (nation / « race »), depuis le début des années 1990, les prises de position se sont multipliées en Malaisie pour contrôler les migrations et réprimer les migrant·e·s. Au même moment où la *Tatmadaw* menait des opérations militaires offensives à l'encontre des Rohingyas, apatrides depuis 1982, au nom de la « préservation de l'union nationale et de la religion ». Or, la plupart des discours médiatiques, politiques, économiques sont traversés par un jugement implicite à l'encontre des migrant·e·s, érigé·e·s en menaces, à l'origine de 'crises'. La peur de l'Autre crispée sur la figure du migrant ne devrait pas nourrir ni dominer les politiques migratoires ni aucune autre politique.

L'absence de protection juridique et de structures assurant la sécurité des réfugié·e·s pendant et après le voyage en Malaisie, contribuent largement à créer les conditions d'émergence et d'intensification des violences de genre à leur encontre. Étudier les violences de genre en contexte de migrations forcées, nous a conduit à examiner de manière systémique les liens entre les politiques migratoires, la pauvreté, l'absence de statut protecteur, les discriminations raciales et les violences de genre. Les violences sont à saisir en tant qu'effet conjugué de la pauvreté, de la dépendance, d'un manque de réseau social et bien sûr les discriminations multiples, en d'autres termes de l'imbrication des rapports sociaux de sexe, de « race » et de classe.

Nous avons posé la question de la violence en tant que forme de réponse, perçue souvent comme la meilleure, ou nécessaire, pour gérer un conflit. Comment expliquer cette forme de réponse, si rarement remise en question ? Des idées et des valeurs dominent parmi la population réfugiée, fortement marquées par la lourde militarisation de l'État birman et de la gestion des flux migratoires en Malaisie, un pays *a priori* en « paix ». Nous avons saisi

l’espace en tant que *continuum* entre guerre et paix, en se concentrant sur un connecteur entre toutes ces échelles observables. Au nom de la « sécurité nationale » et de la « protection des femmes » de manière consubstantielle, nous avons retracé la logique protectionniste idéalisant la violence et prônant l’ordre et la hiérarchie à tous les niveaux, tant au niveau des subjectivités que des États cherchant à afficher leur virilité en contrôlant les exclu·e·s, les racisé·e·s, les apatrides, les migrant·e·s et les vulnérables. La figure de l’homme « protecteur » associé à la force et la bravoure et la figure de la femme « à protéger », associée à l’idée de vulnérabilité et de dépendance se reconfigurent sans cesse de registre en registre.

Notre première hypothèse reposait sur l’idée que la violence agissait sur deux fronts : ce qui relève de la construction de soi et ce qui concerne la lutte entre groupes. Notre seconde hypothèse portait sur l’idée que l’univers militaire birman influençait les identités de genre et les comportements des réfugié·e·s. Des formes violentes d’identité masculine parmi les hommes réfugiés rohingyas peuvent être le produit d’influences, de socialisation militarisée, mais pas seulement. Elles peuvent être de plein gré en réponse à la violence d’un État ne le leur laissant pas d’autres choix que de recourir à la violence. Des formes d’identité féminine peuvent aussi apparaître comme le produit d’influences quand le modèle de toute la vie des femmes s’organise autour de la domesticité et de l’obéissance. En contexte de migrations forcées en Malaisie, le recours à la violence et l’exagération de la suprématie masculine nous sont apparus comme des tentatives de récupération d’une masculinité, de la part d’hommes réfugiés pris dans un système d’assujettissement. Parallèlement et en co-construction, les femmes réfugiées rohingyas peuvent recourir à des qualités perçues comme féminines, l’obéissance et la domesticité pour tenter de correspondre et de s’élever à l’idéal féminin pieux et soumis dominant dans cette société.

Ainsi, enquêter à Ampang parmi les réfugié·e·s rohingyas nous a permis d’appréhender des expériences subjectives, c’est-à-dire la manière dont ces personnes façonnent leur vie et leur donnent du sens. Nous avons prêté attention aux idées sur les masculinités et les féminités parmi la population réfugiée rohingya. Dans le chapitre cinq, nous avons décrit plusieurs formes de masculinités co-existantes et hiérarchisées entre elles. De manière générale parmi les hommes réfugiés rohingyas en Malaisie, quand il s’agit de se positionner en réponse à la

guerre en Birmanie, ces hommes affichent une hyper masculinité ou une masculinité guerrière, prêt à mourir, à combattre, à se sacrifier, plaçant au cœur de son fondement : la nation et la violence. La violence devient synonyme de protection envers les femmes car vulnérables et pour la défense de la nation. Une seconde forme de masculinité est associée à l'idée d'un « peuple musulman ». L'islam représente pour les hommes réfugiés rohingyas, à la fois ce qui les distancie le plus des Birmans, au-delà de la construction sociale, politique et historique des musulmans à Arakan, et ce qui les rapproche le plus des Malais. En effet, une fois arrivés en Malaisie, les hommes rohingyas par aspiration et par survie tentent de correspondre au modèle hégémonique malais représenté par une élite malaise islamique. Mais là encore, une différenciation s'opère sur la base d'une racialisation des hommes rohingyas considérés comme « une autre sorte de musulman » asiatique et sont traités comme une masculinité racisée qu'il s'agit d'infériorisier et de réprimer. En attendant, l'islam en tant que composante de leur identité se renforce car représente un potentiel moteur d'intégration au sein de la société malaisienne et se cristallise sur un ordre de genre, caractérisé par une stricte division sexuelle du travail : « vivre dans le hijab ». Les femmes doivent vivre dans l'espace domestique et garantir l'éducation des enfants ainsi que le bien-être de leur mari. En tant que responsables de leur foyer, les hommes doivent garantir cette stricte dichotomie des rôles genrés et doivent pourvoir aux besoins des membres de leur famille et assurer leur protection. Certains se distancient de ces modèles et forment une masculinité hybride, au contact humanitaire en Malaisie, laquelle se revendique égalitaire, « moderne » et non violente, en réponse aux nombreuses critiques du patriarcat de la part d'ONG nationales et internationales. Néanmoins, toutes ont en commun un rapport étroit à la violence et réifient la suprématie masculine.

Dans le chapitre six, nous avons décrit l'idéal féminin prévalent dans la société rohingya construit sur une exigence sociale principale, la reproduction. L'idéal principal doit être la maternité et la gouvernance de la maison. Car le rôle social de la femme réfugiée, renforcée par la politique d'accès à l'asile du HCR, est l'enfantement. Grâce auquel elle fera accéder les membres de sa famille à un statut juridique et à des services. L'étape majeure dans la vie d'une femme réfugiée rohingya, après le mariage, est donc la mise au monde d'un·e enfant·e. Les compléments de cet idéal féminin sont les qualités que la société rohingya exige des

femmes, l'obéissance, la domesticité et la piété. Sa parure la plus grande est la soumission. Toutes ces qualités composent l'idéal féminin pieux et soumis, à Dieu et au mari. Puis, sans pour autant avoir la possibilité de se distancier de l'exigence d'enfanter, certaines femmes négocient les thèmes de l'idéal féminin et naviguent entre des qualités dites « féminines » liées à la piété ou à la gouvernance de la maison et les qualités dites « masculines » comme l'indépendance, l'activité ou la protection. Elles vont se masculiniser en infériorisant une catégorie de femmes dites vulnérables et dépendantes qu'elles vont chercher à protéger. Pour autant, les femmes réfugiés rohingyas « leaders » ne veulent pas perdre leur féminité et s'attachent à la montrer. Là aussi l'islam représente pour ces femmes à la fois un moteur d'intégration, passant par la façon de se vêtir empruntant les codes vestimentaires des femmes malaises et comme principal élément de différenciation par rapport aux femmes birmanes appelées péjorativement « buddhish ». Néanmoins, la piété de ces femmes est à saisir ailleurs.

La question de la soumission en tant qu'expérience subjective, dans la veine de la réflexion de Saba Mahmood, nous a conduit à prendre en compte le schéma conceptuel de ces femmes, dissociant l'idée de soumission à l'idée de vulnérabilité ou de souffrance. Pour la plupart de ces femmes, la soumission est non seulement un rapport à Dieu mais elle représente surtout une manière d'habiter les normes sexuées. Non seulement cette approche permet de penser les femmes autrement qu'en tant que victimes, mais elle propose surtout de décoloniser la manière de penser les femmes musulmanes de l'Asie du Sud et du Sud-Est. L'enjeu est pour elles de correspondre à l'idéal féminin, pieux et respectueux du mari. Nous avons examiné les manières dont les femmes ont redéfini leur statut par le biais de discours et d'action religieux. Ces femmes placent les hommes dans l'ordre divin, c'est-à-dire dans la continuité de Dieu, où la soumission devient un acte de piété. Cette analyse sur la capacité d'agir conduit à rompre avec le schéma binaire de soumission et de domination dans la veine des recherches féministes post-structuralistes. A nos yeux, la formation et l'expérience subjective de cette féminité pieuse et soumise incarnée en tant qu' idéal féminin musulman rohingya pourrait être mis en regard avec les discours officiels des régimes militaires successifs en Birmanie, historiquement façonnés pendant la colonisation du Bengale et de la Birmanie sur deux siècles racialisant les hommes et les femmes musulman·e·s de cette région, précisément sur la question du

traitement des femmes.

Ces formes de masculinités et de féminités sont donc à mettre en relation avec la construction des idées sur les masculinités et les féminités pendant la Birmanie coloniale, reprises et aggravées par la *Tatmadaw* pendant plus de soixante ans, non seulement excluant les femmes de la vie publique, politique et institutionnelle où le leadership est devenu synonyme de traits masculins militaires (force, courage, bravoure), mais aussi en utilisant le thème de la violence pour produire un discours contre les hommes des pays voisins, d'Inde et du Bangladesh perçus comme « barbares », « étrangers », « menaçants », « terroristes » dont seuls les hommes légitimes à recourir à la violence sont les hommes du groupe dominant, en leur qualité de « protecteur ». Les femmes rohingyas associées aux femmes du Bengale, indiennes et musulmanes sont considérées comme « ignorantes », « impures » et « opprimées », sans formation subjective ni aucune capacité. Dans la Birmanie actuelle, s'inscrivant dans le prolongement du discours anti-colonial émergent dans les années 1920 et 1930, la femme idéale birmane *de facto* bouddhiste est défini par son rôle de reproduction comme étant l' « épouse et mère de la nation ». Les qualités associées sont la domesticité et l'obéissance. Le conflit sévissant aujourd'hui dans cette région place la violence au cœur de la politique de la masculinité de l' État birman.

En effet, la *Tatmadaw* a mobilisé le mythe de la protection pour mener la guerre en Birmanie depuis sa prise du pouvoir en 1962. En 2011, cherchant à attirer les investisseurs économiques tout en restant indirectement au pouvoir, la *Tatmadaw* a eu besoin de se protéger de potentielles accusations de crimes et de corruption. Elle s'est d'abord protégée en limitant le pouvoir aux civils, se garantissant de nombreux privilèges comme la majorité des sièges au parlement et des ministères clés tels que la défense ou les affaires intérieures. Comme le suggère de manière générale à maintes reprises Cynthia Enloe et d'autres chercheures comme Francine D'Amico[946], pour se maintenir le militaire a besoin de la différenciation de genre. Directement ou indirectement, les militaires de l'armée nationaliste birmane ont intérêt à maintenir les rôles genrés qu'ils ont construit et à maintenir leur hiérarchie en se montrant comme les protecteurs capables de maintenir l'union du pays en éliminant les menaces

946 Francine D'Amico, « Feminist perspectives on women warriors », Peace Review, vol. 8, n°3, 1996, pp. 379-384.

intérieures. Pour le dire autrement, l'armée nationaliste birmane actuelle a besoin de maintenir la construction dichotomique des rôles genrés, selon laquelle la protection est du domaine des hommes et de la masculinité et la vulnérabilité comme étant celui des femmes et de la féminité. Selon nous, l'agression et la violence sont des qualités associées à l'idée de protection quand elle est défini au masculin et dont il est crucial pour l'armée nationaliste birmane d'afficher ces traits et de les rendre nécessaires aux yeux des Birman·e·s, afin de maintenir leur position au pouvoir.

« Continuum de la violence »

Prendre les armes en temps de guerre ou recourir à la domination et au contrôle dans son foyer n'a pas les mêmes significations ni les mêmes implications mais relèvent pourtant d'un *continuum*, celui de la suprématie masculine et raciste. L'occultation de ce qui peut être conçu comme un « continuum de la violence » a des conséquences sociales et politiques, comme le fait de légitimer la répression des réfugié·e·s ou d'autoriser les violences militaires. Insister sur la dimension processuelle permet de porter attention aux moyens à disposition des sujets qui peuvent largement déterminer des actions, mais sans négliger la production sociale genrée de la violence, les assignations de genre lesquels fixent la division de la société, en sexe, en sphère, qu'il s'agit de maintenir, de préserver et d'agir pour ce faire. Ensuite, il nous paraît essentiel de signaler combien la mobilisation d'un vocabulaire de légitimation de la violence a une incidence directe sur les répertoires d'action. La violence masculine sur les femmes peut être induite par sa nature patriarcale, mais pas seulement. Le recours aux violences de genre n'est pas une spécificité d'un soi-disant groupe social d'hommes. Puisque d'une part, la violence agie n'est pas l'exclusivité des hommes. D'autre part, un groupe social d'hommes n'existe pas. Il existe une grande hétérogénéité parmi les hommes, selon l'ethnie, le statut de migrant ou national, l'origine sociale, la sexualité, etc. Selon la position sociale de l'individu, les violences de genre peuvent être utilisées à son encontre, notamment à l'encontre des hommes racisés.

Étudier la construction des masculinités violentes offre un paradigme très utile parce qu'il ne traite pas les identités masculines comme figées et que l'environnement social pré-migratoire et les conditions sociales migratoires sont utiles à l'analyse de l' intensification des violences conjugales et sexuelles et de l'émergence de nouvelles formes de violences dans le contexte étudié. Cette approche nous permet d'expliquer les violences de genre post-conflit, à travers une des questions majeures. Jusqu'à quel point la violence est-elle reliée aux idées et aux valeurs épris des conflits armés ? Jusqu'où peut-on considérer l'envahissement des valeurs militarisées dans la construction des masculinités violentes et des masculinités dites « égalitaires » ? Enfin, notre étude vient souligner une nouvelle fois l'importance de situer le « continuum de la violence », jusque dans sa prise en charge, en tant que problème central dans les rapports de genre, de « race » et de classe.

Généalogies humanitaires dissonantes

Documenter la vie des femmes réfugiées rohingyas, hautement caractérisées par l'expérience cumulative de multiples formes de violences de genre, est un enjeu féministe car cela permettrait de reconnaître leurs expériences de violences genrées en tant que fait politique et social et non relevant de la sphère dite « privée » ou intime. Pour cela, il est nécessaire, avant tout, de rompre avec le référentiel néo-colonial plaçant l'islam et la « culture rohingya » comme les obstacles majeurs à l'émancipation des femmes réfugiées rohingyas et dressant les hommes réfugiés rohingyas comme étant tous de potentiels agresseurs et les femmes comme étant toutes opprimées. Ce représentations sur les violences de genre en contexte de migrations forcées circulant dans le monde humanitaire en Malaisie nient les violences structurelles, sociales, politiques, économiques, juridiques à la fois comme n'ayant aucun lien avec les violences de genre toutes formes confondues et sont renvoyées à la banalité des expériences des réfugié·e·s. Il est évident que les attentes sociales et la formation des subjectivités des réfugié·e·s rencontré·e·s entrent en complète dissonance avec cette vision, la façon dont sont pensés ces programmes et leur rapport aux « bénéficiaires ». Le contraste qui existe entre les discours humanitaires relevés dans cette étude et la réalité de ces violences

pose des questions sérieuses. Ces discours manquent les expériences subjectives, la compréhension des logiques sociales, les configurations du pouvoir. Ces discours tendent à reproduire un propos néo-colonial, aveugle à la pluralité sociale et historique des relations et des contextes dans lesquels elles s'insèrent. Ce travail a tenté de mener une sociologie critique des violences de genre en interrogeant non seulement les pratiques mais également les catégories mobilisées pour en rendre compte.

Pour ce faire, nous avons cherché à lier les réactions aux discours humanitaires portant sur la violence des « autres », les effets des représentations humanitaires parmi la population réfugiée rohingya et sur leur propre programme : invisibilisation de la réalité des violences subies par les hommes et par les femmes réfugié·e·s, invisibilisation des expériences subjectives, réappropriation du stigmate de l'homme *culturellement* violent et ignorant, réappropriation du démérite et de la dévalorisation, mais aussi rejet du discours et réaffirmation des valeurs masculines, comme la suprématie masculine et l'usage de la violence, réification des stéréotypes de genre sont autant d'effets observables. Nous avons également fait état de nombreux obstacles à l'aide directement liés aux discours et aux pratiques humanitaires comme l'utilisation de la stratégie dissuasive qui a pour effet principal de dissuader les femmes de porter plainte ou de demander de l'aide de crainte de voir leur mari arrêter par les autorités. Mais aussi la dévalorisation des femmes réfugiées jetées dans la victimisation, l'absence d'éducation, la pauvreté, la fragilité, la violence et la réappropriation de cette approche victimaire pour bénéficier d'un statut, de biens et de services.

Dans le chapitre huit, nous avons soulevé un autre problème majeur se situant dans les rouages de l'aide acheminée aux réfugié·e·s : la segmentation de l'aide. Les ONG n'ont de cesse de souligner ce qui les différencie entre elles, afin de valoriser leur singularité et leur expertise. Mais la segmentation de l'aide comporte de nombreux effets négatifs : la compétition entre acteurs et la dépolitisation de l'aide. Sans remettre en question les représentations humanitaires, les logiques de rationalisation et de « bonne mise en œuvre» viennent dépolitiser davantage encore les problématiques auxquelles les ONG sont mandatées à répondre. La réalité des violences demeure inconnue et de fait ne permet pas de concevoir des programmes adaptés. Les logiques néolibérales de l'humanitaire (individualisme et

effacement des phénomènes sociaux, vocable de la compassion, élaboration de normes et de standards décontextualisés, logique de rationalisation, ciblage des populations, spécialisation par thème) se rapprochent du registre historiquement façonné, matériellement efficace du relativisme culturel pour maintenir une présence et une légitimité à intervenir. En effet, nous avons conclu que les catégories et les critères d'accès à l'aide viennent cimenter les représentations humanitaires sur les réfugié·e·s et les violences de genre et que finalement la politique humanitaire en Malaisie ajoute et produit de nouvelles vulnérabilités.

