Document généré le 23 avr. 2024 14:54

Lien social et Politiques

Être plus que Corps. Figures des réfugiés dans l'espace public
More than a Body: Symbolic representation of refugees in public space

Francine Saillant et Karoline Truchon

Numéro 59, printemps 2008

Corps et politiques : entre l'individuel et le collectif

URI : https://id.erudit.org/iderudit/018814ar
DOI : https://doi.org/10.7202/018814ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Lien social et Politiques

ISSN

1204-3206 (imprimé)
1703-9665 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Saillant, F. & Truchon, K. (2008). Être plus que Corps. Figures des réfugiés dans l'espace public. *Lien social et Politiques*, (59), 61–74. https://doi.org/10.7202/018814ar

Résumé de l'article

Cet article propose une réflexion concernant les réfugiés ainsi que leur expérience du programme humanitaire canadien et de ses structures d'accueil propres au Québec. Plus spécifiquement, il s'agit de cerner trois figures successives du réfugié dans l'espace public, soit au sein des médias, du droit public et de la société civile. Nous analysons comment s'organisent dans chacune de ces sphères les relations entre corps, droits et souffrance, tout en accordant une attention particulière au statut du sujet et de la parole inhérents à ces trois figures. Au centre de notre analyse, la parole émise publiquement devient une modalité d'intégration, de liaison et de réalisation, quand les personnes réfugiées peuvent sortir de certaines figures imposées, accédant ainsi véritablement au statut de sujet en possession de ses moyens et de ses droits.

Tous droits réservés © Lien social et Politiques, 2008

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

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

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Être plus que Corps. Figures des réfugiés dans l'espace public

Francine Saillant et Karoline Truchon

L'anthropologie du corps n'a eu de cesse de se développer et de se complexifier depuis une trentaine d'années (Sharp, 2000; Burton, 2001; Skilkrout, 2004; Saillant *et al.* , 2005; Kaufman et Morgan, 2005; Hogle, 2005; Lock et Farquhar, 2007)[1]. Margaret Lock est certes l'un des auteurs qui y ont le plus largement contribué, depuis la publication de l'article théorique, véritable programme qu'elle cosignait avec Nancy Scheper-Hugues, « The Mindful Body » (1987). Déjà, dans cet article programmatique, le corps de la biopolitique était nommé, mis en scène et lié au corps symbolique et au corps sémiotique. Il s'agissait là d'un effort remarquable de développement d'un langage proprement anthropologique pour parler du corps. Ce langage ne se limitait pas à faire du corps un seul lieu d'inscription du symbolique, comme l'ont fait des générations d'anthropologues, à travers, par exemple, les approches structuralistes. Il a permis de faire du corps un objet non plus secondaire, mais dorénavant central de la discipline, et même de favoriser le développement de théories originales de la société, de la culture et du politique (Saillant, 2005). Lock et Scheper-Hugues ont placé le langage et le politique au centre de leur proposition théorique. L'approche proposée dans « The Mindful Body » offrait pour la première fois dans l'histoire de la discipline la possibilité de se détacher de la posture, limitative et alors très répandue, de faire de la théorie anthropologique et du matériel ethnographique une sorte de métacommentaire instrumental de la biomédecine. De nombreux textes classiques de l'anthropologie médicale ont ainsi présenté le symbolique en tant que part d'expressivité d'une nature stable maîtrisée par les scientifiques technomédicaux, et ont donc fait de l'anthropologie le lieu de la « variation culturelle », et uniquement de celle-ci (Douglas, 1970; Turner, 1970). « The Mindful Body » nous transportait ailleurs.

Les chemins parcourus depuis lors sont immenses, puisque l'anthropologie a largement contribué à déconstruire le socle des rapports entre nature et culture (Haraway, 1997; Latour, 1991; Ingold, 2000) fondés sur cette représentation devenue partiellement obsolète; encore une fois, Margaret Lock, par ses travaux sur la ménopause (1987), sur la mort (2001) et maintenant sur la génétique (avec la collaboration de Sarah Franklin, 2003), a participé à cette déconstruction à plus d'un titre. L'anthropologie déconstruit le langage naturaliste des sciences dures en même temps

Lien social et Politiques, 59, *Corps et politiques : entre l'individuel et le collectif.* Printemps 2008, pages 61 à 74.

qu'elle s'approprie les divers objets de la nature inlassablement localisés, notamment la sexualité, le corps, l'environnement. Le propre de l'être humain ne serait plus cette capacité de développer des langages sophistiqués et ésotériques à propos d'une nature transparente et pure, mais plutôt celle de localiser à l'infini les objets du monde, qu'ils soient ou non pensés comme «naturels», à travers des médiations complexes mettant en jeux les idéologies, la technique et le pouvoir. La nature est devenue dans ce cas une sorte de lieu du faire-croire et de savoir-pouvoir en ce qui concerne la transparence de la matière, du réel, un enjeu de *commodification* du vivant et de l'identité humaine, de même qu'un lieu de débats sur ce que serait «le bien», la «vie bonne» et «l'avenir de l'humanité». Le vieillissement, la mort et la génétique ont servi à Margaret Lock de lieux empiriques pour réfléchir sur ces amples questions.

Quelque six années après la parution de «The Mindful Body», Margaret Lock signait un autre article (1993), seule cette fois-ci, lequel devait revenir sur les prémices du premier rédigé avec Scheper-Hugues, et préciser les grands axes de l'anthropologie du corps. Entre ces deux articles et ensuite, de nombreux livres sont parus, dont le premier d'une importante série à laquelle elle collabora en tant qu'éditrice et auteure, avec ses autres collègues, notamment Arthur Kleinman et Veena Das (1997), soit le triptyque sur la souffrance sociale. Ce triptyque allait permettre à l'anthropologie médicale de franchir une autre étape vers sa propre démédicalisation amorcée dans les années 1970-1980 et affirmer dans le champ de l'anthropologie un corps détaché du cadre naturaliste de la pensée occidentale. On y proposait une voie féconde pour une forme d'anthropologie qui pourrait transcender le subjectivisme des études centrées sur la narration et l'anthropologie de l'expérience, et ce, par le biais de la phénoménologie et l'herméneutique, auxquelles l'anthropologie médicale s'était largement abreuvée. On proposait également le dépassement de certaines tendances critiques des courants néo-marxistes et néo-structuralistes qui avaient longtemps eu pour effet d'écraser le sujet et la parole. De trop d'expériences et de trop de structures, on voulait se débarrasser, alors qu'apparaissait une sorte de troisième voie pour l'anthropologie médicale et l'anthropologie du corps, que plusieurs situaient quelque part entre les tendances de type interprétativiste et critique. Le premier ouvrage du triptyque publié en 1997 (Kleinman, Das et Lock, 1997; paraîtront ensuite Das, Kleinman, Ramphele et Reynolds, 2000, puis Das, Kleinman, Lock, Ramphele et Reynolds, 2001), déplaçait le corps réflexif (*the mindful body*) vers le sujet social de la souffrance (*the social suffering subject*), le corps malade vers le sujet souffrant, le corps naturalisé et réifié de la technomédecine vers le sujet incarné et parlant, produit de l'histoire et du politique. Les observations n'étaient pas nécessairement centrées sur les institutions médicales, mais plutôt sur le politique et bien sûr les politiques, incluant les biopolitiques.

