



AWSA_{BE}
Arab Women's Solidarity Association
جمعية تضامن المرأة العربية - بلجيكا

FÉMINISMES ET ACTIVISME EN MIGRATION

Engagement et (non) appartenance
des militantes libanaises et
palestiniennes en Belgique.

Pamela Moussallem

Avec le soutien de



FÉDÉRATION
WALLONIE-BRUXELLES

AWSA-Be ASBL
Arab Women's Solidarity Association - Belgium
Siège social : Avenue de l'Eternité, 6, 1070 Bruxelles
Tél : 02 22938 63/64
<https://awsa.be> awsabe@gmail.com
Numéro d'entreprise : 0881.718.815
RPM : Bruxelles
IBAN : BE57 3630 0025 1735



Étude 2024 : Féminismes et activisme en migration

Engagement et (non) appartenance des militantes libanaises et palestiniennes en Belgique.

Pamela Moussallem

Toutes nos publications sont téléchargeables sur notre site awsa.be et consultables ou empruntables à notre bibliothèque Wallada située au :

10, rue du méridien (Bâtiment B, 2e étage) 1210 - Bruxelles.

Avec le soutien de la Fédération Wallonie-Bruxelles



Table des matières

Présentation d'AWSA-Be	1
1- Introduction	2
1.1- Méthodologie:	3
1.2- Cadre théorique:	4
1.3- Historique et contextes:.....	9
2- Profils	17
3- Parcours vers la conscience féministe, décoloniale et l'activisme	18
3.1 - Violence genrée et division public-privé	19
3.2- L'éducation comme site de conscience féministe et d'engagement politique	20
3.4- Expansion de la conscience politique : migration et mobilité.....	21
4- Migration et appartenance en Belgique.....	25
4.1- La migration comme mouvement existentiel.....	25
4.2- Habiter l'espace liminal	26
4.3- Activisme à distance	28
5- Féminisme en migration et la (non)appartenance.....	32
5.1- Positionnalité translocationnelle et activisme diasporique	34
5.1.1- La Palestine comme boussole morale	35
5.1.2- Récits des "Autres" Collectifs.....	37
6- Le féminisme transnational: de la Belgique au monde	40
6.1- L'activisme à distance : représentation et engagement éthique	40
6.2- Définir le féminisme par la différence : le cas des féministes libanaises et palestiniennes	40
7- Conclusion.....	43
Bibliographie	45

Présentation d'AWSA-Be

Arab Women's Solidarity Association est une association féministe, laïque et mixte qui promeut les droits des femmes originaires du monde arabe. Fondée en juin 2006 à Bruxelles et inspirée d'AWSA International, AWSA-Be est indépendante de toute appartenance politique ou religieuse. Reconnue comme une association d'éducation permanente et de cohésion sociale, AWSA-Be propose des activités socioculturelles variées comme des conférences, des débats, des rencontres littéraires, des soirées de solidarité, une chorale de chants arabes, des expositions, des visites de cafés en faveur d'une mixité sociale et de genre, des soirées de promotion d'artistes femmes ou des ateliers sur différentes thématiques comme les droits des femmes, le féminisme, les questions identitaires, etc.

Par ses actions, AWSA-Be œuvre pour une société basée sur le vivre-ensemble, en favorisant l'échange entre les cultures et en allant à la rencontre de l'autre dans le respect des valeurs de chacun-e. Les actions d'AWSA-Be ont pour objectif d'améliorer l'image et la situation des femmes originaires du monde arabe en Belgique, de briser les tabous, de faire évoluer les mentalités et de déconstruire les préjugés sur les femmes et les minorités de genres originaires du monde arabe.

Nous menons nos actions de manière à ce que chaque personne puisse avoir le droit de définir sa façon de percevoir la citoyenneté, d'exposer un point de vue, d'écouter celui des autres, de changer d'avis sur une question, car la citoyenneté dont nous parlons ici est avant tout évolutive et dynamique. Elle se construit par l'interaction aux autres, par notre environnement, par notre culture, notre religion, nos valeurs qui se doivent d'être échangées dans le respect pour que chaque personne puisse aller au-delà de sa propre vision du monde. Ce travail est essentiel dans un processus démocratique.

AWSA-Be participe aussi à des événements culturels, festivals et autres manifestations pour soutenir la paix, l'égalité et la justice.

Plus d'infos : www.awsabe.be ou sur <http://www.facebook.com/awsabe>

1- Introduction

L'engagement politique et militant des femmes migrantes non occidentales demeure largement invisibilisé dans les discours dominants sur la migration et le féminisme. On parle peu des féministes en diaspora et des défis spécifiques auxquels elles sont confrontées, tant en lien avec leur pays d'origine qu'avec leur pays d'accueil. Dans un contexte géopolitique profondément marqué par les atrocités en cours depuis le 7 octobre 2023 — notamment le génocide à Gaza et la guerre au Liban menées par Israël — cette recherche s'intéresse aux trajectoires de femmes féministes libanaises et palestiniennes installées en Belgique. Elle examine comment leurs expériences, tant dans leurs pays d'origine qu'après leur migration, façonnent leur engagement féministe et militant. Ce contexte de génocide et de guerre influence de manière significative leur perception des luttes, tant au niveau personnel que collectif, en Belgique comme dans leurs pays d'origine.

Leur engagement ne peut être compris indépendamment des structures socio-politiques qui façonnent leur intégration et leur exclusion, ni des héritages culturels et politiques qu'elles portent. Loin d'adhérer à un féminisme universaliste souvent marqué par une approche eurocentrée, elles développent des pratiques et des stratégies militantes en tension entre leur appartenance diasporique et leur engagement dans les luttes locales et transnationales.

Cette étude vise ainsi à combler un vide dans la recherche sur les féminismes en migration en analysant comment ces militantes réinventent leurs pratiques, négocient leur appartenance et construisent des espaces autonomes de lutte. Elle s'appuie sur une approche intersectionnelle et transnationale qui permet de saisir les multiples niveaux d'oppression et de positionnement qui traversent leur engagement.

Cette recherche est structurée autour de quatre questions de recherche principales, chacune explorée dans une section dédiée :

- 1. Comment les expériences intersectionnelles de genre, de classe, de religion, de colonialisme et de migration ont-elles façonné l'émergence de la conscience féministe et les parcours militants de femmes arabes originaires du Liban et de Palestine ?**
- 2. Comment les politiques d'intégration assimilationnistes en Belgique impactent-elles les identités et l'activisme des femmes migrantes, en particulier au sein des diasporas palestinienne et libanaise ? De quelle manière les défis liés à la légitimité et à la représentation affectent-ils l'activisme des femmes des diasporas libanaise et palestinienne en Belgique, notamment en lien avec les conflits dans leurs pays d'origine ?**
- 3. Comment les féministes de la diaspora libanaise et palestinienne en Belgique négocient-elles leurs identités, leur activisme et leur sentiment d'appartenance à l'intersection de la migration, de l'exclusion racialisée et des mouvements féministes dominants ?**
- 4. Comment construire des solidarités transnationales à travers les différences ?**

Cette recherche vise à analyser dans quelle mesure le parcours migratoire et le processus d'intégration influencent et transforment les formes d'engagement des féministes libanaises et palestiniennes en Belgique. En mettant en lumière leur création d'espaces militants autonomes et leur participation à des luttes transnationales, cette étude interroge les récits féministes hégémoniques et met en évidence la diversité des expériences du féminisme dans le Sud global. Enfin, elle insiste sur les solidarités politiques non négociables qui

structurent leur engagement, en particulier le rôle central de la Palestine dans leurs luttes féministes et antiracistes.

1.1- Méthodologie:

Cette étude analyse les expériences vécues des militantes féministes issues de la diaspora libanaise et palestinienne ayant migré en Belgique. On explore l'impact du parcours migratoire — de l'avant et de l'après — sur leurs perspectives féministes, leur engagement activiste et leurs implications sociétales. L'analyse repose sur une méthodologie mixte et triangulée, combinant une revue de la littérature existante et des approches qualitatives et quantitatives, afin d'identifier et de développer des thématiques ciblées à partir des données recueillies. La section suivante détaille la sélection des participantes, la collecte des données, les stratégies analytiques et les considérations éthiques.

Quatre entretiens semi-directifs ont été menés avec des féministes de la diaspora belge, dont deux d'origine libanaise et deux d'origine palestinienne. Afin de garantir la confidentialité et d'assurer la protection des participantes, des pseudonymes ont été utilisés lors de l'analyse. L'échantillonnage raisonné a été utilisé en suivant les critères d'inclusion suivants : (1) être âgées de 18 ans ou plus, (2) s'identifier comme des femmes, (3) avoir des origines libanaises et/ou palestiniennes, (4) résider actuellement en Belgique, (5) s'identifier comme féministes et (6) avoir participé activement à des actions militantes.

Les entretiens, d'une durée comprise entre 1h15 et 2 heures, ont été réalisés en ligne et enregistrés avec le consentement des participantes. Cette démarche a permis de garantir un échange fluide et de revenir ultérieurement sur les propos des participantes pour une documentation et une analyse précises. Les considérations éthiques ont joué un rôle central tout au long du projet. Afin de garantir une participation volontaire et respectueuse des droits des répondantes, un consentement éclairé a été recueilli verbalement et enregistré. Ce processus a permis d'assurer la compréhension des objectifs de la recherche, le caractère volontaire de la participation, ainsi que la confidentialité des données recueillies. Par ailleurs, afin de garantir la confidentialité et de minimiser le potentiel de risque, des pseudonymes ont été utilisés pour les personnes interrogées dans le cadre de l'analyse.

Les enregistrements ont été transcrits afin de faciliter leur analyse thématique. L'analyse des données a été menée selon une approche thématique, avec un codage manuel permettant de mettre en évidence les nuances culturelles et les spécificités des discours. Cette méthode a favorisé une exploration approfondie des données et une meilleure compréhension des dynamiques des expériences des participantes.

En complément, un questionnaire en ligne, rédigé en français et en anglais, comportant 34 questions, a été diffusé auprès de divers organismes féministes de la diaspora et de militantes, via le réseau de l'ASBL AWSA-Be et de mon propre réseau. Le questionnaire a recueilli 15 réponses. Il se divise en trois sections : (1) des questions sur le profil des répondantes, (2) des questions sur la période avant la migration et (3) des questions sur les expériences après la migration. Le questionnaire comprenait différents types de questions, permettant de recueillir à la fois des données quantitatives (numériques) et qualitatives (descriptives), offrant ainsi une analyse des tendances statistiques et des récits individuels. L'analyse des données quantitatives, associée aux résultats qualitatifs, permet de proposer une compréhension approfondie et nuancée des expériences des participantes.

Toutes les traductions des extraits d'entretiens et des textes théoriques de l'anglais ou de l'arabe vers le français ont été réalisées par moi-même. Ces traductions visaient à préserver le sens original tout en adaptant les nuances culturelles et linguistiques afin de conserver leur exactitude au maximum. Des efforts ont été faits pour

assurer la fidélité au texte source, en particulier dans la transmission des concepts théoriques clés et des expériences vécues exprimées dans les entretiens.

Dans l'analyse des données, je reconnais l'influence de ma positionnalité (Jackson & al., 2024). En tant que chercheuse libanaise ayant vécu au Liban pendant 24 ans avant de m'installer en Belgique, ma perspective d'"insider" – définie par Merton (1972) comme l'appartenance à un groupe ou collectif spécifique – façonne inévitablement à la fois l'enquête et l'interprétation des résultats. Partager un profil similaire à celui des participantes – comme féministe engagée dans des actions militantes – m'a conféré plusieurs avantages. Ainsi, les participantes me percevant comme "l'une des nôtres" (*one of us*) (Sanghera & Björkert, 2008). Cette position d'"insider" m'a également permis d'élaborer des questions plus pertinentes et nuancées, en tirant parti de ma connaissance du contexte (Sanghera & Björkert, 2008), d'établir des liens de confiance plus solides, et d'obtenir des réponses plus sincères, et de produire des descriptions du vécu des participants à la fois plus authentiques et plus détaillées. Cette proximité culturelle offre une compréhension plus approfondie des réalités vécues par les participants et enrichit la qualité des résultats obtenus (Holmes, 2020). Comme l'affirme Miller (1999), en citant DuBois, "le rejet de la notion d'objectivité" ne signifie pas le rejet de la préoccupation d'exactitude" (p. 237).

Par ailleurs, je suis pleinement consciente du privilège que représente le fait de pouvoir mener cette recherche et de rédiger ce travail académique alors qu'un génocide est en cours. Cette conscience me pousse à aborder cette démarche avec une responsabilité éthique accrue, en tenant compte non seulement des dynamiques de pouvoir dans la recherche, mais aussi des injustices structurelles globales qui affectent la possibilité même de produire du savoir.

Toutefois, bien que cette étude adopte une approche intersectionnelle et nuancée, elle ne propose qu'une compréhension partielle des rapports de pouvoir et ne saurait être considérée comme exhaustive, tant les expériences et trajectoires de ces femmes sont diverses et en constante évolution. Par ailleurs, la petite taille de l'échantillon (quatre entretiens et quinze réponses au questionnaire) limite la généralisation des résultats. Ces éléments doivent être pris en compte dans l'interprétation des conclusions.

1.2- Cadre théorique:

Cette recherche examine les expériences vécues des féministes libanaises et palestiniennes vivant en Belgique, explorant les défis spécifiques qu'elles rencontrent à la fois par rapport à leurs pays d'origine et à leur pays d'accueil. Elle vise à aborder le rôle largement invisible que ces femmes jouent dans les discours dominants entourant la migration et le féminisme. En analysant comment leurs expériences migratoires influencent leur engagement féministe et militant, cette étude cherche à comprendre l'interaction complexe entre leurs identités diasporiques et leur implication dans les luttes locales et transnationales.

Pour examiner ces relations de façon critique, j'adopte un cadre théorique multidimensionnel, intégrant des concepts issus de l'intersectionnalité, du transnationalisme, des études diasporiques, de la politique de la localisation et de la positionnalité translocationnelle que je vais présenter ci-dessous. L'argument central de cette recherche est que les expériences vécues des féministes et militantes libanaises et palestiniennes ne sont pas des instincts universels et inhérents, mais plutôt une expérience culturellement et socialement construite, profondément liée aux systèmes de pouvoir, aux structures sociétales et à l'État-nation. En m'appuyant sur la notion de "l'incarnation" (*embodiment*) développée par Thomas Csordas dans ses travaux *Embodiment as a Paradigm for Anthropology* (1990) et *Embodiment and Experience : The Existential Ground of Culture and Self* (1994), il définit l'incarnation comme le processus par lequel la culture et le sens sont vécus et exprimés à travers le corps, positionnant le corps comme un site fondamental de l'expérience vécue. Il souligne que le corps n'est pas simplement une entité biologique, mais aussi une entité culturelle et expérimentale, qui façonne

constamment et est façonnée par le monde qui l'entoure. Selon Csordas, l'incarnation est un processus dynamique entre le corps physique, les significations culturelles et les expériences vécues. Il soutient que le paradigme de l'incarnation transcende diverses méthodologies, en situant le corps non pas comme un objet en relation avec la culture, mais comme "le sujet de la culture, comme le fond existentiel de la culture" (1990, p. 5).

Repenser les 'femmes' comme catégorie d'analyse :

Le concept de "femme" en tant que catégorie d'analyse a été particulièrement dominant dans le discours féministe occidental, en particulier lorsqu'il s'agit des femmes du "Tiers-Monde". Dans ces discussions, les "femmes du Tiers-Monde" sont souvent présentées comme un groupe monolithique et sans pouvoir, implicitement victimisé par des systèmes socio-économiques spécifiques. Cette représentation des femmes comme une entité unique ne repose pas sur des éléments biologiques, mais sur des universaux sociologiques et anthropologiques basés sur une oppression partagée, comprise à travers une notion sociologique de "similitude" de leurs expériences (Mohanty, 2003, p. 22).

Rosaldo (1980) fait une distinction critique lorsqu'elle soutient que **si la domination masculine (le patriarcat) peut sembler universelle, sa forme et son contenu varient selon les contextes**. Elle affirme que les inégalités de genre ne sont pas universellement les mêmes dans leurs implications ou manifestations, en écrivant : "Le genre, dans tous les groupes humains, doit alors être compris en termes politiques et sociaux, en référence non pas aux contraintes biologiques mais plutôt aux formes locales et spécifiques de relations sociales et, en particulier, d'inégalité sociale" (p. 400).

Féminisme intersectionnel, transnational et l'impératif de solidarité :

Le féminisme intersectionnel est une approche théorique et politique qui examine comment différentes formes d'oppression – telles que le sexisme, le racisme, le classisme, l'homophobie, la transphobie et d'autres systèmes de domination – s'articulent et se renforcent mutuellement.

Proposé en 1989 par la juriste américaine Kimberlé Crenshaw, le concept d'intersectionnalité émerge de ses travaux sur les discriminations systémiques touchant les femmes noires aux États-Unis. Cette approche a été approfondie par des théoriciennes majeures comme Angela Davis (1983), bell hooks (1981, 1984) et Patricia Hill Collins (2000, 2019) (pour ne citer que les plus connues), qui ont mis en lumière la nécessité d'analyser les expériences plurielles des femmes, en particulier celles issues de groupes marginalisés. Crenshaw et les féministes intersectionnelles critiquent les féminismes traditionnels ou hégémoniques, qui ont tendance à universaliser l'expérience des femmes en invisibilisant les oppressions liées au genre, à la race, à la classe sociale ou à d'autres rapports de pouvoir.

Contrairement aux approches universalisantes, le féminisme intersectionnel souligne que les oppressions subies par les femmes varient radicalement selon leur position au sein des structures sociales – qu'il s'agisse de race, de classe, de genre ou d'autres rapports de pouvoir. Plus qu'une simple critique, cette perspective propose un véritable renouvellement de la justice sociale en révélant comment s'entrecroisent les hiérarchies multiples qui conditionnent l'existence des femmes.

Comme le note Laura Nader dans "Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes": "C'est précisément cette variation qui est essentielle au maintien des différents systèmes patriarcaux" (2006, p. 13). Cette observation met en lumière la nécessité d'une analyse intersectionnelle des mécanismes de domination qui prend en compte les contextes historiques, sociaux, économiques et culturels dans lesquels elles s'inscrivent (AWSA, 2018).

Si le féminisme intersectionnel révèle l'imbrication des oppressions à l'échelle individuelle et nationale, le féminisme transnational élargit cette perspective en analysant comment ces systèmes de domination opèrent à travers les frontières, influencés par les héritages coloniaux, les dynamiques géopolitiques et les flux migratoires.

Le féminisme transnational, porté par des théoriciennes comme Chandra Talpade Mohanty, propose une lecture décoloniale des luttes féministes en dépassant les cadres nationaux. Dans "Under Western Eyes" (1984), Mohanty déconstruit l'imaginaire occidental d'une "femme du tiers-monde" homogène et victimaire, soulignant la nécessité d'analyser les résistances locales dans leur historicité propre. À travers sa critique du féminisme à tendance universaliste, elle développe, dans *Feminism Without Borders : Decolonizing theory, practicing solidarity* (2003), une perspective fondée sur la reconnaissance des différences spécifiques, en s'éloignant d'un féminisme homogénéisant. Elle y propose une "vision de l'égalité attentive aux différences de pouvoir au sein et entre les diverses communautés de femmes" (Mohanty, 2003, p. 224).

Chandra Mohanty pose ainsi les bases d'une solidarité transnationale, en interrogeant les impérialismes parfois dissimulés dans les discours féministes universalistes. Elle invite à repenser les formes de solidarité au-delà des frontières, sur des bases politiques partagées, mais non uniformisées. Elle définit la solidarité en termes de "mutualité, de responsabilité et de reconnaissance d'intérêts communs comme base des relations entre diverses communautés. Plutôt que de supposer une uniformité imposée des oppressions, la pratique de la solidarité met en avant les communautés de personnes qui ont choisi de travailler et de lutter ensemble. La diversité et la différence sont ici des valeurs centrales – à reconnaître et respecter, et non à effacer dans la construction d'alliances" (2003, p. 7). Elle insiste ainsi sur la reconnaissance des "intérêts communs" comme fondement de la solidarité transnationale, en mettant l'accent sur le contexte commun de lutte, plutôt que sur des "expériences communes" (2003, p. 143).

Politique de la localisation :

De nombreuses féministes ont théorisé la politique de la localisation (*politics of location*), un concept pionnier d'Adrienne Rich dans son travail de 1984 "Notes Toward a Politics of Location" et développé par Chandra Talpade Mohanty dans son essai de 1995 "Feminist Encounters : Locating the Politics of Experience" et plusieurs de ses autres ouvrages. Rich souligne l'importance de se situer à la fois par rapport au corps et aux structures sociales plus larges : "Me localiser dans mon corps signifie plus que comprendre ce que cela m'a signifié d'avoir une vulve, un clitoris, un utérus et des seins. Cela signifie reconnaître cette peau blanche, les endroits où elle m'a emmenée, les endroits où elle ne m'a pas laissée aller" (1984, pp. 215-216). Rich et Mohanty cherchent toutes deux "une manière réactive et responsable de parler du sujet, chacune tentant d'identifier les points de capiton entre le lieu physique et les paramètres plus intangibles des positions de sujet dans le discours et l'identité politique et personnelle" (Kirby, 1993, p. 176). Ce cadre souligne que la localisation n'est ni exclusivement géographique ni purement idéologique, mais aussi profondément incarnée. L'engagement féministe dans – le militantisme, la migration et l'oppression – n'est pas uniquement intellectuel, mais s'inscrit dans une expérience vécue par le corps, dans sa matérialité et sa mémoire.