Notre étude a examiné les inégalités structurelles maintenant et aggravant les rapports inégalitaires entre les sexes et entre nationaux·les/réfugié·e·s, les inégalités économiques, l'absence de protection juridique, les injonctions au mariage et à l'enfantement renforcées par les procédures d'asile du HCR, les programmes humanitaires ciblant les « femmes et les enfants » contribuant à maintenir les femmes dans un groupe vulnérable « à protéger ». Cloisonnée par thématiques et divisée par catégories de bénéficiaires, la définition de genre réductrice voire simpliste adoptée de manière transversale à tous les programmes humanitaires en Malaisie ne rend pas compte de la complexité du système de genre, du fait des positions différentes interconnectées que l'on tient dans la société selon l'âge, l'ethnie, l'origine sociale, la localité géographique et le statut de migrant. Au contraire, ces programmes contribuent largement à la maintenir invisible voire renforcer le système de genre et de « race » en place. Les projets sur les transformations structurelles basées sur des rapports asymétriques sont bien loin de la réflexion. Au lieu de « baliser » ou de concevoir des programmes structurels, les standards de l'intervention humanitaire s'inscrivent dans le prolongement des représentations néocoloniales sur les violences. La perspective culturaliste déployée dans ces programmes questionne ces institutions internationales occidentales sur plusieurs points. Comprennent-elles bien l'objet des violences de genre qu'elles problématisent dans leur prise en charge ou sont-elles en train d'imposer leur cadre de référence ? Est-ce que ce type d'arguments peut être appliqué à la violence déjà perçue comme « culturelle », « traditionnelle », comme le sont les violences à l'encontre des partenaires intimes, les mariages précoces, les viols conjugaux ? Si tel est le cas, cela constitue une autre théorie réductrice et hautement problématique.

Enfin, il nous paraît fondamental d'insister sur l'épistémologie féministe post-coloniale de notre démarche ou du *point de vue situé*. Cette recherche a d'abord commencé et s'est prolongée jusqu'à sa fin par une profonde remise en question des idées sur les masculinités et les féminités des autres, que la chercheure porte avec elle, directement et indirectement, sur le terrain, dans les entretiens, dans les conversations de tous les jours, dans les lectures, dans la grille d'analyse. C'est pourquoi nous concluons sur deux points. Le premier est que cette étude ne prétend pas être exhaustive, loin de là, ainsi la réflexion sur les violences de genre parmi la population réfugiée rohingya n'est pas close. Le second est une invitation pour les chercheur·e·s, les professionnel·le·s humanitaires qui veulent aborder la problématique des violences de genre en contexte d'urgence, de conflit et de migrations forcées est de prêter attention aux récits de vie des personnes concernées et de chercher à saisir leur schéma conceptuel.

Bibliographie

OUVRAGES & ARTICLES

- A -

Abu-Lughod Janet, « The Islamic City-Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 19, n° 2, 1987, pp. 155-176.

Abu-Lughod Lila, « The Romance of Resistance : Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women », American Ethnologist, vol. 17, n°1, 1990, pp. 41-55.

———, « Anthropology's Orient : The Boundaries of Theory on the Arab World », *in* Hisham Sharabi (dir.), *Theory Politics and the Arab World : Critical Responses*, Washington, Georgetown University, Routledge, 1990, pp. 81-131.

———, « Do Muslim Women Really Need Saving ? », American Anthropologist, vol. 104, n°3, 2002, pp. 783-790.

Achin Catherine, Laure Bereni (dir.), *Dictionnaire Genre & Science Politique : Concepts, Objets, Problèmes*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2013.

Adelman Howard, « From Refugees to Forced Migration: The UNHCR and Human Security », International Migration Review, vol 35, n°1, 2001, pp. 7-32.

Adjamagbo Agnès, Calvès Anne-Emmanuèle, « L'émancipation féminine sous contrainte », Autrepart, vol. 61, n°2, 2012, pp. 3-21.

Agier Michel, « ''La main gauche de l'Empire''. Ordre et désordres de l'humanitaire », Multitudes, n°11, 2003, p. 67-77.

———, « Le camp des vulnérables. Les réfugiés face à leur citoyenneté niée », Les Temps Modernes, n° 627, 2004, pp. 120-137.

———, « Le gouvernement humanitaire et la politique des réfugiés », Recueil Alexandries, Références, n°10, 2006.

Ahmad Salbiah, « Islam in Malaysia: Constitutional and Human Rights Perspectives », Muslim World Journal of Human Rights, vol. 2, n°1, 2005, pp. 24-29.

Ahmad Zakaria Haji, « Vietnamese Refugees and ASEAN », Contemporary Southeast Asia, vol. 1, n°1, 1979, pp. 66-74.

Akhter Shamima, Kusakabe Kyoko, « Gender-based Violence among Documented Rohingya Refugees in Bangladesh », Indian Journal of Gender Studies, vol. 21, n°2, 2014, pp. 225–246.

Allès Delphine, « Public Policies and Private Connections. The Religious Dimensions of Malaysia's International Integration », *in* Lemière Sophie (dir.), *From the Mosque to the Ballet Box. An Introduction to Political Islam in Malaysia*, Bangkok, IRASEC, 2010, pp. 11-36.

———, « The Construction of Malaysia's Foreign Policy since 1957 », *in* Lemière Sophie (dir.), *Misplaced Democracy : Malaysian Politics and People*, Strategic Information and Research Development Centre, Petaling Jaya, Selangor, Malaisie, 2014, pp. 27-50.

Amari Salima, « Des équilibres instables. Construction de soi et relations familiales chez les lesbiennes maghrébines migrantes et d'ascendance maghrébine en France », thèse de doctorat en sociologie, Université Paris 8 Vincennes-Saint Denis, 2015.

Anani Ghida, « Syria Crisis: Dimensions of Gender-Based Violence Against Syrian Refugees in Lebanon », Forced Migration Review, n° 44, 2013, pp. 75-78.

Apthorpe Raymond, « Coda. Alice in Aidland : A Seriously Satirical Allegory », *in* Mosse David, *Adventures in Aidland, The Anthropology of Professionals in International Development*, New York, Oxford, Bergham Books, 2011, p. 199-219.

Arendt Hannah, traduction de l'anglais pas Patrick Lévy, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1989 (1954).

Atlani-Duault Laëtitia, « Assistance aux victimes de violences sexuelles dans les camps de réfugiés. Lecture ethnologique des recommandations des agences internationales en matière de soutien psycho-social », Psychopathologie africaine, XXVIII, n° 1, 1997, pp. 25-53.

———, Rousseau Cécile, « The Politics of Culture in Humanitarian Aid to Women Refugees Who Have Experienced Sexual Violence », Transcultural Psychiatry, vol. 37, n°3, 2000, pp. 435-449.

———, *Au bonheur des autres: anthropologie de l'aide humanitaire*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2005.

———, Vidal Laurent (dir.), *Anthropologie de l'aide humanitaire et du développement. Des pratiques aux savoirs, des savoirs et pratiques*, Paris, Armand Colin, 2009.

———, Dozon Jean-Paul, « Colonisation, développement, aide humanitaire. Pour une anthropologie de l'aide internationale », Ethnologie française, vol. 3, 2011, pp. 393-403.

Attané Isabelle, Barbieri Magali, « La démographie de l'Asie de l'Est et du Sud-Est des années 1950 aux années 2000, Synthèse des changements et bilan statistique », Population, vol. 64, n°1, 2009, pp. 7-154.

Azis Avyanthi, « Urban Refugees in a Graduated Sovereignty: The Experiences of the Stateless Rohingya in the Klang Valley », Citizenship Studies, vol. 18, n°8, 2014, pp. 839-854.

- B -

Bahare Fallahi, et al. « The National Policy of Malaysia toward Violence against Women », Public Policy and Administration Research, vol. 5, n° 3, 2015, pp. 1-4.

Baines Erin K, « Gender Construction and the Protection Mandate of the UNHCR: Responses from Guatemalan Women » *in* Meyer Mary, Prügl Elisabeth (dir.), *Gender Politics in Global Governance*, New York, Oxford, Rowman & Littlefield, 1999, pp. 245-259.

———, *Vulnerable Bodies: Gender, the UN and the Global Refugee Crisis*, Burlington, Ashgate, 2004.

Bajos Nathalie, Bozon Michel (dir.), *Enquête sur la sexualité en France. Pratiques, genre et santé*, Paris, La Découverte, 2008.

Balibar Étienne, Wallerstein Immanuel, *Race, Nation, Classe*, Paris, La Découverte, 1988.

Banerjee Sumanta, « Marginalization of Women's Popular Culture in Nineteenth Century Bengal », *in* Kumkum Sangari, Sudesh Vaid (dir.), *Recasting Women: Essays in Colonial History*, New Delhi, Kali for Women, 1989.

Bankoff Greg, « Rendering the world unsafe: 'vulnerability' as Western discourse », Disasters, vol. 25, n°1, 2001, pp. 19-35.

Barker Joshua, et al. (dir.), *Figures of Southeast Asian Modernity*, University of Hawai Press, 2014.

Barnett Michael, « Humanitarianism with a sovereign face: UNHCR in the Global Undertow », International Migration Review, vol. 35, n°1, 2001, pp. 244-277.

———, « Refugees and Humanitarian Order », *in* Fiddian-Qasmiyeh Elena, Loescher Gil, Long Katy, Sigona Nando, *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 240-256.

Barrois Claude, *Psychanalyse du guerrier*, Pluriel, Paris, Hachette, 1993.

Barth Frederik, « Les groupes ethniques et leurs frontières », 1969, *in* Poutignat Philippe, Streiff-Fenard Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, PUF, 1999, pp. 203-249.

Bastick Megan, Karin Grimm, et Rahel Kunz, *Sexual Violence in Armed Conflict: Global Overview and Implications for the Security Sector*, Geneva Centre for the Democratic of Armed Forces, 2007.

Beaud Michel, *L'art de la thèse*, Paris, La Découverte, 2001(1985).

Beaud Stéphane, Weber Florence, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2012.

Becker Howard, *Outsiders: études de sociologie de la déviance*, Paris, Métaillié, 1985.

Bereni Laure, et al., *Introduction aux gender studies: manuel des études sur le genre*, Bruxelles, De Boeck, 2012.

Bernardot Marc, « Camps d'étrangers, foyers de travailleurs, centres d'expulsion : les lieux communs de l'immigré décolonisé », Cultures & Conflits, n° 69, 2008, pp. 55-79.

Bernot Lucien, « Les paysans arakanais du Pakistan Oriental. L'histoire, le monde végétal et l'organisation sociale des réfugiés Marma (Mog) », thèse de doctorat, Paris, École Pratique des Hautes Etudes, 1966.

Berthet Samuel, « Les Rohingya à Chittagong (Bangladesh) : enjeux d'une invisibilité », Moussons, n°22, 2013, pp. 75-86.

Bhabha Homi, Rutherford Jonathan, « Le tiers-espace », Multitudes, vol. 26, n°3, 2006, pp. 95-107.

Bhattacharya Swapna, « Myth and History of Bengalei Identity in Arakan », *in* Gommans Jos, Leider Jacques (dir.), *The Maritime Frontier of Burma : Exploring Political, Cultural and Commercial Interaction in the Indian Ocean World, 1200-1800*, Leiden, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam KITLV Press, 2002, pp. 199-212.

Black Richard, « Fifty Years of Refugee Studies », Center for Migration Studies, vol. 35, n°1, 2001, pp. 57-78.

Boehringer Sandra, Ferrarese Estelle (dir.), « Féminisme et vulnérabilité», Cahiers du Genre, vol. 58, n°1, 2015, pp. 5-19.

Boltanski Luc, *La souffrance à distance: morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Gallimard, 2007 (1993).

Boucher Manuel, Pleyers Geoffrey, Rebughini Paola (dir.), *Subjectivation et désubjectivation, penser le sujet dans la globalisation*, Paris, éditions fondation maison des sciences de l'homme, 2016.

Bouillon Florence, « Pourquoi accepte-t-on d'être enquêté ? Le contre-don, au cœur de la relation ethnographique », *in* Bouillon Florence, et al. (dir.), *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*, Paris, EHESS, 2006, pp. 75-95.

Boussaguet Laurie, « Les « faiseuses » d'agenda : Les militantes féministes et l'émergence des abus sexuels sur mineurs en Europe », Revue française de science politique, vol. 59, n°2, 2009, pp. 221-246.

Boutry Maxime, « L'arakanisation d'Arakan : les racines d'un nouvel exode ? », L'Espace Politique, vol. 3, n°24, 2014, consulté le 02 novembre 2015. URL : https://espacepolitique.revues.org/3290

Branche Raphaëlle, « La masculinité à l'épreuve de la guerre sans nom », Clio, Histoire, femmes et sociétés, n° 20, 2004.

Breines Ingeborg, Connell Robert, et Eide Ingrid, *Rôles masculins, masculinités et violence: Perspectives d'une culture de paix*, Cultures de paix, Paris, UNESCO, 2004.

Brod Harry, Kaufman Michael, *Theorizing Masculinities*, Californie, Sage, 1994.

Brown Elizabeth, Fougeyrollas-Schwebel Dominique, et Jaspard Maryse, « Les paroxysmes de la conciliation. Violence au travail et violence du conjoint », Travail, genre et sociétés, vol. 8, n°2, 2002, pp. 149-165.

Buckley-Zistel Susanne, Krause Ulrike (dir.), *Gender, Violence, Refugees*, Berghahn Books, 2017.

Burnett Angela, Michael Peel, « Health Needs of Asylum Seekers and Refugees », British Medical Journal, vol. 322, n° 7285, 2001, pp. 544-547.

Buss Doris, Herman Didi, *Globalizing Family Values: the Christian Right in International Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

Butler Judith, traduit de l'anglais par Marelli Joëlle, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, Zones, 2010.

- C -

Calvès Anne-Emmanuèle, « ''Empowerment'': généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement », Revue Tiers Monde, vol. 200, n°4, 2009, pp. 735-749.

Cambrézy Luc, « Introduction. Les recherches sur les populations réfugiées, quelques précautions », *in* Lassailly-Jacob Véronique, *Populations réfugiées : De l'exil au retour*, Montpellier, IRD Éditions, 2014, pp. 21-34.

Candier Aurore, « Convergences conceptuelles en Birmanie : La transition du XIXe siècle », Moussons, n°16, 2010, pp. 81-101.

Cardi Coline, Pruvost Geneviève (dir.), *Penser la violence des femmes*, Paris, La Découverte, 2012.

Castles Stephen, Miller Mark, *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2007.

Centre for Development and Human Rights, « Rohingyas of Myanmar: The Forsaken People », Rights and Development Bulletin, Refugee Studies Centre, vol. 1, n°12, 2009, consulté le 1er septembre 2015. URL : http://repository.forcedmigration.org/show_metadata.jsp?pid=fmo:5037

Chafiq Chahla, Khosrokhavar Farhad, *Femmes sous le voile. Face à la loi islamique*, Paris, Éditions du Félin, 1995.

Chakraborty Sanchayita Paul, « Crossing the Threshold: Women in Colonial City Space », Journal of Literary and Cultural Inquiry, vol. 3, n°2, 2017, consulté le 10 septembre 2018, URL : http://sanglap-journal.in/index.php/sanglap/article/view/145/181

Chambers Robert, « Editorial Introduction: Vulnerability, Coping and Policy », IDS Bulletin, vol. 20, n°2, 1989, pp. 1-7.

Chan Aye, « The Development of a Muslim Enclave in Arakan (Rakhine) State of Burma (Myanmar) », SOAS Bulletin of Burma Research, vol. 3, n°2, 2005, pp. 396-420.

Charney Michael, « Where Jambudipa and Islamdom Converged: Religious Change and the Emergence of Buddhist Communalism in Early Modern Arakan (15th to 19th centuries) », thèse de doctorat non publiée, Université de Michigan, 1999.

———, « Beyond State-Centered Histories in West Burma, Missionizing Monks and Intra

Regional Migrants in the Arakan Littoral, 1784-1860 », *in* Jos Gommans, Jacques Leider (dir.), *The Maritime Frontier of Burma: Exploring Political, Cultural, and Commercial Interaction in the Indian Ocean World, 1200-1800*, KITLV Press, 2002.

Cheng Sim Hew, « Globalisation and Its Challenges to Gender Mainstreaming in Malaysia ». Akademika, Journal of Southeast Asia Social Sciences and Humanities, vol. 76, n°1, 2009, pp. 123-129.

Cheung Sim, « Migration Control and the Solutions Impasse in South and Southeast Asia: Implications from the Rohingya Experience », Journal of Refugee Studies, vol. 25, n°1, 2012, pp. 50-70, consulté le 5 novembre 2015. URL : http://jrs.oxfordjournals.org/cgi/doi/10.1093/jrs/fer048

Chimni B. S, « Globalization, Humanitarianism and the Erosion of Refugee Protection », Journal of Refugee Studies, vol. 13, n°3, 2000, pp. 243-263, consulté le 6 novembre 2015. URL : http://jrs.oupjournals.org/cgi/doi/10.1093/jrs/13.3.243

Cîrstocea Ioana, Lacombe Delphine, Marteu Elisabeth (dir.), *La globalisation du genre. Mobilisations, cadres d'actions, savoirs*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018.

Cockburn Cynthia, *The Space between Us: Negotiating Gender and National Identities in Conflict*, Londres, New York, Zed Books, 1998.

———, « Continuum of Violence: A Gender Perspective on War and Peace », *in* Wenona Mary, Giles Jennifer Hyndman (dir.), *Sites of Violence: Gender and Conflict Zones*, University of California Press, 2004, pp. 24-44.

———, « Gender Relations as Causal in Militarization and War », International Feminist Journal of Politics, vol. 12, n° 2, 2010, pp. 139-157.

———, traduit de l'anglais par Séverine Sofio, *Des femmes contre le militarisme et la guerre*, Paris, La dispute, 2015.