Depuis cette série de publications sur la souffrance sociale[2], qui ont eu le mérite de faire apparaître non seulement le corps, mais le sujet, individuel et collectif, souffrant et objet du politique, incluant les effets des politiques sur les pratiques professionnelles et médicales, toute une littérature sur le biopolitique d'inspiration foucaldienne est venue en quelque sorte radicaliser certains des points de vue du triptyque, sous l'influence des travaux d'Agamben (1997). Nous parlons ici de cette perspective qui fait des camps et des espaces d'exception le paradigme de la biopolitique contemporaine, qui vient nommer la souffrance de populations et de groupes minorisés, aux statuts précaires, et de leur enfermement dans des espaces de non-droits, qualifiés de zone grise (Levi, 2004). Cette littérature accorde une place centrale à des concepts comme ceux de biopouvoir, de biopolitique et de subjectivation. Elle part du point de vue selon lequel la géopolitique contemporaine, le néolibéralisme et les nouvelles institutions de la gouvernance globalisée et axée sur la sécurité sont des facteurs qui viennent fragiliser le pouvoir des États d'appliquer les règles

du droit et de les rendre opératoires, et qui influent aussi sur la vie quotidienne d'un nombre croissant de personnes aux horizons d'existence de plus en plus réduits par la pauvreté endémique et l'exclusion. Les migrants et les réfugiés sont de ce nombre, mais aussi les pauvres des *townships* et bidonvilles de ce monde. La loi de la survivance gagnerait sur celle de la convivance, pour reprendre ici les mots de Marc Abélès (2006).

Cette radicalisation postfoucaldienne et « à la Agamben » favorise l'émergence d'un autre paradigme, succédant à ceux du corps réflexif *(mindful body)* et du sujet social de la souffrance (*social suffering subject*), que nous oserions nommer très provisoirement « paradigme du corps et des droits » (*body-rights*). Ce paradigme qui se dessine dans la lignée des travaux sur la biopolitique radicalise le point de vue du tryptique susmentionné en ayant absorbé la série de déplacements épistémologiques, mais il laisse toutefois le plus souvent le sujet et la parole de la souffrance dans l'ombre, un peu comme si cette souffrance et cette parole étaient entièrement captées (et captables) par une forme de politique abordée comme une machine ou un automate. Il met l'accent sur le sujet réduit au corps, donc à la *zoé*; ce serait justement cet état de *zoé* (réduction au corps) qui bloquerait le surgissement de la parole, puisque ce sujet réduit à l'état de *zoé* serait privé de sa biographie, de son « humanité », de son historicité. Le corps de la *zoé* est un corps extirpé de son humanité, tout comme le corps des biotechnologies est en principe enfermé dans la réification des experts. Biotechnologie et biopolitique auraient donc chacune contribué à leur manière et en leurs espaces respectifs, parfois non étrangers les uns par rapport aux autres, voire perméables, à la création d'un sujet déshumanisé et dont le corps serait l'objet premier de « dangereuses attentions ».

La contribution que nous proposons ici consiste en une réflexion concernant les figures de réfugiés et leur expérience du programme humanitaire canadien et de ses structures d'accueil propres au Québec. Plus spécifiquement, il s'agit ici de cerner trois figures successives de réfugiés dans l'espace public, en analysant à chaque fois comment s'organisent les relations entre corps, droits et souffrance, tout en accordant une attention particulière au statut du sujet et de la parole inhérents à ces trois figures. Les trois figures retenues ont en commun de se situer dans l'espace public: d'abord celui des médias, ensuite celui du droit public et enfin celui de la société civile. Chacune de ces figures au sein de ces trois espaces sera analysée pour elle-même; on gardera toutefois en tête, et nous y reviendrons en conclusion, leur imbrication potentielle de même que les passages et les transitions d'un espace à l'autre. Le thème de la possibilité du surgissement de la parole au sein d'une série de lieux et d'espaces, dont certains sont considérés comme des espaces d'exception (l'humanitaire, notamment), et par des sujets (réfugiés) dont l'expérience a en principe été réduite à l'état de *zoé*, ou s'en approchant, est au centre de notre analyse. Cette possibilité ou impossibilité du surgissement d'une parole émise par les réfugiés eux-mêmes en tant que sujets s'inscrit dans le sillon des réflexions actuelles sur le statut des réfugiés dans les sociétés contemporaines, statut problématique qui expose les limites des démocraties, de même que celles des conditions d'émergence de nouvelles formes de citoyenneté au sein de ces mêmes démocraties. Le débat ouvert par le triptyque de la souffrance sociale et déplacé vers le paradigme corps-droits se trouve en arrière-plan de notre réflexion, de même que la transformation de la pensée sur le corps et la formation du sujet en anthropologie.

Les réfugiés dans l'espace public médiatique: Sujet nu et Corps sans parole

Les sociétés contemporaines nous amènent à baigner dans l'exposition du soi, du corps souffrant et du témoignage sous des formes diversifiées (Fassin et Rechtman, 2007). Les médias de toutes sortes se délectent des corps décharnés des guerres, de sois brisés par les « drames humanitaires », de récits du désarroi de ces corps et de ces sois affectés par le malheur collectif présenté comme irrémédiable; le public est consommateur des effets de ces expositions, préférablement sous format en direct et hautement émotionnel (Saillant, 2006). Nous sommes à l'ère de la mise en scène médiatisée de la souffrance, intime ou collective, des corps ouverts au regard, des blessures indiscrètes. Des émissions de téléréalité à YouTube, en passant par les retrouvailles familiales des portés disparus ou par les entrevues intimistes effectuées avec des victimes d'actes répré-

hensibles aux yeux de la société ou à leurs propres yeux, il se passe rarement un jour sans que l'un d'entre nous ne soit témoin de victimes amenées à raconter une histoire, conçue comme singulière et personnelle, dans l'espace public médiatique (Erner, 2006; Eliacheff et Soulez Larivière, 2007; Truchon, 2007). Nous sommes à l'ère de l'identité spectacle et de la mise en scène de l'intime, banalisée et normalisée, mais aussi de la souffrance qui prend, pour certains, un caractère identitaire (Benbassa, 2007). Dans ce contexte, le témoignage de l'intime et de la souffrance ne relèverait plus à première vue d'une seule nécessité intérieure, traduire l'horreur en l'extirpant de soi, mais d'un impératif social (Wieviorka, 2002) où l'existence même est conditionnée par sa visibilité (Honneth, 2004; 2006; Voirol, 2005).

Néanmoins, cette «mise en public» (White, 2006) de l'intime et de la souffrance, au sens de sa ritualisation et de sa performativité, qui passe par les médias, suppose que la notion de public n'ait rien à voir dans ce contexte avec une idée de monde commun et véritablement partagé, où l'accent est mis soit sur le droit de participer aux processus d'argumentation et de délibération entre semblables, reconnus entre eux, donc rendus visibles *de facto*, pour leur jugement (Habermas, 1993, paraphrasé par Voirol, 2005), soit — et c'est plus ici que nous nous positionnons — sur l'acceptation que des individus peuvent se rassembler et se rendre mutuellement visibles, donc se faire «apparaître» au sein de la *polis*, un espace fluide qui n'advient seulement que lorsque des personnes unissent leur parole à l'agir, lieu du politique (Arendt, 1961, paraphrasée par Voirol, 2005). Certes, la «mise en public» de la souffrance par les médias fait souvent de l'espace public un lieu de remplissage, une infinie exposition à caractère sériel et sans relief de sujets conçus comme libres et dotés d'intériorité selon le schéma de l'identité moderne (Giddens, 1990; Taylor, 2007; Bauman, 2001), mais elle crée aussi des sujets muets et des corps réduits au seul état de souffrance et de demande, à l'état de *zoé*. Ce contexte fait du soi et du corps souffrant un objet médiatisable, consommable et jetable (Boltanski, 1993; Bauman, 2006; Saillant, 2006), un soi adapté aux conceptions que le monde occidental se fait du sujet, mais aussi de la souffrance «des autres», toujours localisée dans un dehors (généralement, au Sud, les pauvres, au Nord, les immigrants). À cela les témoins et acteurs des guerres récentes n'échappent pas, dont sont les réfugiés qui convergent vers les pays occidentaux et vers le Québec.