Lier l'incarnation à la littérature féministe révèle comment les corps deviennent des vecteurs de récits marqués par l'appartenance, le privilège et l'exclusion, façonnant la manière dont les individus s'engagent dans l'activisme et naviguent dans les systèmes d'oppression. Cette approche est en résonance directe avec la politique de la localisation prônée par Rich et Mohanty, pour qui l'identité, le pouvoir et la subjectivité ne peuvent être pensés qu'à partir de leur enracinement corporel.

La notion de localisation comme un site à travers lequel on peut "comprendre ou connaître" (McKittrick, 2011, p. 947), ainsi que le concept de "réseaux de positionnement différentiel" (Haraway, 1988, p. 590), enrichissent davantage notre compréhension du savoir situé. Haraway (1988), Mohanty (2003) et Madhok (2020)

contribuent au développement du concept de “savoir situé” (*situated knowledge*), qui reconnaît que la production des connaissances est façonnée par des lieux multiples, croisés et intersectionnels au sein des économies politiques mondiales. Cette approche met en lumière les trajectoires du pouvoir qui influencent la production du savoir dans des contextes spécifiques. Les ontologies historiques féministes nous invitent à nous interroger : “D’où regardez-vous et que/qui voyez-vous ?” (Madhok, 2020, p. 408), afin “d’apprendre à voir” (Haraway, 1988, p. 583) — reconnaissant ainsi que le savoir est “marqué par ceux et celles qui habitent des lieux et sites particuliers de production du savoir” (Madhok, 2020, p. 408). Chandra Mohanty (2003) affirme que le savoir est “le produit de l’interprétation des histoires personnelles ; des histoires personnelles qui sont elles-mêmes situées en relation avec le développement au sein du féminisme de questions et de critiques particulières” (p. 86). Cette perspective attire l’attention sur “les frontières historiques, géographiques, culturelles, psychiques et imaginatives qui constituent le terrain de la définition et de l’auto-définition politiques” (p. 106).

Diaspora comme cadre :

En grec ancien, le mot *diaspora* provient de *diaspeirō*, où *dia* signifie “à travers” et *speirō* signifie “semer”. Ce terme peut également faire référence à la “dispersion des graines”, liée métaphoriquement à la colonisation et à la migration (Cohen, 1997). De manière similaire, le chercheur palestinien-américain et militant politique Edward Said a utilisé le terme “diaspora”, qui a été traduit en arabe par شتات "*shatat*" (1999). En arabe, *shatat* se traduit directement par “dispersion”, mais il porte également une connotation plus profonde. Au-delà de son sens littéral, *shatat* peut décrire un état d’esprit : une personne *moutashatit* se sent perdu-e, confuse ou dispersé-e, éprouvant des difficultés à se concentrer, comme si iel était déraciné-e.

Dans son livre *The Lebanese Diaspora : The Arab Immigrant Experience in Montreal, New York, and Paris* (2011), Dalia Abdelhady explique que le terme “diaspora” est couramment utilisé pour désigner “les populations migrantes qui s’étendent sur plus d’un contexte national” (p. 10). Ces dernières décennies, le concept de diaspora a été revitalisé afin de mieux comprendre les expériences des immigrants. Il a également été élargi pour inclure diverses populations migrantes et minoritaires qui conservent “une certaine conscience de venir de ‘quelque part d’autre’” (Nieswand, 2008, p. 30).

Dans son article “Toward a definition of diaspora”, Grossman (2018) explore les complexités entourant le terme de diaspora. Il explique notamment que, depuis les années 1990, les perspectives constructivistes, postmodernes, postcoloniales et issues des études culturelles ont façonné sa définition (Grossman, 2018, p. 1265), considérant la diaspora comme “un type de conscience” (Clifford, 1994 ; Gilroy, 1993), “une expérience” (Hall, 1990), “un contexte” (Axel, 2004) ou “un cadre interprétatif” (Brah, 1996). La multiplicité des définitions du terme diaspora a longtemps créé une confusion. Grossman propose sa propre définition, qualifiant la diaspora comme étant une “communauté transnationale dont les membres (ou leurs ancêtres) ont émigré ou ont été dispersés de leur terre d’origine, mais qui restent orientés vers celle-ci et préservent une identité collective” (2018, p. 1267).

Ghassan Hage (2005) remet en question l’usage du terme “communauté transnationale”, arguant que le concept de “communauté imaginée” est devenu un “passe-partout” dans le domaine des études sur la diaspora. Il critique la manière dont le terme “communauté” est souvent utilisé d’une façon non critique, en disant que “chaque diaspora est une communauté, qu’elle le veuille ou non” (p. 467). Hage soutient que les chercheurs utilisent ce terme comme s’il allait de soi, sans examiner correctement ce qui constitue une communauté. Il affirme que le fait de venir du même pays ne crée pas automatiquement une communauté transnationale, indépendamment des relations réelles au sein du groupe. S’appuyant sur le concept de “communautés imaginées” de Benedict Anderson (1983), Hage soutient que ce que l’on appelle “communauté” semble en réalité avoir très peu de lien avec une véritable communauté et beaucoup avec l’imagination du chercheur. Dans

cette recherche, le terme "communauté" est utilisé uniquement lorsqu'il s'agit de citer les interviewés et ne reflète en aucun cas ma propre interprétation du terme.

Dans la lignée des réflexions de Hage, Boris Nieswand (2008) souligne que le "discours sur la diaspora" est flexible, s'adaptant aux diverses activités migrantes et narrations identitaires. Il écrit: "Plutôt que de présumer que la 'diaspora' est un concept théorique strict ou fait référence à un groupe délimité dans un sens sociologique, il est soutenu qu'il fournit une grammaire de pratiques qui permet la construction situationnelle et contextuelle de différents types de 'diasporas' " (p. 28). Ainsi, nous avons choisi d'adopter sa définition, à la fois claire et concise, de la diaspora pour cette étude.

Diaspora et appartenance : entre le spécifique et l'universel :

Ghassan Hage introduit le concept de "condition diasporique" dans son ouvrage *The Diasporic Condition: Ethnographic Explorations of the Lebanese in the World* (2021). Il y examine les expériences phénoménologiques, émotionnelles et éthiques des individus dont la vie s'étend sur plusieurs "lieux" ou localisations. La condition diasporique, telle qu'il la définit, implique "l'enchevêtrement de réalités multiples qui sont continuellement présentes et qui diffèrent par la manière dont elles sont habitées, par leur qualité affective et par leur intensité" (2021, p. 7). Hage remet en question le récit conventionnel selon lequel les migrants seraient déchirés entre deux lieux, en nous incitant à élargir notre compréhension pour inclure la possibilité d'habiter simultanément plusieurs lieux et réalités. Comme il l'écrit: "Les sujets diasporiques sont tout aussi susceptibles d'habiter une multiplicité de lieux et d'être situés dans une multiplicité de réalités" (2021, p. 185).

Ghassan Hage n'est pas le seul chercheur à critiquer le récit binaire des études sur la migration et la diaspora. Floya Anthias (2001, 2002) formule également une critique similaire en remettant en question l'idée d'une identité fixe. Elle suggère d'analyser les récits de localisation et de positionnalité afin de mieux comprendre comment les individus définissent leur place dans la société et comment se construisent les identifications collectives.

Floya Anthias soutient que si les questions identitaires, notamment les investissements personnels et politiques dans l'identité, le multiculturalisme et les politiques de reconnaissance, ont acquis une importance croissante dans les sociétés contemporaines, cela ne justifie pas pour autant l'usage du terme "identité" comme concept analytique. L'analyse sociale devrait plutôt se concentrer sur les conditions, les pratiques et les processus qui façonnent l'identité, plutôt que de présumer de son importance intrinsèque. Elle critique la notion d'"identité" en raison de son ambiguïté et de son potentiel à renforcer l'essentialisme, arguant qu'elle détourne l'attention du contexte, des significations et des pratiques qui influencent les expériences des individus. Le texte plaide ainsi pour une déconstruction des différentes composantes de l'"identité" afin d'en proposer une compréhension plus nuancée.

En 2001, Anthias a introduit le concept de "positionnalité translocationnelle" (*translocational positionality*) pour aborder un éventail plus large de questions liées à l'appartenance et examiner les différentes formes d'identification. Comme elle l'explique :

La positionnalité translocationnelle reconnaît que les questions d'exclusion, de mobilisation politique sur la base d'une identité collective et les récits d'appartenance et d'altérité ne peuvent être correctement appréhendés que s'ils sont situés dans d'autres constructions de la différence et de l'identité, en particulier autour du genre et de la classe (Anthias, 2002, p. 502).

Les identités collectives se construisent à travers l'organisation sociale, les frontières et les marqueurs identitaires qui définissent l'appartenance. Ces marqueurs, tels que la culture, l'origine, la langue et la couleur, sont souvent mobilisés stratégiquement selon les contextes. L'identité n'est ni fixe ni permanente ; elle est façonnée par la localisation, la positionnalité et des facteurs situationnels. En se concentrant sur les processus dynamiques de formation identitaire plutôt que sur des traits fixes, ce cadre critique à la fois le déterminisme culturel et les hypothèses subjectives. Les récits d'appartenance, de dislocation et de relocalisation sont analysés comme des formes d'action sociale contribuant à la construction des identités et des positions sociales. Ces récits sont fluides et émergent de l'interaction sociale, marqués par des contradictions et des tensions qui reflètent l'articulation entre contextes locaux et structures culturelles plus larges. En définitive, la construction de l'identité et de la différence est dynamique et contextuelle, influencée par des hiérarchies sociales et des récits culturels.

Enfin, l'identité collective, bien qu'en lien avec l'identité individuelle, repose sur des processus distincts de définition des frontières entre le "même" et l'"autre". Alors que l'identité individuelle émerge par la reconnaissance d'une séparation d'avec autrui, l'identité collective se construit en identifiant ceux qui partagent des caractéristiques similaires (au sein de la famille, d'un groupe ethnique ou d'un groupe de genre, par exemple) et en désignant ceux qui sont construits comme "autres". Ce processus de construction des frontières est essentiel à la formation des identités à la fois individuelles et collectives.

1.3- Historique et contextes:

Après la Première Guerre mondiale, la Grande-Bretagne et la France s'accordèrent secrètement sur le partage des territoires arabes de l'Empire ottoman, dans le cadre de l'accord Sykes-Picot. Selon cet accord, la France obtient le contrôle du Liban, tandis que la Palestine est désignée pour être placée sous un régime international. En 1920, ce plan fut officiellement mis en œuvre lors de la Conférence de San Remo, où la Grande-Bretagne reçut le mandat sur la Palestine et la France prit le contrôle du Liban (Gillon, n.d).

Contexte palestinien :

Le contexte palestinien, en raison de l'occupation et de la colonisation israélienne, est bien particulier. Nous n'avons pas ici l'espace de détailler cette histoire de la colonisation palestinienne depuis l'occupation britannique jusqu'à la fin du XIXe siècle et à la création de l'État d'Israël en 1948. De nombreuses ONG palestiniennes, israéliennes et internationales ont déjà documenté et analysé la situation d'apartheid et les violences structurelles constantes mises en place par Israël à l'encontre des palestiniens. Comme le souligne Stéphanie Latte Abdallah – et comme le confirme l'actualité –, le peuple palestinien est et a toujours été en "quête pour une visibilité historique et politique qui lui a été arrachée à la suite de l'exode de la Palestine mandataire" (2006, p. 20).

Chaque année, le 15 mai, les Palestiniens du monde entier commémorent la Nakba, la "catastrophe", qui a causé l'expulsion et l'exode d'environ trois quarts de million de Palestiniens (Khalidi, 1997 ; Institute for Palestine Studies, 2021). Comme l'explique l'historien Rashid Khalidi, "c'est la logique du sionisme qui a produit la Nakba" (cité dans Institute for Palestine Studies, 2021, 18:07). Cette violence fondatrice du colonialisme de peuplement ne s'est pas limitée à 1947-1948, mais, selon Khalidi, "c'est quelque chose qui a commencé en 1947-1948 et qui se poursuit encore aujourd'hui, comme on peut le constater" (cité dans Institute for Palestine Studies, 2021, 20:07). Le génocide en cours à Gaza et la violence coloniale de peuplement persistante à travers la Palestine représentent la continuation ininterrompue de cette même logique éliminatoire propre à un projet colonial visant à l'effacement du peuple palestinien.

Les accords d'Oslo ont établi l'Autorité palestinienne (AP), chargée de gouverner les Palestiniens vivant dans les zones de la Cisjordanie occupée et de la bande de Gaza, bien que ces territoires restent sous le contrôle effectif

de l'armée israélienne (IMEU, 2023). Dans le cadre de l'Accord intérimaire d'Oslo II signé en septembre 1995, Israël a institutionnalisé la militarisation des territoires palestiniens en imposant leur division en trois zones (A, B et C). La zone A est entièrement sous le contrôle palestinien. La zone B est sous l'administration civile palestinienne, mais la sécurité est assurée par Israël. La zone C est sous contrôle exclusif israélien, avec la promesse non tenue qu'elle serait réduite au profit des zones A et B. Israël a insisté pour que la zone C reste continue et non morcelée, contrairement aux zones A et B, fragmentées en petites unités. Cela a nécessité la construction d'infrastructures (routes de contournement, tunnels, ponts) pour relier les colonies israéliennes et éviter leur isolement. Ce découpage territorial et cette logique d'urbanisme "digne de manœuvres militaires" (p. 90) ont favorisé l'expansion des colonies israéliennes, en facilitant leur intégration territoriale et en renforçant politiquement les colons et la droite israélienne, présentés comme une réponse stratégique à la consolidation de l'Autorité palestinienne (Mansour, 2023).

Cette logique d'annexion et de fragmentation territoriale a été théorisée par Jeff Halper (2000) sous le terme de "matrix of control". Halper décrit la manière dont la Cisjordanie a été "découpée en petites enclaves déconnectées, entourées et même découpées par des blocs de colonies israéliennes massives, soumises à des fermetures militaires et économiques israéliennes" (p. 19).

À Gaza, la situation est différente mais tout aussi dramatique. Depuis 2007, Israël impose à la bande de Gaza un siège paralysant accompagné d'un blocus naval. Cette politique a profondément dévasté l'économie locale, déjà affaiblie par des décennies de restrictions israéliennes, transformant Gaza en un territoire appauvri — "une prison à ciel ouvert" (IMEU, 2023).

Depuis le début du génocide en 2023, près de deux millions de Palestiniens ont été contraints à l'exil, représentant environ 90 % de la population. Cette dynamique de déplacement forcé ne constitue pas un événement isolé, mais bien un cycle récurrent : des centaines de milliers de Palestiniens ont été poussés à fuir à plusieurs reprises, sous la menace constante de la mort et de la violence. Au-delà de cette dépossession territoriale, la faim a été instrumentalisée comme arme de guerre. À la date de septembre 2024, au moins 38 Palestiniens sont morts de faim ou de malnutrition, tandis que la famine menace désormais une large partie de la population. La destruction systématique de l'infrastructure sanitaire à Gaza a aggravé cette crise humanitaire : il ne reste aucun hôpital pleinement fonctionnel et les maladies se propagent rapidement dans des conditions d'hygiène catastrophiques. Parallèlement, de nombreux témoignages font état de détentions arbitraires, de mauvais traitements et de torture infligés aux civils palestiniens par les forces israéliennes. Cette violence s'étend à l'ensemble des sphères de la vie civile. Les attaques israéliennes ont entraîné la destruction massive de logements, ainsi que l'effondrement des systèmes d'eau potable, d'assainissement et d'autres infrastructures vitales. Le système éducatif a été démantelé, et un grand nombre de lieux de culte, sites culturels et patrimoniaux palestiniens ont été réduits en ruines (IMEU, 2024).

C'est dans ce contexte de dislocation systématique de l'espace et de la vie palestinienne que s'insère le concept d'"Ihala", développé par Nadera Shalhoub-Kevorkian (2023). "Ihala" désigne une forme de domination coloniale totalisante, qui opère à travers une violence omniprésente — matérielle, psychologique et socio-économique — visant la dépossession, le contrôle et l'effacement progressif des Palestiniens de leurs terres, de leurs foyers et de leurs moyens d'existence. Il ne s'agit pas simplement d'un système de répression, mais d'une stratégie de submersion, affectant chaque dimension de la vie palestinienne, y compris les corps, les esprits et les relations sociales. En essence, Ihala incarne une logique coloniale d'anéantissement : elle vise à neutraliser symboliquement et physiquement toute forme de continuité palestinienne, pour imposer durablement l'hégémonie du projet colonial israélien.

Comme dans tous les mouvements de contestation, les femmes palestiniennes ont un rôle central dans les mouvements de lutte pour la libération de la Palestine. Les chercheur-ses Caron, Damant et Flynn (2017)

donnent notamment l'exemple de l'association maternité — survie de la nation qui a eu une place centrale dans la culture palestinienne, et la participation des femmes dans la lutte armée a déjà été explicitée par de nombreux articles scientifiques (voir Abdo, 1991 ; Joseph, 1986 ; Peteet, 1991 ; Zahar, 2005). Dans leur analyse des récits de réfugiées palestiniennes, les chercheur-ses Caron, Damant et Flynn (2017) expliquent l'importance donnée par les femmes au récit collectif — dominé par des figures masculines — face à leur récit individuel dont elles minimisent l'importance. En raison de la dynamique coloniale, la lutte pour la libération de la Palestine est au centre de l'activisme politique de nombreuses femmes, mais également de leur identité. L'identité palestinienne, l'identité religieuse — notamment musulmane — et, à un niveau moins élevé, la scolarisation jouent des rôles importants.

Sandrine Mansour (2016) a beaucoup investi la question dans sa carrière de chercheuse et de féministe afin de sortir de l'image figée et stéréotypée de la femme palestinienne uniquement victime et non pas actrice de son destin. Comme elle le rappelle, dès les accords Sykes-Picot entre les Français et les Anglais, les femmes palestiniennes s'organisent autour de mouvements. Bien que soutenant les mouvements nationalistes palestiniens, leurs revendications en matière de droits des femmes poussent certains de leurs adversaires à les discréditer en utilisant l'argument que leurs idées et revendications sont en fait celles des colons. Cela nous rappelle cet argument toujours actuel selon lequel les mouvements féministes seraient une chose occidentale. Pour autant, de nombreux mouvements féministes se créent dans la région et portent en leur centre la défense de la Palestine, comme le montre le congrès féministe arabe du Caire de décembre 1944. De même, Norma Marcos (2013) dans son ouvrage *Le désespoir voilé. Femmes et féministes de Palestine* rappelle comment la lutte féministe et la lutte politique des femmes palestiniennes sont étroitement imbriquées.

Les femmes palestiniennes subissent une double oppression : d'une part, la violence liée à l'occupation israélienne depuis 1948 sous différentes formes, qui affecte leurs droits fondamentaux, et d'autre part, la violence sociale et domestique issue d'un système patriarcal profondément enraciné. Cette double violence a de lourdes conséquences sociales, économiques et psychologiques et persiste malgré des réformes juridiques, avec une aggravation notable depuis la pandémie de COVID-19 (Hajj Yassine, 2021).

Les femmes palestiniennes sont confrontées à de nombreuses formes de discrimination dans des domaines essentiels tels que l'éducation, la santé, la succession, l'emploi, le logement et les droits liés au mariage, y compris sa dissolution. Par ailleurs, comme dans de nombreux pays de la région, la contribution économique des femmes, en particulier dans le secteur privé et les activités informelles, reste souvent marginalisée et invisible dans les statistiques officielles. La pandémie de COVID-19 a aggravé cette exclusion en réduisant leurs opportunités économiques, en alourdissant leur charge domestique et en exposant davantage de femmes à la pauvreté et à la violence domestique, sans protection adéquate de l'État (Hajj Yassine, 2021).

Plus récemment, en 2019, le mouvement féministe Tal'at (طالعات) voit le jour en Palestine, à la suite du féminicide d'Israa Ghrayeb, tuée par sa famille. Le terme *Tal'at* se traduit littéralement de l'arabe par "sortir" et sémantiquement par "se lever" (Saba, 2023) ou par "celles qui se lèvent" (AWSA, 2020). Par son slogan, "Pas de pays libre sans femme libre", le mouvement affirme que la libération des femmes est indissociable de la lutte nationale palestinienne pour la liberté et la souveraineté. Tal'at s'inscrit ainsi dans la continuité des mouvements féministes précédents, en rappelant que l'accentuation du sionisme et de la colonisation sur les territoires palestiniens s'accompagne d'un renforcement des structures patriarcales. En replaçant la lutte féministe au cœur du projet de libération nationale pour l'autodétermination, Tal'at rappelle qu'aucun combat pour la justice et l'égalité en Palestine ne peut aboutir sans intégrer pleinement les droits des femmes (Saba, 2023).

Le mouvement a également étendu son influence au-delà des frontières palestiniennes, en participant notamment à des manifestations organisées au Liban, à Beyrouth, illustrant ainsi la portée transnationale de sa lutte.