Collis Maurice, San Shwe Bu, « Arakan's Place in the Civilization of the Bay », *in* Journal of the Burma Research Society, vol. XV, n °1, 1925, pp. 34-52.

Collovald Annie, *L'humanitaire ou le management des dévouements*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002.

Condominas Georges, *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud Est*, Paris, Les Indes Savantes, 2006.

Connell Robert, « Masculinity, Violence and War », *in* Kimmel Michael, Messner Michael (dir.), *Men's Lives*, New York, Macmillan, 1992, pp. 176-182.

———, « Les armes et l'homme : comment la nouvelle recherche sur la masculinité permet de comprendre la violence et de promouvoir la paix dans le monde d'aujourd'hui », *in* Breines Ingeberg, Connell Robert et Eide Ingrid, R*ôles masculins, masculinités et violence, perspectives d'une culture de paix*, Paris, Éditions UNESCO, 2004, pp. 21-33.

Connell Raewyn, *Masculinities*, University of California Press, 2005 (1995).

———, *Gender in World Perspective*, Cambridge, Polity Press, 2009.

———, traduit de l'anglais par Cervulle Maxime, Duval Marion, Garrot Clémence, Richard Claire, Voros Florian, *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*, Paris, Editions Amsterdam, 2014.

———, traduit de l'anglais par Marelli Joëlle, « Hégémonie, masculinité, colonialité », Genre, sexualité & société, n° 13, 2015.

Cooke Myriam, traduit de l'anglais par Thiers-Vidal Léo, « Critique multiple. Les stratégies rhétoriques féministes islamiques », L'Homme & la société, vol. 4, n° 158, 2005, pp. 169-188.

Corbet Alice, « Quand l'humanitaire choisit ses victimes », Revue Projet, n°340, 2014, pp. 39-46.

———, « Au-delà du "bénéficiaire " : "la vraie image du réfugié " », *in* Ribémont Thomas (dir.), *Figures des bénéficiaires dans l'action humanitaire. A la croisée des regards et des disciplines*, Paris, Presse Sorbonne Nouvelle, 2016, pp. 69-80.

Crawley Heaven, *Refugees and Gender. Law and Process*, Bristol, Jordan Publishing Ltd, 2001.

Crenshaw Kimberlé, Oristelle Bonis, « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », Cahiers du Genre, n° 39, 2005, pp. 51-82.

Cuche Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1999.

- D -

Daniel Valentine, Knudsen John (dir.), *Mistrusting Refugees*, Berkeley, University of California Press, 1996.

Dauphin Cécile, Farge Arlette (dir.), *De la violence et des femmes*, Paris, Albin Michel, 1997.

Dauvin Pascal, Siméant Johanna, *Le travail humanitaire: les acteurs des ONG, du siège au terrain*, Paris, Presses de Sciences Po, 2002.

———, « Être professionnel humanitaire ou comment composé avec le cadre imposé ? », *in* Le Naëlou Anne, Fresse Jean (dir.), « ONG : les pièges de la professionnalisation », Revue Tiers-Monde, vol.180, n°4, 2004, pp. 825-840.

Davoine Françoise, Gaudillière Jean-Max, *Histoire et trauma: la folie des guerres*, Paris, Éditions Stock, 2006.

Debauche Alice, Hamel Christelle (dir.), *Violences contre les femmes*, Nouvelles Questions féministes, Antipodes, vol. 32, n°1, 2013.

Defert Gabriel, *Les Rohingya de Birmanie: Arakanais, musulmans et apatrides*, Montreuil, Aux lieux d'être, 2007.

Delphy Christine, *L'ennemi principal, tome 2: « Penser le genre »*, Paris, Syllepse, 1998.

———, « L'invention du "French Feminism" : une démarche essentielle », Nouvelles Questions Féministes, n°1, texte réédité en 2001, *in* Delphy Chistine, *L'Ennemi principal, tome 2, Penser le genre*, « Nouvelles questions féministes », 1996.

Demetriou Demetrakis, traduit de l'anglais par Bouvard Hugo, « La masculinité hégémonique : lecture critique d'un concept de Raewyn Connell », Genre, sexualité & société, n° 13, 2015.

Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Dobash Emerson, Dobash Russell, *Violence against wives: a case against the patriarchy*, New York, Free Press, 1979.

Dolan Chris, « Collapsing Masculinities and Weak States. A case study of northern Uganda », *in* Cleaver Frances (dir.), *Masculinity Matters: Men, Masculinities and Gender Relations in Development*, Londres, Zed Books, 2003, pp.57-83.

Dorlin Elsa, « "Performe ton genre : Performe ta race !" Repenser l'articulation entre sexisme et racisme à l'ère de la postcolonie » *in* Verschuur Christine, *Genre, postcolonialisme et diversité de mouvements de femmes*, Genève, Cahiers Genre et Développement, n°7, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 227-237.

- E -

Eaton Richard, *The Rise of Islam and the Bengale Frontier, 1204–1760*, University of

California Press, 1993.

Edwards Alice, Van Waas Laura, « Statelessness », *in* Fiddian-Qasmiyeh Elena, Loescher Gil, Long Katy, Sigona Nando, *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 290-301.

Ehrenreich Barbara, *The Hearts of Men: American Dreams and the Flight from Commitment*, New York, Anchor Press, 1983.

El-Bushra Judy, « Rethinking gender and development practice for the 21st century », Gender and development, vol. 8, n°1, 2000, pp. 55-62.

———, « Fused in combat: Gender relations and armed conflict », Development in Practice, vol. 13, n°2 et 3, 2003, pp. 252-265.

———, Sahl Ibrahim, *Cycles of Violence: Gender Relations and Armed Conflict*, Nairobi, Londres, Acord, 2005.

———, « Comprendre les violences sexuelles, le VIH/sida et les conflits », Migrations Forcées, VIH/sida, sécurité et conflits, 2010, pp. 22-23.

Elias Norbert, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1939.

———, *La dynamique de l'Occident*. Agora, Paris, Calmann-Lévy, 1939.

Elshtain Jean, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

———, « Sovereignty, Identity, Sacrifice », Social Research, vol. 58, n° 3, 1991, pp. 545-564.

Enloe Cynthia, *Does Khaki Becomes You? The Militarisation of Women's Lives*, Londres, Pluto Press, 1983.

———, *Bananas, Beaches and Bases. Making Feminist Sense of International Politics*, Berkeley, University of California Press, 2014 (1990).

———, *The Morning After : Sexual Politics At the End of the Cold War,* Berkeley, University of California Press, 1993.

———, *Maneuvers: the international politics of militarizing women's lives*, Berkeley, University of California Press, 2000.

———, *Globalization and militarism: feminists make the link*, Lanham, Rowman &

Littlefield, 2007.

———, traduit de l'anglais par Joseph Cuétous, Florence Mana, *Faire marcher les femmes au pas? Regards féministes sur le militarisme mondial*, Solanhets, 2016.

Escoda Marta, et al, « Luttes féministes autour de la morale sexuelle », Nouvelles Questions Féministes, vol. 35, no. 1, 2016, pp. 6-14.

- F -

Fanon Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002 (1961).

Fassin Didier, Memmi Dominique, *Le gouvernement des corps*, Paris, Éditions des Hautes Études en Sciences Sociales, 2004.

Fassin Didier, « Biopouvoir ou biolégitimité ? Splendeurs et misères de la santé publique », *in* Granjon Marie-Christine, *Penser avec Michel Foucault, Théorie critique et pratiques politiques*, Recherches internationales, Paris, Editions Karthala, 2005, pp. 161-182.

———, « Humanitarianism as a Politics of Life », Public Culture, vol.19, n°3, 2007, pp. 499-520.

———, Rechtman Richard, *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Champs essais, 2011.

Fazli Zahra, et al., « Perception of Masculinity amongst Young Malaysian Men: A Qualitative Study of University Students », BMC Public Health, vol. 13, n° 1062, 2013, pp.1-8.

Fernandez Irene, *The revolving door, Modern Day Slavery*, Refugees, Kuala Lumpur, Tenaganita, 2008.

Fiddian-Qasmiyeh Elena, Gil Loescher, Katy Long, et Nando Sigona (dir.), The Oxford handbook of refugee and forced migration studies, Oxford, Oxford University Press, 2014.

Fistié Pierre, *La Birmanie ou la quête de l'unité: le problème de la cohésion nationale en Birmanie contemporaine et sa perspective historique*, Paris, École Française Extrême Orient, 1985.

Ford Michele, Lenore Lyons (dir.), *Men and Masculinities in Southeast Asia*, New York, Routledge, 2012.

Foucault Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.

———, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 2008.

———, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard, 2004.

———, *Naissance de la biopolitique*, Cours au Collège de France (1978-1979), Paris, Éditions du Seuil/Gallimard, 2004.

Freedman Jane, traduit de l'anglais par Anna Jarry, « Introduire le genre dans le débat sur l'asile politique. L'insécurité croissante pour les femmes réfugiées en Europe », Les Cahiers du Cedref, 2004, pp. 61-80.

———, « Legal and Protection Policy Research Series. Female Asylum Seekers and Refugees in France », HCR, 2009.

———, « A Gendered Protection for the "Victims" of War: Mainstreaming Gender in Refugee Protection », *in* Kronsell Annica, Svedberg Erika (dir.), *Making Gender, Making War : Violence, Military and Peacekeeping Practices*, Lund University, Routledge, 2011, pp. 137-153.

——— (dir.), Engaging Men in the Fight against Gender Violence: Case Studies from Africa. New York, Palgrave Macmillan, 2012.

———, « La violence des femmes pendant les conflits armés et la (non)-réaction des organisations internationales », *in* Cardi Coline (dir.), *Penser la violence des femmes*, Paris, La Découverte, 2012, pp. 330-340.

———, « Genre, justice et droit pénal international », Cahiers du Genre, vol. 57, n° 2, 2014, pp. 39-54.

———, *Gendering the International Asylum and Refugee Debate*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015 (2007).

———, « Sexual and Gender-Based Violence against Refugee Women: A Hidden Aspect of the Refugee 'Crisis' », Reproductive Health Matters, vol. 24, n° 47, 2016, pp. 18-26.

———, Kivilcim Zeynep, Baklacioglu Nurcan özgür (dir.), *A Gendered Approach to the Syrian Refugee Crisis*, Routledge, « Routledge Studies in Development, Mobilities and Migration », 2017.

Fresia Marion, Les Mauritaniens réfugiés au Sénégal: une anthropologie critique de l'asile et de l'aide humanitaire, Connaissance des hommes, Paris, L'Harmattan, 2009.

Frotiée Brigitte, Jarry-Omarova Anna, Lacombe Delphine et Marteu Elisabeth, « Le genre

globalisé. Cadres d'actions et mobilisations en débats », Cultures & Conflits, n° 83, automne 2011, pp. 7-13.

- G -

Gautier Arlette, *Genre et biopolitiques. Enjeu de la liberté,* Paris, L'harmattan, 2012.

Gibney Matthew, « Kosovo and Beyond: Popular and Unpopular Refugees », Forced Migration Review, n° 5, 1999, pp. 28-30.

Giddens Anthony, traduit de l'anglais par Jean Mouchard, *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Paris, Éditions du Rouergue, 2004.

Giles Wenona, Hydman Jennifer, *Sites of Violence : Gender and Conflict Zones*, University of California Press, 2004.

Girard René, *Le bouc émissaire*, Éditions Grasset & Fasquelle, 1982.

Gleave Michael, Prothero Mansell, « Population Density and 'Slave Raiding', A Comment », The Journal of African History, vol. 12, n°2, 1971, pp. 319-324.

Goffman Erving, *Stigmates. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.

Goodwin-Gill Guy, « Refugees: Challenges to Protection », International Migration Review, vol. 35, n°1, 2001, pp.130-142.

Guillaumin Colette, *Sexe, race et pratique du pouvoir: l'idée de nature,* Paris, Coté-Femmes, 1992.

———, « Race et Nature : Systèmes des marques, Idée de groupe naturel et rapports sociaux », Pluriel, n°11, texte réédité en 1992 *in* Guillaumin Colette, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir, l'idée de Nature,* Paris, Côté-femmes, 1992, pp. 171-194.

- H -

Haji Zakaria, « Vietnamese refugees and ASEAN », Contemporary Southeast Asia, vol. 1, n°1, 1979, pp. 66-74.

Hamel Christelle, «L'intrication des rapports sociaux de sexe de « race », d'âge et de classe : ses effets sur la gestion des risques d'infection par le VIH chez les français descendant de migrants du Maghreb », thèse d'anthropologie, EHESS, 2003.

———, « De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire », Migrations Société, Femmes dans la migration, vol. 17, n° 99-100, 2005, pp. 91-104.

———, « La sexualité entre sexisme et racisme : les descendantes de migrant·e·s du Maghreb et la virginité », Nouvelles Questions Féministes, vol. 25, n° 1, 2006, pp. 41-58.

Handman Marie-Élisabeth, *La violence et la ruse, hommes et femmes dans un village grec*, Aix-en-Provence, Edisud, 1981.

Hanmer Jalna, Maynard Mary, *Women, Violence and Social Control*, Basingstoke, Macmillan, 1987.

Harrell-Bond Barbara, *Imposing aid: emergency assistance to refugees*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

Hassan Waïl, « Gender (and) Imperialism: Structures of Masculinity in Tayeb Salih's Season of Migration to the North », Men and Masculinities, vol. 5, n° 3, 2003, pp. 309-324.

Hedström Jenny, « Where are the Women ? Negociations for Peace in Burma », The Swedish Burma Committee, 2013.

———, « We Did Not Realized about the Gender Issues. Gender Roles in Burmese Oppositional Struggles » *in* International Femininst Journal of Politics, vol. 18, n°1, 2016.

Helton Arthur, « Bureaucracy and the quality of mercy », International Migration Review, vol. 35, n°1, 2001, pp.192-225.

Héritier Françoise, « Quels fondements de la violence ? », Cahiers du Genre, vol.35, n° 2, 2003, pp. 21-44.

Higate Paul (dir.), *Military Masculinities: Identity and the State*, Westport, Praeger, 2003.

Hoffstaedter Gerhard, *Modern Muslim Identities: Negotiating Religion and Ethnicity in Malaysia*, Copenhague, NIAS Press, 2011.

———, « Place-making: Chin Refugees, Citizenship and the State in Malaysia », Citizenship Studies vol.18, n°8, 2014, pp. 871-884.

Hooper Charlotte, *Manly States: Masculinities, International Relations, and Gender Politics*, New York, Columbia University Press, 2001.

Hopton John, « The State and Military Masculinity » *in* Higate Paul, *Military Masculinities, Identity and the State*, Westport, Praeger, 2003, pp. 111-123.

Horowitz Donald, *The Deadly Ethnic Riot*, Berkeley, University of California Press, 2003.

- I -

Ibrahim Anwar, *The Asian renaissance*, Kuala Lumpur, Times Books International, 1996.

Ikeya Chie, *Refiguring women, colonialism, and modernity in Burma*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2011.

Isin Engin, *Being Political: Genealogies of Citizenship*, University of Minnesota Press, 2002.

Izutsu Toshihiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qu'ran*, Montréal, McGill University Press, 1966.

- J -

Jamilah Ariffin, *Readings on Women and Development in Malaysia: A Sequel: Tracing Four Decades of Change*, Kuala Lumpur, MPH Pub, 2009.

Jaspard Maryse, *Les violences contre les femmes*, Paris, Repères, 2005.

Joachim Jutta, « Framing Issues and Seizing Opportunities : The UN, NGOs, and Women's Rights », International Studies Quaterly, vol.47, 2003, pp. 247-274.

Johnson Heather, « Click to Donate: Visual Images, Constructing Victims and Imagining the Female Refugee », Third World Quarterly, vol 32, n° 6, 2011, pp. 1015-1037.

Joly Vincent, « "Races guerrières" et masculinité en contexte colonial. Approche historiographique », Clio. Femmes, Genre, Histoire, n° 33, 2011, pp. 139-156.

Jones Lee, « Explaining Myanmar's Regime Transition : the Periphery is Central », Queen Mary University of London, 2014.

- K -

Khan Joel S., *Other Malays. Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern Malay World*, Honolulu, University of Hawai'i Press, Singapore University Press, 2006.

Karim Abdul, *The Rohingya. A Short Account of their History and Culture*, Chittagong, Arakan Historical Society, 2000.

Kassim Azizah, « Filipino Refugees in Sabah : State Responses, public stereotypes and the

dilemma over their future », Journal of Southeast Asia Studies, vol. 47, n° 1, 2009, pp. 52-88.

———, Ragayah Haji Mat Zin, « Policy on Irregular Migrants in Malaysia : an Analysis of its Implementation and Effectiveness », Philippine Institute for Development Studies, n°34, 2011.

———, « Foreign Workers in Malaysia in the Post Independance Era », *in* Abdul Rahman Milner (dir.), *Transforming Malaysia : Dominant ad Competing Paradigms*, Singapore ISEAS, 2014, pp. 143-177.

———, « Recent Trends in Transnational Population Inflows in Malaysia », Malaysia Journal of Economic Studies, vol. 51, n°1, 2014, pp. 9-28.

———, « Transnational Marriages among Muslim Refugees and Their Implications on Their Status and Identity », *in* Tokoro Ikuya, Tōkyō Gaikokugo Daigaku (dir.), *Islam and Cultural Diversity in Southeast Asia*, Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA), Tokyo University of Foreign Studies, 2015, pp. 175-201.

Khattab Lana, Myrttinen Henri, Naujoks Jana, « Re-thinking Hegemonic Masculinities in Conflict-Affected Contexts », Critical Military Studies, Routledge, 2016.

Kaur Amarjit, Metcalfe Ian, *The Shaping of Malaysia*. Studies in the Economies of East and South-East Asia, Basingstoke, Macmillan, 1999.

Kaur Amarjit, « Crossing Frontiers : Race, Migration and Border Control in South East Asia », International Journal on Multicultural Societies, vol. 6, n°2, 2004, pp. 202-223.

———, *Wage Labour in Southeast Asia since 1840: Globalisation, the International Division of Labour and Labour Transformations*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004.

———, *Mobility, Labour Migration and Border Controls in Asia*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2006.

———, « On the Move: International Migration in Southeast Asia since the 1980s », History Compass, vol. 5, n°2, 2007, pp. 302-313.