La culture occidentale produit des conditions singulières de réception de la parole de ceux qu'elle considère ces «autres» et de «leur souffrance», créant ainsi des «scènes d'interpellation» où l'Autre commence à rendre compte de soi parce que quelqu'un lui a demandé, quelqu'un qui possède un pouvoir juridique sur sa personne (Butler, 2007), situation exacerbée par l'appareil et l'instrumentalisation médiatiques. Le privé se doit de devenir public, car l'interpénétration de ces deux sphères sur la place publique, si elle n'octroie pas un permis d'existence, permet toutefois de tenter de devenir quelqu'un par cette autoreprésentation commandée (Gilmore, 2001). L'être humain contemporain serait donc responsable de sa réussite (Bauman, 2006; Lipovetsky, 2006; Ong, 2006). Et nous pourrions ajouter: de sa figuration.

Ainsi, l'idéologie d'actualiser sa propre existence par l'entrepreneuriat ou la gestion de soi agit de façon perverse quand l'État et les médias sont des régulateurs de citoyenneté: d'une part, l'autonomie *individuelle* est demandée, et d'autre part, celle-ci est ensevelie sous des trames narratives *sociales* reflétant les positions des acteurs-décideurs de la société hôte à leur égard. Ce mécanisme encourage la parole et ils sont plusieurs à penser que son expression est une preuve d'*agencéité* et de résilience (Kleinman, 1988; 1995; 2006; Kleinman et Kleinman, 1997; Davis, 2002; Jackson, 2006; Zarifian, 2007), mais celle-ci, bien plus que par son énonciation, est régulée par sa réception. Témoigner ne procure pas de

pouvoir en soi; ce qui en donne, c'est qu'une histoire soit reçue par d'autres personnes prêtes à s'engager avec la personne qui la raconte pour lui conférer une légitimité (Schwabenland, 2006; Lejeune, 2007, paraphrasé par Delon, 2007). Cette reconnaissance nécessite, et c'est toute l'ironie de la situation, une «parole agissante», c'est-à-dire que l'acteur qui s'exprime soit déjà considéré comme faisant partie de la cité (Boltanski, 1993), une confirmation à laquelle les réfugiés ne peuvent pas tout à fait aspirer, du moins à leur arrivée au Canada.

Latour (1991) a nommé le grand Partage du Savoir; ne faudrait-il pas aussi nommer le grand Partage de la Vulnérabilité et de la Souffrance, lorsqu'il s'agit de l'aide aux populations issues du Sud ou de ce que Mondher Kilani (2002) appelle les banlieues de l'humanité? «L'autre du Sud», c'est celui qui, selon ce grand Partage, a besoin d'aide absolument, nécessairement. Impérativement. Pour les organismes humanitaires internationaux dont la tâche est de soutenir les réfugiés, les médias sont non seulement un tremplin pour la promotion des droits de la personne, ils constituent aussi, avec l'utilisation de la narrativité, c'est-à-dire de la «parole encadrée», un des plus puissants outils pour leur avancement (Schaffer et Smith, 2004). Le réfugié y apparaît en tant que figure incarnée du besoin et de la demande muette, du sujet nu, selon Agamben (1995; 1997; 2005), du sujet dénudé et dont le corps est réduit à ses besoins élémentaires. Il est généralement dans les médias objet passif de droits, en tant que victime idéale et pure, comme le relatent Fassin et Rechtman (2007) dans *L'empire du traumatisme*. Peu importe ce qu'il veut, qui il est, ce qui est dit, ainsi que ses conditions objectives d'existence. Il est le corps privé sur lequel s'écrit le texte des droits, de la personne bien entendu, mais aussi de subjectivation et d'appropriation par les régulateurs juridiques, médiatiques et sociaux de la société hôte. Le réfugié n'apparaît généralement en ce lieu que comme corps parlé par d'autres, faisant partie d'une masse anonyme.

Dans l'espace public, le réfugié se présente déjà «préfiguré». Le réfugié d'avant le 11 septembre était l'icône parfaite de la souffrance contemporaine, entretenue par le discours humanitaire international; cette icône de la souffrance s'est doublée depuis le 11 septembre de celle du terroriste potentiel, entretenue celle-là par les tenants des normes et de l'obsession sécuritaire. Ces deux préfigurations ont en commun qu'elles favorisent une dépolitisation de la souffrance en impliquant une mise en doute de la parole, au lieu de questionner la structure dans laquelle cette souffrance s'imprime. La parole du réfugié prend ainsi, potentiellement, ce caractère mensonger et douteux qui sert directement à nourrir l'obsession sécuritaire, qui supplante la logique des droits ou encore qui place les droits au service de la sécurité. C'est pourquoi cette même parole ne devient accessible dans l'espace public que par le langage réduit des besoins élémentaires, de la *zoé* faite langage, transposée dans le texte des droits de la personne. Au sein d'un tel espace, y a-t-il une place véritable pour un réfugié qui soit un sujet reconnu comme tel, en tant que sujet?

La figure du réfugié prend encore un autre sens dans les médias lorsqu'à l'un d'entre eux, pris dans les dédales de la télévision mondialisée, on demande de raconter le pire du drame de l'exil et de traduire les aspects dits personnels d'un récit pourtant collectif et aux multiples ramifications. Cette propension à vouloir faire fabriquer des histoires touchantes s'avère, dans les faits, une formidable machine à formater les esprits, où le récit devient un instrument de contrôle (Salmon, 2007). Les médias valorisent l'exceptionnel vendable, l'émotionnel exacerbé, l'individuel intime, plutôt que le récit d'un sujet enchâssé dans une trame collective. Le récit que reprennent les médias est un récit doublement fragmenté, celui d'une collectivité divisée entendue à travers une voix singulière, celle de ce réfugié-là, et celui découpé de ce réfugié-là et recevable par les médias, donc traité et normé.

La proposition de Charles Taylor (1998) et d'autres auteurs sur l'identité moderne ne suffisent point à comprendre la complexité de ce qui est en jeu dans ces exposés de la souffrance humaine mis au «je», puisque le «je» de Taylor est un sujet supposé libre de contraintes, capable de choisir et de maîtriser ce qui l'entoure. Or, la personne réfugiée arrive sous contrainte et sans avoir choisi ni le départ ni la destination; elle ne maîtrise pas le nouvel environnement, dit «société d'accueil», pas plus que son avenir. Ce n'est pas

qu'elle ne le maîtrise pas du tout, mais un temps relativement important se déroulera entre le moment d'arrivée et le sentiment que quelque chose pourrait être maîtrisé.

La souffrance incorporée et figurée comme identité publique de « réfugié » est donc intrinsèquement liée au texte des droits : n'est réfugié que celui dont les droits ont été bafoués. La structure humanitaire dans son sens le plus large fait passer le réfugié des non-droits vers les droits, et pour que cela se fasse, elle doit se traduire en un certain nombre de gestes qui ne sont pas sans alimenter la préfiguration évoquée plus haut, du moins celle de la victime. Ce sont les droits économiques et sociaux qui serviront de guide pour fournir à l'ancien apatride toit, vêtements et nourriture. Ce minimum qui donne au réfugié cette apparence de l'étranger pauvre, ou du pauvre étranger, est une écriture de la loi des droits sur le corps supposé nu du sans droits et de la demande muette, donc sur ce corps de la *zoé*.