Contexte libanais :

L'une des expressions les plus courantes entendues au Liban, fréquemment prononcée par les parents à leurs enfants, échangée entre voisins et utilisée dans les conversations quotidiennes, est "الوضع مش منيح" et "الوضع ما بيطمن", qui se traduisent respectivement par "la situation n'est pas bonne" et "la situation n'est pas rassurante". Ces expressions reflètent le sentiment persistant d'insécurité ressenti par la population libanaise, une perception dont l'intensité fluctue mais qui demeure une constante de la réalité du pays. Cette insécurité permanente s'inscrit dans une profondeur historique marquée par des événements clés. Pour les besoins de cette recherche et en raison de leur gravité ainsi que de leur interaction avec la thématique étudiée, je me concentrerai sur certains moments historiques majeurs, notamment la guerre civile libanaise (1975-1990) et la situation depuis 2019, aggravée par la guerre du 8 octobre 2023 — déclenchée un jour après le début du génocide mené par Israël à Gaza — afin d'analyser la condition du pays et des femmes au Liban dans ce contexte.

Le Liban, reconnu pour sa diversité culturelle, a mis en place des cadres juridiques soutenant le pluralisme politique, fondé sur le principe de la diversité religieuse. Cette évolution s'est développée parallèlement à un système politique basé sur un gouvernement politico-sectaire mettant l'accent sur la représentation confessionnelle, un héritage issu des influences de l'époque ottomane et consolidé avec l'établissement formel du Grand Liban sous mandat français en 1920 (Joseph, 1999). Le confessionnalisme politique s'est renforcé et institutionnalisé durant les quinze années de la guerre civile libanaise, qui a débuté en 1975 et a constitué une période charnière dans l'histoire et la structure sociale du pays. Pendant cette guerre, Beyrouth était géographiquement divisée, notamment par la ligne verte, une ligne de démarcation séparant Beyrouth-Ouest, principalement habitée et contrôlée par des musulmans, de Beyrouth-Est, majoritairement peuplée et administrée par des chrétiens. Ces disparités régionales (مناطقية manati'iyé) ont exacerbé les tensions non seulement entre les deux principales confessions du Liban – chrétienne et musulmane – mais aussi entre les différentes sectes au sein de chaque religion.

La guerre civile s'est officiellement achevée en 1990 avec l'Accord de Taëf (إتفاق الطائف) (Bahout, 2016). Cet accord a cependant complexifié davantage le pluralisme politique libanais en institutionnalisant les dynamiques conflictuelles et en renforçant les discours confessionnels, notamment par la reconnaissance officielle de 18 confessions religieuses pour la représentation politique et en amplifiant les divisions entre les différentes sectes.

Au Liban, le confessionnalisme est profondément ancré dans ses structures familiales, régies par 15 lois de statut personnel distinctes, fondées sur des principes religieux et appliquées par des tribunaux confessionnels. Bien qu'elles varient selon les confessions, ces législations partagent un point commun : une discrimination systémique à l'égard des femmes et un affaiblissement de leurs droits pourtant garantis par la Constitution. Ces lois régissent des aspects fondamentaux de la vie personnelle, tels que le mariage, le divorce, la garde des enfants et l'héritage. De ce fait, elles constituent le principal obstacle à l'égalité de genre au sein de la famille et favorisent la perpétuation des violences à l'encontre des femmes (Euromed Rights, KAFA & CLDH, 2023).

Le cadre juridique libanais perpétue le patriarcat en institutionnalisant la descendance patrilinéaire, consolidant ainsi un système de "familialisme politique" (*political familism*) (Joseph, 2011) qui façonne l'allocation des ressources et les dynamiques de gouvernance. En liant l'identité légale des femmes à la patrilinéarité, la loi ne reconnaît que la filiation paternelle. Dès lors, les femmes se retrouvent dans une position d'étrangeté permanente : considérées comme des figures transitoires dans leur famille d'origine et perçues comme étrangères dans leur famille conjugale. Cette exclusion structurelle met en lumière les barrières juridiques et sociales qu'elles doivent surmonter, notamment dans leur lutte pour le droit de transmettre leur nationalité à leurs enfants et à leurs maris étrangers (Kassis & Kelzi, 2020).

Une des priorités majeures des organisations non gouvernementales et des groupes féministes est l'adoption urgente d'une loi sur le statut civil et personnel fondée sur l'égalité entre conjoints et l'intérêt supérieur des enfants. Cette loi remplacerait les 15 lois sectaires actuelles, souvent discriminatoires envers les femmes (El Ammar, 2021).

Bien que le Liban ait été le premier pays de la région à accorder aux femmes le droit de vote et de participation politique en 1952, il se classe aujourd'hui parmi les derniers aux indices mondiaux de participation politique des femmes. Malgré la ratification, en 1997, de la Convention pour l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDEF), le pays maintient des réserves sur plusieurs articles clés. Des avancées législatives notables ont été réalisées, comme l'abrogation de l'article 562 du Code pénal sur les crimes d'honneur en 2011, l'adoption de lois contre la traite des êtres humains (2011), contre la violence familiale (2014, amendée en 2020), ainsi qu'une législation contre le harcèlement sexuel (2020). Toutefois, ces lois restent lacunaires (El Ammar, 2021).

Par ailleurs, le Liban a également adhéré en 2002 au protocole additionnel à la Convention des Nations Unies contre la criminalité transnationale organisée. Bien que le système de la *kafala*¹ demeure en vigueur. En 2011, une section spécifique sur la traite des êtres humains a été ajoutée au Code pénal, faisant suite à l'adhésion du pays en 2005 au Protocole contre le trafic illicite de migrants (El Ammar, 2021).

Cependant, les insécurités et instabilités de longue date du pays ont culminé avec les événements du 17 octobre 2019², qui ont déclenché un vaste mécontentement social, aggravé par l'une des pires crises économiques écrasantes et persistantes. Cette crise a été exacerbée par la pandémie de Covid-19, qui a fortement impacté le marché du travail et le système de santé. La situation s'est encore détériorée après l'explosion catastrophique du 4 août 2020, qui a entraîné la destruction massive de la capitale, causant plus de 220 morts et plus de 7000 blessés (Amnesty, 2023 ; Bou Sanayeh & El Chamieh, 2023 ; PCPM, 2022 ; MSF, 2021 ; World Bank, 2021, 2023).

L'inflation a augmenté de manière persistante, accompagnée de coupures de courant généralisées à l'échelle nationale, dues à une crise du carburant. Cette pénurie de carburant a eu des répercussions dans divers secteurs, entraînant des pénuries continues, notamment de farine à l'échelle nationale. Le système de santé a également été gravement touché, les hôpitaux faisant face à des pénuries de médicaments et subissant des coupures fréquentes et prolongées en raison des perturbations du réseau électrique national et du manque de carburant pour les générateurs de secours (MSF, 2021 ; PCPM, 2022). En février 2023, la livre libanaise avait perdu 98 % de sa valeur, plaçant la crise économique du Liban parmi les trois plus graves au monde (World Bank, 2023).

Le Liban a longtemps été marqué par une instabilité et une insécurité continues, une situation encore aggravée par la guerre avec Israël débutée en octobre 2023. Cette série d'événements déstabilisants a eu un impact profond sur les habitants du pays. Les femmes ont été particulièrement touchées : elles ont été les premières à perdre leur emploi en raison de la guerre, les premières à faire face à l'insécurité alimentaire et les premières à devoir abandonner leur éducation. Plus de 55 000 personnes avaient été déplacées, dont 52 % étaient des femmes (Caleb, 2024 ; Caleb, n.d).

Dans ce contexte, comme le souligne Lina Abou-Habib, activiste féministe et experte en genre : "De nombreux facteurs ont contribué à la disparition de certains types d'activisme." Les militantes féministes au Liban s'engagent souvent de manière bénévole, mais cette implication est de plus en plus marquée par l'épuisement

¹ Le système de la kafala est un régime d'immigration restrictif, composé de lois, de réglementations et de pratiques coutumières, qui lie directement le statut juridique des travailleurs migrants à leur employeur (Human Rights Watch, 2020). "Le système de la kafala est une approche néolibérale de l'immigration" (Parnas, 2023, p. 49).

² Le 17 octobre 2019, une manifestation contre une taxe à Beyrouth déclenche une révolte populaire contre une classe dirigeante accusée de corruption et inamovible depuis des décennies

des militantes. Elles doivent faire face à un gouvernement en crise et à une situation économique difficile, les contraignant à cumuler plusieurs emplois pour subvenir à leurs besoins. Par ailleurs, les intimidations gouvernementales poussent certaines militantes à se taire. L'influence de certains hommes politiques libanais, qui s'expriment librement contre la communauté queer et les femmes, rend également les manifestations de plus en plus dangereuses (Caleb, n.d).

Cependant, malgré ces nombreux défis et un État défaillant, les féministes au Liban continuent de ressentir un besoin profond de travailler ensemble. La lutte pour les droits des femmes au Liban a toujours été étroitement liée à leur lutte contre la colonisation, avec la question palestinienne occupant une place centrale dans le mouvement d'émancipation des femmes du Levant (Mansour, 2016).

Contexte belge : histoire de la migration et expériences des migrants en Belgique

Le multiculturalisme en Europe traverse une crise profonde, particulièrement en ce qui concerne la diversité culturelle et l'intégration des populations migrantes (Joppke & Morawska, 2004). En Belgique, ce défi est encore plus complexe en raison de sa structure fédérale, où les pouvoirs décisionnels sont répartis entre trois niveaux de gouvernement : le gouvernement fédéral, trois communautés linguistiques (flamande, française et germanophone) et trois régions (Flandre, Bruxelles-Capitale et Wallonie). Bien qu'elles soient égales sur le plan juridique, chaque entité a des compétences et des responsabilités distinctes dans différents domaines (Union européenne, n.d)³. De plus, une analyse des schémas migratoires et de la présence des diasporas révèle des différences régionales notables. Bruxelles présente une "dynamique de continuum", attirant les personnes des anciennes colonies, tandis que la Flandre se concentre sur la réponse aux pénuries de main-d'œuvre par le biais de ses politiques migratoires. Ces politiques sont souvent discriminatoires, racistes et sexistes, renforçant les inégalités systémiques (Garny & Neji, 2024, p. 4).

Historiquement, la migration des femmes vers la Belgique s'est effectuée principalement par le biais du regroupement familial, en particulier après la fin du programme de recrutement de travailleurs migrants en 1974⁴. Cependant, les femmes ont été largement exclues du marché du travail jusqu'à la fin des années 1960 (Garny & Neji, 2024 ; Ouali, 2012). Afin de limiter les flux migratoires, la Belgique a mis en place des politiques migratoires restrictives en 2011, limitant considérablement l'accès au regroupement familial (Carlier & Saroléa, 2016). Ces mesures ont eu un impact disproportionné sur les minorités ethniques et les familles à faible revenu, marginalisant encore davantage les groupes déjà vulnérables et racialement stigmatisés en imposant des exigences strictes en matière de revenu et de stabilité financière pour l'obtention des visas de regroupement familial (Saroléa, 2012 ; Garny & Neji, 2024).

La présence de grandes institutions internationales et européennes à Bruxelles a attiré un groupe spécifique de migrants, principalement des "expatriés" de l'Union européenne et du Royaume-Uni, qui sont accueillis et intégrés. En revanche, les immigrants du Sud global sont souvent perçus comme une menace, justifiant des politiques de sécurisation qui restreignent leur entrée et leur présence. Cette différence marquée dans le traitement reflète l'héritage colonial persistant (Garny & Neji, 2024). Il est dès lors essentiel de nuancer l'usage des termes 'expatrié' et 'immigré'. Le qualificatif d'"expatrié" est souvent attribué à ceux que l'on perçoit comme étant plus instruits, plus qualifiés, appartenant à des classes sociales favorisées et provenant de "pays riches". En revanche, d'autres individus, bien qu'eux aussi en situation de migration, sont désignés comme "immigrés". En imposant ces catégories, on établit une hiérarchie symbolique entre des formes de mobilité jugées désirables et bénéfiques pour la société d'accueil et d'autres dont la légitimité et la contribution sont continuellement mises en doute (Lafleur & Marfouk, 2017, p. 22).

³ Voir : <https://european-union.europa.eu/principles-countries-history/eu-countries/belgium>

⁴ "Le 1^{er} août 1974, le gouvernement belge décréta l'arrêt de l'immigration de travail non qualifié en provenance des pays non-membres de la CEE. La décision fut accompagnée d'une campagne de régularisation des travailleurs clandestins étrangers" (Khooinian, 2023, p.1)

Cette “menace” est abordée en Belgique à travers diverses stratégies mises en place sous le prétexte de “favoriser l’inclusion des migrants” selon la Commission européenne⁵. Les trois gouvernements régionaux développent leurs propres politiques d’intégration, indépendamment les uns des autres, tout en respectant le cadre fédéral. Toutefois, ces stratégies reposent en réalité sur une politique d’assimilation, visant à contraindre les personnes migrantes à adopter pleinement les valeurs du pays au péril de leur propre intérêt.

Dans *Toward Assimilation and Citizenship* (2004), Christian Joppke et Ewa Morawska soulignent que les débats politiques sur l’immigration se concentrent souvent non pas sur *comment*, mais sur *qui* sont les migrants. Ce *qui* se fonde sur des identités liées à la race, au genre, à la classe ou à la génération, traits perçus comme fixes et hérités, naturalise ainsi les défis de la citoyenneté. Cela s’inscrit dans une vision centrée sur la nation de la citoyenneté, où l’appartenance des minorités est considérée comme une question ontologique (Bhabha, 1994).

À la fin des années 1980, le Commissariat royal à la politique des immigrés (CRPI) révélait un document important pour le développement du concept d’intégration, un rapport intitulé “Politique d’intégration : un travail de longue haleine”. Ce rapport repose sur trois niveaux en ce qui concerne l’intégration des immigrés : l’assimilation aux règles d’ordre public, l’insertion dans les valeurs sociales largement partagées (comme l’égalité des sexes et le respect mutuel) et le respect des pratiques culturelles tant qu’elles ne menacent pas l’ordre public. Bien entendu, l’ordre public fait référence à celui de la société d’accueil, la Belgique dans ce contexte. L’intégration implique que les immigrés respectent les valeurs et normes de la société d’accueil en échange de leurs droits (Coene, 2007).

L’un des programmes d’intégration en Belgique, l’*Inburgering*⁶ obligatoire, a été rapidement introduit et adopté en réponse aux événements survenus à Anvers. En 2002, de jeunes immigrés ont manifesté dans les rues d’Anvers après l’assassinat de Mohamed El Achrak, un jeune Marocain de 27 ans, tué par son voisin belge. La situation a dégénéré en affrontements qui ont duré plusieurs heures entre la police et des groupes de jeunes d’origine étrangère (Coene, 2007; Stroobants, 2002). Bien que la plupart des manifestants soient nés et aient grandi en Belgique, cela prouve que cette politique se base sur le *qui* plutôt que sur le *comment*. Ce dispositif illustre comment l’établissement politique détourne des actions de protestation pour légitimer des mesures visant à rassurer l’électorat en affirmant qu’il maîtrise le “problème” des immigrés. Bien qu’initialement conçue pour éviter une approche assimilationniste et lutter contre la discrimination, l’inburgering a vite pris la forme d’une mesure contraignante, renforçant un discours raciste qui considère les immigrés comme un problème à résoudre par la répression. Par ailleurs, des mouvements comme l’Arabisch-Europese Liga (AEL), qui avaient émergé comme une réponse à la discrimination et à l’exclusion des jeunes immigrés, ont été rapidement discrédités, étant associés à la “radicalisation de l’Islam, à l’identité islamique”, à l’antisémitisme (en raison de leur position sur la question palestinienne) et à l’anti-féminisme” (Coene, 2007, p. 4).

L’assimilation est généralement perçue comme un processus unilatéral où les migrants sont censés abandonner leurs traits culturels et sociaux uniques pour se fondre et devenir indistinguables des membres de la société d’accueil (Abdelhady, 2011). Sarah Ahmed (2014) saisit parfaitement cette dynamique lorsqu’elle décrit la situation des migrants en Grande-Bretagne, évoquant une forme “d’assimilation” qui est réimaginée comme une condition pour l’amour” (p. 134). En adaptant cette idée au contexte belge, on peut dire que, dans ce cas, la nation belge devient l’objet d’amour.

Les programmes d’intégration régionaux en Belgique comprennent des cours de langue, une formation à la citoyenneté et une formation professionnelle, où les personnes migrantes doivent, selon Ahmed (2014), “apprendre à être Belges” en apprenant la langue (le français ou le néerlandais comme secondes langues), à

⁵Voir : https://migrant-integration.ec.europa.eu/country-governance/governance-migrant-integration-belgium_en

⁶ *Programme d’intégration civique*, mais le mot ‘Inburgering’ signifie littéralement “encitoyennement” (Coene, 2007)

parler une langue commune et à se former pour devenir des “bons citoyens”, c'est-à-dire des citoyens belges qui ne perturbent pas l'ordre public. Même si cela donne l'impression qu'ils cherchent à travailler sur le *comment*, il est évident que la question revient toujours au *qui*. Même les communautés marocaines, dont les membres sont citoyens belges en raison de l'histoire migratoire du pays, sont constamment confrontées à cette interrogation : qui est un “vrai” Belge ? En plus de cette interrogation, elles subissent fréquemment du profilage racial.⁷

Bien que la Nation donne l'impression qu'elle valorise les différences des personnes migrantes, les présentant comme une part de son engagement envers la diversité, le multiculturalisme et l'inclusivité, comme c'est indiqué dans l'optique de l'accord de Gouvernement que “La Belgique doit rester une société ouverte, au sein de laquelle des personnes de différentes cultures peuvent coopérer dans un climat d'ouverture, de tolérance, de rencontre et de respect mutuel, une société ouverte, traversée par des sensibilités, des appartenances et des cultures diverses, en évolution permanente, partageant largement une adhésion aux valeurs fondamentales de la constitution et des droits de l'Homme” (Delruelle & Torfs, 2005, p. 5), elle exige néanmoins que les migrants incarnent l'idéal national. Ainsi, devenir Belge est perçu comme un travail d'amour, avec en récompense la promesse d'être aimé en retour, comme le décrit Ahmed (2014).

Le développement du programme d'inburgering illustre comment les politiques d'intégration en Belgique peuvent être perçues comme une forme d'assimilation visant à éliminer toute menace perçue à l'encontre de l'“idéal national”. Ces politiques cherchent à inciter les personnes migrantes à adopter une certaine idée de ce que seraient “les valeurs de la nation belge”. Ce point revêt une importance particulière, car il met en lumière la manière dont l'infrastructure belge semble renforcer les idéologies xénophobes, en obligeant les personnes migrantes à se conformer aux valeurs dominantes de la nation.

⁷ “Le “profilage racial” s'entend de toute action prise pour des raisons de sûreté, de sécurité ou de protection du public qui repose sur des stéréotypes fondés sur la race, la couleur, l'ethnie, l'ascendance, la religion, le lieu d'origine ou une combinaison de ces facteurs plutôt que sur un soupçon raisonnable, dans le but d'isoler une personne à des fins d'examen ou de traitement particulier” (Commission Ontarienne des droits de la personne). <https://www3.ohrc.on.ca/fr/quentend-par-profilage-racial-fiche>

2- Profils

Profils statistiques des répondantes au questionnaire :

Quinze femmes ont répondu au questionnaire, dont 11 femmes (73,3 %) d'origine libanaise et 4 femmes (26,7 %) palestiniennes. En ce qui concerne leur âge, la majorité des participantes, soit 11 femmes (73,3 %), sont âgées de 18 à 30 ans. Quatre autres femmes (26,7 %) se situent dans la tranche d'âge de 30 à 50 ans.

Leur durée de résidence en Belgique varie considérablement. Six femmes (40 %) vivent en Belgique depuis moins de 5 ans, 5 autres (33,3 %) y résident depuis 5 à 10 ans, une (6,7 %) y est installée depuis 10 à 20 ans et enfin, 3 femmes (20 %) vivent en Belgique depuis plus de 20 ans.

Concernant le statut légal, les réponses montrent une diversité notable. Cinq femmes (33,3 %) sont citoyennes belges, 3 (20 %) possèdent un visa de travail et 2 (13,3 %) sont titulaires d'un visa d'année de recherche. Deux autres (13,3 %) détiennent un permis de séjour temporaire, une femme (6,7 %) a une résidence permanente, une autre (6,7 %) a le statut de réfugiée et une dernière (6,7 %) est actuellement demandeuse d'asile.

En termes de niveau d'études, toutes les répondantes ont un parcours d'enseignement supérieur. Ainsi, 5 femmes (33,3 %) ont un baccalauréat, 8 (53,3 %) détiennent un master, 1 (6,7 %) possède un master avancé et 1 autre (6,7 %) a un doctorat.

Enfin, concernant le milieu socio-économique, 12 femmes (80%) proviennent de la classe moyenne, caractérisée par un niveau de vie stable et un accès suffisant aux ressources et opportunités. Par ailleurs, 3 femmes (20 %) viennent de milieux plus précaires, où l'accès aux ressources et aux opportunités est plus limité.

Profils des interviewees :

1. **Nadia** : libanaise, 36 ans. Elle a grandi à Ashrafieh et vient d'un milieu de classe moyenne supérieure. Elle a vécu au Canada pendant 9 ans pour poursuivre ses études avant de retourner au Liban pendant 5 ans et demi. En 2021, elle s'est installée en Belgique et réside actuellement avec un visa étudiant.
2. **Maryam** : libanaise, 29 ans. Originnaire de Tripoli, elle vient d'un milieu de classe moyenne inférieure. Elle est arrivée en Belgique en 2016 et possède un permis de résidence permanent.
3. **Bayan** : palestinienne, 25 ans. Elle a grandi à Jérusalem puis à Ramallah, en Cisjordanie, et son statut socio-économique a oscillé entre un milieu de classe moyenne inférieure et supérieure. Elle est arrivée en Belgique en 2022 et détient un visa d'année de recherche.
4. **Rima** : palestinienne, 29 ans. Elle a grandi à Nazareth et vient d'un milieu de classe ouvrière. Après avoir vécu en Italie pendant moins d'un an, elle est retournée à Jérusalem pour poursuivre ses études, où elle est restée pendant 2 années, puis à Ramallah pour une année. Installée en Belgique depuis 2019, elle a fait une demande de cohabitation légale avec son partenaire, mais celle-ci a été rejetée.