———, Koenig Matthias, Metclafe Ian, « Migration and Integration in the Asia-Pacific Region », International Journal on Multicultural Societies, vol. 9, n°2, 2007.

———, « International Migration and Governance in Malaysia: Policy and Performance », UNEAC Asia Papers, n°. 22, 2008, pp. 4-18.

Kelly Liz, « The Everyday/Everynightness of Rape: Is It Different in War? », *in* Via Sandra, Sjoberg Laura (dir.), *Gender, War and Militarism: Feminist Perspectives*, Berkeley, Praeger, 2010, pp. 114-123.

Kergoat Danièle, « A propos des rapports sociaux de sexe », féminisme aujourd'hui, n° avril-mai, 1992, pp. 16-19.

———, « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », *in* Hirata Helena, Laborie Françoise, Le Doaré Hélène et Senotier Danièle (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

Kimmel Michael S., « Réduire la violence des hommes quand le personnel rencontre le politique » *in* Breines Ingeberg, Connell Robert et Eide Ingrid, *Rôles masculins, masculinités et violence, Perspectives d'une culture de paix*, Paris, Éditions UNESCO, 2004, pp. 253-262.

Kingston Lindsey, « La question de l'apatridie, entre émergence et non-émergence », Migrations Forcées, n°40, 2012.

Kirby Paul, Marsha Henry, « Rethinking Masculinities and Practices of Violence in Conflict Setting», International Feminist Journal of Politics, vol. 14, n° 4, 2012, pp. 445-449.

Kirby Paul, « Refusing To Be A Man?: Men's Responsibility for War Rape and the Problem of Social Structures in Feminist and Gender Theory », Men and Masculinities, vol. 16, n° 1, 2013, pp. 93-114.

———, « Ending Sexual Violence in Conflict : the Preventing Sexual Violence Initiative and its Critics », International Affairs, vol. 91, n°3, 2015, pp. 457-472.

Khosrokhavar Farhad, *L'Islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 1997.

- L -

Laacher Smaïn, *De la violence à la persécution, femmes sur la route de l'exil*, Paris, Dispute, 2010.

Lafaye de Micheaux Elsa, « Aux origines de l'émergence malaisienne : la Nouvelle Politique Économique, 1971-1990 », Revue Tiers-Monde, vol. 3, n°219, 2014, pp. 97-117.

Lagrave Rose Marie, « Controverses : femme et violence. Conflits de positions, conflits d'interprétation », Le mouvement social, n°189, 1999, p.93.

Laroche Josepha, *Politique Internationale*, Paris, LGDJ, 2000.

Laroche Josepha, Yves Poirmeur, *Gouverner les violences le processus civilisationnel en question*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2013.

Lata Mani, *Contentions Traditions : The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley, University of California Press,1998

Latte Abdallah Stéphanie, *Femmes réfugiées palestiniennes*, Paris, Presses universitaires de France, 2006.

Lee Charity Chin, Mohd Don Zuraihda,« Representing Immigrants as Illegals, Threats, and Victims in Malaysia : Elite Voices in the Media », Discourse & Society, vol. 25, n° 6, 2014, pp. 687-705.

Lee Charity Chin, « Refugees in Malaysia : Media Representations and Personal Narratives », thèse de philosophie, University of Malaya, 2016.

Lee Hwok-Aun, Khor Yu Leng, « Counting Migrant Workers in Malaysia: A Needlessly Persisting Conundrum », ISEAS Perspective, Singapour, Yusof Ishak Institute Analyse Current Events, n°25, 2018.

Leider Jacques, « Le royaume d'Arakan, Birmanie: son histoire politique entre le début du XVe et la fin du XVIIe siècle », thèse d'histoire, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, 1998.

———, « On Arakanese Territorial Expansion : Origins, Context, Means and Practice », *in* Gommans Jos, Leider Jacques, *The Maritime Frontier of Burma : Exploring Political, Cultural and Commercial Interaction in the Indian Ocean World, 1200-1800*, Amsterdam KITLV Press, 2002, pp. 127-149.

———, *Le royaume d'Arakan, Birmanie. Son histoire politique entre le début du XVe et la fin du XVIIe siècle*, (publication issue de sa thèse), Paris, École française d'Extrême-Orient, 2004.

———, « Forging Buddhist Credential as a Tool of Legitimacy and Ethnic Identity », J.E.S.H.O., n° 51, 2008, pp. 409-459.

———, « Rohingya: The Name. The Movement. The Quest for Identity », *in* Network Myanmar, « Nation Building in Myanmar », Collection d'essais, Suisse, Myanmar EGRESS et Myanmar Peace Center, 2013, pp. 204-255.

Lemière Sophie (dir.), *Misplaced Democracy : Malaysian Politics and People*, Strategic Information and Research Development Centre, Petaling Jaya, Selangor, Malaisie, 2014.

Lieber Marylène, *Genre, violences et espaces publics: la vulnérabilité des femmes en question*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2008.

Lieberman Victor, « Ethnic Politics in Eighteenth-Century Burma », Modern Asian Studies, vol. 12, n° 3, 1978, pp. 455-482.

Loescher Gil, *Beyond Charity: International Cooperation and the Global Refugee Crisis*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

———, *The UNHCR and world politics: a perilous path*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

———, « Refugees as Grounds for International Action », *in* Newman Edward, Van Selm Joanne, *Refugees and Forced Displacement. International Security, Human Vulnerability and the State*, New York, United Nations University Press, 2003, pp. 31-49.

———, « UNHCR and Forced Migrations » *in* Fiddian-Qasmiyeh Elena, Loescher Gil, Long Katy, Sigona Nando, *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 215-226.

Lukunka Barbara, « New Big Men: Refugee Emasculation as a Human Security Issue », International Migration vol. 50, n°5, 2012, pp. 130-141.

- M -

Mahatir bin Mohamad, *The Malay Dilemma*, Singapour, Times Book International, 1970.

Malkki Liisa, « Refugees and Exile: From “Refugee Studies” to the National Order of Things », Annual Review of Anthropology, vol. 24, n°1, 1995, pp. 495-523.

Mahmood Saba, *Politique de la piété. Le féminisme à l’épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l’appui / Genre & sexualité », 2009 (2005).

Mandalay edition, traduit du birman par Maung Tin, G.H Luce, *The Glass Palace Chronicle of the Kings of Burma*, Rangoun, Rangoon Univerity Press, 1960 (1923).

Manderson Lenore, « The Shaping of the Kaum Ibu (Women’s Section) of the United Malays National Organization », Signs, vol. 3, n° 1, 1977, pp. 210-228.

Mardhatillah Ahmad, « Making ASEAN Works in Rohingya: A Southeast Asian Perspective », Yogyakarta, ASEAN Studies Center, Universitas Gadjah Mada, 2014. URL : http://asc.fisipol.ugm.ac.id/news-making-asean-works/

Martin Claude, « Penser la vulnérabilité. Les apports de Robert Castel », Revue Européenne de Recherche sur le Handicap, vol. 7, n° 4, 2013, pp. 293-298.

Mathieu Nicole Claude, *L'anatomie politique: catégorisations et idéologies du sexe*, Recherches, Paris, Côte-femmes, 1991.

Mawdsley Emma, *Knowledge, Power and Development Agendas: NGOs North and South*. Oxford, INTRAC, 2002.

MCConnachie Kirsten, « Forced Migration in Southeast Asia and East Asia », *in* Fiddian-Qasmiyeh Elena, Loescher Gil, Long Katy, et Sigona Nando, *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

Meger Sara, « Militarized Masculinities and the Political Economy of Wartime Sexual Violence in the Democratic Republic of Congo », *in* Freedman Jane (dir.), *Engaging men in the fight against gender violence. Case of Africa*, New York, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 39-68.

Mellaissoux Claude, *Anthropologie de l'esclavage, Le Ventre de Fer et l'argent*, Presses Universitaires de France, 1986.

Membrado Monique, « Critiques : Natacha Chetcuti et Critiques. Maryse Jaspard (dir.), Violences envers les femmes. Trois pas en avant deux pas en arrière, Paris, L'Harmattan, 2007 », Travail, genre et sociétés, vol. 21, n° 1, 2009, pp. 195-241.

Memmi Albert, *Portrait du colonisé: précédé de, Portrait du colonisateur,* Gallimard, 2002 (1957).

Mernissi Fatema, *Sexe, Idéologie, Islam*, Paris, Éditions Tierce, 1983.

de Mersan Alexandra, « L'expression du particularisme arakanais dans la Birmanie contemporaine », Moussons, Recherche en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est, n° 8, 2005, pp. 117-141.

———, « Comment les musulmans d'Arakan sont-ils devenus étrangers à l'Arakan ? », Moussons, Recherche en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est vol. 28, 2016, pp. 123-146.

Mertus Julie, « Sovereignty, Gender and Displacement », *in* Newman Edward, Van Selm Joanne, *Refugees and Forced Displacement. International Security, Human Vulnerability and the State*, New York, United Nations University Press, 2003, pp. 250-273.

Messaadi Sakina, *Les romancières coloniales et la femme colonisée : contribution à une étude de la littérature coloniale en Algérie dans la première moitié du XXe siècle*, ANEP, Alger,

2004.

Meyer Mary, Prügl Elisabeth (dir.), *Gender Politics in Global Governance*, New York, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

Michel Andrée, *Féminisme et antimilitarisme*, éd. IXe, 2012.

Michael Michális, *Resolving the Cyprus conflict: Negotiating History*, New York, Palgrave Macmillan, 2011.

Mignolo Walter, « Géopolitique de la connaissance, colonialité et pouvoir de la différence coloniale », Multitudes, n°6, 2011.

Milner Anthony, *The Invention of Politics in Colonial Malaya: Contesting Nationalism and the Expansion of the Public Sphere*, New York, Cambridge University Press, 1995.

Miltner Barbara, « Irregular Maritime Migration: Refugee Protection Issues in Rescue and Interception », Fordham International Law Journal, vol. 30, n°1, 2006, pp 75-125.

Mohamad Maznah, « Malaysia's Domestic Law: An Epic Passage, and the Clash of Gender, Cultural and Religious Rights », *in* Maznah Mohamad, Saskia Wieringa, *Family Ambiguity and Domestic Violence in Asia: Concept, Law and Strategy*, Sussex Academic Press, 2013, pp. 140-168.

———, « Women, Family and Syariah in Malaysia », *in* Sophie Lemière (dir.), *Misplaced Democracy : Malaysian Politics and People*, Strategic Information and Research Development Centre, Petaling Jaya, Selangor, Malaisie, 2014, pp. 175-192.

Monjaret Anne, Pugeault Catherine (dir.), *Le sexe de l'enquête. Approches sociologiques et anthropologiques*, Lyon, ENS éditions, 2014.

Moser Caroline, Clark Fiona, *Victims, Perpetrators or Actors? : Gender, Armed Conflict and Political Violence*, Zubaan, 2005.

Mosse David, *Adventures in Aidland, The Anthropology of Professionals in International Development*, Bergham Books, 2011.

- N -

Nagata Judith, « What is a Malay? Situational Selection of Ethnic Identity in a Plural Society », American Ethnologist, vol. 1, n°2, 1974, pp. 331-350.

Nah Alice M., « Refugees and Space in Urban Areas in Malaysia », Refugee Studies Centre, n° 34, 2010.

———, « Legitimizing Violence: The Impact of Public 'Crackdowns' on Migrant Workers and Refugees in Malaysia », Australian Journal of Human Rights, vol. 17, n° 2, 2011, pp. 131-157.

Nan Lahtaw Ja, Raw Nang, « Myanmar's Current Peace Processes : a New Role for Women ? », Center for Humanitarian Dialogue, 2012.

Newman Edward, van Selm Joanne (dir.), *Refugees and forced displacement: international security, human vulnerability, and the state*, Tokyo, New York, United Nations University Press, 2003.

Noiriel Gérard, *Réfugiés et sans-papiers: la république face au droit d'asile*, *XIXe-XXe siècle*, Pluriel, 2012 (1991).

Nuselovici Alexis, « L'exil Comme Expérience », FMSH-WP, n° 43, 2013.

- O -

Oakley Ann, *The Sociology of Housework*, Wiley-Blackwell, 1984 (1974).

Olivier de Sardan Jean-Pierre, « Les trois approches en anthropologie du développement », Tiers-Monde, vol. 42, n° 168, 2001, pp. 729-754.

Olivius Elisabeth, *Governing Refugees through Gender Equality. Care, Control, Emancipatio*n, Umeå, Universitet Umeå, 2014.

- P -

Pande Amitra, « Mobile Masculinities: Migrant Bangladeshi Men in South Africa », Gender & Society, 2017.

Peletz Michael, « Neither Reasonable nor Responsible: Contrasting Representations of Masculinity *in a Malay Society »*, *in* Aihwa Ong, Michael Peletz (dir.), *Bewitching Women, Pious Men. Gender and Body Politics in Southeast Asia*, 1995, pp. 76-123.

Pelletier Denis (dir.), « Utopie missionnaire, militantisme catholique », Le Mouvement social, Institut français d'histoire sociale, Éditions de l'Atelier, n° 177, octobre-décembre 1996.

Pérouse de Montclos Marc-Antoine, « Du développement à l'humanitaire ou le triomphe de la ''Com'' », Revue Tiers Monde, n°200, pp. 751-765.

Peterson Spike, « Gendered Identities, Ideologies, and Practices in the Context of War and Militarism » *in* Sjoberg Laura, Via Sandra, (dir.), *Gender, War and Militarism: Feminist Perspectives*, Berkeley, Praeger, 2010, pp. 17-29.

Pickering Sharon, « Common Sense and Original Deviancy: News Discourses and Asylum Seekers », Australia. Journal of Refugee Studies, vol. 14, n° 2, 2001, pp. 169-186.

———, Powell Rebecca et Tazreiter Claudia, « Rohingya Women in Malaysia : Decision-Making and Information Sharing in the Course of Irregular Migration », Working Papers, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Global Governance Programme, 2017.

Pillai Patrick, « The Malaysian State's Response to Migration », vol. 14, n°1, 1999, pp. 178-197.

Pittaway Eileen, « The Rohingya Refugees in Bangladesh: A Failure of the International Protection Regime », *in* Adelman Howard, (dir.), *Protracted Displacement in Asia: No Place to Call Home*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2008, pp. 83-106.

Poiret Christian, « Articuler les rapports de sexe, de classe et interethniques », Revue européenne des migrations internationales, vol. 21, n°1, 2005, pp.195-226.

Poutignat Philippe, Streiff-Fenart Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses Univ. de France, 1999.

Pugh Michael, « Drowning Not Waving: Boat People and Humanitarianism at Sea », Journal of Refugee Studies, vol. 17, n°1, 2004, pp. 50-69.

- R -

Rebughini Paola, « Le sujet et la violence : ambivalences de la subjectivation » *in* Boucher Manuel, Pleyers Geoffrey, Rebughini Paola (dir.), *Subjectivation et désubjectivation, penser le sujet dans la globalisation*, Paris, éditions fondation maison des sciences de l'homme, 2016.

Rennes Juliette, « Analyser une controverse. De la science politique à l'étude argumentative » *in* Bonnafous Simone, Temmar Malika (dir.), *Analyse de discours et sciences humaines et sociales*, Paris, Ophrys, 2007.

Ribémont Thomas (dir.), *Figures des bénéficiaires dans l'action humanitaire. A la croisée des regards et des disciplines*, Presse Sorbonne Nouvelle, 2016.

Rigouste Mathieu, « L'ennemi intérieur, de la guerre coloniale au contrôle sécuritaire », Cultures & Conflits, n° 67, 2007, pp. 157-174.

Rist Gilbert, *Le développement: histoire d'une croyance occidentale*, Collection Références Références inédites, Paris, Presses de Sciences Po, 2001.

Rivoal Stéphanie, « Pour un nouveau modèle humanitaire : quelle place pour les bénéficiaires et les sociétés civiles », *in* Ribémont Thomas (dir.), Figures des bénéficiaires dans l'action humanitaire. A la croisée des regards et des disciplines, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2016.

Roberts Roger, « An account of Arakan Written at Islaàmabad (Chittagong) in June 1777 », Aséanie, vol. 3, nº 1, 1999. Aussi disponible sur le site de Kaladan Press, URL : www.kaladanpress.org/images/document/Arakan-1777.pdf

Rodinson Maxime, *Mahomet*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.

Roff William, *The Origins of Malay Nationalism*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1994 (1967).

Ryfman Philippe, *Une histoire de l'humanitaire*, Paris, La Découverte, 2008.

———, *Les ONG*, Paris, La Découverte, 2014.

———, « Des ''bénéficiaires cachés'' pour les processus de standardisation ? », *in* Ribémont Thomas (dir.), *Figures des bénéficiaires dans l'action humanitaire. A la croisée des regards et des disciplines*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2016.

- S -

Saïd Edward, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Éditions du Seuil, 2005 (1978).

Sanna Maria Eleanora, Varikas Eleni, « Genre, modernité et 'colonialité' du pouvoir. Penser ensemble des subalternités dissonantes », Cahiers du genre, n°50, 2011.

Sanna Maria Eleonora, « Ces corps qui ne comptent pas : les musulmanes voilées en France et au Royaume-Uni », 2011.

Sarkar Jadunath, *History of Bengale*, Volume 2, Université de Dacca, 1948.

Sayad Abdelmalek, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, Éditions de Boeck,1991.

Schröder-butterfill Elisabeth, Ruly Marianti, « A framework for understanding old-age vulnerabilities », Ageing and society, vol. 26, n°1, 2006, pp. 9-35.

Scott Joann, *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, 1988.

Serrajuddin Amena, « Muslim Influence in Arakan and the Muslim names of the Arakanese Kings : a Reassessment », Journal of the Asiatic Society of Bangladesh, vol. 31, n°1, 1986, pp. 17-23.

Shuib Rashidah, et al., « Domestic Violence and Women's Well-Being in Malaysia: Issues and Challenges Conducting a National Study Using the WHO Multi-Country Questionnaire on Women's Health and Domestic Violence Against Women », Procedia - Social and Behavioral Sciences, n° 91, 2013, pp. 475-488.

Siddiq Mohammad Yusuf, « Epigraphy As a Source for the Study of Islmaic Culture in Bengale », Journal of Asiatic Society of Bangladesh, vol. 50, nº 1, 2005, p. 113-140.