Les réfugiés dans l'espace public du droit : Parole obligée, Corps sous contrainte

Axel Honneth (2004 ; 2006), l'un des théoriciens contemporains de la justice, rappelle que la reconnaissance dans les sociétés contemporaines est conditionnelle à trois éléments fondamentaux : la reconnaissance au sein de la famille en tant que premier groupe d'insertion dans la vie ; la reconnaissance au sein de la communauté et des pairs, et enfin la reconnaissance qui passe par le droit. Sans ces trois niveaux de reconnaissance interreliés tout au long de la vie humaine, aucun sujet ne peut, selon Honneth, se considérer comme reconnu pleinement ; ils constituent la plateforme du « respect de l'intégrité personnelle » (Renault, 2004 : 48). En ce qui concerne les réfugiés, ils sont en principe protégés par le droit public, qui englobe droits de l'homme, et au Canada droits de la personne, incluant le droit public international et les traités. La reconnaissance par le droit dont nous parle Honneth est ainsi directement liée, dans le cas des réfugiés, au droit public. N'oublions toutefois pas que le texte des droits (DH) sous-entend une certaine vision du corps, en particulier lorsqu'il est question des besoins fondamentaux : il suggère le sujet humain minimalisé, le seuil pensé par l'Occident entre l'humanité et l'inhumanité, le digne et l'indigne.

Faisons l'exercice de reporter le schéma de Honneth à l'expérience des réfugiés. Premièrement, la personne réfugiée, par la structure de son expérience, perd ses premières attaches en totalité ou du moins en partie. Cette part de la reconnaissance qui passe par le premier groupe d'insertion dans la vie et l'entrée dans le langage et le monde symbolique, ainsi que les éléments de la sécurité ontologique inscrits dans le corps, le réfugié s'en voit coupé en partie. Cela ne signifie pas qu'il n'a point été reconnu dans le passé, mais il est possible que les conditions de cette première attache soient en grande partie détruites et reléguées à la mémoire individuelle. La perte des proches ou leur éloignement constitue une atteinte aux besoins et aux conditions de la reconnaissance du premier groupe d'insertion. Leur rapprochement éventuel, souvent des années plus tard, permettra de restaurer pour certains cet attachement, tout comme les liens entretenus avec la famille restée au loin ou dispersée.

Deuxièmement, la personne réfugiée perd aussi une part des membres de la communauté de référence, mais déjà la confiance en celle-ci avait été ébranlée par les conditions mêmes des conflits et de la guerre. En effet, la personne réfugiée est privée de la part de la reconnaissance qui lui venait de sa communauté d'origine, reconnaissance souvent troublée par les conflits qui ont entraîné la migration. La perte des amis et des pairs, la coupure de l'exil constituent en soi une autre mise à mal des conditions fondamentales de la reconnaissance, du moins telles que les énonce Honneth. La coupure avec cette communauté pourra être atténuée par les conditions actuelles de la communication et par les conditions de vie en diaspora dans le

pays d'accueil. Pour de nombreux réfugiés, ces conditions de vie ne sont pas suffisantes : cette communauté de pairs peut ne jamais se reconstruire, par exemple, pour ceux qui vivent dans des régions éloignées des grands centres urbains ou pour ceux qui voient dans les membres de leur communauté des ennemis potentiels. C'est par exemple le cas des ex-Yougoslaves, des Colombiens, des Rwandais et de bien d'autres.

Enfin, troisièmement, nous abordons la condition de reconnaissance qui passe par le droit et le droit public. Cette condition est particulièrement liée à la parole, puisque sans l'obtention d'un récit crédible de la part du réfugié, notamment les demandeurs d'asile, les représentants de la société d'accueil qui comptent parmi ses figures les plus institutionnelles, par exemple les fonctionnaires de la Commission de l'immigration et du statut de réfugié au Canada (CISR), ne peuvent pas accorder comme légitimes les conditions du plein droit d'existence au Canada, qui incluent tous les aspects de la citoyenneté. Il y aura toujours risque d'expulsion. L'obtention de ce récit « de vérité à établir » se fait en plaçant le corps sous contrainte, puisque le demandeur d'asile qui fait la demande de statut de réfugié est placé dans un lieu qui est justement un espace d'exception, l'une de ces structures quasi carcérales créées au Canada après le 11 septembre 2001. Ce lieu d'attente est une véritable zone grise. Le réfugié devra ensuite révéler, une fois qu'on acceptera de l'entendre, et une fois de plus, sous contrainte dans un lieu qui est en tout point semblable au box des accusés, les preuves de sa souffrance, les raisons de la fuite et de l'exil, la légitimité de la demande. Cette souffrance est incorporée et mémorisée, car elle réfère à des conditions telles que la torture, la persécution, la privation, la violence. La contrainte n'est pas que physique, car le réfugié devra aussi produire le récit de son histoire devant un tribunal et des experts, et prouver qu'il est bien qui il est, et qu'il a bien vécu ce qu'il raconte. Corps, paroles et identité doivent coïncider parfaitement à un schéma conçu dans l'espace juridique. Dans un pareil contexte, la parole est risque d'erreur (ne pas dire le bon mot au bon moment) et de méprise (ne pas être entendu). Le corps des réfugiés, objet du regard expert, est aussi objet d'un jugement à venir : écoute-t-on de la même manière les demandeurs issus de pays terroristes, mauvais élèves des droits, les pauvres basanés, et ceux qui proviennent de pays « sûrs » et désirables ? Cela reste à voir. Ce regard porté sur leur corps « qui fait effet de différence » sera d'ailleurs vécu comme humiliant, d'autant plus que les réfugiés sont conscients de cette image négative du pauvre, de l'éternel étranger, de l'ignorant dont ils portent les stigmates. Le réfugié, là encore, ne peut être sujet à part entière dans cet espace du droit qui le condamne à dire ce qui paraîtra vrai aux yeux d'un juge, d'un fonctionnaire ou d'un expert.

Les réfugiés *publics*, ceux qui arrivent à la suite d'une sélection des autorités canadiennes, devront aussi raconter leur histoire, d'abord à des agents canadiens qui effectuent la sélection à l'extérieur du pays, ensuite aux intervenants communautaires de l'accueil. L'identité de réfugié public, quoique furtive[3] est de ce point de vue marquée, car on peut se demander si celui de qui on dit qu'il est « public » a le pouvoir de s'appartenir à lui-même. Il est dit « public », parce que le Canada l'accueille en partie à ses frais, comme citoyen potentiel et ressource productive. Ce même réfugié devra ensuite reprendre de diverses manières son récit auprès d'une myriade d'intervenants. Ainsi, ce sera à celui qui s'occupe de francisation, d'emploi, de santé, etc. , à qui il faudra raconter ces bribes d'histoire et ces morceaux de soi en échange d'une citoyenneté à la pièce. Pour les demandeurs d'asile, ces conditions imposées aux réfugiés publics perdureront durant plusieurs années, sans que le droit et la citoyenneté s'appliquent pleinement, sans que ni le droit humanitaire ni le droit public national permettent de sanctionner de manière positive la citoyenneté pleine et attendue.