3- Parcours vers la conscience féministe, décoloniale et l'activisme

Cette section retrace les trajectoires personnelles, politiques et féministes de quatre militantes arabes — Maryam, Nadia, Rima et Bayan — dont les vies ont été façonnées par l'entrelacement du patriarcat, du capitalisme, du colonialisme, de la religion et de la géopolitique au Liban et en Palestine. À travers leurs récits, nous explorons comment une conscience féministe émerge des expériences quotidiennes vécues de violence, de marginalisation, de discrimination et de résistance.

Nous examinons comment leurs vies, avant leur migration en Belgique, ont influencé leurs visions féministes. Plutôt que de s'appuyer sur des récits universalistes, leurs perspectives s'inscrivent dans une "politique de localisation", ou ce que Madhok décrit comme "nommant le terrain d'où iels parlent" (2020, p. 408). Cette section se concentre sur quatre femmes qui s'identifient explicitement comme féministes, sans supposer un lien direct entre être femme et être féministe. Comme le critique Mohanty, l'idée que le fait d'être femme est automatiquement lié au féminisme — la "thèse de l'osmose féministe" (2003, p. 108).

Leurs histoires mettent en lumière les parcours profondément personnels, mais en même temps systématiques et intersectionnels, par lesquels la conscience féministe et l'activisme prennent forme : des confrontations avec la violence structurelle de genre et les inégalités de classe, aux expériences scolaires, à l'activisme et aux mouvements politiques.

En grandissant au Liban, Maryam et Nadia ont été influencées par des milieux sociaux distincts révélant les intersections du genre, de la classe, de la religion et du régionalisme (*manaṭi'iye*). Maryam, élevée dans une famille musulmane non pratiquante de la classe moyenne inférieure dans un quartier ouvrier de Tripoli⁸, a été marquée dès son plus jeune âge par la mentalité de pénurie (*scarcity*) de sa famille et un environnement profondément sexiste.

En revanche, Nadia a grandi dans une famille de la classe moyenne supérieure à Ashrafieh, un quartier majoritairement chrétien de Beyrouth. Sa famille n'était pas pratiquante. Elle était néanmoins immergée dans des structures sociales plus larges où les normes patriarcales prévalent, même si elles étaient moins visibles dans son environnement familial.

Bayan et Rima ont grandi dans l'ombre de l'apartheid israélien, bien que leurs expériences se soient déroulées dans des contextes distincts. Bayan a passé son enfance entre Jérusalem-Est et Ramallah, naviguant dans les dures réalités de l'occupation israélienne. La construction du mur de séparation a sévèrement restreint la mobilité, rendant les traversées régulières vers Jérusalem presque impossibles. La décision de sa famille de déménager définitivement à Ramallah était une réponse directe aux fardeaux logistiques et psychologiques imposés par le mur et les checkpoints. Bayan a été élevée dans un environnement de classe moyenne oscillant entre la classe moyenne supérieure et inférieure en raison du déménagement, qui a perturbé leurs conditions de vie et limité les opportunités d'emploi pour certains membres de sa famille.

D'autre part, Rima a grandi à Nazareth⁹, la plus grande ville arabe palestinienne en Israël (Mustafa, 2010). Elle a été élevée dans une famille musulmane non religieuse, marquée par une conscience politique mais pas

⁸ Tripoli est la plus grande et la plus importante ville du nord du Liban et la deuxième plus grande ville du pays. C'est la capitale du gouvernorat du Nord.

⁹ Nazareth est la plus grande ville arabe palestinienne à l'intérieur de la Palestine Occupée ("Israël") et l'une des villes chrétiennes les plus sacrées de la terre. Dans le Nouveau Testament, la ville est décrite comme la maison d'enfance de Jésus et, en tant que telle, elle est un

particulièrement active. Bien qu'issus de la classe ouvrière, les parents de Rima, contrairement à ceux de Maryam, ont adopté une mentalité d'abondance, ce qui a considérablement influencé sa vision du monde dès son plus jeune âge.

3.1 - Violence genrée et division public-privé

Dès leur jeune âge, Maryam, Bayan, Nadia et Rima ont perçu les espaces publics comme des lieux de violence et de contrôle. Bayan se souvient d'expériences de slut-shaming¹⁰ et d'histoires de crimes d'honneur¹¹, tandis que Rima décrit une relation toxique à l'âge de 16 ans comme un moment clé de son éveil féministe.

Maryam décrit le harcèlement comme omniprésent dès l'âge de huit ans, aggravé par l'intersection du régionalisme, du genre et de la religion dans un quartier ouvrier :

Je sortais dans la rue et je sentais tous les hommes me regarder. C'était très violent. J'étais la seule sans voile, parce que, tu sais, nous n'étions pas des musulmans pratiquants à la maison. Et je ne sais pas si c'était ça ou autre chose, mais il y avait un mélange dans le quartier qui pensait que nous étions chrétiennes, donc des '*sharameet*' (salope), et je n'étais pas en sécurité à la maison, ce qui était quelque chose d'autre. Il y avait une violence, comme si je sortais de la maison et je sentais tout le monde me regarder, même les garçons plus jeunes, comme de huit, sept ans, siffler. Et tu sais, le harcèlement sexuel dans la rue était très, très fort pour moi. Cela m'a affectée très négativement.

La prise de conscience de Nadia de l'espace public en tant qu'espace genré est apparue plus tard, pendant ses années universitaires au Canada. Un texte féministe discutant de la peur que les femmes ressentent dans les espaces publics a profondément résonné en elle. Il décrivait comment les femmes transmettent des stratégies de survie — comme marcher avec des clés serrées entre les doigts — comme des formes intuitives d'auto-protection :

J'ai réalisé que je faisais cela et je ne sais pas qui m'a appris à le faire. J'étais toujours avant cela très consciente des questions de classe, par exemple, qu'il y a des choses structurelles qui déterminent comment nous vivons la vie. Et en lisant ce texte, j'ai réalisé que le genre faisait aussi partie de cela, que le genre était une chose structurelle, qu'en m'identifiant à cela, ou en étant identifiée comme telle, j'ai vécu des expériences qui n'étaient pas seulement individuelles, mais aussi collectives. L'expérience d'être une femme est dite collective, ce n'est pas seulement moi qui ai cette amie particulière qui m'a expliqué comment tenir les clés quand j'ai peur la nuit, mais c'est quelque chose qui est beaucoup, beaucoup plus grand que moi.

centre de sanctuaires et de pèlerinages chrétiens, avec de nombreux sanctuaires commémorant des événements bibliques. Elle a été conquise en 1948 par l'armée israélienne et annexée à l'État israélien (Mustafa, 2010, p. 185).

¹⁰ Néologisme composé des mots anglais slut (salope) et shame (honte) désigne le fait de critiquer, stigmatiser, culpabiliser ou encore déconsidérer toute femme dont l'attitude, le comportement ou l'aspect physique sont jugés provocants, trop sexuels ou immoraux. Les attaques peuvent être physiques ou morales et elles entretiennent l'idée que le sexe est dégradant pour les femmes (Conseil du Statut de la Femme).

¹¹ Le concept du crime dit d'honneur est une notion complexe mais qui peut être qualifiée de crime qui a été justifié ou expliqué (voire atténué) par son instigateur comme une conséquence de la nécessité de défendre ou de protéger l'honneur de la famille (Council of Europe).

Ces réflexions font écho à l'analyse de Silvia Federici (2004), pour qui le harcèlement de rue, les sifflements, le slut-shaming, les crimes d'honneur et la police morale constituent un continuum de contrôle patriarcal qui dépasse la sphère privée pour s'imposer dans l'espace public. Cette observation illustre parfaitement l'adage féministe selon lequel "le personnel est politique"¹² (*the personal is political*). En effet, comme le souligne Suad Joseph (1997), la dichotomie entre public et privé relève d'une "fiction intentionnelle", utilisée pour obscurcir la nature politique des soi-disant affaires privées.

3.2- L'éducation comme site de conscience féministe et d'engagement politique

Les quatre femmes ont fréquenté des écoles privées, où l'éducation formelle était façonnée par les pressions sociales de la réussite académique — une préoccupation majeure dans les sociétés libanaise et palestinienne. L'éducation formelle et informelle, cependant, a joué un rôle essentiel dans leur développement politique critique.

L'éveil féministe de Maryam à 14 ans a été largement motivé par internet, qui est devenu un outil clé dans son éducation politique. Elle décrit la découverte du féminisme comme "a breath of fresh air" (*une bouffée d'air frais*). Ce n'est qu'en 2019, lors de la révolution libanaise, que son activisme a véritablement émergé — une prise de conscience politique vécue à distance, depuis son statut de migrante en Belgique.

Maryam a fréquenté ce qu'elle décrit comme une "école de filles riches", une institution privée suivant le système éducatif français¹³. Elle n'a pu exister dans cet espace que parce que sa mère y avait travaillé comme enseignante avant de décéder. Cependant, la mentalité de pénurie de sa famille a façonné son éducation, renforçant la croyance que chaque centime devait être économisé pour les futures dépenses universitaires. Pour économiser, ils l'habillaient avec des vêtements de garçon afin qu'ils puissent ensuite être transmis à son jeune frère. Cela lui a valu des moqueries à l'école pour son manque de 'féminité', approfondissant sa conscience des différences de classe et des normes de genre rigides qui lui étaient imposées. Loin d'être un simple lieu d'apprentissage, l'école se révèle ainsi un espace de reproduction des discours patriarcaux, renforçant les attentes genrées tout en marginalisant celles qui s'en écartent. Maryam se souvient d'un débat en classe sur les droits des femmes dans lequel des garçons affirmaient publiquement que les femmes ne devraient être que des mères. Sa réponse, bien que confiante, a été accueillie avec condescendance, une enseignante rejetant ses aspirations féministes comme une réaction mal orientée à la mort de sa mère.

Nadia, qui s'était longtemps considérée comme féministe, a commencé à s'engager dans l'activisme vers l'âge de 25 ans. Son implication dans les manifestations étudiantes du Québec en 2012¹⁴ l'a introduite aux structures d'organisation étudiante et au concept d'action directe. Elle a participé à des manifestations, des blocages routiers et des processus de prise de décision collective, explorant différentes formes d'action.

Bayan a commencé à s'identifier consciemment au féminisme vers l'âge de 15 ans. Dès son plus jeune âge, Bayan était entourée de parentes qui discutaient régulièrement *al-nisāwiyya* (féminisme) et étaient activement impliquées dans le mouvement féministe en Palestine. En réfléchissant à cette prise de conscience précoce, elle

¹² "the personal is political" a été utilisé pour la première fois par Carol Hanish en 1970 dans *Notes from the Second Year: Women's Liberation* (Eds. Firestone & Koedt)

¹³ Sous le mandat français, l'enseignement du français a été renforcé au Liban, s'imposant aux côtés de l'arabe dans de nombreuses écoles, et cette influence coloniale perdure encore aujourd'hui dans le système éducatif libanais (Libnanews). <https://libnanews.com/langue-et-histoire-le-francais-au-coeur-du-liban/>

¹⁴ Le 13 février 2012 débute la plus grande grève étudiante de l'histoire du Québec, mobilisant jusqu'à 310 000 personnes pendant plus de six mois dans un conflit majeur opposant les étudiant-es au gouvernement libéral. <https://archivesrevolutionnaires.com/2022/02/13/2012-la-plus-grande-greve-de-lhistoire-du-quebec/>

me dit : “c'était le langage qui était toujours parlé, tu sais, c'était toujours comme, tous ces liens... je n'ai pas fait ces liens avec le féminisme quand j'avais huit ans. C'étaient les liens qu'ils me montraient.”

Rima a rencontré le terme “féminisme” pour la première fois à l'école, mais son parcours personnel dans la pensée féministe a commencé vers l'âge de 14 ans, sous l'influence de sa sœur aînée, qu'elle idolâtrait en tant que modèle féministe dans sa jeunesse. Cependant, ce n'est qu'à l'âge de 16 ans, alors qu'elle se trouvait dans une relation de contrôle, qu'elle a vraiment commencé à comprendre les réalités de l'oppression genrée. Cette expérience personnelle a rendu les idées féministes plus urgentes et plus pertinentes dans sa propre vie.

Pour Bayan et Rima, leur éveil féministe s'est développé parallèlement à une prise de conscience politique concernant la lutte palestinienne.

3.4- Expansion de la conscience politique : migration et mobilité

Après avoir déménagé au Canada, Nadia a commencé à explorer plus activement sa sexualité, ce qui l'a conduite à rechercher d'autres personnes queers libanaises. Dans cette démarche, elle a découvert le site web de *Meem*¹⁵, puis les plateformes *Bekhsoos*¹⁶, *Bareed Mista3jil*¹⁷, puis *Nasawiya*¹⁸ et le *Nasawiya café*¹⁹. À la recherche d'une communauté qui lui ressemble, elle est retournée au Liban en 2014, où elle a tissé des liens avec des féministes queers dont les pratiques politiques — anticapitalistes, non hiérarchiques et antiracistes — résonnaient profondément avec ses convictions. C'est à ce moment-là qu'elle a commencé à s'impliquer activement dans l'organisation.

Bayan a poursuivi ses études de premier cycle aux Pays-Bas, où elle a résidé pendant trois ans avant de retourner à Ramallah pour une période d'un an et demi. Son engagement politique s'est intensifié lorsqu'elle a constaté la méconnaissance de la question palestinienne dans son entourage. Elle se souvient qu'à son université, aucun autre Palestinien n'était présent sur le campus et aucune activité militante liée à la Palestine n'y était organisée. Cette situation l'a confrontée pour la première fois à son identité palestinienne. Elle explique : “Je me sentais vraiment étrange car, pour la première fois de ma vie, j'étais confrontée à mon identité palestinienne, entourée d'Européens blancs qui ne savaient même pas situer la Palestine sur une carte.”

Déterminée à combler ce fossé, Bayan a commencé à organiser des événements seule. Elle organisait des soirées cinéma, utilisant la promesse de houmous pour attirer les participants. “Je faisais regarder à tout le monde documentaire après documentaire, puis je les faisais rester pour une session de questions-réponses, comme si j'étais la dirigeante de l'OLP²⁰. J'avais 17 ans. J'étais vraiment frustrée”. Son activisme ne se limitait pas à l'organisation de soirées cinéma ; elle évoquait la Palestine à chaque rassemblement, y compris lors de fêtes, vivant sur un campus résidentiel étudiant. “Littéralement, je gâchais l'ambiance tout le temps simplement en

¹⁵ *Meem* était une communauté de femmes lesbiennes, bissexuelles et transgenres, queer et en questionnement au Liban, fondée en août 2007 et démantelée en 2014.

¹⁶ *Bekhsoos* est un magazine en ligne arabe féministe et queer dont les contributeurs anonymes s'expriment sur le discours féministe et queer de la région MENA et traduisent les termes anglais en arabe.

¹⁷ *Bareed Mista3jil*: True Stories est une anthologie de récits autobiographiques écrits par des personnes queer au Liban membres de *Meem*, parue en 2009.

¹⁸ Collectif féministe de base, créé dans une optique d'autonomisation, de “ politique de l'identité” et de soutien mutuel. *Nasawiya* n'est lié à aucun parti politique ou idéologie, mais ses valeurs déclarées identifient le sexisme comme “ profondément lié à d'autres problèmes sociaux, tels que le classisme, l'hétérosexisme, le capitalisme, le racisme, le sectarisme”. Le groupe a organisé des manifestations et des marches, des discussions, des groupes de lecture et a noué des liens avec d'autres groupes féministes locaux, régionaux et internationaux.

¹⁹ Un espace commun pour les membres de *Nasawiya*, leurs amis, les communautés d'activistes et d'artistes, et tous ceux qui s'intéressent au changement social, un espace d'activisme à but non lucratif géré par des bénévoles dans le quartier de Mar Mkhayel à Beyrouth.

<https://web.archive.org/web/20131030005129/http://www.nasawiya.org/web/the-nasawiya-cafe-is-now-open/>

²⁰ Organisation de libération de la Palestine

étant présente”, incarnant ce que Sara Ahmed (2023) appelle la “rabat-joie féministe” (*feminist killjoy*). Bayan ajoute :

On ne pouvait pas s'asseoir avec moi plus de 10 minutes sans que je ne donne une histoire complète et détaillée de la Palestine, de la période ottomane à aujourd'hui, ainsi qu'un aperçu de toutes les factions politiques et tout le reste. Un jour, un de mes amis a dit: Ah, oui, la Palestine, c'est en Jordanie. J'ai répondu : personne ne quitte cette chambre. J'ai sorti mon laptop et j'ai commencé à tout expliquer. Et cela se répétait. Je ne me souviens pas d'une seule semaine où je n'organisais pas quelque chose toute seule. À un moment donné, j'ai trouvé d'autres groupes.

En se connectant avec d'autres militants, Bayan a rejoint des manifestations et a travaillé sur une campagne de boycott. Dans ces espaces militants, elle a été confrontée à des questions de classe, notamment en rencontrant des Palestiniens issus de milieux sociaux et économiques différents. Réfléchissant à cela, elle note :

Il y avait toujours cette étrange dynamique de classe que je comprends, car je venais de Ramallah. Et c'était très évident, et je l'ai toujours portée avec moi, comme on pouvait le dire à ma façon de parler, à ma manière de... on pouvait dire que je n'avais pas grandi dans un camp, et je n'avais pas toujours le meilleur jargon politique, et parfois mon langage était très whitewashed²¹. Et je me suis renseigné. On pouvait voir mon langage évoluer vers plus de conscience. Mais c'est normal. J'avais 18 ans, j'apprenais davantage.

Pendant son séjour à l'université, un cours intitulé “Arab-Israeli Conflict” était proposé, auquel elle s'est inscrite. Elle décrit son expérience : “Tout d'abord, ma réalité était appelée le conflit arabo-israélien. C'était déjà une gifle en plein visage. Chaque cours était lourd, chaque cours était une confrontation avec une réalité merdique. Et à chaque cours, on me demandait de laisser mes émotions à la porte, et je refusais, j'apportais mes émotions en classe.” Un moment en particulier l'a marquée. Le professeur a projeté une vidéo des bombardements de 1948, quelque chose que Bayan n'avait jamais vu auparavant :

Je ne sais pas où il l'a obtenue, et je me souviens qu'il l'a montrée si nonchalamment, comme un film amusant que nous pouvions regarder. Et j'ai commencé à pleurer parce que c'était très intense. Et c'était même une région proche de celle d'où ma mère et mes grands-parents maternels avaient été expulsés, et cela m'a rendue très émotive. Je pense constamment à ce que cela aurait été si nous avions pu avoir une vie normale. Et ce gars prend la réalité sanglante et très brutale de mes grands-parents comme un sujet amusant. Il n'a montré aucun respect pour les émotions derrière cela, et il m'a littéralement demandé de laisser mes émotions de côté.

Pourtant, alors qu'elle était assise en classe, elle restait connectée aux mises à jour en temps réel de chez elle:

²¹ C'est-à-dire que son langage est influencé par la culture (blanche) dominante, souvent perçue comme plus standardisée ou éloignée des expressions culturelles ou linguistiques des minorités ou des classes populaires.

Pendant qu'il parlait en classe, je regardais mon téléphone : des gens tués, plus de checkpoints, plus de colonies, plus de personnes en prison, des violations des droits humains sans fin, le deal du siècle de Trump²², des terres volées, des colons à Jérusalem qui s'étendent, et cela ne s'arrêtait jamais. Et ce gars veut que je laisse mes émotions de côté.

Pour Rima, son engagement dans les mouvements de jeunesse à Nazareth a joué un rôle crucial dans la formation de sa perspective féministe et de sa compréhension des enjeux clés tels que la Nakba et le droit au retour.

Contrairement à de nombreuses autres villes palestiniennes situées dans les territoires de 1948, où l'hébreu est couramment parlé en raison des interactions quotidiennes avec les Israéliens, Rima n'a jamais eu besoin de parler hébreu avant de terminer ses études.

Réfléchissant à la vie à Nazareth, Rima observe que "c'est la vie des Palestiniens – toujours comparer" leurs conditions de vie avec celles d'autres Palestiniens dans différentes villes. Bien qu'elle reconnaisse que la situation financière des Palestiniens à Nazareth est légèrement meilleure que dans d'autres villes palestiniennes, la discrimination systémique reste profondément enracinée. Bien que les résidents n'aient pas à traverser de checkpoints militaires dans la ville, ils font toujours face à des obstacles institutionnels sous les politiques d'apartheid d'Israël, en particulier dans l'emploi et l'éducation. Les opportunités et la sélection à l'université sont contrôlées par les autorités israéliennes.

Ce contrôle instille la peur parmi les militants. Rima se souvient d'un avertissement fréquemment répété par sa famille et ses proches : " Si tu continues avec l'activisme, ils ne t'accepteront pas à l'université. Ils ne te laisseront pas travailler parce qu'en fin de compte, ils contrôlent tout." Les militants palestiniens risquent de se voir refuser des opportunités éducatives et professionnelles, avec des candidatures universitaires rejetées ou, pour les médecins, des licences médicales révoquées. En conséquence, beaucoup craignent les conséquences de la dissidence. Pendant ce temps, Rima explique que les pratiques d'embauche favorisent ceux étiquetés en hébreu comme *Aravitov* – un terme utilisé pour décrire les soi-disant 'bons Arabes' perçus comme conformes aux autorités israéliennes.