Siméant Johanna, « Socialisation catholique et biens de salut dans quatre ONG humanitaires françaises », Le Mouvement Social, vol. 2, n°227, 2009, pp. 101-122.

Sinha Mrinalini, *Colonial Masculinity. The 'Manly Englishman' and the 'Effeminate Bengalei' in the Late Nineteenth Century*, Manchester University Press, 1995.

Sjoberg Laura, Via Sandra (dir.), *Gender, War, and Militarism: Feminist Perspectives*, Berkeley, Praeger, 2010.

Smith Martin, *Burma, Insurgency and the Politics of Ethnicity*, Londres, Zed Books, 1991.

———, *Ethnic Groups in Burma : Development, Democracy and Human Rights*, Londres, Anti Slavery International, 1994.

Sofsky Wolfgang, traduit de l'allemand par Lortholary Bernard, *Traité de la violence*, Paris, Gallimard, 1998 (1996).

Steinberg David, *Burma. The State of Myanmar*, Washington, Georgetown University Press, 2001.

Stiehm Judith, « The Protected, the Protector, the Defender », Women's Studies International Forum, vol. 5, n° 3-4, 1982, pp. 367-376.

Stoltenberg John, *Refuser d'être un homme. Pour en finir avec la virilité*, Paris, Syllepse, 2013.

Suat Yan Lai, « The Women's Movement in Peninsular Malaysia », in Weiss Meredith, Hassan Saliha, *Social Movements in Malaysia: From Moral Communities to NGOs*,

Routledge, 2003, pp. 45-74.

Sudarmo Riwanto Tirto, « Critical Issues in Forced Migration Studies and the Refugee Crisis in South East Asia », UNEAC Asia Papers 12-19, n°14, 2007, pp. 13-24.

Sudda Magali, « Par-delà le bien et le mal, la morale sexuelle en question chez les femmes catholiques », Nouvelles Questions Féministes, vol. 35, n° 1, 2016, pp. 82-101.

- T -

Taft Angela, « Promoting Women's Mental Health: The Challenges of Intimate/Domestic Violence Against Women », Australian Domestic & Family Violence Clearing House, n° 8, 2003.

Tahir Ba Tha, traduit du birman par Jilani Ahmed,« A Short History of Rohingya and Kamas of Burma », Kaladan Press, 2007 (1963). URL : http://www.kaladanpress.org/index.php/scholar-column-mainmenu-36/arakan/872-a-short-history-of-rohingya-and-kamas-of-burma.html

Thant Myint-U, *The Making of Modern Burma*, Cambridge University Press, 2001.

Thomas Hélène, *Les vulnérables: la démocratie contre les pauvres*, Paris, Éditions du Croquant, 2010.

Tickner Ann, *Gendering World Politics Issues and Approaches in the Post-Cold War Era*, New York, Columbia University Press, 2001.

Trachman Mathieu, « Les vrais hommes et les autres », La Vie des idées, 2014. URL : http://www.laviedesidees.fr/Les-vrais-hommes-et-les-autres.html

Tremblay, G., et al., « Conflits de Rôle de Genre et Dépression Chez Les Hommes », Centre de Recherche Interdisciplinaire sur la violence familiale et la violence faite aux femmes, vol. 36, 2007.

Turner Simon, « Angry Young Men in Camps: Gender, Age and Class Relations among Burundian Refugees in Tanzania », New Issues in Refugee Research, UNHCR Working Paper n° 9, 1999.

———, « Vindicating masculinity: the fate of promoting gender equality », *Gender and Displacement*, Forced Migration Review 9, décembre 2000, pp. 8-10.

———, *Politics of Innocence: Hutu Identity, Conflict and Camp Life*, Berghahn Books, 2010.

———, « Victims of Chaos and Subaltern Sexualities ? Some Reflections on Common Assumptions about Displacement and the Prevalence of Sexual and Gender-Based Violence » *in* Susanne Buckley-Zistel, Ulrike Krause (dir.), *Gender, Violence, Refugees*, Berghahn Books, 2017, pp. 44-57.

Turton David, « Refugees, forced resettlers and "other forced migrants": towards a unitary study of forced migration », Working Paper 94, HCR, 2003.

- V -

Valluy Jérôme, « Contribution à une sociologie politique du HCR : le cas des politiques européennes et du HCR au Maroc », Recueil Alexandries, Études, n° 1, 2007.

Van Selm Joanne, « Refugee Protection and Security Issues », *in* Newman Edward, Van Selm Joanne, *Refugees and Forced Displacement. International Security, Human Vulnerability and the State*, New York, United Nations University Press, 2003, pp. 66-92.

Varikas Eleni, « La figure du Paria : une exception qui éclaire la règle », Tumultes, n° 21–22, 2003, pp. 87-105.

———, « L'intérieur et l'extérieur de l'État-Nation. Penser… Outre », Raisons politiques, vol. 1, n°27, 2003.

Virole-Zajde Louise, « Devenir mère, Devenir sujet ? Parcours de femmes enceintes sans-papiers en France », Genre, sexualité & société, n°16, 2016.

Vu Alexander, et al., « The Prevalence of Sexual Violence among Female Refugees in Complex Humanitarian Emergencies: A Systematic Review and Meta-Analysis », PLOS Currents Disasters, 2014.

- W -

Ware Anthony, « Secessionist Aspects to the Buddhist-Muslim Conflict in Rakhine State, Myanmar », *in* Kingsbury Damien, Laoutides Costas (dir.), *Territorial Separatism and Global Politics*, Londres, Routledge, 2015.

Westergaard Pedersen Ria, Mémoire de master, « Guardians of the Nation – and the Wives and Mothers They Protect. A Study of Women's Exclusion from the Myanmar Women Peace Process », Aalborg University, 2016.

Wielhorski Nouchka, « A l'ombre du contre-don : Les réponses tangibles et intangibles du chercheur face aux attentes explicites et implicites des enquêtés » *in* Emilie Hennequin (dir.),

La recherche à l'épreuve des terrains sensibles : approches en sciences sociales, Paris, L'Harmattan, 2012, pp. 85-106.

Wieviorka Michel, *La Différence*, Paris, Balland, 2001.

———, « Le nouveau paradigme de la violence », Cultures et Conflits, n°29-30, automne-hiver 1998.

———, *La Violence*, Paris, Balland, 2004.

Wittig Monique, « The Category of Sex », Feminist Issues, Berkeley, Californie, vol 2, n°2, 1982.

- Y -

Yegar Moshe, *The Muslims in Burma*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1972.

———, *Between Integration and Secession: The Muslim Communities of the Southern Philippines, Southern Thailand, and Western Burma/Myanmar,* Lexington Books, 2002.

Young Iris Marion, « The Logic of Masculinist Protection: Reflections on the Current Security State », Signs, Journal of Women in Culture and Society, vol. 29, n°1, 2003.

Yuval-Davis Nira, « Gender and Nation », Ethnic and Racial Studies, vol. 16, n°4, 1993, pp. 621-632.

- Z -

Zarkov Dubravka, « The Body of the Other Man: Sexual Violence and the Construction of Masculinity, Sexuality and Ethnicity in Croatian Media », *in* Caroline Moser, Fiona Clark (dir.) *Victims, Perpetrators or Actors? Gender, Armed Conflict, and Political Violence*, Zed Books, 2001, pp. 69-82.

———, *The Body of War : Media, Ethnicity and Gender in the Break-up of Yougoslavia*, Duke University Press, 2007.

Zetter Roger, « Refugees and Refugee Studies — A Label and an Agenda: Editorial Introduction to the Journal of Refugee Studies », Journal of Refugee Studies, vol. 1, n°1, 1988, pp. 1-6.

———, « Protection in Crisis: Forced Migration and Protection in a Global Era ». *Migration Policy Institute*, 2015, pp. 1-25.

———, Katy Long, « Débloquer les situations de déplacement prolongé », Migrations Forcées, n°40, 2012.

———, Martyn Pearl, « The Minority within the Minority: Refugee Community-Based Organisations in the UK and the Impact of Restrictionism on Asylum-Seekers », Journal of Ethnic & Migration Studies, vol. 26, n°4, 2000, pp. 675-697.

———, « More Labels, Fewer Refugees : Making and Remaking the Refugee Label in Era of Globalisation », Journal of Refugee Studies, vol.20, n°2, 2007, pp. 172-192.

RAPPORTS & SOURCES SECONDAIRES

Allard K. Lowestein International Human Rights Clinic, « Persecution of the Rohingya Muslims : Is Genocide Occuring in Myanmar Rakhine State ? A Legal Analysis », Yale Law School, rapport préparé pour Fortify Rights, 2015.

Anwar Zainah, traduit de l'anglais par Kelly-Vanden Berghe, *Avis de Recherche : Égalité et justice dans les familles musulmanes*, Musawah, 2010.

Arakan Rohingya National Organisation, « Islam in Arakan: An interpretation from the Indian perspective: History and the Present », ARNO, 2015.

ASEAN, « Declaration of a Zone of Peace, Freedon and Neutrality », Kuala Lumpur, 1971.

Bureau of Population Refugee and Migrant, « Evaluating the effectiveness of gender-based violence prevention programs with refugees in Chad, Malaysia and Uganda », rapport d'évaluation, 2014.

———, « PRM-Recommended NGO Templates », 2012, consulté le 10 mars 2016. URL : http://www.state.gov/j/prm/funding/c49484.htm

———, « Notice of Funding Opportunity for NGO Programs Benefiting Burmese and Other Urban Refugees and Asylum Seekers in Malaysia and Thailand », mars 2015. URL : https://www.state.gov/j/prm/funding/fy2015/262739.htm

CICM, « Restoring dignity, inspiring change. Together with those who need it most », 2011.

———, « Aid extremely vulnerable individuals, Combating gender based-violence among urban refugees in Malaysia », 2011.

———, « Refugee women more vulnerable at gender-based violence », 2013.

———, « rapport annuel 2012 » ; 2013 ; 2016.

Département des Statistiques de Malaisie, « Salaries & Wages Survey Report, Malaysia, 2016 », consulté le 4 juillet 2017. URL : https://www.dosm.gov.my/v1/index.php?r=column/cthemeByCat&cat=117&bul_id=MDMxdHZjWTk1SjFzTzNkRXYzcVZjdz09&menu_id=L0pheU43NWJwRWVSZklWdzQ4TlhUUT09

Economic Planning Unit, « Population & Labour Force », Laman Web Rasmi Unit Perancang Ekonomi, consulté le 17 juillet 2017. URL : http://www.epu.gov.my/en/economic-statistics/population-and-labourforce

Equal Rights Trust, « Trapped in a Cycle of Flight : Stateless Rohingya in Malaysia », 2010, consulté dans les bureaux de Tenaganita à Kuala Lumpur en 2010.

———, « Equal only in name: the human rights of stateless Rohingya in Malaysia », Equal Rights Trust, Institute of Human Rights and Peace Studies, Londres, Madihol University, 2014.

État du Vatican, « Refugees: a Challenge to Solidarity », Pontificat Council, 1992, consulté le 26 mars 2015. URL :http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/corunum/documents/rc_pc_corunum_doc_25061992_refugees_en.html

———, « Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Collaboration of Men and Women in the Church and in the World », 2004, consulté le 27 février 2018. URL : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_en.html.

———, « Congregation for the Doctrine of the Faith. Clarification on Procured Abortion », 2009, consulté le 27 février 2018. URL : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20090711_aborto-procurato_en.html

FIDH, Suaram, « Undocumented migrants and refugees in Malaysia : raids, detention and discrimination », 2008. URL: http://www.fidh.org/IMG/pdf/MalaisieCONJ489eng.pdf

HCR, Convention de Genève du 28 juillet 1951, relative au statut des réfugiés, 1951.

———, « Les femmes réfugiées et la protection internationale », Genève, Conclusion n°39, 1985.

———, « Policy on Refugee Women », Genève, 1990.

———, « Sexual Violence Against Refugee Women. Guidelines on Prevention and Response », Genève, 1995.

———, « Refugee Women and a gender perspective approach », Genève, 1999.

———, « La violence sexuelle et sexiste contre les réfugiés, les rapatriés et les personnes déplacées. Principes directeurs pour la prévention et l'intervention », 2003.

———, « Politique du HCR pour la protection des réfugiés et les solutions en milieu urbain », 2009.

———, « Normes relatives aux procédures de détermination du statut de réfugié relevant du mandat du HCR », 2010 ; version révisée de 2012.

———, UNICEF, UNFPA et IRC, « Gender Based Violence Information Management System », 2010.

———, « Action against Sexual and Gender-Based Violence: An Updated Strategy », 2011.

———, « Resettlement and Women-at-risk: can the risk be reduced ? », 2013.

———, « From 1975 to 2013 : UNHCR's Gender Equality Chronology », 2014.

———, « Action Plan 2015 - Bay of Bengale and Andaman Sea », 2015.

———, « Irregular Maritime Movements - South East Asia », 2015.

———, « Refugee Protection and Mixed migration : A 10-Point Plan in Action », 2016 (2011).

———, International Detention Coalition, « Outil d'examen de la vulnérabilité. Déterminer et prendre en compte les situations de vulnérabilité : outils pour les systèmes d'asile et de migration », 2016.

———, UNICEF, UNFPA, IRC, US Aid, Primero, International Medical Corps, GBVIMS, « Inter-Agency Gender-Based Violence Case Management Guidelines » , 2017.

———, « Rapport global 2016. Financier. Opérationnel. Statistiques », 2017.

HCR Malaisie, document interne, « UNHCR Protection & Vulnerability Categories 2015 », Kuala Lumpur, septembre 2015.

HCR, « Resettlement Data Finder », 2015-2018, mis à jour le 31 juillet 2018, consulté le 17 septembre 2018. URL : http://rsq.unhcr.org/en/#GA8g

Human Rights Council, « Report of the Independent International Fact-Finding Mission on Myanmar », Genève, 2018.

Human Rights Watch, « Living in Limbo: Burmese Rohingyas in Malaysia », vol. 12, n° 4, 2000.

———, « Burma : Satellite Data Indicate Burnings in Rakhine State », 29 août 2017, consulté le 31 août 2017. URL : https://www.hrw.org/news/2017/08/29/burma-satellite-data-indicate-burnings-rakhine-state

Inter-Agency Standing Committe, « Guidelines for Gender-based violence Interventions in Humanitarian Settings : Focusing on Prevention of and Response to Sexual Violence in Emergency », 2005.

———, « Guidelines for Integrating Gender-based Violence Interventions in Humanitarian Actions. Reducing risk, Promoting Resilience and Aiding Recovery », 2015.

Internal Displacement Monitoring Centre, « How many internally displaced Rohingya are trapped inside Myanmar? », 30 septembre 2017.

IRIN, « Where are the Rohingya boats survivors now ? », Kuala Lumpur, 15 avril 2016.

Irene Fernandez, « Increase Protection of Refugees », Asia Pacific Refugee Rights Network, 25 août 2011.

Jesuit Refugee Service Asia Pacific, « The Search. Protection Space in Malaysia, Thailand, Indonesia, Cambodia, and the Philippines », Bangkok, JRS Asia Pacific, 2012.

Le Projet Sphère « La charte humanitaire et les standards minimums de l'intervention humanitaire », 2015.

Médecins Sans Frontières, « We are Worth Nothing: Refugee and Asylum Seeker Communities in Malaysia », 2007.

Migrant Watch, « Crackdown in Malaysia », vol. 4, n° 1, mars 2004.

Ministère de l'Information de l'Union du Myanmar, « Constitution of the Republic of the Union of Myanmar », 2008, consulté le 20 septembre 2018. URL : www.burmalibrary.org

Myanmar Census 2014, « 2014 Population and Housing Census of Myanmar », UNFPA.

OCHA, « Joint Response Programme for Rohingya Humanitarian Crisis », Genève, 25 février 2018.

ONU, Convention pour l'Élimination de toutes les formes de Discrimination à l'Égard des Femmes, 18 décembre 1979.

Parliament of Australia, « ParlInfo - Foreign Affairs, Defence and Trade Legislation Committee : Department of Foreign Affairs and Trade », 3 juin 2015, consulté le 9 septembre 2015. URL: http://parlinfo.aph.gov.au/parlInfo/search/display/display.w3p;db=COMMITTEES;id=committees%2Festimate%2Fd5d5653d-f088-43fc-9ca7-e66bca784ef3%2F0002;query=Id%3A%22committees%2Festimate%2Fd5d5653d-f088-43fc-9ca7-e66bca784ef3%2F0000%2

Refugees International, « Full Circle with the Rohingya », 30 septembre 2015.

Sisters in Islam, « Sister in Islam (SIS): Issues of Hijab on IIUM Dress Code and Critical Analysis from Islamic Perspective », International Islamic University Malaysia, 2016.

South East Migrant Health Network, « Barriers to Accessing Services : Report », 2011.

United Nations and Partners, « Humanitarian Response Plan 2017 », United Nations Myanmar, 2016.

UNIFEM, « Women on the run », 2015.

United States Committee on Refugees and Immigrants (USCRI), « World Refugee Survey Country Report Malaysia », 1999.

Wawasan 2020, « What is Vision 2020 », Wawasan2020.com, 1996 – 2008, consulté le 5 juillet 2017. URL : http://www.wawasan2020.com/vision/p2.html

Women's Aid Organisation, « Police Statistics on Violence Against Women 2000-2014 », consulté le 5 juillet 2017. URL: http://www.wao.org.my/Police+Statistics+on+Violence+Against+Women+2000-2014 9 9_6_1.htm

———, « WAO Annual Statistics », 2015. URL: www.wao.org.my

———, « Working Together: Case Studies in Domestic Violence Response », rapport annuel, 2015.

———, « Perspectives on Domestic Violence. A Coordinated Community Response to a Community Issue », 2017.

Women’s Refugee Commission, « Peril of Protection : the Link Between Livelihoods and Gender-Based Violence in Displacement Settings », New York, 2009.

ARTICLES DE PRESSE

Un corpus de 3 149 articles de presse a été constitué à partir d’alertes créées sur internet sur deux problématiques (Rohingyas en Birmanie, réfugiés en Malaisie) entre 2015 et 2018. Tous ont été lus. Seuls les articles cités dans la thèse sont mentionnés ici. Les articles antérieurs cités ont été consultés avant notre enquête.