Dans la société d'accueil, la reconnaissance qui vient par le droit passe d'abord par la structure humanitaire, puis par les structures d'accueil communautaires. L'accueil réservé aux réfugiés, comme on a pu l'analyser ailleurs (Saillant, Cognet et Richardson, 2005 ; Saillant 2007b ; 2007c ; Saillant, Chateauneuf, Cognet et Charland, 2008a ; 2008b) est largement conditionnel, malgré les représentations dominantes qu'un pays comme le Canada se fait de lui-même. Il passe entre autres par des critères de sélection spécifiques (pour le Québec, la langue et l'intégrabilité : performer l'idiome), puis par

des comportements attendus (natalité : produire des corps et des sujets canadiens ; productivité : être un bon travailleur de la Nation). La reconnaissance par le droit est ainsi longtemps partielle et tronquée malgré toutes les dispositions connues des lois canadiennes. Une fois arrivés au pays, ils sont nombreux à vivre la déception et l'écart entre la promesse des droits et la citoyenneté à la petite semaine. De plus, sans que la citoyenneté soit complètement mise en péril depuis les resserrements du 11 septembre, il n'en demeure pas moins que de moins en moins de demandeurs d'asile posent leur demande de statut au pays (UNHCR, 2007)[4]. Le réfugié produit par ces structures humanitaires, contraint par le corps et la parole, une fois de plus, ne peut apparaître entièrement comme sujet, bien que les lois internationales et les conventions parlent de lui comme un sujet de droit.

Ainsi, les deux figures ici exposées, enchâssées dans les médias et le droit, paraissent conformes au paradigme du corps et des droits, puisque l'humanitaire post-11 septembre, abordé comme biopolitique, semble concrètement produire la subjectivation du réfugié et l'enfermer dans la zone grise d'un monde fait de provisoire et de doute et surtout, de droits approximatifs. Une autre perspective laisse toutefois en plan les stratégies que les réfugiés développent à partir de l'expérience de l'exil.

Parler de soi dans l'espace public intime : Sujet plus que Corps

Une autre question se pose en ce qui concerne le sujet réfugié et sa parole dans divers espaces publics : celle du sujet qui parle d'une histoire, la sienne, mais aussi celle d'autres personnes (famille, collectivité), d'une culture, dans un rapport historique précis, d'une histoire marquée par la violence et de nombreuses pertes, par la dépossession d'une part de soi et d'une coupure avec une collectivité et une mémoire. L'histoire de celui qui ne se réduit pas à l'état de corps et de *zoé,* qui se fait Sujet plus que Corps.

Ainsi, les conditions d'exercice de la parole dans les espaces publics ici déclinés, les médias et le droit, ne sauraient être épuisées sans ce troisième espace que constituent la société civile et plus précisément les milieux associatifs et communautaires. Nous qualifierons provisoirement ce troisième espace de « public intime ». L'humanitaire puise à la généalogie d'une violence fondatrice (Saillant, 2007a). Les réfugiés sont peu enclins à revenir sur le passé récent de la violence des évènements qui les ont conduits à l'exil. Revenir en arrière, c'est certainement revivre une partie d'une histoire à laquelle on aurait désiré échapper. Les réfugiés le rappellent souvent, il est difficile de vivre avec ses souvenirs, car « quelque chose est paralysé à l'intérieur », un peu comme si les souvenirs, bloqués, ne pouvaient trouver leur place que dans une mémoire enfouie. Le devoir du témoignage ou sa contrainte pour l'obtention de droits, pour la régularisation d'un statut, pour dépasser la désorientation de l'exil, est distinct de l'acte d'élaboration d'une mémoire qui ne saurait être partagée entièrement. Car la mémoire n'est pas preuve attendue du témoin des médias ou du droit.

Les réfugiés échangent avec les intervenants des groupes communautaires qui les accueillent dans un cadre précis (lien au programme d'accueil, par exemple), et ces intervenants, même lorsque devenus familiers, sont susceptibles de demeurer pour les réfugiés des « étrangers », car la parole dite est potentiellement porteuse de danger. Il ne faut pas oublier que ceux qui doivent prendre le chemin de l'exil étaient considérés ou sont devenus des traîtres ou des indésirables là d'où ils viennent ; leur identité et leur parole ont été la plupart du temps réprimées, de toute façon mises en doute. Leur corps « vulnérabilisé » a été l'objet de menaces et de violences. Reprendre la parole dans l'espace public, redire le passé, c'est remettre en scène le péril de son existence, c'est mettre son corps à nu. Il faut se demander ce que cela signifie quand, de surcroît, les figures acceptables du soi puisent à des registres spécifiques médiatisés — comme c'est le cas des construits de victime ou de

terroriste — et à ces registres seulement. C'est aussi prendre le risque de ne pas être entendu là où le sentiment de sa propre vulnérabilité est sans doute le plus grand, notamment dans l'espace hyper formalisé des cours de justice.

Bien sûr, on ne saurait imputer aux médias que le seul pouvoir de représentation et de réduction de figures prédéterminées, telles que celles du terroriste et de la victime. Les médias sont aussi lieu d'information et de mise en doute de vérités apparentes. Les organismes de la société civile dont les fonctions relèvent de l'*advocacy* les utilisent afin d'alerter ou de dénoncer injustices et exactions. On ne saurait non plus réduire le droit à l'espace juridique: il le dépasse amplement. Là encore, de nombreux organismes de la société civile, actifs auprès de réfugiés, effectuent un travail de veille, d'éducation et d'appropriation citoyenne qui montrent l'ouverture à cette non-réduction. Il se peut que ce soit dans la dialectique qui lie ces trois espaces que sont les médias, le droit et la société civile que pourront émerger, pour les réfugiés, les conditions d'exercice d'une parole ni contrainte, ni assujettie.

Quoique les réfugiés disent peu échanger avec les autres sur leur passé, ils ont dû, nécessairement, au moins au tout début de leur séjour, revenir sur ce dernier en présence d'intervenants de l'organisme d'accueil ou d'agents d'immigration, ne serait-ce que lors des premiers entretiens de prise de contact et de mise en contexte qui permettent de mieux « évaluer les besoins » de l'arrivant. Cette situation de l'échange obligé tend toutefois à se restreindre dans le temps et ne prend pas la même portée que dans les contextes médiatiques et juridiques.

De nombreux réfugiés trouvent du réconfort dans l'expérience religieuse ou dans ce qu'ils appellent la parole intérieure, proche de la prière, «quelque part à l'intérieur de soi», c'est-à-dire dans ce lieu voulu hors d'atteinte, rendant possible une sorte de dialogue avec soi et avec un au-delà qui ne met pas en cause sa propre existence ou son identité et qui, à l'opposé de leurs relations avec les médias et le système de droit, apaise. C'est dire ici la solitude immense qui peut être celle des réfugiés et qui leur fait dire: «réfugié, on l'est toute sa vie». C'est en cela qu'ils disent également trouver sécurité dans les espaces de la société civile que sont les ONG locales, là sans doute où la parole est ressentie comme moins risquée et moins conditionnelle, moins traquée, plus neutre. Les bribes d'histoire se disent, circulent, sans le risque de jugement fort, et dans un espace qui existe chaque jour dans le pluralisme, tout en l'affirmant. Tout cela n'est point étranger aux intervenants communautaires qui sont conscients de cette solitude et de l'enfermement des identités assignées et qui souhaiteraient pouvoir en amenuiser le poids. Ces intervenants sont aussi conscients de l'importance conférée aux droits, incluant la protection de leur corps, en tant que condition nécessaire de l'affirmation du sujet réfugié; les regroupements qu'ils aident à créer tendent aussi à faire sortir les réfugiés de leur position de victime, en déplaçant la formulation de la demande muette vers des pratiques qui affirment les subjectivités, le pluralisme et la citoyenneté agie.

Ces récits sont entendus et reçus dans les organismes communautaires comme des histoires référant aux aspects les plus extrêmes et les plus durs de la vie humaine; par l'intermédiaire des réfugiés qu'ils accueillent, les intervenants font face eux aussi à l'extrême et à l'insupportable, et en partie à ce que taisent, volontairement ou non, les réfugiés[5]. Les intervenants retiennent fréquemment de ces récits autre chose que la seule trame victimaire: la force qui s'en dégage, la résilience, la capacité de traverser et de surmonter des épreuves, sont au moins aussi importantes que la souffrance et la vulnérabilité. Il ne s'agit pas ici de transformer la victime en héros, mais de reconnaître le sujet dans sa puissance, son élan, son désir, son étrangeté, ses capacités mobilisatrices, mais aussi sa détresse, son retranchement. Il s'agit plutôt d'écouter sans attendre que la parole soit preuve ou cas, ce que devient forcément le témoignage sous contrainte.