Vers l'âge de 20 ans, Rima a déménagé à Jérusalem pour poursuivre ses études, une transition qui a marqué un autre tournant majeur dans son activisme. S'installer à Jérusalem a encore approfondi sa conscience politique et féministe, renforçant son engagement envers l'activisme féministe et palestinien. Elle parle de Jérusalem comme d'un lieu qui façonne les gens politiquement, en particulier ceux venant du Nord. Elle me dit : "Parce que quand tu es à Jérusalem, tu fais face à cette vie merdique à Jérusalem. Oui, tu fais face à tout ce que les Palestiniens de 48 n'ont pas vécu."

Elle a pris conscience de la réalité des habitants de Jérusalem et de leurs restrictions en matière d'éducation, où certaines universités tentent de proposer une année de préparation axée sur l'apprentissage de l'hébreu. Tout le monde doit suivre cette année de préparation, car ils ne parlent pas hébreu. Pour les Palestiniens de 48, ils apprennent l'hébreu à l'école, contrairement aux personnes en dehors des territoires de 48, ce qui s'adresse également à une classe sociale spécifique, car cela coûte beaucoup d'argent. Elle a appris des histoires sur "la destruction de maisons, les arrestations administratives, la carte d'identité de Jérusalem qui est différente de

²² Le 28 janvier 2020, l'administration Trump a annoncé le "Deal du siècle", un plan visant à résoudre le « conflit israélo-palestinien ». Les principales caractéristiques du prétendu plan de paix sont donc les deux parties qui ont été combinées sous le titre "Peace to Prosperity: A Vision to Improve the Lives of the Palestinian and Israeli People." <https://arabcenterdc.org/resource/deal-of-the-century->

celle que nous avons, les restrictions, où tu dois quitter les terres, tout.” À Jérusalem, elle s'est également engagée dans l'activisme. Plus tard, elle a également déménagé pendant un an à Ramallah, où elle devait traverser le checkpoint tous les jours pour aller à l'université.

Rima se souvient que, lors de sa première année universitaire à Jérusalem en 2015, la ville était en pleine “Intifada des couteaux”²³. Pour entrer à l'université, les étudiants devaient arriver au moins 10 minutes à l'avance pour passer des contrôles de sécurité rigoureux et de longues files d'attente. Selon elle, cette période a été particulièrement difficile pour les femmes portant le voile et pour les Palestiniens en général. Les femmes portant le voile, en particulier, étaient extrêmement soupçonnées et souvent tuées simplement parce qu'elles portaient un hijab, car les autorités les considéraient comme des menaces. Cette surveillance accrue a créé un climat de peur constant, les Palestiniens des territoires de 1948 évitant de parler arabe dans les espaces publics afin de réduire le risque d'être pris pour cible. Les forces israéliennes tuaient des Palestiniens accusés d'avoir tenté d'attaquer des Israéliens avec des couteaux, et même des gestes banals, comme ouvrir un sac ou parler en arabe, devenaient des risques potentiels.

En conclusion, les parcours de Maryam, Nadia, Rima et Bayan révèlent la manière dont les expériences vécues dans des contextes profondément marqués par les violences structurelles du patriarcat, du colonialisme, du capitalisme et de la géopolitique façonnent une conscience féministe et décoloniale incarnée. Loin d'un féminisme universel et homogène, leurs trajectoires illustrent une politisation ancrée dans des réalités locales, où la “politique de localisation” (Madhok, 2020) permet de nommer et de contextualiser les oppressions vécues. Leur éveil féministe, souvent catalysé par des événements personnels, des lectures, ou l'activisme politique, se manifeste comme un processus graduel et intersectionnel. L'éducation formelle et informelle, les mobilités géographiques, les luttes contre les violences de genre dans les espaces publics et privés, et l'engagement politique en diaspora constituent autant de terrains de conscientisation. En tissant ensemble les dimensions intimes et collectives de leurs récits, cette section montre comment leurs subjectivités féministes s'articulent non seulement à partir de leurs contextes d'origine mais aussi à travers les dissonances, les ruptures et les solidarités qu'elles rencontrent en migration. Ainsi, ces histoires incarnent ce que Chandra Talpade Mohanty (2003) appelle une épistémologie féministe transnationale, refusant les généralisations et valorisant la complexité située de chaque voix.

²³ Depuis la fin du mois de septembre 2015, près d'une vingtaine de jeunes Palestiniennes ont été tuées alors qu'elles menaçaient ou étaient soupçonnées de vouloir poignarder un Israélien à l'aide d'un couteau (Marteu, 2018).

4- Migration et appartenance en Belgique

4.1- La migration comme mouvement existentiel

La migration est façonnée à la fois par des circonstances externes et par des aspirations personnelles au changement. Pendant des années, les politiques migratoires ont supposé que les femmes migrantes se déplaçaient principalement vers l'Europe pour rejoindre des partenaires masculins et demeuraient financièrement dépendantes de ceux-ci (Freedman, 2008). Cependant, les expériences des quatre femmes interviewées remettent en cause ce récit, car aucune d'entre elles n'est arrivée par le biais du regroupement familial ; toutes ont migré avec des visas étudiants. Même si cela reflète leur statut juridique et administratif, leurs motivations personnelles étaient bien plus complexes. Bien que certaines des interviewées aient eu des expériences migratoires antérieures, cette recherche se concentre spécifiquement sur leur migration en Belgique, explorant les raisons personnelles uniques derrière la décision de chaque individu.

Rima, par exemple, est arrivée en Belgique en 2019 pour poursuivre ses études et rejoindre son partenaire de l'époque. Bayan, quant à elle, est installée en 2022, principalement pour continuer ses études. Cependant, sa décision a également été influencée par le sentiment de déconnexion qu'elle a ressenti après son retour à Ramallah, ayant vécu aux Pays-Bas en tant que jeune étudiante : elle ne se sentait plus heureuse et n'arrivait pas à se trouver elle-même. Elle s'était habituée à un mode de vie différent et à l'isolement que lui offrait l'Europe. Ce qui l'a encouragée à choisir la Belgique, c'est aussi le fait qu'un membre de sa famille y habite.

La décision de Maryam de migrer a été motivée par plusieurs facteurs. Au cœur de ses motivations se trouvait son désir d'indépendance, inspirée par le concept de Marina Abramović (2016) d'être "sous la tyrannie du soutien", une phrase qui résonne profondément avec Maryam et sa propre expérience. Cette idée résume le paradoxe de recevoir un soutien qui impose en même temps des limites oppressives, entravant le développement personnel et la liberté. L'environnement universitaire de Maryam, dominé par une atmosphère de "bourgeoisie chrétienne", a mis en évidence le fossé de classe entre elle et ses pairs, lui donnant l'impression d'être "coincée dans sa classe". Cet écart a également nui à ses perspectives d'emploi, exacerbées par les difficultés financières et la mobilité limitée au Liban, aggravée par l'inadéquation des infrastructures de transport public. En outre, sa frustration croissante face au sexisme qu'elle rencontrait, ainsi que la conviction, inculquée par son éducation française, que la vie était meilleure en Occident — offrant plus de ressources et de libertés — ont alimenté son désir de partir.

Ce sentiment d'être "coincée" (*stuck*) résonne avec les travaux de Ghassan Hage, qui soutient que "l'on migre parce qu'on se sent coincé, non pas pour se sentir coincé" (Hage, 2005, p. 470). Hage souligne que la migration ne peut être pleinement comprise que lorsqu'on considère la relation entre le mouvement existentiel et le mouvement physique.

Le concept de "mouvement existentiel" de Hage est davantage expliqué dans ses écrits :

Les migrants et les futurs migrants, comme tout le monde dans le monde, aiment sentir qu'ils 'vont quelque part', et ils préfèrent 'aller quelque part' en restant là où ils sont, dans des environnements qui leur sont familiers. Ce n'est que lorsqu'ils 'ne vont nulle part' ou 'trop lentement' dans ces environnements familiers qu'ils commencent à penser à la mobilité physique. Nous ne nous engageons pas dans la mobilité existentielle pour faire l'expérience de la mobilité physique. C'est le contraire qui

est vrai : nous nous engageons dans le type de mobilité physique qui nous définit en tant que migrants parce que nous pensons qu'un autre espace géographique est une meilleure rampe de lancement pour notre moi existentiel. Nous nous déplaçons physiquement pour avoir le sentiment d'être à nouveau en mouvement sur le plan existentiel, ou du moins, un mouvement plus significatif (2005, p. 470).

Cette perspective s'aligne également avec les raisons de Nadia pour migrer. Bien que Nadia n'ait pas eu l'envie de quitter le Liban, elle a déménagé en Belgique en 2021 à la recherche d'une vie meilleure. Sa décision a été motivée par deux facteurs principaux : sa partenaire, Palestinienne sans papiers au Liban, cherchait une vie plus stable en raison du racisme croissant contre les Palestiniens au Liban, ce qui la rendait de plus en plus en insécurité. Cependant, le catalyseur final pour la décision de Nadia a été l'explosion à Beyrouth en 2020. En un instant, tout ce pour quoi elle avait travaillé a été détruit. Son appartement a été détruit, et elle se souvient : "Je ne voulais pas vraiment partir et, quand l'explosion a eu lieu le jour suivant, je me suis assise dans ma maison détruite—aucune fenêtre, des tas de débris autour de moi—et j'ai juste tatatata (bruit de clavier) j'ai écrit une lettre de motivation et je l'ai envoyée."

Nadia avait longtemps eu l'impression que sa vie était dévalorisée. Elle a ajouté :

Ils brûlaient des ordures et polluaient nos poumons²⁴, et je me sentais de la même manière des années après, vraiment ma vie n'est pas valorisée. Je ne sais pas quels types de calculs, de calculs politiques et de négligence se produisaient. Mais peu importe ce qui se passait, ils se fichaient que des tonnes d'explosifs étaient là et pouvaient me tuer simplement parce que j'étais au mauvais endroit au mauvais moment. Je ne veux pas ça pour moi. Je veux une vie meilleure, je veux être mieux valorisée en tant que vie humaine.

Ce moment de dévastation a marqué un tournant significatif pour Nadia, où le sentiment d'être "coincée" dans un environnement qui ne la valorisait plus l'a poussée à chercher un nouvel espace où elle pourrait se sentir en sécurité et valorisée—résonnant avec l'argument de Hage selon lequel la migration est souvent motivée par le besoin d'"aller quelque part" quand on se sent "aller nulle part" dans son environnement actuel. Ce 'mouvement significatif' de la migration devient celui qui définit la condition diasporique (Hage, 2005).

4.2- Habiter l'espace liminal

Le poème de Mahmoud Darwish, *The Antithesis*, dédié à Edward Said, explore de manière poignante les thèmes de l'identité, de l'appartenance et de la fragmentation du moi causée par le déplacement. Ses mots, "أنا من هناك أنا من هنا ولستُ هناك ولستُ هنا" (*Je suis de là-bas. Je suis d'ici. Et je ne suis pas là-bas ni ici.*), traduisent le sentiment profond d'être pris entre deux mondes, incarnant le concept de liminalité. Cette idée s'aligne avec la description de la liminalité par Victor Turner (1969), qui définit cet état comme étant celui où les individus ne sont « ni » ici ni là ; ils sont entre les positions assignées et organisées par la loi, la coutume, la convention et le cérémonial" (p. 95). Homi Bhabha (1994) a ensuite développé cette notion en introduisant l'idée du "troisième espace" (*third space*), dans lequel les migrants et les membres des diasporas naviguent entre les cultures, créant

²⁴ Nadia fait une référence à une série de manifestations qui a éclaté en 2015 pour dénoncer l'incapacité du gouvernement libanais à gérer la crise des déchets, survenue après la fermeture de la plus grande décharge du pays. Cet épisode, connu sous le nom de *crise des ordures au Liban*, a donné naissance au mouvement *Tol'it Rihetkoum* "Vous Puez". (Pour plus d'information voir : <https://information.tv5monde.com/international/crise-des-dechets-au-liban-les-raisons-de-la-colere-23567>)

des "identités hybrides". Cette perspective résonne fortement avec les expériences vécues par les migrants et les personnes déplacées, qui naviguent souvent entre leur pays d'origine et le pays d'accueil.

L'expérience de Nadia illustre la négociation continue de l'appartenance. Elle décrit son sentiment d'appartenance comme étant enraciné dans "étant d'ailleurs ici". Cette expression capture la fluidité de l'identité de Nadia à Bruxelles, où "tout le monde vient d'ailleurs". Sa capacité à se créer un espace unique pour elle-même dans ce contexte s'aligne avec le concept de "troisième espace" de Homi Bhabha (1994) —un espace culturel où le colonisateur et le colonisé négocient, subvertissant la domination coloniale en déconstruisant les identités essentialistes et les oppositions binaires (Bhabha, 1994 ; Bhandari, 2022). Dans cet espace, les individus peuvent créer des identités qui ne sont pas limitées par des catégories culturelles ou nationales rigides. À Bruxelles, Nadia embrasse la liberté de façonner son propre sens de soi, mettant en évidence comment l'appartenance peut être construite de manière dynamique et non traditionnelle.

En revanche, l'expérience d'appartenance de Rima est plus compliquée. Elle affirme : "Chaque fois que je ressens un peu d'appartenance, je découvre que je n'en ai pas." Cette lutte permanente souligne les défis imposés par son statut administratif, qui complique sa capacité à embrasser pleinement un sentiment d'appartenance en Belgique. L'incertitude de sa situation, notamment le risque d'être forcée à retourner en Palestine, intensifie ses réflexions sur l'appartenance. Malgré sa vie en Belgique, Rima conserve un profond attachement à la Palestine et un fort désir de redonner à sa communauté en partageant les connaissances et compétences qu'elle a acquises en Belgique avec les enfants et les familles palestiniens. Ses sentiments montrent comment les complexités du déplacement sont intimement liées à un désir de contribuer à sa terre natale, même à distance. Ce sentiment d'appartenance devient encore plus complexe avec la perspective de retourner en Palestine, où elle ferait face à des attentes sociétales en tant que femme ayant vécu à l'étranger, ajoutant ainsi une couche supplémentaire d'incertitude à son identité et à sa place dans son pays d'origine et dans le pays d'accueil.

Bayan se débat également avec un sentiment d'appartenance fragmenté. Bien qu'elle ait grandi à Ramallah, elle ressent une connexion plus forte avec Jérusalem—la ville dont elle a été séparée en raison du mur de l'apartheid. Elle décrit de manière poignante la complexité émotionnelle de son retour en Palestine :

C'est presque comme si j'étais dans un poème, parce que le fait de pouvoir aller là-bas pour des vacances ou pour une période de temps limitée, tout devient comme une chanson. Tu sais, c'est comme si, dès que tu mets les pieds là-bas, même avec toute la laideur de l'occupation militaire, ça commence, c'est un poème, c'est une chanson, c'est un film qui commence quand tu es là et qui se termine quand tu pars. C'est très poétique. C'est très émouvant quand on est là, tout ce qui est banal et stupide et toutes les raisons pour lesquelles on est parti deviennent soudain si fortes et harmonieuses et en parfaite symphonie avec tout ce qui nous entoure, et on se sent soudain plus à sa place qu'à n'importe quel moment de sa vie. Mais cela va et vient, et tu sais que tu vis aussi ailleurs et que tu as laissé quelque chose d'autre ailleurs. Et tu sais que le poème n'est pas vrai. Tu sais que ce romantisme n'est pas vrai. Et tes amis qui vivent là-bas se moqueront de toi, riront et te diront : 'Oui, tu veux vivre ici. Tu la trouves belle parce que tu pars la semaine prochaine'. Puis tu arrives ici, et la première semaine après avoir visité ton pays natal, la Belgique te semble plus bleue, plus triste et plus grise que jamais. Et cette semaine où tu reviens ici après avoir visité ton pays, c'est la définition même de l'entre-deux, de cet espace liminal.

Cette description vivante de Bayan met en lumière la turbulence émotionnelle de vivre entre deux mondes. Son sentiment d'appartenance fluctue, prise entre la version idéalisée de sa terre natale et la réalité de sa vie en Belgique. Cet espace liminal, où elle vit à la fois un sentiment d'appartenance et de délocalisation, reflète les défis rencontrés par ceux qui sont pris entre plusieurs identités et géographies.

De manière similaire, l'expérience de Maryam reflète une lutte prolongée avec sa propre liminalité. Depuis un an, elle se sent "entre deux cultures, entre deux genres, entre deux identités, entre deux couleurs de peau, tout ressemble à un entre-deux, et il est très difficile d'habiter cet espace liminal". Son expérience de la dislocation est également enracinée dans ses premières années en Belgique, comme elle le rappelle : "Je me souviens qu'en arrivant en Belgique, il m'a fallu deux ou trois ans pour comprendre que la couleur naturelle du sol ici est comme une teinte décolorée, brune, grisâtre". Cette observation ne reflète pas seulement un décalage culturel et identitaire, mais évoque aussi une forme de déracinement plus profonde — une sensation d'étrangeté jusqu'à la texture même du sol, comme si l'altérité s'inscrivait dans la matière du paysage.

Ces récits personnels illustrent l'expérience fragmentée, complexe et multidimensionnelle de l'appartenance à laquelle de nombreux migrants sont confrontés lorsqu'ils naviguent dans les espaces intermédiaires de leur pays d'origine et de leur pays d'accueil. À travers leurs récits, nous voyons comment l'appartenance n'est pas un concept statique ou fixe, mais un processus fluide et évolutif. L'expérience de chaque individu met en lumière les complexités de l'habitation d'un espace liminal—où l'identité, l'appartenance et les connexions culturelles sont constamment en mouvement. Finalement, leurs histoires montrent que l'appartenance est une négociation profondément personnelle et dynamique, façonnée à la fois par les réalités géopolitiques du déplacement et par les liens affectifs qui unissent les individus à leur pays d'origine.

4.3- Activisme à distance

Les défis rencontrés par les militantes de la diaspora libanaise et palestinienne, tels que décrits dans le contexte du génocide en cours à Gaza et de la guerre au Liban, peuvent être étroitement liés au cadre théorique présenté dans l'article d'Amy Hinterberger (2007) "Feminism and the Politics of Representation: Towards a Critical and Ethical Encounter with 'Others'" et aux théories plus larges de la représentation politique, notamment celles influencées par les critiques postcoloniales et féministes.

À la lumière du génocide en cours à Gaza et de la guerre au Liban, les principaux défis exprimés par les personnes interrogées concernant l'activisme à distance tournent autour des sentiments de déconnexion, de légitimité, de représentation et de dynamique du pouvoir dans le domaine du plaidoyer. L'un des principaux défis est le sentiment de déconnexion par rapport à *ared el wezi3* (*les réalités du terrain*). Bien que les militantes de la diaspora suivent de près l'actualité, elles parlent du point de vue de personnes étant "parties" et ne sont peut-être pas totalement conscientes de l'évolution rapide de la situation. En conséquence, elles ne sont "pas celles qui vivent cela" et ne peuvent pas saisir pleinement les réalités quotidiennes de celles et ceux qui vivent la guerre et le génocide de manière directe.

Alors que les militant·es de la diaspora observent le génocide et la guerre à distance, celles et ceux qui sont sur le terrain en vivent les conséquences immédiates et brutales. Cette séparation donne souvent l'impression aux militant·es qu'ils·elles ne sont pas qualifié·es pour parler avec autorité, car leur position distante peut conduire à des conclusions qui peuvent avoir des implications significatives pour celles et ceux directement affecté·es. Comme l'explique Bayan, "lorsque tu n'es pas à proximité des personnes qui ressentent directement la chaleur de la vague, tu risques toujours d'arriver à des conclusions qui ne sont pas les tiennes à faire. On risque toujours de parvenir à des conclusions qui concernent la vie et la mort de ces personnes."

Ce défi s'inscrit dans le cadre théorique présenté par Hinterberger (2007), qui critique les dilemmes éthiques et politiques de la représentation d'autrui, en particulier lorsqu'il y a un décalage entre la personne qui parle et les expériences vécues par les personnes représentées. S'appuyant sur le concept de "crise de la représentation" d'Alcoff (1995), Hinterberger souligne le problème que pose le fait de parler "à propos" et "pour" les autres, en particulier lorsque le porte-parole occupe une position privilégiée qui peut s'avérer dangereuse sur le plan discursif. Cette "politique de lieu ou de localisation" influence "l'efficacité politique" de la représentation, soulevant des questions sur qui a l'autorité de parler au nom de qui et dans quelles conditions. Pour les militant·es de la diaspora, cette crise de la représentation est particulièrement ressentie, car leur éloignement physique et émotionnel des réalités de Gaza, de la Palestine et du Liban complique leur capacité à défendre de manière authentique et éthique celles et ceux directement affectés.

Un autre défi majeur est la question de la légitimité et de la position. Nadia et Rima soulignent que les militants de la diaspora ne doivent pas dicter à celles-ceux qui sont sur le terrain comment s'organiser, se sentir ou agir. Elles expriment des préoccupations concernant le *tonzir* — l'acte de "donner des leçons" ou de prêcher à distance. Elles croient fermement que les demandes définitives doivent venir de ceux qui sont directement touchés. Comme le souligne Rima, cette déconnexion rend difficile la critique de l'inaction, notamment dans le contexte du féminicide en cours en Palestine. Cette tension souligne la responsabilité éthique des militant·es de la diaspora, qui doivent éviter d'imposer leurs points de vue à celles et ceux qui vivent le contexte, tout en trouvant des moyens de soutenir et d'amplifier leurs voix.