Al Jazeera, « Promoting the "Muslim threat" in Myanmar », 28 octobre 2015, consulté le 28 octobre 2015. URL : http://www.aljazeera.com/indepth/features/2015/10/cloneofpromoting-muslim-threat-myanmar-151025123-151025132207025.html

———, « Attack Kills Myanmar Police on Bangladesh Border », 10 octobre 2016, consulté le 13 octobre 2016. URL : https://www.aljazeera.com/news/2016/10/attack-kills-myanmar-police-bangladesh-border-161010132157512.html

———, « Malaysia’s Migrant Money Trail », 20 juillet 2017, consulté le 21 juillet 2017. URL : aje.io/moneytrail

BBC, « Malaysia: Jungle camps where traffickers raped & killed », BBC News, 28 septembre 2015, consulté le 2 novembre 2015. URL : https://www.youtube.com/embed/YiFAXEhlbbs?rel=0&vq=hd1080

Burma News International, « "We dont have Rohingyas in our country" : army chief », Kaladan Press, 29 mars 2017, consulté le 29 mars 2017. URL : https://www.bnionline.net/en/news/kaladan-press/item/2880-we-don-t-have-rohinygas-in-our-country-army-chief.html

Free Malaysia Today, « NGO: Putrajaya cherry picking on refugees », Free Malaysia Today, 5 octobre 2015, consulté le 2 novembre 2015. URL : http://www.freemalaysiatoday.com/category/nation/2015/10/05/ngo-putrajaya-cherry-picking-on-refugees

———, « Pioneer Rohingya Employment project to start March 1 », 2 février 2017, consulté le 3 février 2017. URL :https://www.freemalaysiatoday.com/category/nation/2017/02/02/pioneer-rohingya-employment-project-to-start-march-1/

———, « UN : Myanmar Rohingya abuse may be ‘crimes against humanity’ », AFP, 29 novembre 2016, consulté le 7 mars 2018. URL :https://www.freemalaysiatoday.com/category/world/2016/11/29/un-myanmar-rohingya-abuse-may-be-crimes-against-humanity/

Frontier Myanmar, « Cheery Zahau : "I grew up with a very strong sense that something was wrong for the Chin people" », 6 avril 2016, consulté le 22 septembre 2018. URL: https://frontiermyanmar.net/en/cheery-zahau-i-grew-up-with-a-very-strong-sense-that-something-was-wrong-for-the-chin-people

Irrawaddy, « A Child of Revolution », 8 février 2012, consulté le 5 juillet 2015. URL : http://www2.irrawaddy.com/article.php?art_id=22995

Malaymail, « Teen pregnancies, child marriage behind high maternal deaths in Malaysia, say activists », 6 mai 2015, consulté le 10 mai 2016. URL :https://www.malaymail.com/s/891511/teen-pregnancies-child-marriage-behind-high-maternal-deaths-in-malaysia-say

———, « Refugees in South-East Asia : A Crisis of Shared Responsability », Wahab Andika, 22 juin 2016, consulté le 17 octobre 2017. URL : https://www.malaymail.com/s/1146313/refugees-in-southeast-asia-a-crisis-of-shared-responsibility-andika-ab-waha

Malaysiakini, « No movement restriction for foreign workers », Malaysiakini, 23 février 2007, consulté le 5 août 2017. URL : https://www.malaysiakini.com/news/63673

———, « Parole to reduce over-crowding in prisons ? », Malaysiakini, 19 mars 2007, consulté le 5 août 2017. URL : https://www.malaysiakini.com/news/64735

———, « Migrant rights NGO coalition slams action against refugees », Malaysiakini, 14 octobre 2015, consulté le 2 novembre 2015. URL : https://www.malaysiakini.com/news/315687

———, « For a generation of rohingya, m’sia’s their only home », Malaysiakini, 9 mars 2016, consulté le 3 septembre 2016. URL : http://donorship.in/for-a-generation-of-rohingya-m-sia-s-their-only-home-malaysiakini

———, « "Shafie will not get the support of 3 million RELA members" », 24 janvier 2018, consulté le 12 septembre 2018. URL : https://www.malaysiakini.com/news/409882

Mizzima, « Myanmar govt defends decision to bar Rohingya from poll », Mizzima, 26 septembre 2015, consulté le 28 septembre 2015. URL : http://mizzima.com/news-domestic/myanmar-govt-defends-decision-bar-rohingya-poll

———, « Myanmar nationals rescued from traffickers », 12 juillet 2016, consulté le 12 juillet 2016. URL : http://mizzima.com/news-regional/myanmar-nationals-rescued-traffickers

Myanmar Times, « ‘No choice but to shoot them,’ official says of Rakhine manhunt for militants », 18 octobre 2016, consulté le 24 octobre 2016. URL : https://www.mmtimes.com/national-news/23157-no-choice-but-to-shoot-them-official-says-of-rakhine-manhunt-for-militants.html

National Public Radio, « As Myanmar Reforms, Old Tensions Rise to the Surface », Washington, 24 avril 2013, consulté le 22 juillet 2016. URL : http://www.npr.org/2013/04/24/178806312/as-myanmar-reforms-old-tensions-rise-to-the-surfac

New Strait Times, « Allowance increase for RELA members », 10 mars 2018, consulté le 12 septembre 2018. URL : https://www.nst.com.my/news/nation/2018/03/343647/allowance-increase-rela-personnel-nsttv

Reuters, « Four killed as Rohingya Muslims riot in Myanmar: government », Reuters, 8 juin 2012, consulté le 13 novembre 2015. URL : http://www.reuters.com/article/2012/06/08/us-myanmar-violence-idUSBRE85714E20120608

———, « Malaysia Finds 139 Graves in ‘Cruel’ Jungle Trafficking Camps », 25 mai 2015, consulté le 10 mai 2016. URL : https://www.reuters.com/article/uk-asia-migrants/malaysia-finds-139-graves-in-cruel-jungle-trafficking-camps-idUKKBN0OA07320150525

———, « Ready to fight again : The homeless Rohingya still backing Myanmar insurgency », 5 octobre 2017, consulté le 5 octobre 2017. URL : https://www.reuters.com/article/us-myanmar-rohingya-insurgents/ready-to-fight-again-the-homeless-rohingya-still-backing-myanmar-insurgency-idUSKBN1CA0XM

The Burma Times, « World Rohingya Joint-Statement », 20 octobre 2015, consulté le 2 novembre 2015. URL : http://burmatimes.net/world-rohingya-joint-statement/

The Diplomat, « The Labeling Problem in Southeast Asia’s Refugee Crisis », 12 août 2015, consulté le 2 novembre 2015. URL : https://thediplomat.com/2015/08/the-labeling-problem-in-southeast-asias-refugee-crisis/

———, « The Rohingya: Humanitarian Crisis or Security Threat? », 6 octobre 2015, consulté le 2 novembre 2015. URL : http://thediplomat.com/2015/10/the-rohingya-humanitarian-crisis-or-security-threat/

The Guardian, « Burma’s army uses rape as weapon to demoralise ethnic minorities, report says », 25 novembre 2014, consulté le 13 novembre 2017. URL :

https://www.theguardian.com/global-development/2014/nov/25/burma-army-rape-ethnic-minorities

———, « Refugees describe death and despair in Malaysian detention centre », 16 mai 2017, consulté le 18 mai 2017. URL : https://www.theguardian.com/world/2017/may/16/dozens-of-refugees-have-died-in-malaysian-detention-centres-un-reveals

———,« Myanmar treatment of Rohingya looks like ‘‘textbook ethnic cleansing’’, says UN », 11 septembre 2017, consulté le 13 septembre 2017. URL : https://www.theguardian.com/world/2017/sep/11/un-myanmars-treatment-of-rohingya-textbook-example-of-ethnic-cleansing.

The Star, « DPM : Enforcement against those hiring illegals to start immediately », 5 octobre 2011, consulté le 22 avril 2014. URL : https://www.youtube.com/watch?v=21ayjG3uZ6c

———, « Myanmar refugees not eligible for 6P Program », 24 février 2012, consulté le 26 juillet 2017. URL: http://www.thestar.com.my/news/nation/2012/02/24/myanmar-refugees-not-eligible-for-6p-programme

———, « No place to hide », le 28 août 2013, consulté sur place le 28 août 2013.

———, « Wan Junaidi: Government Plans to Wall Parts of Malaysia-Thailand Border », 30 mai 2015, consulté le 24 mars 2016. URL : https://www.thestar.com.my/news/nation/2015/05/30/wan-junaidi-wall-border/

———, « Rohingya Women Raped at Transit Camps », 1er juin 2015, consulté le 10 mai 2016. URL: www.thestar.com.my/news/nation/2015/06/01/wang-kelian-women-migrants/

Time Magazine, « "We can’t believe Aung San Suu Kyi" : Why many in Burma are losing hope for peace », 23 novembre 2016, consulté le 24 novembre 2016. URL : http://time.com/4579602/burma-myanmar-kachin-peace-fighting-suu-kyi/

Documentaires

TV5 Monde « La Malaisie dernier refuge pour les Rohingya », 2015. Entretien avec Richard Towle, directeur du HCR Malaisie. URL: http://information.tv5monde.com/info/la-malaisie-dernier-refuge-pour-les-rohingyas-43294

Al Jazeera, « Al Jazeera Investigates - Genocide Agenda », 26 octobre 2015, consulté le 30 octobre 2015. URL : https://www.youtube.com/watch?v=UrQRYrpp2cI&feature=youtu.be

Liste des annexes

Annexe 0 : Liste des sigles utilisés

Annexe 1 : Lexique des terminologies

Lexique de la terminologie malaisienne

Lexique de la terminologie rohingya

Lexique de la terminologie arabe

Annexe 2

Tableau 1 : Liste des hommes réfugiés rohingyas enquêtés

Tableau 2 : Liste des femmes réfugiées rohingyas enquêtées

Tableau 3 : Liste des entretiens dans les organismes humanitaires

Annexe 3 : Échelle de la violence

Annexe 4 : Image

Annexe 5 : Carte

Annexe 0 : Liste des sigles utilisés

ASEAN : Association des Nations de l'Asie du Sud-Est

BPRM : Bureau de la Population, Réfugiée et Migrante

CBO : Community-Based Organisation, organisation communautaire

CICM : Commission Internationale Catholique pour les Migrations

CEDREF : Convention sur l'Élimination de toutes les formes de Discriminations à l'Égard des Femmes

CIDE : Convention Internationale sur les Droits des Enfants

CPA : Plan d'Action Compréhensif

DSR : Détermination du Statut de Réfugié

GBV/VBG : Violences basées sur le genre

HCR : Haut Commissariat aux Réfugiés

HEI : Health Equity Initiative

IASC : Inter-Agency of Standing Committe

IRC : International Rescue Committee

OIM : Organisation Internationale pour les Migrations

ONU : Organisation des Nations Unies

PoC : Personne préoccupante

RSM : Rohingya Society of Malaysia

RWOM : Rohingya Women Organisation of Malaysia

RWPC : Refugee Women Protection Corps, Corps de Protection des Femmes Réfugiées

SGBV/VsBG : Violences sexuelles et basées sur le genre

USCRI : United States Committee on Refugees and Immigrants

WAO : Women's Aid Organisation

Annexe 1 : Lexique des terminologies

Lexique de la terminologie malaisienne

- Baju : vêtement
- Baju kurung : habillement malaisien composé d'une longue jupe et d'un maillot à manches longues
- Bangsa : « race » / nation
- Islam hadhari : Islam civilisationnel
- Islam madani : Islam moderne
- Masyarakat madani : société civile
- PATI : « pendatang tanpah izin », immigrant sans permission
- RELA : « Ikatan Relawan Rakyat », Corps du Peuple Volontaire
- RM : Ringgit malaisien, monnaie malaisienne
- Sarong : tissu malaisien serré à la taille, avec motifs variant selon le sexe
- Tudong : voile
- Turfi : chapeau musulman

Lexique de la terminologie rohingya (phonétique)

- Barai : époux
- Bari : épouse
- Barai bari : conjoint·e·s
- Barai bari mara mari : violence conjugale (utilisée de manière synonyme pour désigner les violences de genre)
- Hijab : vivre sous le voile et dans la maison (expression empruntée à la langue arabe)
- Laundji : tissu birman serré à la taille à motifs que seuls les hommes portent (terme emprunté à la langue birmane)
- Mara mari : violence
- Miala fuyan : sexe femelle
- Mortua fuyan : sexe mâle

- Miala mortua : genre (littéralement *femelle mâle*)
- Miala mara mari : violence des femmes
- Mortua mara mari : violences des hommes
- Solock : devoir de se marier

Lexique de la terminologie arabe

- Allah : Dieu
- As salat : la prière quotidienne
- Charia : loi islamique représentant les différentes normes édictées par le Prophète
- Coran : livre sacré de l'Islam
- Hadith : recueil des communications orales du Prophète Mahomet
- Haji : pèlerinage à la Mecque
- Halal : ce qui est autorisé
- Haram : ce qui est interdit
- Hudud : sanction, punition criminelle islamique
- Khauf : amour et soumission à Dieu
- Khashya : amour et soumission à Dieu
- Mollah : religieux musulman
- Nusuz : la rébellion de la femme
- Sawm : le jeûne du mois de ramadan
- Sourate : une unité, un chapitre du Coran
- Ustad / ulema : théologien, savant effectuant des recherches sur le Coran (« ustad » est un terme utilisé en Asie du Sud)
- Zakat : soutien aux pauvres

Annexe 2

Tableau 1 : Liste des hommes réfugiés rohingyas enquêtés

Prénom	Âge	Milieu d'origine	Année d'arrivée en Malaisie Statut	Niveau d'études Emploi	Mode de vie	Mode de recueil des données
Ali	21	Maung Daw. Issu d'une famille pauvre, de père fermier et de mère femme au foyer	2011. Il vit dans l'absence de statut de réfugié, avec sa famille.	École coranique pendant 2 ans, jusqu'à ses 10 ans. Il travaille à temps plein en tant que balayeur de rue et gagne environ 6€ par jour, soit 900RM/mois (180€).	Couple marié (à 20 ans), cohabitant et a un bébé.	Entretien: 1h Rencontré par l'intermédiaire d'un chef religieux à Ampang.
Aqram	38	Maung Daw. Issu d'une famille de classe moyenne pauvre, de père cultivateur et de mère femme au foyer.	2007. Il a obtenu le statut de réfugié avec le HCR.	École coranique pendant 4 ans, jusqu' à ses 12 ans. Il travaille à temps plein en tant que balayeur de rue et gagne 900RM/mois (180€).	Marié en Malaisie (à 35 ans), cohabitant, un enfant.	Entretien : 1h20 Rencontré par l'intermédiaire d'un chef religieux à Ampang.
Amir	33	Sittwe. Issu d'une famille pauvre, de père enseignant et de mère femme au foyer (fille d'imam).	2014. Il vit dans l'absence de statut de réfugié, avec sa famille.	École coranique pendant 3 ans, jusqu'à 11 ans. Il travaille à temps plein en tant que balayeur de rue et gagne 6€ par jour soit 900RM/mois (180€).	Couple marié (à 23 ans), cohabitant, trois enfants.	Entretien : 2h15 Rencontré par l'intermédiaire d' un chef religieux.
Arafat	29	Maung Daw. Issu d'une famille pauvre de pêcheur.	2009. Il a obtenu le statut de réfugié en prison.	Niveau collège (4ème). Il travaille à temps plein pour une ONG internationale pour 420€ par mois. Il souffre de détresse mentale (perte d'espoir total et haut niveau de stress) suite à des violences physiques et sexuelles en détention.	Marié en Malaisie (à 28 ans), cohabitant.	De nombreuses discussions informelles, plusieurs rencontres à domicile et à l'extérieur, à Penang. Rencontré initialement par l'intermédiaire d'un ami en commun (son ancien collègue).
Ayas	34	Sittwe. Issu d'une famille de classe moyenne supérieure avant 2012.	2013. Il a obtenu le statut de réfugié.	École supérieure de travail social (trois années). Il travaille à temps plein en tant que « travailleur communautaire » pour une ONG internationale, pour 315€ par mois.	Marié à Arakan, cohabitant, 3 enfants.	Multiples discussions informelles. Rencontré initialement sur son lieu de travail dans une ONG internationale.

Aziz	34	Buthidaung. Commerçant au Bangladesh pendant 10 ans. Issu d'une famille pauvre de père fermier et de mère femme au foyer.	2003. Il a obtenu le statut de réfugié.	Niveau collège (3ème). Aucun revenu, il vit sur ses économies étant ancien entrepreneur au Bangladesh.	Marié (forcé à 18 ans), un enfant de 14 ans, non cohabitant.	De très nombreuses discussions informelles, plusieurs rencontres à l'extérieur. Rencontré initialement chez un autre enquêté (son ami, Arafat).
Ghani	42	Maung Daw Issu d'une famille de classe moyenne pauvre, de père ingénieur et de mère décédée pendant son enfance.	2013. Il vit dans l'absence de statut de réfugié.	École coranique pendant 4 ans, jusqu'à 12 ans. Il travaille à temps plein en tant que collecteur de déchets pour 170/190€ par mois. Ses revenus varient selon la quantité de déchets collectés.	Marié à Arakan (à 25 ans). Vit séparé. Il refuse de divorcer. Il a 5 enfants.	Entretien : 1h35 Rencontré par l'intermédiaire d' un chef religieux à Ampang.
Hamid	25	Maung Daw. Issu d'une famille de classe moyenne supérieure, de père politicien et de mère enseignante.	2012	Université de biochimie à Sittwe. Il a obtenu le statut de réfugié avec le HCR. Il travaille à temps plein dans une association communautaire pour 210€ par mois.	Marié. Cohabitant. Un bébé	Entretien : 1h30 Rencontré dans l'association où il travaille.
Hussain	29	Maung Daw Issu d'une famille pauvre, de père pêcheur et de mère femme au foyer. 4ème d'une fratrie de 7 enfants	2014. Il a obtenu le statut de réfugié en prison.	Aucune école. Il travaille à temps plein en tant que collecteur de déchets pour 170/190€ par mois, selon la quantité collectée. Il souffre d'un haut niveau de stress, suite à des violences physiques et sexuelles en prison.	Marié à Arakan (forcé à 16 ans), cohabitant. 4 enfants.	Entretien : 1h50 Rencontré par l'intermédiaire d'un enquêté (Nasir, son voisin) à Ampang.
Jamal	24	Sittwe. Issu d'une famille de classe moyenne supérieure, de père avocat / prisonnier politique et de mère femme au foyer.	2015. Il a obtenu le statut de réfugié avec le HCR.	Université à Sittwe en Birmanie, niveau master, étudiant en master des études de l'Islam en Malaisie. Il travaille à temps plein en tant que responsable d'une association communautaire pour 230€ par mois	Marié en Malaisie (à 23 ans), cohabitant, un bébé.	Deux entretiens et plusieurs discussions informelles. Multiples rencontres. Rencontré initialement dans une association.
Kadir	28	Sittwe. Issu d'une famille de classe moyenne (assez pour survivre et étudier), de père pompier et de mère femme au foyer, quatre sœurs à Arakan.	2014. Il vit dans l'absence de statut de réfugié.	Université de chimie à Sittwe. Arrêt en cours de première année (arrestation des étudiants rohingyas). Il vit dans l'absence de statut de réfugié. Aucun revenu.	Célibataire.	Entretien : 3h15 Rencontré lors d'une intervention de la CICM à Selayang.