Les récits, relatés dans leur entièreté par fragments, dévoilés par petits bouts, ne peuvent faire autrement que troubler celui qui entend ce qui se dit et ce qui ne saurait se dire si facilement en dehors de la formalité de la structure d'accueil, puisque les réfugiés sont implicitement contraints à la parole, même si cette dernière n'est pas extirpée et carrément forcée, ne serait-ce que pour se faire connaître et «bénéficier» de

la structure humanitaire canadienne et du droit qui lui est assorti. Cette parole, qui est violence mise en mots et mise en corps (réincorporée à travers l'expérience du récit), suppose, de la part de celui qui la reçoit, de devoir, malgré toute l'ouverture souhaitée, développer des mécanismes de distanciation, ne serait-ce que pour faire face à la répétition (des histoires semblables qui se déroulent au fil des jours), à l'impuissance (on ne change pas le passé), ou à l'absurdité (la structure humanitaire et ses contradictions, les limites de l'accueil). Les stratégies des réfugiés et de ceux qui les accueillent ont en commun de se protéger de la mémoire et de la répétition de la violence.

C'est donc dire du difficile accès aux conditions de la reconnaissance qui se démarque d'une superficialité médiatique ou d'un formalisme du droit où les médias peuvent jouer pleinement leur rôle dans la démocratie et les droits s'extirper des limites du juridisme. Les milieux communautaires, en tant qu'*espace public intime*, parce qu'ils rendent possible des conditions d'exercice de la parole des réfugiés plus près de l'ordinaire, au plus près des pratiques d'accueil, parce que moins contraignantes et moins formelles, présentent un risque moindre et ouvrent sans doute la porte aux conditions de la reconnaissance et de l'émergence d'un *sujet* ainsi que de formes alternatives de témoignages. Ces conditions d'exercice de la parole sont celles qui favorisent la confiance et échappent aux conditions du récit dans les autres espaces publics; elles en acceptent la part d'indicible et de silence, de singulier et d'universel, de pluralité et d'incommensurabilité, incluant ce qui échappe au droit (les aspects du hors preuve et de non-pertinence, notamment les barrières culturelles et langagières) et aux médias (les aspects de non consommable et le hors nouvelle). Au sein de ce lieu public intime et de ce tiers espace, se creuse la possibilité d'une médiation, et aussi d'un tremplin pour la parole, et donc de l'accessibilité aux droits. Encore faut-il que celui qui parle soit le premier intéressé: la personne réfugiée elle-même. Il semble ainsi exister dans la société civile locale un choix de rechange à la biopolitique de l'humanitaire transnational, qui transforme le réfugié en sujet nu et le fait en quelque sorte disparaître; il existe aussi une alternative à la contrainte de l'expertise juridique et à la contrainte des corps et des paroles de ceux qui sont indignes de l'humanité de l'humanitaire et se retrouvent cryptés par le paradigme de la sécurité qui supplante, au sein de la société canadienne comme ailleurs, la logique des droits. Ce choix de rechange est la porte de la résistance qui rend possible et pensable l'apparition du sujet, au-delà de sa souffrance et de son exclusion morale. Il est aussi une ouverture sur une dialectique et des passages nécessaires entre les trois espaces publics que sont les médias, le droit et la société civile. C'est sans doute au sein de cet espace qu'il semble possible de ne pas enfermer la figure et l'existence de la personne réfugiée dans le seul paradigme du corps et des droits, qui risque de reproduire, paradoxalement, les effets de l'obsession sécuritaire post-11 septembre et de la biopolitique humanitaire.

Il ne faudrait pas croire ici que les organismes communautaires et associatifs formellement reconnus ou subventionnés par les appareils étatiques sont les seuls à se présenter comme lieu de parole. Ils ne sont d'ailleurs pas exempts de l'instrumentalisation de la parole et du témoignage des réfugiés. Certaines expériences collectives, comme la marche « Personne n'est illégal » (une marche tenue en juin 2005 entre Montréal et Ottawa par et avec des personnes sans statut, en collaboration avec le réseau Solidarité sans frontières et des citoyens canadiens (Hage et Racine, 2007; Racine, Truchon et Hage, 2008) ou le projet artistique de l'organisme à but non lucratif Action terroriste socialement acceptable (ATSA) (un « manifestival » interdisciplinaire avec et pour les gens de la rue qui, depuis 1998, se déploie une fois par année au centre-ville de Montréal en prenant la forme d'un camp de réfugiés[6]) sont des moyens qui permettent d'exprimer une voix collective et de témoigner publiquement, en dehors des structures officielles de l'aide. Il se peut aussi

que tout n'ait pas à être dit et qu'une façon d'exprimer sa liberté soit le silence et une fois de plus, la parole intérieure.

Conclusion

> [The] globalization of suffering is one of the more troubling sign of the cultural transformations of the current era : troubling because experience is being used as a commodity, and trough this cultural representation of suffering, experience is being remade, thinned out, and distorted. (Kleinman et Kleinman, 1997 : 2)

L'analyse que nous avons proposée nous a permis d'explorer trois figures des réfugiés dans l'espace public à travers les médias, le droit et la société civile. Nous avons aussi tenté de suivre, à travers ces figures, les diverses médiations entre les thèmes du corps, des droits et de la souffrance, tout en accordant une attention particulière au statut du sujet et de la parole. Nous avons pu saisir à quel point les institutions des médias et du droit, en contribuant à articuler l'espace public politique, peuvent se transformer en « institutions de l'injustice » (Renault, 2004). À travers ces institutions, leurs contraintes et les formes de figurations qu'elles imposent, la souffrance se trouve commodifiée et instrumentalisée. Ceci a pour conséquence que, dans l'espace public, la souffrance devient *intimée* par la société d'accueil, qui voit à travers sa figuration un reflet de sa capacité de faire le bien pour cet autre *à jamais* blessé par son exil, mais qui, paradoxalement, se doit de démontrer sa sensibilité, sa réception aux valeurs et structures sociales du lieu qui fait de lui un être en marge du « nous ». Les expériences relatées au sein de la société civile montre la possibilité, pour la personne réfugiée, d'être considérée comme *sujet plus que corps*, car elles permettent de dépasser les pièges posés par les autres catégories d'espaces publics explorés. Ces espaces ouvrent sur la négociation, la création de sens et la recréation de soi. Ils ne sont pas éloignés de ce que Naomi Adelson (2001), et aussi l'une des auteures du dernier volume du triptyque, a pu observer dans une communauté autochtone du Canada.

Bien sûr, l'exploration théorique de ces trois figures comporte des limites. Peut-être n'avons-nous pas suffisamment insisté sur les passages entre ces trois figures, leur imbrication potentielle et leur relativité respective. Un même sujet (réfugié, intervenant) ne circule-t-il pas entre ces trois espaces ? Cette analyse ne constitue, de ce point de vue, qu'une piste de départ. De plus, la critique radicale adressée aux institutions des médias et du droit ne devrait pas conduire les lecteurs à une conclusion trop rapide : on ne saurait nier ici la légitimité du système de droits, pas plus que les institutions démocratiques. Ce qui préoccupe ici, ce sont les pratiques qui détournent et subvertissent ces institutions jusqu'à créer l'enfermement et nier la reconnaissance, un fait décrié par les théoriciens du paradigme du corps et des droits ; ce sont également les pratiques qui offrent des ouvertures, pratiques et théoriques, à l'expérience de sujets mobiles entre ces espaces, non essentialisés et non réduits à leur corps. Tout au long de cette discussion, il se peut que nous ayons été trop silencieuses sur le contenu même de la prise de parole transformée en témoignage hors contraintes. Tous les récits ne sont pas témoignages, et on peut se demander à quelles conditions on peut véritablement en parler, particulièrement dans la société civile. Cette question sera l'objet d'une exploration plus directe dans nos prochains travaux à partir de la présente proposition.