La question de "qui" occupe l'espace dans l'activisme se pose également. La position des militantes de la diaspora palestinienne devient une question délicate, soulevant des préoccupations sur qui est légitimé ou qui 'prend' une plateforme lors des protestations, des manifestations et des tables rondes. Bayan souligne que, même au sein de la diaspora palestinienne, le privilège joue un rôle significatif dans la détermination des voix qui sont amplifiées, notamment en termes de classe sociale et de région d'origine. Par exemple, dans les discussions sur Gaza, ce sont souvent les Palestiniens de Cisjordanie qui dominent la conversation, reléguant au second plan les voix de Gaza. Ce problème de légitimité et de représentation fait écho à la célèbre question de Spivak (1988) : "Le subalterne peut-il parler ?" (*Can the subaltern speak*), mettant en lumière le dilemme de savoir si celles et ceux directement affectés par un génocide et une guerre peuvent se représenter eux-mêmes, ou si les extérieurs (comme les militantes de la diaspora) risquent de parler à leur place et de déformer leurs expériences. Cette dynamique, selon Bayan, a provoqué des sentiments de "désespoir et de colère", en particulier parmi les Gazaouies de la diaspora. De plus, cette critique s'étend aux Palestiniens vivant en Palestine, où les militantes de l'étranger sont scrutées pour leurs choix de langage, leurs affiliations politiques et leurs stratégies de plaidoyer. Ces éléments peuvent déclencher à la fois du soutien et des réactions négatives, créant des tensions entre celles et ceux qui vivent activement le génocide et celles et ceux qui en parlent à distance.

En ce qui concerne l'équilibre entre l'activisme local et celui de la diaspora, Nadia développe son approche en expliquant qu'en tant que membre de la diaspora, elle ressent une inclination à s'organiser localement en Europe plutôt que de se consacrer uniquement au soutien des activistes au Liban. Elle trouve qu'il est de plus en plus difficile de rester en contact avec le paysage militant qui évolue rapidement au Liban, où la situation et les personnes qui organisent sont en constante évolution. Malgré cela, Nadia a contribué à la collecte de fonds et à l'envoi d'argent à ses camarades au Liban, qui sont engagés dans des actions humanitaires. Tout en restant attachée à ses racines, Nadia se sent plus attirée par l'idée de concentrer ses efforts sur l'organisation en Europe, en particulier maintenant qu'elle vit au cœur de l'Union européenne. Elle souhaite trouver des moyens plus significatifs de contribuer au sein et à partir de son contexte actuel. Cependant, Nadia reconnaît qu'il est difficile de trouver un équilibre entre son désir de rester informée de la situation au Liban et ses efforts d'organisation en Belgique. En perdant ce lien avec le Liban, elle se sentirait malheureuse, ce qui pourrait parfois l'amener à envisager de retourner dans son pays.

Plus largement, ces quatre femmes se sont engagées dans l'activisme de différentes manières : participation à des manifestations, organisation avec des étudiant-es universitaires, plaidoyer en faveur du mouvement Boycott, Désinvestissement, Sanctions (BDS) à la fois sur un plan personnel et public, organisation d'événements de solidarité et de collectes de fonds, sensibilisation à travers le dialogue et soutien direct aux personnes en situation de précarité. Elles partagent également activement des informations et s'engagent dans des discussions au sein de leurs cercles sociaux. Certaines participantes ont exprimé la crainte de prendre la parole en raison de leur statut de non-citoyennes, redoutant des répercussions juridiques liées au racisme et à la discrimination visant particulièrement les personnes migrantes, notamment arabes.

Ces défis mettent en lumière les tensions complexes entre diaspora, activisme et résistance locale. Ils soulèvent des questions fondamentales sur la légitimité, la représentation et les responsabilités éthiques de ceux qui militent à distance. La déconnexion des réalités du terrain, la lutte pour la légitimité et les dynamiques de pouvoir inhérentes aux actions militantes génèrent des sentiments d'incertitude et de doute avant d'agir ou de revendiquer une place dans certains mouvements. Cette situation accentue un sentiment de fragmentation identitaire, les militantes de la diaspora devant naviguer entre leurs rôles d'"insiders" et d'"outsiders" dans la lutte pour la justice. La critique de la représentation développée par Hinterberger, ainsi que la question soulevée par Spivak – "Le subalterne peut-il parler ?" – offrent un cadre d'analyse valable pour appréhender ces enjeux, mettant en exergue la nécessité d'une prise de conscience de soi, d'une responsabilité éthique et d'un engagement à amplifier les voix des personnes affectées par le génocide et la guerre.

Dans cette section, j'ai exploré les complexités de l'activisme à distance et les dynamiques de l'appartenance, en me focalisant sur la manière dont les féministes et militantes libanaises et palestiniennes en Belgique négocient leur rôle dans les luttes mondiales tout en existant dans un espace liminal entre leur pays d'origine et leur pays d'accueil. Leurs expériences révèlent comment les politiques d'intégration en Belgique, fondées sur une approche assimilationniste et influencées par des sentiments anti-arabes et anti-palestiniens – comme en témoignent les manifestations à Anvers et l'introduction du programme *Inburgering* – ne parviennent pas à effacer les identités culturelles comme elles le prétendent.

Nieswand (2008) affirme que "le récit de la persistance des diasporas offre une alternative au récit assimilationniste de la dissolution successive des différences ethniques et des relations sociales transnationales" (p. 30). Cette persistance constitue une critique des récits dominants occidentaux qui présentent la modernisation et la rationalisation comme des processus exclusivement progressistes et bénéfiques (Clifford, 1994 ; Gilroy, 1993 ; Hall, 1990, cités dans Nieswand, 2008, p. 30). À cet égard, les expériences diasporiques des féministes libanaises et palestiniennes ne se contentent pas de défier les attentes assimilationnistes ; elles mettent également en évidence la résilience des identités culturelles et des liens transnationaux face aux pressions systémiques visant la conformité. Leurs récits montrent comment les diasporas naviguent et résistent aux récits dominants, créant des espaces d'appartenance qui transcendent les frontières nationales et remettent en question les conceptions simplistes de l'intégration.

En définitive, les expériences de ces femmes révèlent les profondes complexités de la migration, de l'appartenance et de l'activisme dans la diaspora. Elles remettent en cause les récits assimilationnistes et soulignent la persistance des communautés diasporiques dans la préservation de leur identité culturelle et de leurs connexions transnationales. Parallèlement, elles insistent sur les responsabilités éthiques de celles et ceux qui militent à distance, mettant en avant la nécessité d'une approche nuancée et autocritique de la représentation. En évoluant dans des espaces liminaux entre leurs terres d'origine et leur pays d'accueil, ces femmes incarnent la nature dynamique et évolutive de l'appartenance, démontrant qu'il ne s'agit pas d'un état fixe, mais d'un processus continu, façonné à la fois par des dynamiques personnelles et géopolitiques. Leurs expériences nous rappellent que la lutte pour la justice et l'appartenance est profondément interconnectée,

exigeant un engagement en faveur de la solidarité, de l'autoréflexion et de l'amplification des voix marginalisé-es.

5- Féminisme en migration et la (non)appartenance

Jusqu'à la fin des années 1990, les femmes migrantes demeuraient largement invisibles dans la société belge et dans l'élaboration des politiques. Ce n'est qu'au moment où les politiques belges ont évolué, passant de l'égalité à des politiques de diversité plus larges, que les femmes migrantes ont commencé à être reconnues en tant que groupe distinct (Plateau, 2009). Ce changement a également poussé le mouvement féministe à commencer à s'engager activement auprès des femmes migrantes, un processus qui a pris de l'ampleur avec la création de la Commission du dialogue interculturel²⁵ en Belgique en 2004 (Ouali, 2012).

Dans son travail "The Women's Movement and the Challenge of Interculturality: The Case of French-Speaking Belgium", Nadine Plateau (2009) met en lumière la façon dont les critiques de l'hégémonie au sein du mouvement féministe belge ont émergé pour la première fois dans les années 1990, bien que de manière sporadique, et étaient principalement centrées sur les questions de migration. Ces critiques ont pris de l'ampleur en 2006, orientant l'attention vers l'examen des relations sociales entre les femmes au sein du mouvement — un aspect qui avait précédemment été absent du discours féministe belge. Cette même année, des cercles féministes ont organisé une rencontre marquante à Bruxelles intitulée "Gender and Interculturality: Towards a Debate in the Women's Movement". Cet événement, auquel participaient des intervenant-es d'associations dirigées par des groupes minoritaires, a marqué un tournant dans le mouvement féministe belge. Lors de ce que Plateau qualifie de "journée mémorable" (2009, p. 80), des féministes migrantes ont ouvertement défié et critiqué le mouvement pour son traitement à leur égard. Toutes les participantes à cette rencontre ont toutefois exprimé un engagement commun envers l'unité et ont souligné la nécessité urgente de repenser les stratégies politiques féministes.

Selon Plateau, l'homogénéité et la domination du mouvement féministe belge peuvent être attribuées à trois facteurs clés. Premièrement, il s'adressait principalement aux femmes de la classe moyenne, excluant celles issues d'autres milieux socio-économiques. Deuxièmement, le mouvement mettait l'accent sur des objectifs communs dans l'élaboration de son agenda politique, minimisant souvent les conflits liés aux différences sociales et ethniques. Troisièmement, comme le soutient Chandra Mohanty (1988), le mouvement était façonné par la croyance implicite que le monde occidental sert de point de référence central tant pour la théorie que pour la pratique féministes. Cette perspective eurocentriste a longtemps marginalisé les voix et les expériences des femmes non occidentales, renforçant ainsi une hiérarchie au sein même du mouvement féministe.

Coene (2007) déclare que :

Les femmes des groupes minoritaires sont construites comme des 'others-others' (Anthias, 1998): "pathologisées" par la société dominante comme des victimes des religions et des traditions patriarcales, elles sont placées au sein de la minorité comme les porteuses symboliques de l'identité ou de la culture de groupe (Yuval Davis, 1997 ; Akpınar, 2003). Même dans des pays comme la Belgique, les discours néo-orientalistes fonctionnent comme des représentations en miroir permettant de s'imaginer sa propre identité nationale et européenne. Ici, la femme occidentale apparaît comme une contre-image émancipée de la femme 'immigrée' opprimée. Les idéaux en matière d'égalité de genre

²⁵ Commission du dialogue interculturel provided recommendations on different aspects of the lives of migrant and ethnic minorities in Belgian society. The Commission suggested, among others, to improve women's access to information about civil rights (Delruelle and Torfs 2005) .

sont figurés comme fondateurs pour la culture occidentale, et le combat d'émancipation des femmes occidentales est conçu comme presque gagné (p. 5).

Cette notion de supériorité occidentale est évidente dans le profilage racial et l'exclusion au sein des dynamiques migratoires plus larges en Belgique, mais aussi au sein même du mouvement féministe. Historiquement, le mouvement avait largement traité la migration et le multiculturalisme comme des questions isolées plutôt que comme des préoccupations féministes collectives, les considérant comme des défis affectant seulement un groupe spécifique de femmes, plutôt que le mouvement dans son ensemble (Garny & Neji, 2024 ; Plateau, 2009).

Cette approche a perpétué ce qu'on appelle le "féminisme blanc", qui, comme le décrit Rafia Zakaria dans son livre *Against White Feminism. Notes on Disruption* (2021) rend hommage à l'intersectionnalité tout en échouant à céder de l'espace aux femmes de couleur. Zakaria définit le féminisme blanc comme :

Une féministe blanche peut être une femme qui salue sincèrement les préceptes de l'intersectionnalité — la nécessité pour le féminisme de refléter les inégalités structurelles fondées sur la race, la foi, la classe, le handicap, etc. ainsi que le genre — mais qui ne cède pas d'espace aux féministes de couleur qui ont été ignorées, effacées ou exclues du mouvement féministe. Les féministes blanches peuvent assister aux marches pour les droits civiques, avoir des amis noirs, asiatiques et bruns, et dans certains cas être elles-mêmes noires, asiatiques et brunes, et pourtant se consacrer à des structures organisationnelles ou à des systèmes de connaissance qui garantissent que les expériences des femmes noires, asiatiques et brunes, et donc leurs besoins et leurs priorités, restent à l'écart. Plus généralement, pour être une féministe blanche, il suffit d'être une personne qui accepte les avantages conférés par la suprématie blanche au détriment des personnes de couleur, tout en prétendant soutenir l'égalité des sexes et la solidarité avec "toutes" les femmes (p. 1).

La persistance de ces dynamiques d'exclusion est évidente dans les expériences des femmes interviewées pour cette recherche. Nadia, Rima et Bayan ont toutes parlé de leurs rencontres directes avec le "féminisme occidental" ou "blanc" après leur migration en Belgique. Rima, qui avait été exposée au discours féministe occidental en grandissant dans les territoires palestiniens de 1948, a noté que la police israélienne avait souvent minimisé les cas de violence domestique impliquant des femmes palestiniennes, les attribuant à des "caractéristiques culturelles" ou à des "traditions ethniques" plutôt qu'en les traitant comme des crimes graves, ce qui menait à une protection inadéquate. Ce profilage racial s'aligne avec les recherches de Nadera Shalhoub-Kevorkian (2004), qui explore comment le racisme et la militarisation façonnent les réponses de la police israélienne à la violence à l'égard des femmes palestiniennes en Israël. De même, Bayan a observé que les autorités belges pratiquaient également le profilage racial lorsqu'elles traitaient des femmes arabes²⁶, renforçant la persistance de la discrimination systémique à travers différents contextes géopolitiques.

Cette exclusion systémique et ce profilage racial ne sont pas des phénomènes isolés, mais font partie d'une structure plus large de l'apartheid global, comme le décrit Ida Danewid (2023) dans son livre *Resisting Racial Capitalism: An Antipolitical Theory of Refusal*. Danewid soutient que le régime global des frontières fonctionne comme une infrastructure (post)coloniale de violence d'État, maintenant un "mode de vie impérial" en

²⁶ Voir " Sourour Abouda" dans "Que signifie la mort de Sourour Abouda, travailleuse sociale chez Présence et action culturelles (Pac), dans un commissariat de Bruxelles le 12 janvier 2023? Une réponse engagée de Martin Vander Elst et Anas Amara" (<https://www.revuepolitique.be/sourour-abouda-le-racisme-comme-regime-dinattention/>)

renforçant les inégalités systémiques et les politiques d'exclusion (p. 82). Le mouvement féministe, bien qu'il ait évolué dans son engagement auprès des femmes migrantes, perpétue souvent un récit similaire en traitant les luttes migratoires comme distinctes des préoccupations féministes dominantes. Cette approche renforce les héritages coloniaux et impérialistes en reproduisant des hiérarchies de race et de classe qui sont intégrées dans le régime global des frontières.

L'exclusion des femmes migrantes des mouvements féministes se reflète également dans les résultats du questionnaire, où les 15 répondantes ont toutes indiqué qu'elles n'avaient pas trouvé leur place au sein des mouvements féministes en Belgique. Lorsqu'on demande si leur perception du féminisme a changé depuis leur migration en Belgique, les réponses sont mitigées. La majorité — neuf sur quinze femmes (60 %) — a répondu oui, tandis que six (40 %) ont répondu non. Parmi les femmes libanaises, un peu plus de la moitié (54,55 %) ont indiqué un changement de perspective, tandis que les 45,45 % restantes n'ont pas observé de changement. Les femmes palestiniennes, quant à elles, ont montré une tendance plus marquée au changement, trois sur quatre (75 %) disant que leur perspective avait évolué, tandis qu'une (25%) estimait qu'elle était restée la même. Cependant, le format structuré du questionnaire laissait peu de place aux nuances.

Les entretiens ont fait apparaître une image plus complexe. Les expériences des participantes ne pouvaient pas être facilement catégorisées par un simple "oui" ou "non" ; elles reflétaient plutôt une gamme de perspectives façonnées par divers facteurs personnels et structurels. Ces nuances ont révélé que, bien que de nombreuses participantes avaient effectivement connu un changement dans leur perspective féministe, la nature de ce changement variait d'une femme à l'autre.

Les expériences des féministes libanaises et palestiniennes en Belgique mettent en lumière les défis persistants de la navigation entre appartenance et activisme dans un contexte diasporique. Leurs récits révèlent comment l'exclusion systémique, le profilage racial et l'hégémonie du féminisme occidental façonnent leurs expériences, tant en Belgique qu'en relation avec leurs pays d'origine. Ces dynamiques soulignent la nécessité d'un mouvement féministe plus inclusif et intersectionnel qui reconnaît l'interconnexion entre migration, race et genre.

Dans la section précédente, j'ai examiné comment les féministes libanaises et palestiniennes en Belgique naviguent entre leur activisme à distance et leur sentiment d'appartenance tout en occupant un espace liminal entre leurs pays d'origine et leur pays d'accueil, ainsi que leurs identités hybrides. Cependant, le concept d'hybridité a de plus en plus été critiqué pour ses limites à saisir pleinement les complexités de l'identité et de l'appartenance. Dans les sections suivantes, j'utiliserai le concept de "positionnalité translocationnelle" de Floya Anthias (2001) comme cadre plus robuste pour aborder ces questions. Ce cadre sera utilisé pour analyser l'activisme diasporique, en éclairant comment ces féministes négocient leurs identités et leurs pratiques politiques en Belgique.

5.1- Positionnalité translocationnelle et activisme diasporique

Le concept de "positionnalité translocationnelle", introduit par Floya Anthias en 2001, constitue un cadre d'analyse valable pour comprendre comment les individus naviguent et négocient leurs identités à travers divers contextes sociaux, culturels et politiques. Ce cadre est particulièrement pertinent pour l'étude des migrations, des diasporas et du transnationalisme, car il met en lumière la nature fluide, dynamique et relationnelle de l'identité. Plutôt que de s'appuyer sur des catégories fixes telles que la race, l'ethnicité, le genre ou la classe, la positionnalité translocationnelle insiste sur l'intersection et le changement de ces identités en fonction des contextes spécifiques dans lesquels les individus sont situés. En ce sens, ce terme offre une compréhension plus nuancée des expériences de l'appartenance et du positionnement social.

Similairement, Hage (2005) soutient que les sujets diasporiques habitent souvent plusieurs lieux et réalités simultanément. Cette approche rejoint le cadre d'analyse d'Anthias, dans la mesure où ces deux chercheurs soulignent la complexité de la formation de l'identité et la manière dont les individus négocient leur position dans différents contextes sociaux et spatiaux.

Au cœur de cette discussion se trouve l'idée que la localisation et la positionnalité — en particulier la positionnalité translocationnelle — sont des notions essentielles pour examiner les processus d'identification collective — “c'est-à-dire les revendications et les attributions que les individus formulent concernant leur position dans l'ordre social, leur perception de ce à quoi ils appartiennent (et de ce à quoi ils n'appartiennent pas)” (Anthias, 2002, p.1), et pour comprendre les relations sociales plus larges qui façonnent et sont façonnées par ces processus.

Dans les sections suivantes, j'explorerai comment l'activisme des féministes libanaises et palestiniennes en Belgique est façonné par — et, à son tour, façonne — leur positionnalité translocationnelle. En mobilisant ce cadre théorique, il devient possible de mieux comprendre comment leurs identités, leur sentiment d'appartenance et leurs engagements politiques se négocient dans plusieurs contextes, de leur réalité diasporique en Belgique à leurs connexions transnationales avec les luttes anticoloniales en Palestine, au Liban et au-delà.

5.1.1- La Palestine comme boussole morale

“ Le 7 octobre m'a donné le sentiment que je ne peux pas lutter à côté de femmes qui ne sont pas anticolonialistes, et que je ne peux pas appartenir à un groupe de femmes qui ne disent pas clairement leur opinion sur l'impérialisme et la colonisation, et non, je ne peux pas faire cela. Je ne peux pas lutter aux côtés de femmes israéliennes, je ne peux pas me battre aux côtés de femmes israéliennes qui ont été soldats ou qui ont envoyé leurs fils se battre contre les Palestiniens” — Rima

Anthias affirme que “le sens prononcé de la différence est l'aspect le plus notable des récits par rapport aux références à l'appartenance” (2002, p.510). En d'autres termes, lorsqu'ils parlent d'appartenance, les individus ont tendance à se définir en opposition à ce qu'ils ne sont pas. Cette dynamique a été particulièrement évidente lors des entretiens, où les participantes ont fréquemment construit leur identité en se démarquant des groupes ou des idéologies qu'elles rejettent.

Ce sentiment de différence est particulièrement marqué lorsqu'elles évoquent le “féminisme blanc”. Elles définissent leur propre identité féministe, en partie, en s'éloignant des mouvements qu'elles perçoivent comme exclusifs ou complices de structures oppressives. Rima, Nadia et Bayan soulignent toutes que leurs pratiques féministes sont intrinsèquement intersectionnelles. Comme l'explique Nadia : “Le féminisme, ce n'est pas seulement organiser des actions pour les femmes, non ? Il s'agit de démanteler les structures d'oppression. Et pour moi, le féminisme est toujours intersectionnel.”