Kamal	30	Paung Taw. Issu d'une famille pauvre, de père fermier et de mère femme au foyer.	2013. Il vit dans l'absence de statut de réfugié.	École élémentaire, jusqu'à l'âge de 9 ans. Aucun revenu. Il souffre de perte de mémoire sérieuse, perte de connaissance subite, détresse mentale et autres signes survenus à la suite de violences physiques et sexuelles à Arakan.	Marié à Arakan (à 18 ans), cohabitant avec sa conjointe et un enfant de 5 ans. Il a deux autres enfants restés à Arakan âgés de 9 et 12 ans.	Entretien : 1h30 Rencontré par l'intermédiaire d'un chef religieux, à Ampang.
Mamou	34	Buthidaung. Issu d'une famille très pauvre, de père fermier et de mère femme au foyer.	2013. Il vit dans l'absence de statut de réfugié.	École primaire. Il a ouvert son propre restaurant depuis quatre mois au moment de l'entretien. Il n'a pas de revenus stables.	Marié à Arakan, un enfant de 4 ans, non cohabitant.	Entretien : 1h Rencontré sur son lieu de travail à Ampang.
Mollah Hussein	42	Maung Daw.	1994. Il a obtenu le statut de réfugié.	Il a étudié la théologie pendant 13 années à Maung Daw et au Bangladesh. Il enseigne l'Islam dans une école communautaire et est responsable des affaires religieuses d'une association communautaire, pour 250€ par mois.	Marié, cohabitant.	Deux entretiens : 1h45 et 1h Rencontré dans l'école où il travaille à Ampang.
Mounir	35	Maung Daw. Issu d'une famille pauvre. Aîné d'une fratrie de 7 enfants, de père pêcheur et de mère femme au foyer.	2011. Il vit dans l'absence de statut de réfugié.	Aucune école. Il travaille à temps plein en tant que collecteur de déchets pour 180/210€ par mois, selon la quantité collectée.	Marié à Arakan (à 16 ans). 5 enfants. Cohabitant aussi avec son plus jeune frère de 16 ans.	Deux entretiens : 2h00 et 1h30 Rencontré par l'intermédiaire d'un enquêté (Hussain, son frère) à Ampang.
Nasir	45	Buthidaung. Issu d'une famille très pauvre, père fermier et mère femme au foyer. Avant de partir il était pêcheur au Bangladesh.	2013. Il vit dans l'absence de statut de réfugié, avec sa famille.	Aucune école. Il travaille à temps plein en tant que collecteur de déchets pour 150/180€ par mois. Ses revenus varient selon la quantité de déchets collectés.	Marié à Arakan (à 20 ans), 9 enfants à Arakan. Non Cohabitant. Marié (à 44 ans) avec une seconde épouse en Malaisie, cohabitant, un bébé.	Entretien : 1h45 Rencontré lors d'une intervention de la CICM à Ampang.
Nooru	22	Sittwe. Issu d'une famille pauvre « Assez pour manger, et parfois pas assez », de père pêcheur et de mère femme au foyer.	2011. Il vit dans l'absence de statut de réfugié.	Niveau collège (3ème). Il travaille à temps plein pour l'entretien d'un zoo en Malaisie, pour 170/190€ par mois. Ses revenus varient selon le nombre de jours travaillés, décidé par l'employeur. Il souffre d'un haut niveau de stress et de détresse mentale lié à l'absence de reconnaissance de son statut de réfugié.	Marié en Malaisie (à 22 ans) depuis un mois au moment de l'entretien.	Entretien : 2h30 Rencontré par l'intermédiaire d'un chef religieux à Ampang.

Rahman	36	Maung Daw. Issu d'une famille de classe moyenne inférieure de fermier.	2013.Il a obtenu le statut de réfugié, au moment de son arrivée, contre son travail en tant qu'interprète.	Deux années d'études à l'université de Sittwe. Il travaille à temps plein en tant qu'interprète au HCR pour 210€ par mois.	Marié, un enfant de 4 ans, cohabitant.	Nombreuses rencontres et discussions informelles, à son domicile et à l'extérieur. Rencontré initialement par l'intermédiaire d'une connaissance (son collègue).
Rashid	42	Kyaw Taw. Issu d'une famille pauvre de père fermier et de mère femme au foyer.	1995. Il a obtenu le statut de réfugié.	Aucune école. Il travaille à temps plein dans une association communautaire qu'il dirige.	Séparé. Remarié. Enfants. Non cohabitant. Famille en Indonésie.	Deux entretiens : 2h20 et 2h40 Rencontré sur son lieu de travail.
Suliman	25	Sittwe. Issu d'une famille de classe moyenne supérieure éduquée. Père et grand-père politiciens et avocats. Mère enseignante.	2012. Il a obtenu le statut de réfugié.	Il a étudié à l'université de Sittwe (biochimie) sans diplôme. Il travaille à temps plein en tant que responsable dans une association communautaire rohingyas pour 230€ par mois.	Marié, un bébé, cohabitant.	Entretien : 1h30. Rencontré sur son lieu de travail, à Ampang.
Ustad Sayad	46	Maung Daw.	1998. Il a obtenu le statut de réfugié.	Il a étudié la théologie pendant 22 années en Birmanie, au Bangladesh, en Inde, au Pakistan et en Arabie Saoudite. Il reçoit de très nombreuses donations pour lui et les écoles religieuses qu'il a créé.	Marié avec une femme en Birmanie, une seconde femme en Indonésie. Plusieurs enfants. Non cohabitant	Entretien : 2h Rencontré par l'intermédiaire d'un chef religieux, à Ampang.
Younus	25	Maung Daw. Issu d'une famille pauvre, de père fermier et de mère femme au foyer.	2015. Il vit dans l'absence de statut de réfugié.	Niveau collège (3ème). Il enseigne dans une école communautaire là où il est hébergé pour 1500RM par mois (315€).	Célibataire.	Nombreuses discussions informelles, initialement rencontré à l'école où il travaille, à Serdang.
Zahid	24	Maung Daw. Issu d'une famille pauvre, de père charpentier, de mère femme au foyer et d'une fratrie de 7 enfants.	2011. Il vit dans l'absence de statut de réfugié.	École primaire pendant 2 ans. Il travaille sur des chantiers du bâtiment, pour 190/210€ par mois. Aucun revenu depuis deux mois au moment de l'entretien (salaires impayés).	Marié en Malaisie (à 21 ans), conjointe (à 17 ans), suite à une promesse de mariage à Arakan (à 10 ans), cohabitant. 1 enfant.	Entretien : 2h40 Rencontré par l'intermédiaire d'un chef religieux à Ampang.

Tableau 2 : Liste des femmes réfugiées rohingyas enquêtées

Prénom	Âge	Milieu d'origine	Année d'arrivée en Malaisie Statut	Niveau d'études Emploi	Mode de vie	Mode de recueil Des données
Ahisha	30	Maung Daw. Issue d'une famille pauvre.	2014. Elle vit dans l'absence de statut de réfugié avec toute sa famille.	École coranique. Aucun revenu.	Mariée à Arakan (à 21 ans), cohabitante avec son conjoint. 5 enfants âgés de 8 ans, 7 ans, 5 ans, 4 ans et un bébé.	Entretien : 1h30 Rencontrée par l'intermédiaire d'une seconde interprète, à Sentul.
Amina	19	Maung Daw. Issue d'une famille pauvre, de père fermier et de mère femme au foyer. Elle est l'aînée d'une fratrie de 7 enfants.	2014. Elle a obtenu le statut de réfugié.	École coranique pendant quatre années. Aucun revenu.	Mariée en Malaisie (à 17 ans) dès son arrivée. Elle a divorcé une fois enceinte. Remariée depuis deux mois au moment de l'entretien (un mois après son divorce), cohabitante avec son conjoint et son bébé.	Deux entretiens : 3h Rencontrée par l'intermédiaire d'un chef religieux, à Ampang.
Ayamar	refus	Maung Daw. Issue d'une famille de pêcheurs et d'une fratrie de 8 enfants. Parents décédés pendant son enfance.	2012. Elle a obtenu le statut de réfugié.	École coranique. Elle pratique la mendicité une à deux fois par semaine pour acheter du lait et de la nourriture.	Mariée (très jeune) depuis 9 ans. Cohabitante avec son conjoint. Un bébé.	Entretien : 1h30 Rencontrée par l'intermédiaire d'un autre enquêté (Mounir, son frère).
Begum	32	Maung Daw. Issue d'une famille de fermier.	2015. Elle a obtenu le statut de réfugié en prison.	École coranique. Aucun revenu.	Mariée à Arakan (à 14 ans). Séparée. En fuite avec ses 5 enfants, en raison de violences conjugales.	Entretien : 2h30 Rencontrée à son domicile, à Ampang.
Hafsar	36	Maung Daw. Issue d'une famille pauvre, de père fermier et de mère femme au foyer. Son conjoint était fermier avant la saisie de sa terre.	2015. Elle vit dans l'absence de statut de réfugié.	Aucune école. Aucun revenu.	Mariée à Arakan (à 16 ans). 3 enfants nés à Arakan. Cohabitante avec son conjoint.	Entretien : 1h45 Rencontrée par l'intermédiaire de notre interprète, sa voisine, à Ampang.
Hasinar	25	Rangoun. Issue d'une famille pauvre, de mère lingère à domicile et de père sans emploi. Aînée de sa fratrie.	2010. Elle a obtenu le statut de réfugié.	Collège (niveau 3ème). Aucun revenu.	Mariée en Malaisie (à 21 ans). Séparée. En fuite en raison de violences conjugales avec ses deux enfants. Enceinte au moment de l'enquête.	Trois entretiens : 5h De nombreuses discussions informelles.

Jabila	24	Sittwe. Issue d'une famille de classe moyenne inférieure « revenus suffisants pour l'éducation et la nourriture des enfants », mère célibataire épicière à domicile, 4ème d'une fratrie de 5 enfants.	2012. Elle vit dans l'absence de statut de réfugié.	Université de géographie à Sittwe, pendant trois années. Elle travaille à temps partiel dans le centre RWOM pour 125€ par mois.	Mariée en Malaisie (à 24 ans), cohabite avec son conjoint. Enceinte de 4 mois au moment de l'entretien.	De nombreuses discussions informelles et un entretien de 2h30. Rencontrée initialement au centre pour femmes réfugiées rohingyas, RWOM, à Ampang.
Jamalida	48	Rathidaung. Issue d'une famille pauvre, de père pêcheur et cultivateur et de mère femme au foyer.	2014. Elle vit dans l'absence de statut de réfugié (son mari est documenté).	École coranique pendant deux ans. Aucun revenu.	Mariée, cohabitante avec son conjoint, 6 enfants.	Entretien : 1h30 Rencontrée par l'intermédiaire d'une autre enquêtée, (Ahisha, sa voisine), à Sentul.
Khadija	31	Buthidaung. Issue d'une famille pauvre. Son père était enseignant, sa mère femme au foyer. Elle est l'aînée de sa fratrie.	2013. Elle a obtenu le statut de réfugié.	Niveau collège (3ème). Elle cumule deux temps partiels pour deux ONG humanitaires pour un salaire mensuel de 275€.	Mariée à Arakan (à 24 ans). Elle a financé elle-même son mariage, travaillant à ce moment pour une ONG internationale. Cohabitante avec son conjointe, deux enfants de 3 et 6 ans.	Entretien : 2h30 et de très nombreuses discussions informelles à son domicile, sur ses lieux de travail et à l'extérieur. Rencontrée initialement sur son lieu de travail principal.
Malika	20	Maung Daw. Mère décédée à sa naissance. Son père est « homme à tout faire » chez des particuliers.	2015. Elle vit dans l'absence de statut de réfugié.	École élémentaire (équivalent CP). Aucun revenu.	Mariée en Malaisie à son arrivée (à 17 ans). Séparée et en fuite, trois enfants dont un nourrisson décédé.	Entretien : 1h30 Rencontrée par l'intermédiaire d'une enquêtée (Jabila, sa colocataire), à Ampang.
Morium	24	Maung Daw. Issue d'une famille pauvre, vivant de la pêche.	2012. Elle vit dans l'absence de statut de réfugié.	Aucune école. Elle travaille à temps partiel dans le centre RWOM, pour 75€ par mois.	Mariée en Malaisie (à 22 ans), non cohabitant avec son conjoint car il vit sur un chantier du bâtiment. Un enfant d' un an.	Nombreuses discussions informelles chez elle et au centre. Rencontrée au centre pour femmes réfugiées rohingyas, RWOM, à Ampang.
Noura	18	Maung Daw. Issue d'une famille pauvre, de père chef religieux vivant de la pêche et de mère femme au foyer. Elle est la 5ème d'une fratrie de 11 enfants.	2014. Elle a obtenu le statut de réfugié.	École élémentaire jusqu'à ses 12 ans. Aucun revenu.	Mariée à 16 ans (dès son arrivée), cohabitante avec son conjoint.	Entretien : 1h Rencontrée par l'intermédiaire de notre interprète, Khadija (sa voisine et amie) à Ampang.
Nurul	27	Sittwe. Issue d'une famille de classe moyenne. Père décédé jeune. Mère célibataire. Aînée de la fratrie.	2011. Elle a obtenu le statut de réfugié.	Niveau collège (3ème). Elle a étudié l'anglais en prenant des cours privés à Sittwe. Elle travaille à temps plein dans une organisation internationale en tant qu'interprète pour 250€ par mois. Elle travaille à temps partiel dans une seconde organisation internationale en tant que « travailleure communautaire ».	Célibataire. Pas de famille en Malaisie.	Nombreuses rencontres et discussions informelles sur son lieu de travail et dans des lieux publics.

Ramzam	20	Sittwe. Issue d'une famille pauvre, d'une fratrie de 10 frères et sœurs dont 2 décédés pendant les violences.	2015. Elle a obtenu le statut de réfugié.	École primaire. Aucun revenu.	Mariée à Arakan (à 15 ans). 1 enfant de 4 ans. Séparée au moment de l'entretien, enfant pris par le mari contre chantage.	Entretien : 1h30 Rencontrée lors d'une visite dans un appartement où cohabitent plusieurs familles, dont Sunna, à Ampang.
Rashida	36	Sittwe. Mère décédée à l'âge de 8 ans. Issue d'une famille pauvre.	2014. Elle vit dans l'absence de statut de réfugié, avec son enfant de 1 an.	Niveau collège (4ème). Arrêt en raison des conflits. Elle travaille à temps partiel de 6h30 à 14h tous les jours en tant que vendeuse pour 125€ par mois.	Divorcée. Non remariée. Trois enfants dont deux filles âgées de 8 et 10 ans restées en Birmanie.	Entretien : 2h Rencontrée par l'intermédiaire de notre interprète, son amie.
Roshida	16	Maung Daw. Issue d'une famille de pêcheur, et de mère femme au foyer.	2015. Elle n'a pas le statut de réfugié.	École élémentaire (CM1). Aucun revenu.	Mariée en Malaisie (à 16 ans), depuis 6 mois au moment de l'entretien, cohabitante avec son conjoint.	Entretien : 1h Rencontrée lors d'une visite dans un appartement où cohabitent plusieurs familles, dont Ahisha, à Ampang.
Sadeaqa	32	Sittwe. Issue d'une famille de pêcheurs, de mère femme au foyer, d'une fratrie de 11 enfants.	2012. Elle a obtenu le statut de réfugié.	Niveau collège (équivalent 5ème). Aucun revenu.	Mariée à Arakan (à 17 ans), cohabitant avec son conjoint. Deux enfants de 13 et 10 ans. Enceinte de 6 mois.	Entretien : 1h20 Rencontrée par l'intermédiaire d'une autre enquêtée (Jabila, sa voisine).
Sunna	17	Maung Daw. Issue d'une famille pauvre, de père fermier, de mère femme au foyer, et d'une fratrie de 8 enfants.	2015. Elle vit dans l'absence de statut de réfugié.	Aucune école. Aucun revenu.	Mariée en Malaisie (à 16 ans, 6 mois après son arrivée), cohabitante avec son conjoint. Enceinte de 5 mois au moment de l'entretien. Elle a quitté la Birmanie, seule, en bateau.	Entretien : 1h20 Rencontrée lors d'une visite dans un appartement où cohabitent plusieurs familles, à Ampang.
Sunuara	40	Maung Daw. Issue d'une famille pauvre, de père enseignant et de mère cuisinière à l'école.	2014. Elle a obtenu le statut de réfugié.	Aucune école. Aucun revenu.	Mariée, cohabitante avec son conjoint, 4 enfants nés à Arakan.	Entretien : 1h Rencontrée au centre pour femmes réfugiées rohingyas, RWOM, à Ampang.
Yasmine	35	Maung Daw. Issue d'une famille pauvre, de père fermier, de mère femme au foyer, d'une fratrie de 5 enfants. Son père est parti en Malaisie à ses 10 ans.	2013. Elle a obtenu le statut de réfugié quand elle a eu besoin de soins médicaux en urgence.	Mariée à Arakan (à 12 ans). Veuve depuis 3 ans et demi.	Aucune école. Aucun revenu.	Entretien : 1h30 et plusieurs rencontres. Rencontrée initialement par l'intermédiaire de Khadija, qui connaissait la colocataire de Yasmine, à Ampang.
Zina	27	Buthidaung. Mariée. Issue d'une famille pauvre de plusieurs enfants.	2015. Elle vit dans l'absence de statut de réfugié.	École coranique pendant quatre années. Aucun revenu.	Mariée en Malaisie à son arrivée.	De nombreuses discussions informelles à son domicile, à Penang.