La reconnaissance des conditions d'émergence du sujet d'une parole à la fois singulière et collective constitue l'un des enseignements du triptyque sur la souffrance sociale initié par Margaret Lock en collaboration avec ses collègues. Nous avons cherché à reprendre ici cet aspect du triptyque. Les personnes réfugiées doivent pouvoir sortir des figures de la pietà, du terroriste et de l'assisté, se dégager des effets de contrainte qui briment leur capacité d'agir, d'accéder aux espaces de résistance et d'existence, ceci afin d'avoir pour horizon autre chose que le seul statut de citoyen administratif, et de rejoindre comme il se doit le statut de sujet plein et de droits, auteur et créateur de sa vie, et qui plus est, de sa citoyenneté. Cela afin d'être plus qu'un corps.

FRANCINE SAILLANT et
KAROLINE TRUCHON
Département d'anthropologie
Université Laval
CÉLAT et groupe Érasme

Notes

[1] Ce texte a fait l'objet de plusieurs versions lors de présentations et

d'échanges successifs dans le contexte d'un séminaire sur Droits et témoignages (UQAM, avril 2007), d'un atelier en l'honneur des travaux de Margaret Lock tenu à l'Association canadienne d'anthropologie (Toronto, mai 2007) et enfin d'un séminaire du groupe Érasme (janvier 2008). Enfin, il fait suite à une réflexion amorcée lors d'une recherche dirigée par Francine Saillant et ayant pour titre : *L'Autre chez Soi. Lien social, identités et significations des pratiques humanitaires auprès des réfugiés au Québec* et financée par le FQRSC 2002 et 2005. Il prend aussi appui sur une recherche en cours, qu'elle dirige également, portant sur les droits humains et le témoignage dans les organismes communautaires oeuvrant auprès des réfugiés et financée par le CRSH (2006-2008). Les matériaux de ces deux recherches servent de base à la présente réflexion.

2 D'autres publications que celles que nous notons ici sont parues sur la souffrance sociale, notamment le récent collectif préparé par Louise Blais (2008) et le groupe Érasme ; nous nous restreignons ici à celles qui ont liées Margaret Lock à la souffrance sociale, compte tenu du cadre particulier de cette réflexion, qui prend pour point de départ l'anthropologie du corps. Nous tenons toutefois à remercier tous les membres du groupe Érasme, pour leurs commentaires généreux sur une version antérieure de ce texte discutée lors du séminaire de janvier 2008.

3 Furtive, parce qu'existante le temps des démarches administratives au moment de l'accueil. Dès l'obtention de ses documents faisant de lui un immigrant reçu, soit dès les premiers jours, le réfugié est considéré comme immigrant au même titre que les autres catégories d'immigrants.

4 Selon le Haut Commissariat aux réfugiés, en 2002, ce sont 39 500 demandes de statut qui étaient déposés par des demandeurs d'asile au Canada. En 2006, ce nombre était de 22 000 et était descendu à 18 000 en 2005. Le resserrement des modalités d'entrées au Canada explique cette différence. Les délais d'attente sont de plus en plus long selon le Conseil Canadien des réfugiés (CCR) ce qui se traduit en baisse du nombre des demandes finalisées (reçues, traitées, et jugées). Elle chutait de 50 % entre 2002 et 2006. Le taux d'acceptation des demandes se situe d'année en année à un peu moins de 45 et 50 %. Voir le site Web du CCR, <http://www.ccrweb.ca>.

5 Toute expérience comporte une part d'indicible et si notre propos souligne l'importance de dépasser le témoignage sous contrainte et il ne nous amène pas pour autant au tout dire absolument.

6 Pour plus de renseignements sur les activités de l'Action terroriste socialement acceptable (ATSA), consultez leur site Web au <http://www.atsa.qc.ca/pages/accueil.asp>.

Références bibliographiques

ABÉLÈS, Marc. 2006. *La politique de la survie*. Paris, Flammarion.

ADELSON, Naomi. 2001. « Reimagining Aboriginality : An Indigenous People's Response to Social Suffering », dans Veena DAS, Arthur KLEINMAN, Margaret LOCK, Mamphela RAMPHELE et Pamela REYNOLDS (dir.). *Remaking a World : Violence, Social Suffering, and Recovery*. Berkeley, University of California Press : 76-101.

AGAMBEN, Giorgio. 1995, *Moyens sans fins*. Paris, Rivages.

AGAMBEN, Giorgio. 1997. *Homo Sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris, Seuil.

AGAMBEN, Giorgio. 2005. *The State of Exception*. Chicago, University of Chicago Press.

BENBASSA, Esther. 2007. *La souffrance comme identité*. Paris, Fayard.

BAUMAN, Zigmunt. 2001. *Community. Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge, Polity.

BAUMAN, Zigmunt. 2006. *Vies perdues : la modernité et ses exclus*. Paris, Payot.

BLAIS, Louise (dir.). 2008. *Vivre à la marge. Réflexions autour de la souffrance sociale*. Québec, PUL. http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Special:Booksources&isbn=0745626343

BOLTANSKI, Luc. 1993. *La souffrance à distance*. Paris, Gallimard.

BURTON, John W. 2001. *Culture and the Human Body : an Anthropological Perspective*. Prospect Heights, Waveland Press.

BUTLER, Judith. 2007. *Le récit de soi*. Paris, Presses universitaires de France.

DAS, Veena, Arthur KLEINMAN, Mamphela RAMPHELE et Pamela REYNOLDS (dir.). 2000. *Violence and Subjectivity*. Berkeley, University of California Press.

DAS, Veena, Arthur KLEINMAN, Margaret LOCK, Mamphela RAMPHELE et Pamela REYNOLDS (dir.). 2001. *Remaking a World : Violence, Social Suffering, and Recovery*. Berkeley, University of California Press.

DAVIS, Joseph E. 2002. *Stories of Change. Narrative and Social Move-*

ments. Albany, State University of New York Press.

DELON, Michel. 2007. « Entretien avec Philippe Lejeune ». Dossier Les écritures du moi, *Les collections du magazine littéraire*, 11, mars-avril : 6-11.

UNHCR. 2007. *Asylum Levels and Trends in Industrialized Countries*. Genève, UNHCR.

DOUGLAS, Mary. (1966) 1970. *Purity and Danger : An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London, Routledge & Kegan Paul.

ELKOURI, Rima. 2007. *Un visa pour l'excision*. <http://www.cyberpresse.ca/article/20070606/CPOPINIONS05/70606026/5910/CPACTUALITES>. Page consultée le 4 janvier 2008.

ELIACHEFF, Caroline et Daniel SOULEZ LARIVIÈRE. 2007. *Le temps des victimes*. Paris, Albin Michel.

ERNER, Guillaume. 2006. *La société des victimes*. Paris, La Découverte.

FASSIN, Didier et Richard RECHTMAN. 2007. *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*. Paris, Flammarion.

GIDDENS, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge, Polity.

GILMORE, Leigh. 2001. *The Limits of Autobiography. Trauma and Testimony*. Ithaca, Cornell University Press.