Pour ces femmes, le féminisme est indissociable des luttes anticoloniales, anti-impérialistes et anticapitalistes. Dans le questionnaire, de nombreuses répondantes ont mentionné que leur perspective féministe avait changé après leur migration, souvent en raison de leur critique croissante du féminisme blanc et de la suprématie blanche, ainsi que du manque d'intersectionnalité dans les mouvements féministes dominants. Nadia souligne la complicité de nombreuses organisations féministes belges dans le maintien de structures oppressives : “Le génocide m'a vraiment fait comprendre que les féministes sont des putains de complices — les féministes belges, les organisations féministes en Belgique.”

À travers son activisme, Nadia a pris conscience de la manière dont le sionisme est profondément enraciné dans les institutions politiques et sociales européennes, y compris dans les organisations féministes. Elle examine désormais les newsletters des groupes féministes à la recherche de toute mention de la Palestine. Si elle n'en trouve aucune, elle évite de s'engager avec eux. Lorsqu'elle rencontre de nouvelles personnes — organisatrices, féministes ou militantes — elle leur demande immédiatement leur position sur le sionisme. Pour elle, la Palestine est devenue une boussole morale qui guide ses alliances politiques et toutes ses relations sociales. Ce changement l'a amenée à donner la priorité à la mobilisation palestinienne plutôt qu'aux mouvements féministes traditionnels, car elle trouve une plus grande solidarité parmi ceux qui défendent ouvertement la libération de la Palestine.

Ce sentiment est partagé par toutes les interviewées, qui décrivent une fracture nette entre leur engagement pour la Palestine et les mouvements féministes plus larges auxquels elles sont confrontées. Plutôt que de s'impliquer dans des groupes féministes dominants qui restent silencieux sur la Palestine — ou pire, qui perpétuent des valeurs sionistes — elles concentrent leurs efforts sur de petits collectifs et des initiatives locales qui s'alignent explicitement sur leurs principes antisionistes et anticoloniaux.

Les événements survenus depuis le 7 octobre s'inscrivent dans la continuité de la politique coloniale d'Israël. Depuis plusieurs années, des collectifs tels que le *Palestinian Youth Movement*, *Artists4Palestine*, ainsi que l'organisation de nombreuses manifestations, cagnottes et mouvements de soutien et actions de solidarité portées par la diaspora témoignent de l'engagement politique fort des Palestinien·nes pour une Palestine libre.

Ce qu'on observe notamment en Belgique c'est une répression importante des mouvements pour la libération de la Palestine. Que ce soit les campements étudiant·es ou bien les manifestations la répression ne cesse d'augmenter et de s'intensifier avec les semaines.

Dans une interview accordée en février 2024 au Collectif contre les violences familiales et l'exclusion, la chercheuse franco-palestinienne Sandrine Mansour rappelle que les mouvements féministes européens ont, dans l'ensemble, peu soutenu la cause palestinienne. Cette absence de solidarité a laissé les féministes palestiniennes de la diaspora isolées et marginalisées dans leur lutte — une réalité confirmée par de nombreux témoignages recueillis lors des entretiens. Pour Mansour, la lutte féministe contre le sexisme ne peut être dissociée des combats contre le sionisme, le colonialisme et l'impérialisme. Ces luttes sont intrinsèquement liées, y compris au sein de la diaspora féministe. Elle précise ainsi :

On ne peut pas avoir la grille d'analyse des droits des femmes comme on l'a ailleurs sur la question des violences faites aux femmes, parce que la première source de violences faites aux femmes, c'est celle de la colonisation et de l'occupation militaire israélienne. Et c'est intimement lié, forcément, parce que cette occupation a des conséquences sur le reste. Donc c'est impossible de séparer féminisme et lutte nationale pour les Palestiniennes, ce serait fausser le regard. Ça a d'ailleurs été un problème dans les mouvements féministes, notamment européens, parce qu'on s'y est intéressé, par exemple, aux femmes afghanes, aux femmes au Pakistan, au Maroc, en Ukraine... Mais on n'a que peu parlé des Palestiniennes parce qu'on a l'impression qu'elles ne sont pas dans des combats féministes, alors qu'elles le sont, mais ce sont des combats toujours liés à la politique de colonisation (Léonard, 2024, p. 4).

Elle continue :

Pour moi, l'important, c'est de comprendre qu'il n'y a pas de séparation à faire: la lutte féministe et la lutte pour la libération nationale vont de front. Après, c'est sûr qu'en fonction de la sphère où tu es, de l'événement dans lequel tu es, tu intervies par rapport au sujet qui est posé. Mais il est évident qu'on porte les deux en permanence, on n'est pas découpées par rapport à ça. Donc on parle de la situation des femmes, mais aussi de la situation de toute la population (Léonard, 2024, p. 12).

Cette positionnalité translocationnelle des féministes libanaises et palestiniennes a contribué à une fracture croissante au sein du discours féministe. Les femmes interviewées parlent de l'activisme féministe et palestinien comme de deux sphères distinctes, tout en insistant sur leur interconnexion fondamentale. Ce paradoxe met en évidence la manière dont les discours féministes dominants en Belgique ont systématiquement exclu les luttes antisionistes et anticoloniales. En conséquence, elles prennent non seulement leurs distances avec le féminisme dominant, mais redéfinissent aussi activement leur place en dehors de celui-ci, refusant d'être associées à des mouvements qui ne tiennent pas compte de leurs réalités politiques.

En réponse, ces femmes ont construit leurs propres espaces, soit en étant sélectives dans les collectifs qu'elles rejoignent, soit en créant leurs propres. Il s'agit d'espaces où le féminisme n'est pas seulement une question de genre, mais de démantèlement de toutes les structures d'oppression — un féminisme intersectionnel, non seulement dans les mots, mais aussi dans la pratique.

5.1.2- Récits des "Autres" Collectifs

Les expériences partagées par les interviewées peuvent être comprises à travers le prisme de l'identité collective et du cadre de localisation/délocalisation et de positionnalité défini par Floya Anthias. Les identités collectives ne sont pas simplement définies par des traits fixes, mais elles évoluent continuellement, souvent définies par les frontières entre les groupes et les marqueurs d'identité qui distinguent un groupe d'un autre. Pour les personnes interrogées, vivre en Belgique, en particulier à Bruxelles — avec sa population migrante significative — offre une opportunité unique d'interagir avec des individus de divers horizons. Ces interactions ont facilité les échanges culturels et la compréhension mutuelle, leur permettant d'acquérir des perspectives précieuses sur les luttes rencontrées par des personnes issues de différents pays du Sud global, y compris les pays du Levant, l'Iran, le Soudan et le Congo. Cette exposition a enrichi leurs perspectives sur les complexités des différentes sociétés et a approfondi leur compréhension des inégalités mondiales.

Comme l'explique Anthias (2002), l'identité collective implique des processus de reconnaissance à la fois de la similitude (sameness) et de l'altérité (otherness) :

Les questions d'identité collective, tout en étant liées à celles de l'identité de soi (dans le sens où le soi est intégré dans les idiomes collectifs et en tire des caractéristiques définitoires), contiennent des processus importants qui peuvent être distingués en termes de limites de l'altérité et de la similitude. Alors qu'une étape essentielle dans la production du soi est la délimitation du soi par rapport à l'autre (dans le premier cas, la reconnaissance de la séparation corporelle et psychique d'avec la mère), dans le cas de l'identité collective, il s'agit de reconnaître les multiples autres qui peuvent se tenir comme des "soi" (c'est-à-dire dans la famille, dans le groupe ethnique, dans la catégorie de genre, etc.) et, de manière similaire, ceux qui sont construits comme des 'autres' collectifs (p. 497).

Ce cadre se manifeste dans les expériences de Maryam. Ses liens avec des individus du Levant, en particulier de Palestine et de Syrie, illustrent comment les "marqueurs identitaires" tels que la culture, l'origine, la langue ou la couleur (Anthias, 2001, p. 633) favorisent la solidarité au-delà des frontières. Le sentiment d'"appartenance" qu'elle évoque ne repose pas nécessairement sur une identité unique et cohérente, mais plutôt sur une définition de soi en relation avec d'autres partageant des expériences et des luttes similaires — ce qu'Anthias (2001) appelle les auto-attributions et les attributions par les autres. Depuis le début du génocide à Gaza, elle interagit avec de nombreux jeunes hommes palestiniens et syriens. Cette connexion était importante pour elle, car elle l'assimile à des retrouvailles avec des 'frères' séparés par des frontières. Elle l'exprime ainsi : "Ils viennent de cette zone²⁷ qui est en première ligne dans la lutte contre l'empire." Pour Maryam, cette expérience aurait été impossible au Liban, où l'environnement est beaucoup plus limité. Pour elle, l'une des raisons pour lesquelles elle apprécie de vivre en Belgique est que cela lui permet de vivre un peu plus ses "rêves politiques internationalistes".

Cependant, ce sentiment de "similitude" et d'identité partagée contient aussi des éléments d'"altérité". Si Maryam apprécie ces liens, elle est tout à fait consciente des défis qu'ils posent. Elle remarque : "Ils sont tellement sexistes la plupart du temps, c'est dingue... la masculinité toxique est incontrôlée jusqu'à des niveaux incroyables". Elle évoque des situations où des hommes ont pris la parole des femmes en leur arrachant le micro lors des manifestations, et ont fétichisé son identité libanaise en la stéréotypant comme "supposée être une pute" et témoigné d'attitudes dégradantes envers d'autres femmes. Cette tension souligne la complexité de la navigation dans l'identité et l'appartenance collectives, en particulier au sein des mouvements qui cherchent à lutter contre une forme d'oppression tout en en perpétuant une autre.

De même, Nadia et Rima mettent en avant la manière dont leur vie en Belgique leur a permis d'établir des liens avec des personnes originaires de pays comme le Soudan et le Congo, en découvrant les réalités quotidiennes et les luttes propres à ces régions. L'engagement actif de Nadia avec des féministes et activistes soudanaises illustre comment sa positionnalité et sa localisation ont élargi son horizon politique. En participant à des événements organisés par des militants soudanais-es, elle accède à des expériences et perspectives qui lui auraient été inaccessibles au Liban. Comme elle le dit : "Nos luttes sont connectées, il n'y a pas de libération pour l'un-e d'entre nous si nous ne sommes pas tous libres. J'y crois vraiment, ce n'est pas un slogan pour moi."

Par ailleurs, Nadia a rencontré des militant·e·s issu·e·s de collectifs queer populaires en Belgique avec lesquelles elle partageait des affinités politiques et des modes d'organisation similaires. C'est dans ce contexte qu'elle a contribué activement à l'organisation du groupe *Queers for Palestine*, un collectif inclusif composé de personnes aux origines diverses — et pas uniquement arabes — réunies autour de positions politiques proches des siennes.

Pour Rima, sa perspective féministe a évolué au fil de ses rencontres et de son engagement auprès de nouveaux alliés, sur les expériences desquels elle n'était pas très bien renseignée, ayant grandi en Palestine. Elle a reconnu qu'elle se concentrait principalement sur les luttes en Palestine et au Levant en raison de l'immédiateté de ces questions. En vivant en Belgique, elle a acquis une conscience plus profonde des luttes du Congo et des femmes congolaises, notamment en raison de l'histoire coloniale belge²⁸. Son implication dans les questions

²⁷ Elle fait référence à la région du Levant

²⁸ De 1885 à 1908, le roi Léopold II impose un régime colonial extrêmement violent au Congo, entraînant des millions de morts. En 1908, le Congo devient une colonie belge sous prétexte de "mission civilisatrice". Après de nombreux affrontements menés par un front indépendantiste uni, le pays obtient son indépendance le 30 juin 1960 (RTBF, 2019). <https://www.rtb.be/article/il-etait-une-fois-la-colonisation-au-congo-10259807>

d'immigration et de défense des sans-papiers²⁹ a renforcé son empathie et son engagement politique, et son expérience personnelle, bien que brève, en tant que sans-papiers a façonné son militantisme.

Les expériences des interviewées en Belgique illustrent la complexité de leur positionnalité translocationnelle — comment leur sens de soi et (non-)appartenance change selon leur localisation et leur proximité avec les luttes des autres. Ces récits démontrent l'interconnexion des mouvements de résistance globale, soulignant que leur activisme n'est pas confiné à une seule question ou à une seule géographie, mais qu'il est au contraire profondément enraciné dans une compréhension transnationale et intersectionnelle de la justice. En s'engageant dans diverses luttes, elles incarnent l'idée que la libération est collective et que la solidarité au-delà des frontières est essentielle pour un changement significatif.

²⁹ “Le qualificatif “sans-papiers” désigne toute personne qui n’a pas – ou plus – de titre de séjour lui permettant de résider de façon régulière sur le territoire belge”(Caritas International). <https://www.caritasinternational.be/fr/asile-et-migration/sans-papiers-en-belgique-causes-et-consequences-long-read/>

6- Le féminisme transnational : de la Belgique au monde

"I am not free while any woman is unfree, even when

her shackles are very different from my own" — Audre Lorde

Cette recherche explore les tensions multiples au sein de l'activisme diasporique, en particulier dans le contexte du féminisme transnational. Ces tensions se manifestent dans des dimensions interconnectées, soulevant chacune des questions cruciales sur la légitimité, la représentation et la solidarité. Bien que je catégorise ces tensions pour une meilleure clarté analytique, il est important de souligner qu'elles ne sont pas isolées ; elles s'entrelacent et s'influencent mutuellement de manière complexe. Mon objectif n'est pas de fournir des solutions pratiques — les chercheuses féministes ont déjà apporté des contributions significatives à ces débats — mais d'offrir des réflexions et de poser des questions qui invitent à un dialogue et à une introspection approfondis. Ce sont des questions avec lesquelles nous devons continuer à lutter, et je dis 'nous' car, moi aussi, je suis profondément engagée dans ce processus continu d'apprentissage et de désapprentissage.

6.1- L'activisme à distance : représentation et engagement éthique

L'une des tensions centrales du féminisme transnational réside dans les défis de l'activisme à distance, notamment en ce qui concerne la représentation. Comme le soutient Sara Ahmed (2002), les stratégies de représentation éthiques doivent prendre en compte le pouvoir et l'autorité tout en reconnaissant qu'un "engagement éthique complet avec l'autre est impossible" (p. 568). Cela soulève des questions cruciales sur la manière dont les féministes peuvent représenter éthiquement les luttes — que ce soit les féministes libanaises plaidant pour le Liban, les féministes palestiniennes pour la Palestine, ou les deux simultanément — particulièrement lorsque les distances géographiques et culturelles compliquent la compréhension de la réalité du terrain.

Hinterberger (2007) souligne l'importance de l'imagination dans la navigation de ces complexités. Réimaginer les rencontres éthiques et les représentations des autres peut servir d'outil dans l'épistémologie féministe. Comment pouvons-nous créer et maintenir des stratégies représentatives qui soient à la fois éthiques et inclusives, notamment en période de guerre et de génocide ? Cette question est particulièrement pertinente pour les mouvements féministes transnationaux et les militantes féministes diasporiques du Liban et de la Palestine, où les dynamiques de pouvoir et le privilège déterminent souvent quelles voix sont amplifiées et lesquelles sont marginalisées.

6.2- Définir le féminisme par la différence : le cas des féministes libanaises et palestiniennes

Le Liban et la Palestine partagent un oppresseur colonial commun qui continue de mener la guerre et le génocide sur leurs terres. Ce contexte façonne les différences fondamentales qui définissent les féministes libanaises et palestiniennes. Ces différences ne sont pas fortuites, mais profondément ancrées dans leurs réalités historiques et géopolitiques. Lors de la réunion de 2006 "Genre et interculturalité : vers un débat dans le mouvement des femmes", des femmes féministes migrantes ont ouvertement critiqué le mouvement féministe belge hégémonique pour ses pratiques excluantes. Toutefois, les participantes ont exprimé un engagement partagé pour l'"unité" et ont appelé à une remise en question des stratégies politiques féministes.

Cependant, je reste critique vis-à-vis de ces appels à l'unité. Que signifie exactement "unité" ? S'agit-il de solidarité, ou est-ce une tentative d'incorporer les luttes des migrantes dans des cadres existants sans aborder les déséquilibres de pouvoir sous-jacents ? L'interprétation de l'unité par Nadine Plateau, par exemple, soulève des questions sur le fait de savoir si elle était enracinée dans une inclusion véritable ou simplement dans un geste superficiel.

Les femmes du Tiers-Monde en diaspora ne portent pas seulement le fardeau de l'oppression systémique et de la discrimination en Belgique et dans les pays occidentaux, mais on attend aussi d'elles qu'elles éduquent les autres sur leurs luttes, alors que leurs voix ne sont pas toujours entendues. Comme l'observe poignamment Chandra Mohanty (2003), "Les femmes du Tiers-Monde sont entendues comme des voix fragmentées et inarticulées dans (et depuis) l'obscurité" (p. 193). Cette marginalisation souligne la nécessité pour les mouvements féministes de dépasser l'inclusion symbolique et de se diriger vers une action significative.

L'unité, dans ce contexte, ne peut pas être fondée sur une notion simpliste ou une exigence unilatérale d'une "sororité universelle". Elle doit être ancrée dans une reconnaissance authentique de la différence, une volonté d'affronter les déséquilibres de pouvoir et un engagement à démanteler les structures d'exclusion. Comme le soutient Mohanty, il existe "un besoin de créer un espace analytique pour comprendre les femmes du Tiers-Monde comme les 'sujets' de nos diverses luttes 'dans l'histoire'" (2003, p. 193). Sans cette fondation, les appels à l'unité risquent de perpétuer les inégalités mêmes qu'ils cherchent à abolir.

Mohanty (2003) développe la notion de différence, soulignant qu'elle doit être comprise comme plus qu'une "variation bénigne" ou une diversité superficielle. Elle écrit : "La question centrale n'est donc pas simplement celle de 'reconnaître' la différence ; la question la plus difficile concerne plutôt le type de différence qui est reconnu et engagé. La différence vue comme variation bénigne (diversité), par exemple, plutôt que comme conflit, lutte, ou menace de perturbation, contourne à la fois le pouvoir et l'histoire pour suggérer un pluralisme harmonieux et vide" (p. 193).

Comme nous l'avons vu dans la section précédente, selon Anthias, les individus ont tendance à se définir en opposition à ce qu'ils ne sont pas. Dans le cadre de cette recherche, la différence fondamentale porte sur les valeurs sionistes. Toutefois, il ne s'agit pas d'une différence avec laquelle on peut s'engager, mais plutôt d'une différence contre laquelle il faut se positionner. En effet, une différence avec quelqu'un qui soutient un génocide, une guerre, un nettoyage ethnique ou des formes atroces de violence et d'extermination ne peut constituer un terrain d'engagement. La différence avec laquelle il est légitime de s'engager, dans une solidarité transnationale, est celle qui repose sur des intérêts communs.

Chandra Talpade Mohanty définit la solidarité en termes de mutualité, de responsabilité et de reconnaissance des intérêts communs parmi les différentes communautés. Elle écrit : "Plutôt que de supposer une similitude forcée de l'oppression, la pratique de la solidarité met en avant des communautés de personnes qui ont choisi de travailler et de lutter ensemble. La diversité et la différence sont des valeurs centrales ici — à reconnaître et à respecter, non à effacer dans la construction d'alliances" (p. 193).

Cette approche de la solidarité exige une politique d'engagement plutôt qu'une politique de transcendance. Elle demande que les féministes s'engagent activement avec les complexités de la race, de la classe, du genre et des histoires coloniales, allant au-delà des simples reconnaissances de la différence pour confronter les dynamiques de pouvoir qui les sous-tendent.

Comme le souligne Ahmed, "les espaces sont revendiqués par le plaisir, un plaisir qui est restitué par le fait d'être témoigné par les autres". Témoigner de l'autre exige plus qu'un simple acte passif de reconnaissance ; il demande un engagement actif avec ses luttes et ses différences.

En conclusion, le féminisme transnational doit transcender les gestes performatifs et embrasser pleinement le travail difficile et continu de la praxis intersectionnelle. La position translocationnelle des diasporas libanaise et palestinienne en Belgique offre un point de vue unique, élargissant l'horizon politique et permettant un engagement plus profond avec les luttes mondiales. La véritable solidarité n'est pas seulement aspirante ; elle exige une action concrète, une responsabilité inébranlable et un engagement sans relâche pour la justice pour toutes. Ce n'est qu'à travers une telle dévotion que nous pouvons forger des relations mutuellement responsables et équitables entre les diverses communautés de femmes, comme le visionne Chandra Mohanty.

Ce chemin, bien qu'empreint de défis, est indispensable pour construire un mouvement féministe véritablement inclusif et transformateur. Il s'aligne avec ce que Danewid (2023) décrit comme une "antipolitique du refus" — un rejet délibéré des termes de l'ordre de l'État et un engagement à créer des espaces autonomes de liberté et de soin (p. 78). En centrant ces principes, le féminisme transnational peut dépasser les limitations des structures existantes et cultiver une praxis ancrée dans la libération, la solidarité et l'émancipation collective.

7- Conclusion

Cette étude vise à combler un vide dans la recherche sur les féminismes en migration en analysant comment les militantes libanaises et palestiniennes réinventent leurs pratiques, négocient leur appartenance et construisent des espaces autonomes de lutte. Elle s'appuie sur une approche intersectionnelle et transnationale qui permet de saisir les multiples niveaux d'oppression et de positionnement qui traversent leur engagement. En interrogeant les récits féministes hégémoniques, cette recherche met en lumière la diversité des expériences féministes dans le Sud global, tout en insistant sur les solidarités politiques non négociables qui structurent leur lutte, notamment autour de la cause palestinienne.