Tableau 3 : Liste des entretiens dans des organismes humanitaires et gouvernementaux

Nom de l'organisme	Mode de recueil de données
Associations communautaires : Alliance of Chin Refugees, Chin Refugees Community, Dai Refugee Centre, Ethnic Rohingya Committe of Arakan, Mang Tha, Rohingya Society of Malaysia	10 entretiens dont un collectif, de nombreuses discussions informelles
Asylum Access Bureau de la Population Migrante, Réfugiée des États-Unis	1 entretien 1 entretien collectif en audio conférence avec trois enquêté·e·s
Commission Internationale Catholique pour les Migrations	11 entretiens dont un à distance (*skype*), de très nombreuses discussions informelles avec 18 enquêté·e·s à Kuala Lumpur; 1 entretien collectif avec 6 autres enquêté·e·s à Penang
Haut Commissariat aux Réfugiés	6 entretiens et des discussions informelles avec 5 autres enquêté·e·s
Health Equity Initiative	3 entretiens et des discussions informelles lors d'une semaine d'observation dans le centre d'activités de l'ONG
Suakham	1 entretien collectif avec trois enquêté·e·s
Sisters in Islam Soul Garden	1 entretien 1 entretien
Tenaganita	4 entretiens et des discussions informelles
The Arakan Project	1 entretien à distance (*skype*)

Annexe 3

Échelle de la violence

Présentation de l'exercice : « Voici une échelle, allant de 0 à 10. Je vais vous demander d'évaluer par ordre d'importance ou de gravité, des actes ou des situations que je vais énumérer puis d'expliquer votre choix à partir d'exemples ».

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

Exemples de questions : « Où placeriez-vous le déplacement, le fait de devoir fuir) ? » ; « Où placeriez-vous le manque d'argent ? » ; « Où placeriez-vous les hommes qui ne travaillent pas ? Et les femmes qui ne travaillent pas ? » ; « Où placeriez-vous les violences sexuelles en Birmanie ? Et en Malaisie ? A l'encontre des hommes ? A l'encontre des femmes ? » ; « Où placeriez-vous le fait de battre son épouse de temps en temps ? Et en continu ? », etc. Ces questions ne correspondent pas à une grille d'entretien. Elles sont posées selon le raisonnement de l'enquêté.e et de la conversation. A chaque réponse, nous avons demandé d'expliciter leur choix par des relances du type « comment ça ? » ; « pourquoi cet acte est pour vous plus grave que celui-ci ? » etc.

Annexe 4

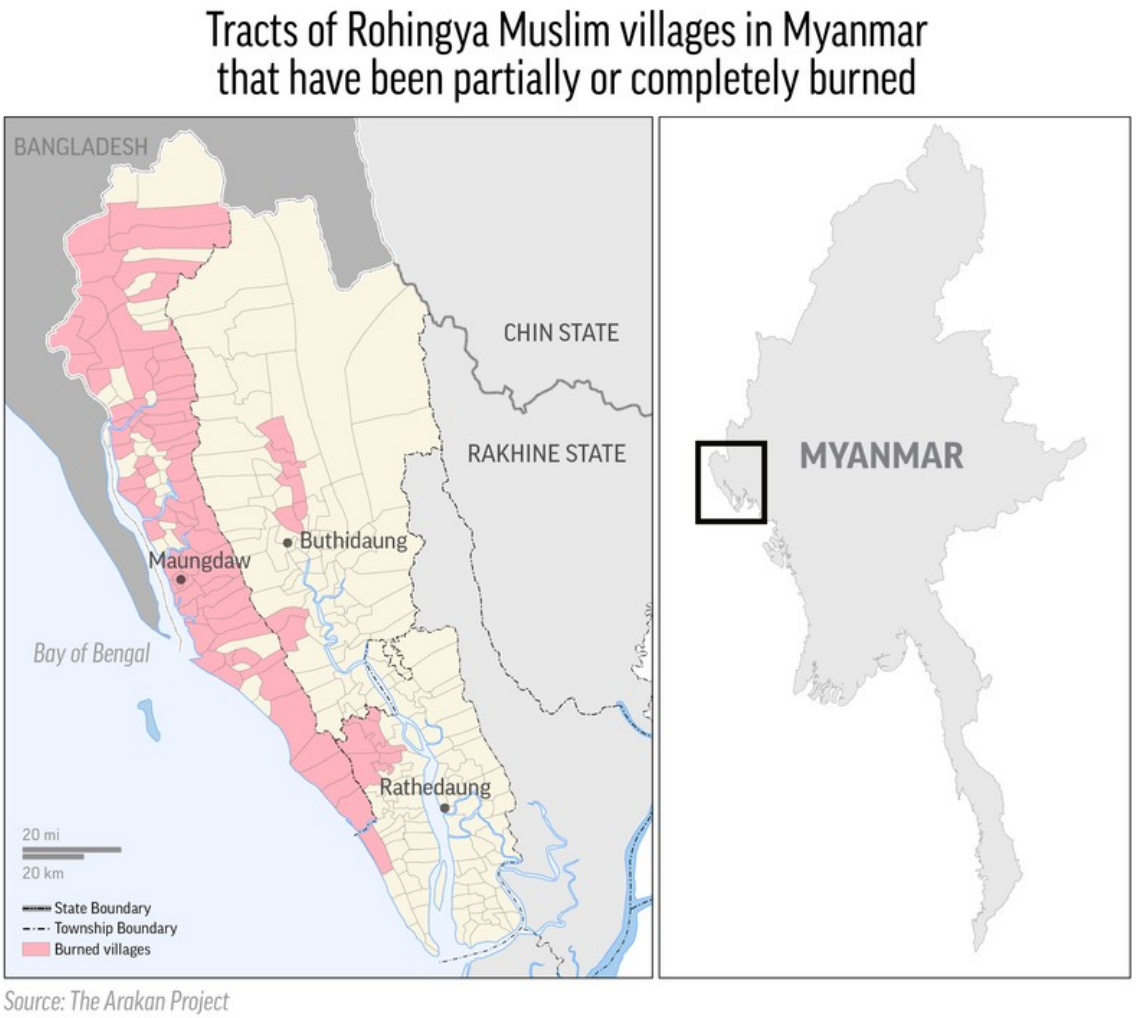
Image

Photographie prise par nos soins dans les bureaux de la CICM, Kuala Lumpur, 2016.

Commission Internationale Catholique pour les Migrations, affiche de campagne de prévention des violences basées sur le genre : « Ne laissez pas la violence ruiner votre vie », 2016.

Annexe 5

Carte d'Arakan (*Rakhine*), Birmanie, septembre 2017.



Carte intitulée : « Étendues des villages musulmans rohingyas en Birmanie partiellement ou complètement brûlés », par l'ONG *The Arakan Project*, le 19 septembre 2017. URL: https://www.apnews.com/b22951fbb26340228f6bd8a0c1508b0b/Rohingya-Muslims-are-being-wiped-off-Myanmar%27s-map

Table des matières

Remerciements.....2

Avant-propos.....4

Introduction générale.....6

Définition de l'objet et problématique.....11
Méthodologie d'enquête.....28
Organisation du travail.....40

Première partie

Les réfugié·e·s rohingyas, une analyse socio-historique et politique

Chapitre 1. Histoire et genèse du groupe rohingya en Birmanie.....46

1. La Baie du Bengale pré-coloniale et des premières colonisations.....51
1. 1 Une zone conflictuelle et des enjeux économiques.....51
1. 2 L'espace « arakano-chittagonien » : arène de razzias et de pillages sous l'entreprise capitaliste et coloniale européenne.....53
1. 3 Missionnarisation bouddhiste au XVIIIème siècle.....57
2. Naissance d'une identité birmane au contact colonial : « race » et « nation » deux notions consubstantielles.....58
2. 1 La rivière Naf, une « zone frontière » racialisée.....58
2. 2 Association de l'idée de « race » à la notion pré-coloniale « lu myo ».....60
2. 3 Émergence d'un nationalisme religieux contre l'administration coloniale.....61
3. Mise à l'écart des musulman·e·s dans la construction identitaire « nationale » arakanaise 64
3.1 Violences et armées séparatistes à l'indépendance.....64
3.2 Intensification des conflits et racialisation des hommes rohingyas.....69

Chapitre 2. *No place to hide* : politique migratoire répressive de l'État malaisien.....73

1. Construction de l'idée de « race » et de nation en Malaisie.....73
1. 1 L'administration coloniale et les migrations.....73
1.2 La politique coloniale d'ethnicisation (1870 – 1946) et l'émergence de la *bangsa melayu* (« race » / nation malaise).....76
1. 3 Émergence d'une politique nouvelle : la souveraineté nationale.....80
1. 4 Une *bangsa* islamique moderne ?.....83
2. Sécurité nationale versus protection des réfugié·e·s.....86
2. 1 Absence de statut protecteur pour les réfugié·e·s.....89
2. 2 Instruments régionaux pour une solution politique.....92
2. 3 Arrivées successives de réfugié·e·s dans la région : quelle réponse ?.....94
2. 4 Une « solution régionale » ?.....95
3. Nécessité de changer de paradigme ou les « barrières racialisées et genrées » des demandes d'asile.....99
3. 1 La lutte contre la fraude : le HCR au service de la sécurité de l'État malaisien….101

3. 2 Trier les « Bangladai·se·s » (migrant·e économique) des « vrais Rohingyas » (réfugié·e politique)....103
3. 3 Politique des « réfugiés urbains » à Kuala Lumpur....106
3. 4 Les « barrières genrées » des demandes d'asile....109

Chapitre 3. La protection internationale des réfugié·e·s en Malaisie par la sélection des plus « vulnérables »....117

1. Une définition masculine de la protection....119
1. 1. Accès aux procédures de demandes d'asile et enjeux de l'enregistrement dans le contexte malaisien....119
1. 2 Le genre dans les textes internationaux et la mise sur agenda de la protection des femmes réfugiées....123
1. 3 Critique de la notion de vulnérabilité, associée à l'idée de « risque »....127
2. Les mots et dispositifs du HCR pour gouverner les vulnérables....129
2. 1 Le langage de la vulnérabilité : compassion et pitié....129
2. 2 Nouvelle catégorie « women at risk » ou « les femmes les plus vulnérables »....130
2. 3 Une catégorie « occidentale »....132
3. La politique de la vulnérabilité et les appareils du HCR en Malaisie....136
3. 1 Mesurer la vulnérabilité....137
3. 2 Externalisation de la tâche d'identification....139
3. 3 Élaboration de « seuils de priorité »....142
4. Devenir sujet politique ….....146
4. 1 … par l'enfantement....147
4. 2 … par la prison....151

Deuxième partie

La violence, un « mâle nécessaire » ?

Chapitre 4. Violences de genre et migrations forcées : intersections de genre, racialisation, colonialisme et militarisation....160

1. La « différence des sexes » et les violences de genre....160
1. 1 La division sexuelle du travail....163
1. 2 Arrivée du concept de genre et d'un nouveau champ d'étude pluridisciplinaire....164
1. 3 Masculinités et violences de genre....165
1. 4 Principe masculin au détriment du féminin....167
1. 5 Masculinités multiples et masculinité hégémonique....168
2. Idéologies de genre dans la Birmanie coloniale et de la *Tatmadaw*....172
2. 1 D'un « État viril » à des identités de genre....173
2. 2 Féminisation des hommes racisés en tant que pratique coloniale et militaire en Birmanie....176
2. 3 Racialisation des corps féminins en tant que pratique coloniale et militaire en Birmanie....178
3. Violences de genre, migrations forcées et humanitaire....187

3. 1 Changements structurels liés à la migration et les relations de genre.....188
3. 2 Violences de genre en situation humanitaire.....190
3. 3 Exigences sociales intenables et tentatives de récupération d'une masculinité.....195
3. 4 Le HCR et la mise en compétition avec les hommes réfugiés.....197

Chapitre 5. Subjectivités instables : masculinité militarisée, pieuse et nouvelle forme de masculinité chez les hommes réfugiés rohingyas.....200

1. La violence de l'État malaisien à l'encontre des hommes réfugiés.....206
1. 1 Lutte entre hommes et désavantages économiques du groupe subordonné.....207
1. 2 Sécurité de l'État malaisien : un « théâtre » masculinisé.....209
1. 3 Sexualisation des « corps étrangers ».....210
1. 4 Protestation contre le HCR et subjectivation politique.....213
2. Quelles subjectivations possibles ?.....217
2. 1 « On suit le modèle malaisien ».....217
2. 2 Devenir un « bon musulman » ou appartenir à un « peuple ».....219
2. 3 Contrainte au mariage hétérosexuel et son organisation sociale : « *solock* ».....221
3. Entre subjectivité et violence : construction d'un soi masculin.....226
3. 1 « La violence devient protection » : (com)battre, tuer et mourir.....227
3. 2 La violence comme injonction sociale.....234
3. 3 Vulnérabilités économiques et politiques comme facteur aggravant des inégalités hommes-femmes.....239
3. 4 « homme moderne » ou nouvelles formes de légitimation du patriarcat ?.....243

Chapitre 6. Subjectivités négociées : féminité pieuse et nouvelle forme de féminité chez les femmes réfugiées rohingyas.....255

1. Système de contraintes en mouvement : ordre de genre et changements structurels.....267
1. 1 Sexualité, mariage et accès à des revenus.....267
1. 2 La guerre en Birmanie comme facteur aggravant des rapports inégalitaires hommes-femmes.....273
1. 2 Migrations forcées : pauvreté, absence de protection juridique, et violences conjugales, quels liens ?.....281
1. 3 Travail des femmes réfugiées et violences conjugales.....286
2. « Vivre dans le hijab » : construction d'une féminité pieuse.....292
2. 1 Corps des femmes et gardiennes de la « communauté ».....293
2. 2 Soumission à Dieu et au mari.....296
2. 3 Soi vertueux.....300
3. Féminité hybride.....302
3. 1 Le port du voile comme enjeu d'intégration.....305
3. 2 Se trouver un protecteur ou devenir une protectrice.....310
3. 3 Nouvelles places et nouveaux rapports de force entre femmes.....313

Troisième partie

Étude d'un programme international de prévention et de réponse aux violences « basées sur le genre », entre 'colonialité' du pouvoir et bureaucratisation de l'aide

Chapitre 7. ‘Colonialité’ du pouvoir : représentations et pratiques humanitaires sur les violences « basées sur le genre » en Malaisie.....323

1. Discours naturaliste sur le « sexe ».....328
1. 1 L’expansion d’une organisation catholique à visée humanitaire.....329
1. 2 Opposition « sexe » et « genre » et l’idée de nature.....332
1. 3 D’une définition à la pratique.....338
1. 4 Critique de la notion de « sexes opposés » et ses effets.....339
2. La violence en tant que marque distinctive.....343
2. 1 Définition réductrice des violences basées sur le genre.....343
2. 2 La culturalisation de la violence ou la civilité du monde ‘occidental’.....345
2. 3 Absolutisation des violences faites aux femmes.....349
3. Injonction à des normes de « bonne conduite » et diffusion d’ une civilité non-violente 352
3. 1 « Processus civilisationnel » et la capacité de changement de l’homme moderne.354
3. 2 Stratégie dissuasive par le « bâton » et arguments d’autorités.....356

Chapitre 8. Gérer l’humanitaire : entre standards et indicateurs.....363

1. « Gouvernance mondiale de l’humanitaire » : cas de la Malaisie.....366
1. 1 Quelles négociations entre Kuala Lumpur, Genève et Washington ?.....368
1. 2 Ciblage du public et par thème : logique de rationalisation.....371
1. 3 « Sous-traitance » des missions d’exécutions et hiérarchisation des ONG entre elles 373
1. 4 Dépolitisation de l’aide.....376
2. Quantification, indicateurs de mise en œuvre.....381
2. 1 D’indicateurs de suivi à des objectifs à atteindre.....382
2. 2 « aller vite, faire nombre », quand le succès se chiffre 384
2. 3 Dans l’absence de chiffres ….....387
2. 4 Mise en compétition, signalements à tout prix.....389
3. Figures des bénéficiaires et critères d’éligibilité.....393
3. 1 Approche victimaire de l’aide et la figure idéale de la « victime ».....393
3. 2 Victimes innocentes et vulnérables.....394
3. 3 Catégories de « victimes » et degrés de vulnérabilité.....397
3. 4 Sélection des bénéficiaires.....399
3. 5 La preuve par le corps.....401

Chapitre 9. Effets négatifs des représentations sur les violences basées sur le genre.….406

1. Effets négatifs des rouages de l’aide et les conditions de retour dans une relation abusive 410
1. 1 « Attend pour voir ».....410
1. 2 Du « faux témoignage » à la « vraie victime » : étude de cas de Hasinar.....412
1. 3 Les conditions de retour ou de maintien dans une relation abusive.....414
1. 4 Réponse différée, réponse inadaptée.....417
2. Effets du message de prévention des violences basées sur le genre : dévalorisation des

hommes et réaffirmation de valeurs masculines.....419
2. 1 Infériorisation du groupe minorisé et *disempowerment* des hommes réfugiés.....422
2. 2 Réappropriations d'un modèle normatif et réaffirmation des valeurs masculines. 424
2. 3 Réaffirmation de l'usage de la violence.....426
2. 4 Effet de dissuasion sur les femmes.....428
2. 5 Politisation des réfugié·e·s face à la dépolitisation humanitaire.....429
3. Féminisme avorté par une gouvernance humanitaire de domination et d'invisibilisation 432
3. 1 Obstacles à l' *empowerment* des femmes réfugiées rohingyas.....433
3. 2 Attitudes de contrôle et d'infantilisation des femmes.....436
3. 3 Se réapproprier l'image victimaire de la femme « sans rien ».....439
Conclusion générale.....443
Bibliographie.....453
Liste des annexes.....490
Table des matières.....505