HAGE, Merdad et Guylaine RACINE. 2007. *Les pas citoyens*. Documentaire produit par Les Productions de l'autre œil.

HARAWAY, Donna. 1997. *Modest_Witness@Second Millenium. Female Man meets Onco Mouse, Feminism and TechnoScience*. London, Routledge.

HOGLE, Linda F. 2005. « Enhancement Techologies and the Body », *Annual Review of Anthropology*, 34 : 695-716.

HONNETH, Axel. 2000. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris, Cerf.

HONNETH, Axel. 2004. « La théorie de la reconnaissance : une esquisse », *Revue du MAUSS*, 2 : 133-150.

HONNETH, Axel. 2006. *La société du mépris : vers une nouvelle théorie critique*. Paris, La Découverte.

INGOLD, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays in Livehood, Dwelling and Skill*. Londres/New York, Routledge.

JACKSON, Michael. 2006. *The Politics of Storytelling. Violence, Trangression and Intersubjectivity*. Copenhague, Museum Tusculanum Press-University of Copenhagen.

KAUFMAN, Sharon R. et Lynn M. MORGAN. 2005. « The Anthropology of the Beginnings and Ends of Life », *Annual Review of Anthropology*, 34 : 317-341.

KILANI, Mondher. 2002. *L'universalisme américain et les banlieues de l'humanité*. Lausanne, Payot.

KLEINMAN, Arthur. 1988. *The Illness Narratives : Suffering. Healing and the Human Condition*. New York, Basic Books.

KLEINMAN, Arthur. 1995. *Writing at the Margin : Discourse between Anthropology and Medicine*. Berkeley, University of California Press,

KLEINMAN, Arthur. 2006. *What Really Matters. Living a Moral Life Amidst Uncertainty and Danger*. New York, Oxford University Press.

KLEINMAN, Arthur, Veena DAS et Margaret LOCK (dir.). 1997. *Social Suffering*. Berkeley, University of California Press.

KLEINMAN, Arthur et Joan KLEINMAN. 1997. « The Appeal of Experiences ; the Dismay of Images : Cultural Appropriations of Suffering in Our Time », dans Arthur KLEINMAN, Veena DAS et Margaret LOCK (dir.). *Social Suffering*. Berkeley, University of California Press : 1-24.

LATOUR, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte.

LE BRETON, David. 1999. *L'adieu au corps*. Paris, Métailié.

LEVI, Primo. 2004. « The Gray Zone », dans Nancy SCHEPER-HUGUES et Philippe BOURGOIS (dir.). *Violence in War and Peace : An Anthology*. Malden, Blackwell Publishing : 83-90.

LIPOVETSKY, Gilles. 2006. *La société de déception*. Paris, Les éditions Textuel.

LOCK, Margaret. 1984. *East Asian Medicine in Urban Japan*. Berkeley, University of California Press.

LOCK, Margaret. 1987. *Encounter with Aging : Mythologies of Menopause in Japan and North America*. Berkeley, University of California Press.

LOCK, Margaret. 1993. « Cultivating the Body : Anthropology and Epistemology of Bodily Practice and Knowledge », *Annual Review of Anthropology*, 22 : 133-155.

LOCK, Margaret. 2001. *Twice Dead*. Berkeley, University of California Press.

LOCK, Margaret et Judith FARQUHAR. 2007. *Beyond the Body Proper : Reading the Anthropology of Material Life*. Durham, Duke University Press.

LOCK, Margaret avec Sarah FRANKLIN. 2003. *Remaking Life and Death : Towards an Anthropology of the Biosciences*. Santa Fe, School of American Research.

ONG, Aihwa. 2006. *Neoliberalism as Exception. Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham, Duke University Press.

RACINE, Guylaine, Karoline TRUCHON et Merdad HAGE. 2008. « And we are still walking… When a protest walk becomes a step towards research on the move », *Forum : Qualitative Social Research* (FQS) : à paraître.

RENAULT, Emmanuel. (2000) 2004. *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*. Paris, Éditions du Passant.

SAILLANT, Francine. 2005. « Corps, médiations et socialités », dans Francine Saillant et Éric Gagnon, *Communautés et socialités*. Montréal, Liber: 169-186.

SAILLANT, Francine. 2006, « Humanitaire, médias, événement », dans Ignace OLAZABAL et Joseph J. LÉVY (dir.). *L'événement en anthropologie. Concepts et terrains*. Québec, PUL: 115-136.

SAILLANT, Francine. 2007a, *Identités et handicaps. Circuits humanitaires et posthumanitaires.* Paris, Karthala.

SAILLANT, Francine. 2007b. « Éthique et politique de l'Étranger », dans Marguerite COGNET (dir.). *Les éthiques de l'altérité*. Québec, PUL: 91-115.

SAILLANT, Francine. 2007c, « Vous êtes ici dans une mini ONU. Les réfugiés publics au Québec, de l'humanitaire au communautaire », *Anthropologie et Sociétés*, 31, 2: 65-90.

SAILLANT, Francine, Doris CHATEAUNEUF, Marguerite COGNET et Martin CHARLAND. 2008a. « L'intervention auprès des réfugiés: délocalisation, proximité et intégration », dans Michèle CLÉMENT (dir.). *Le travail de proximité.* Québec, PUL: à paraître.

SAILLANT, Francine, Doris CHATEAUNEUF, Marguerite COGNET et Martin CHARLAND. 2008b. « L'accueil paradoxal des réfugiés par l'intermédiaire des structures humanitaires et communautaires. Une réflexion sur l'intégration et l'exclusion » dans Éric GAGNON, Yolande PELCHAT et Roberson ÉDOUARD (dir.). *Responsabilité, justice et exclusions sociales*, Québec, PUL: à paraître.

SAILLANT, Francine, Marguerite COGNET et Mary RICHARDSON. 2005. « Représentations de l'accueil et de l'humanitaire dans les sites internet des organisations transnationales, nationales et locales reliées à l'intervention auprès des réfugiés », *Anthropologica,* 47,1: 115-127.

SALMON, Christian. 2007. *Storytelling. La machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*. Paris, La Découverte.

SCHEPER-HUGHES, Nancy et Margaret LOCK. 1987. « The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology », *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, 1, 1: 6-41.

SCHILDKROUT, Enid. 2004. « Inscribing the Body », *Annual Review of Anthropology*, 33: 319-344.

SHARP, Lesley A. 2000. « The Commodification of the Body and its Parts », *Annual Review of Anthropology*, 29: 217-238.

SHAFFER, Kay et Sidonie SMITH. 2004. *Human Rights and Narrated Lives. The Ethics of Recognition*. New York, Palgrave Macmillan.

SCHWABENLAND, Christina. 2006. *Stories, Visions and Values in Volontary Organisations*. Hampshire, Ashgate.

TAYLOR, Charles. 1998. *Les sources du moi*. Montréal, Boréal.

TAYLOR, Charles. (1992) 2007. *Grandeur et misère de la modernité*. Montréal, L'essentiel Bellarmin.

TURNER, Victor. (1967) 1970. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, Cornell University Press.

TRUCHON, Karoline. 2007. « Victimes et marchandeurs de mémoire », *Anthropologie et Sociétés*, 31, 2: 219-233.

VOIROL, Olivier. 2005, « Visibilité et invisibilité: une introduction », *Réseaux*, 129-130, 1-2: 9-36.

WIEVIORKA, Annette. 2002. *L'ère du témoin*. Paris, Pluriel.

WHITE, Bob (dir.). 2006. « Mise en public de la culture », numéro spécial de la revue *Antropologie et Sociétés*, 30, 2.

ZARIFIAN, Édouard. 2007. *Le goût de vivre. Retrouver la parole perdue*. Paris, Odile Jacob.