La première section, *“Parcours vers la conscience féministe, décoloniale et l'activisme”*, retrace les parcours féministes de quatre militantes arabes — Maryam, Nadia, Rima et Bayan — dont les vécus, façonnés par le patriarcat, le colonialisme, le capitalisme et la géopolitique au Liban et en Palestine, révèlent comment la conscience féministe émerge des expériences quotidiennes de violence, de marginalisation et de résistance. Issues de milieux sociaux divers, elles confrontent la violence genrée dans l'espace public et l'éducation, qui reproduit souvent des normes patriarcales, tout en développant leur activisme. Leurs parcours migratoires renforcent leur engagement, notamment pour Bayan et Rima, dont le féminisme s'entrelace avec la lutte palestinienne face à la discrimination systémique.

Dans la deuxième section, *“Migration et appartenance en Belgique”*, l'analyse se concentre sur les effets des politiques d'intégration et du multiculturalisme sur les femmes migrantes. En mettant en lumière les politiques discriminatoires qui exacerbent les inégalités raciales et de genre, particulièrement pour les femmes migrantes. L'approche assimilationniste de l'État impose aux migrant·e·s de se conformer aux normes nationales, ce qui entrave une véritable diversité et inclusion. Les expériences des femmes migrantes, marquées par des aspirations personnelles et la quête de meilleures opportunités, illustrent la complexité de la migration. Le concept de liminalité reflète leurs identités hybrides, alors qu'elles naviguent entre cultures et espaces. De plus, l'activisme diasporique est confronté à des dilemmes éthiques relatifs à la représentation et à la légitimité, soulignant la nécessité d'un plaidoyer transnational à la fois authentique et éthique.

La troisième section, *“Féminisme en migration et la (non)appartenance”*, aborde l'histoire de la question migratoire au sein des mouvements féministes en Belgique et montre comment la Palestine fonctionne comme boussole morale et politique. La Palestine oriente leur activisme intersectionnel profondément engagé contre l'impérialisme et le colonialisme, tout en inspirant la création d'espaces alternatifs où le féminisme est indissociable de la lutte anticoloniale. En mobilisant le concept de “positionnalité translocationnelle”, cette section examine la manière dont les appartenances, les identités collectives, les formes d'activisme et les sentiments d'appartenance de ces féministes se transforment au fil de leurs ancrages dans des contextes sociaux et politiques multiples. Cette perspective favorise une solidarité transnationale fondée sur la libération collective et remet en question les structures oppressives.

Enfin, la quatrième section, *“Le féminisme transnational : de la Belgique au monde”*, interroge les tensions du féminisme transnational, en abordant les défis de l'activisme à distance, notamment les questions de légitimité, de représentation et de solidarité. Cette section affirme la nécessité d'une solidarité fondée sur la reconnaissance authentique des différences et la remise en question des rapports de pouvoir. Cette solidarité doit être active, ancrée dans la mutualité, l'engagement concret et une praxis intersectionnelle. C'est à travers cette approche que nous pouvons construire un mouvement féministe véritablement inclusif et transformateur, capable de répondre aux enjeux complexes de notre époque.

Militer en tant que féministe peut parfois donner l'impression de porter le poids du monde sur ses épaules, surtout en des temps traversés par des atrocités insoutenables. Pour conclure, je souhaite évoquer deux citations porteuses d'un même souffle de résilience. La première, de l'artiste soudanaise Malab Alneel³⁰: استلقي فالمعركة طويلة (Allonge-toi, car la bataille est longue) ; et la seconde, de la journaliste martyre Shireen Abu Akleh : خلي المعنويات عالية، بدھا طول نفس، (Il faut de la patience, garde le moral élevé). Ces mots nous rappellent que la lutte pour la justice, l'émancipation et la liberté est un effort de longue haleine, nourri de résilience, de courage et d'espoir — même dans les moments les plus sombres.

³⁰ Voir: <https://www.behance.net/gallery/90214287/-istalqi-falmaraka-tawila>

Bibliographie

- Abdo, N. (1991). Women of the intifada: gender, class and national liberation. *Race & Class*, 32(4), 19–34. <https://doi.org/10.1177/030639689103200403>
- Ahmed, S. (2002). This Other and Other Others. *Economy and Society*, 31(4), 558–572. <https://doi.org/10.1080/0308514022000020689>
- Ahmed, S. (2014). *The cultural politics of emotion* (2nd ed.). Edinburgh University Press.
- Ahmed, S. (2023). *The feminist killjoy handbook*. Penguin Books UK.
- Amnesty International. (2023, January 25). *Lebanon: Judiciary farce in Beirut blast investigation must end*. <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2023/01/lebanon-judiciary-farce-in-beirut-blast-investigation-must-end/>
- Anderson, B. (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso.
- Anthias, F. (2001). New hybridities, old concepts: The limits of “culture.” *Ethnic and Racial Studies*, 24(4), 619–641. <https://doi.org/10.1080/01419870120049815>
- Anthias, F. (2002). Where do I belong? Narrating collective identity and translocational positionality. *Ethnicities*, 2(4), 491–514. <https://doi.org/10.1177/14687968020020040301>
- AWSA. (2018). *Outil pédagogique : Le féminisme intersectionnel*. AWSA.
- AWSA-Be. (2020). *Femmes de Palestine, féminisme au quotidien : Un outil pédagogique*.
- Bahout, J. (2016). *The unraveling of Lebanon’s Taif Agreement: Limits of sect-based power sharing*. Carnegie Endowment for International Peace. <https://carnegieendowment.org/research/2016/05/the-unraveling-of-lebanons-taif-agreement-limits-of-sect-based-power-sharing?lang=en>
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. Routledge.
- Bhandari, N. B. (2022). Homi K. Bhabha’s third space theory and cultural identity today: A critical review. *Prithvi Academic Journal*, 5(1), 171–181. <https://doi.org/10.3126/paj.v5i1.45049>
- Bou Sanayeh, E., & El Chamieh, C. (2023). The fragile healthcare system in Lebanon: Sounding the alarm about its possible collapse. *Health Economics Review*, 13(1), 21. <https://doi.org/10.1186/s13561-023-00435-w>
- Caleb, M. (2024, May 24). Au Liban, les droits des femmes passés à la trappe. *Middle East Eye*. <https://www.middleeasteye.net/fr/actu-et-enquetes/au-liban-les-droits-des-femmes-passes-la-trappe>
- Caleb, M. (n.d.). Patriarcat, guerre et corruption : Les féministes libanaises face à des crises en cascade. *Les Glorieuses*. <https://lesglorieuses.fr/patriarcat-guerre-corruption/?cn-reloaded=1>
- Carlier, J.-Y., & Saroléa, S. (2016). *Droit des étrangers*. Larcier.
- Caron, R., Damant, D., & Flynn, C. (2017). Des récits de réfugiées palestiniennes à travers la grille de l’intersectionnalité. *Recherches féministes*, 30(1), 183–199. <https://doi.org/10.7202/1040981ar>

- Coene, G. (2007). Être féministe, ce n'est pas exclure : Le pragmatisme féministe dans le débat sur le multiculturalisme en Flandre. *Revue Européenne Des Migrations Internationales*, 23(2), 79–105. <https://doi.org/10.4000/remi.4172>
- Cohen, R. (1997). *Global diasporas: An introduction*. Routledge.
- Collins, P. H. (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (2nd ed.). Routledge.
- Collins, P. H. (2019). *Intersectionality as critical social theory*. Duke University Press.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), Article 8.
- Csordas, T. J. (1990). Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, 18(1), 5–47. <https://doi.org/10.1525/eth.1990.18.1.02a00010>
- Csordas, T. J. (Ed.). (1994). *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self*. Cambridge University Press.
- Danewid, I. (2023). *Resisting racial capitalism: An antipolitical theory of refusal*. Cambridge University Press.
- Davis, A. Y. (1983). *Women, race & class*. Vintage Books.
- Delruelle, E., & Torfs, R. (Rapporteurs). (2005). *Rapport final de la Commission du Dialogue Interculturel*. Unia. https://www.unia.be/files/Rapport_final_Commission_du_dialogue_interculturel.pdf
- El Ammar, M. (2021, April 9). Le féminisme au Liban : Une présentation rapide. *Medfeminiswiya*. <https://medfeminiswiya.net/2021/04/09/le-feminisme-au-liban-une-presentacion-rapide/>
- EuroMed Rights, KAFA, & CLDH. (2023, March). *État des lieux des discriminations à l'égard des femmes au Liban*. https://euromedrights.org/wp-content/uploads/2023/04/factsheet-LIBAN_FR.pdf
- Federici, S. (2004). *Caliban and the Witch: Women, the body and primitive accumulation*. Autonomedia.
- Freedman, J. (2008). Women, migration and activism in Europe. *Amnis*, 8(8). <https://doi.org/10.4000/amnis.604>
- Garny, N., & Neji, M. (2024). When power is key: A reflexive, decolonial, and feminist perspective to study women's migration in Belgium.
- Gillon, F. (n.d.). Comment les accords Sykes-Picot ont-ils redessiné le Proche-Orient ? *Institut du Monde Arabe*. <https://vous-avez-dit-arabe.webdoc.imarabe.org/histoire/la-colonisation/comment-les-accords-sykes-picot-ont-ils-redessine-le-proche-orient>
- Grossman, J. (2018). Toward a definition of diaspora. *Ethnic and Racial Studies*, 42(8), 1263–1282. <https://doi.org/10.1080/01419870.2018.1550261>
- Hage, G. (2005). A not so multi-sited ethnography of a not so imagined community. *Anthropological Theory*, 5(4), 463–475. <https://doi.org/10.1177/1463499605059232>
- Hage, G. (2021). *The diasporic condition: Ethnographic explorations of the Lebanese in the world*. University of Chicago Press.

- Halper, J. (2000). The 94 Percent Solution: A Matrix of Control. *Middle East Report*, 216, 14–19. <https://doi.org/10.2307/1520209>
- Hajj Yassine, D. (2021, April 9). Le féminisme en Palestine: un bref aperçu. *Medfeminiswiya*. <https://medfeminiswiya.net/2021/04/09/feminisme-en-palestine/>
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599.
- Hinterberger, A. (2007). Feminism and the politics of representation: Towards a critical and ethical encounter with “others.” *Journal of International Women's Studies*, 8(2), 74–83. <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol8/iss2/7>
- Holmes, A. G. D. (2020). Researcher positionality: A consideration of its influence and place in qualitative research. *International Journal of Qualitative Methods*, 19, 1–8.
- hooks, b. (1981). *Ain't I a woman: Black women and feminism*. South End Press.
- hooks, b. (1984). *Feminist theory: From margin to center*. South End Press.
- Human Rights Watch. (2020, July 27). *Lebanon: Abolish Kafala (Sponsorship) System*. <https://www.hrw.org/news/2020/07/27/lebanon-abolish-kafala-sponsorship-system>
- Institute for Middle East Understanding (IMEU). (2023, August 18). *Fact sheet: Legal status of Israel's siege & blockade of Gaza*. <https://imeu.org/article/fact-sheet-legal-status-of-israels-siege-blockade-of-gaza>
- Institute for Middle East Understanding (IMEU). (2023, September 1). *Explainer: The Oslo Accords*. <https://imeu.org/article/explainer-the-oslo-accords>
- Institute for Middle East Understanding (IMEU). (2024, October 7). *Fact sheet: One year of Israel's genocide in Gaza, by the numbers*. <https://imeu.org/article/fact-sheet-one-year-of-israels-genocide-in-gaza-by-the-numbers>
- Institute for Palestine Studies. (2021, May 10). *The Palestinian Nakba: What happened in 1948 and why it still matters* [Webinar]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=BFYtB0Ta-os>
- Jackson, K. F., Goodkind, S., Diaz, M., Karandikar, S., Beltrán, R., Kim, M. E., Zelnick, J. R., Gibson, M. F., Mountz, S., Miranda Samuels, G. E., & Harrell, S. (2024). Positionality in Critical Feminist Scholarship: Situating Social Locations and Power Within Knowledge Production. *Affilia*, 39(1), 5–11. <https://doi.org/10.1177/08861099231219848>
- Joseph, S. (1986). Women and Politics in the Middle East. *MERIP Middle East Report*, 138(138), 3–7. <https://doi.org/10.2307/3011903>
- Joseph, S. (1997). The Public Private - The Imagined Boundary in the Imagined Nation State Community: The Lebanese case. *Feminist Review*, 57(1), 73–92. <https://doi.org/10.1080/014177897339669>
- Joseph, S. (1999). Descent of the nation: Kinship and citizenship in Lebanon. *Citizenship Studies*, 3(3), 295–318. <https://doi.org/10.1080/13621029908420717>
- Joseph, S. (2011). Political Familism in Lebanon. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 636(1), 150–163. <https://doi.org/10.1177/0002716211398434>

- Joppke, C., & Morawska, E. (2004). Integrating immigrants in liberal nation-states: Policies and practices. In C. Joppke & E. Morawska (Eds.), *Toward assimilation and citizenship: Immigrants in liberal states* (pp. 1–36). Palgrave Macmillan.
- Kassis, G., & Kilzi, N. (2020, October 26). The political system's impact on women in Lebanon: How the crisis imposes a united front. *Kohl: A Journal for Body and Gender Research*, 5(3), 31–37. <https://kohljournal.press/political-system%E2%80%99s-impact-women-lebanon-how-crisis-imposes-united-front>
- Khalidi, R. (1997). *Palestinian identity: The construction of modern national consciousness*. Columbia University Press.
- Khoojinian, M. (2023). La campagne de régularisation des travailleurs clandestins en Belgique (1974-1976): acteurs institutionnels et pratiques administratives. *C@hiers du CRHIDI*. <https://doi.org/10.25518/1370-2262.1660>
- Kirby, K. M. (1993). Thinking through the Boundary: The Politics of Location, Subjects, and Space. *Boundary 2*, 20(2), 173–189. <https://doi.org/10.2307/303362>
- Lafleur, J.-M., & Marfouk, A. (2017). *Pourquoi l'immigration ? 21 questions que se posent les Belges sur les migrations internationales au XXIe siècle*. Academia-L'Harmattan.
- Latte Abdallah, S. (2006). *Femmes réfugiées palestiniennes*. Presses universitaires de France.
- Léonard, J. (2024, February). À propos des luttes des femmes palestiniennes : interview avec Sandrine Mansour. *Collectif contre les violences familiales et l'exclusion (CVFE asbl)*.
- Madhok, S. (2020). A critical reflexive politics of location, 'feminist debt' and thinking from the Global South. *The European Journal of Women's Studies*, 27(4), 394–412. <https://doi.org/10.1177/1350506820952492>
- Mansour, C. (2023). Un regard palestinien sur les accords d'Oslo. *Politique étrangère*, 2023(3), 87–98. <https://doi.org/10.3917/pe.233.0087>
- Mansour, S. (2016). La naissance des mouvements de femmes au Levant. *Nouvelles Questions Féministes*, 35(2), 18–34. <https://doi.org/10.3917/nqf.352.0018>
- Marcos, N. (2013). *Le désespoir voilé : Femmes et féministes de Palestine*. Riveneuve Éditions.
- Marteu, É. (2018). Le genre dans l'Intifada des couteaux : l'évolution de la place des femmes dans la lutte armée palestinienne. *Confluences Méditerranée*, 103(4), 53-63. <https://doi.org/10.3917/come.103.0053>
- McKittrick, K. (2011). A propos des plantations, des prisons, et un sens de lieu noir. *Social & Cultural Geography*, 12(8), 947–963. <https://doi.org/10.1080/14649365.2011.624280>
- Merton, R. K. (1972). Insiders and outsiders: A chapter in the sociology of knowledge. *American Journal of Sociology*, 78(1), 9–47.
- Miller, S. L. (1999). *Gender and community policing: Walking the talk*. Northeastern University Press.
- Mohanty, C. T. (1988). Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourse. *Feminist Review*, 30, 61–88.

- Mohanty, C. T. (1995). Feminist encounters: Locating the politics of experience. In *Social Postmodernism* (pp. 68–86). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511520792.004>
- Mohanty, C. T. (2003). *Feminism without borders: Decolonizing theory, practicing solidarity*. Duke University Press.
- MSF. (2021, September 10). *Supply shortages and economic instability are decimating Lebanon's health care system*. ReliefWeb. <https://reliefweb.int/report/lebanon/supply-shortages-and-economic-instability-are-decimating-lebanon-s-health-care-system>
- Mustafa, A. (2010). Nazareth in the War for Palestine: The Arab City that Survived the 1948 Nakba. *Holy Land Studies*, 9(2), 185–207. <https://doi.org/10.3366/hls.2010.0104>
- Nader, L. (2006). Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes. *Nouvelles questions féministes*, 25(1), 12–24. <https://doi.org/10.3917/nqf.251.0012>
- Nieswand, B. (2008). Ghanaian Migrants in Germany and the social construction of Diaspora. *African Diaspora*, 1(1), 28–52. <https://doi.org/10.1163/187254608X346051>
- Ouali, N. (2012). Migrant women in Belgium : Identity versus feminism. In G. T. Bonifacio (Ed.), *Feminism and migration* (Vol. 1, pp. 101–121). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-2831-8_6
- Parnas, L. (2023). Transformation of Gendered, Racial Capitalism in Lebanon: The Impact of the Post-2019 Lebanese Crisis on the Kafala System. *Journal of International Affairs*, 56(2).
- PCPM. (2022, November 25). *A lack of bread, power, and fuel – Lebanon under crisis: They need organizations like PCPM*. ReliefWeb. <https://reliefweb.int/report/lebanon/lack-bread-power-and-fuel-lebanon-under-crisis-they-need-organizations-pcpm>
- Peteet, J. (1991). *Gender in crisis: Women and the Palestinian resistance movement*. Columbia University Press.
- Plateau, N. (2009). The women's movement and the challenge of interculturality: The case of French-speaking Belgium. In M. Franken, A. Woodward, A. Cabò, & B. Bagilhole (Eds.), *Teaching intersectionality: Putting gender at the centre* (pp. 79–87). ATHENA.
- Rich, A. (1984). Notes toward a politics of location. In *Blood, bread, and poetry: Selected prose 1979–1985* (pp. 210–231). W.W. Norton & Company.
- Rosaldo, M. Z. (1980). The use and abuse of anthropology: Reflections on feminism and cross-cultural understanding. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5(3), 389–417. <https://doi.org/10.1086/493727>
- Saba, J. (2023). “No Free Homeland Without Free Women:” Tal’at’s Indigenous Feminist Movement. *Affilia*, 38(4), 646–655. <https://doi.org/10.1177/08861099221148157>
- Said, E. (1999). *خارج المكان* [Out of Place] (F. Traboulsi, Trans.). Dar al-Adab.
- Sanghera, G. S., & Thapar Björkert, S. (2008). Methodological dilemmas: Gatekeepers and positionality in Bradford. *Ethnic and Racial Studies*, 31(3), 543–562.

- Shalhoub-Kevorkian, N. (2004). Racism, militarisation and policing: Police reactions to violence against Palestinian women in Israel. *Social Identities*, 10(2), 171–193. <https://doi.org/10.1080/1350463042000227344>
- Shalhoub-Kevorkian, N. (2023). القدس و الإهالة الصهيونية. *Institute for Palestine Studies*, 136, 90–107.
- Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 271–313). University of Illinois Press.
- Stroobants, J.-P. (2002, November 28). Émeutes à Anvers après le meurtre d'un enseignant marocain. *Le Monde*. https://www.lemonde.fr/archives/article/2002/11/28/emeutes-a-anvers-apres-le-meurtre-d-un-enseignant-marocain_4244306_1819218.html
- Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Aldine de Gruyter.
- World Bank. (2021, May 1). *Lebanon sinking into one of the most severe global crises episodes, amidst deliberate inaction*. <https://www.worldbank.org/en/news/press-release/2021/05/01/lebanon-sinking-into-one-of-the-most-severe-global-crises-episodes>
- World Bank. (2023, May 16). *Lebanon: Normalization of crisis is no road to stabilization*. <https://www.worldbank.org/en/news/press-release/2023/05/16/lebanon-normalization-of-crisis-is-no-road-to-stabilization>
- Zahar, M.-J. (2005). Guerre, paix et condition féminine au Proche-Orient. Quand toutes les bonnes choses ne vont pas de pair. In J. Gagné & J.-S. Rioux (Eds.), *Femmes et conflits armés : Réalités, leçons et avancement des politiques* (pp. 93–124). Les Presses de l'Université Laval.
- Zakaria, R. (2021). *Against white feminism: Notes on disruption*. W.W. Norton & Company.

FÉMINISMES ET ACTIVISME EN MIGRATION

Engagement et (non) appartenance des militantes libanaises et palestiniennes en Belgique.

Cette étude propose une analyse critique des féminismes en migration en explorant comment les militantes libanaises et palestiniennes réinventent leurs pratiques, négocient leur appartenance et construisent des espaces autonomes de lutte. Ancrée dans une perspective intersectionnelle et transnationale, la recherche met en lumière les multiples niveaux d'oppression et de positionnement qui structurent leur engagement.

En Belgique, les politiques d'intégration révèlent des contradictions entre inclusion proclamée et discrimination systémique. Les trajectoires des femmes migrantes, marquées par des identités hybrides et des aspirations contrariées, incarnent la complexité de la migration dans un contexte où les injonctions assimilationnistes brouillent les contours de la diversité réelle.

La Palestine, érigée en boussole morale par de nombreuses féministes, devient un point d'ancrage pour des solidarités transnationales qui unissent lutte féministe, antiraciste et anticoloniale. En mobilisant le concept de « positionnalité translocationnelle », cette recherche interroge les formes de résistance collective qui émergent dans des contextes marqués par l'inégalité et l'impérialisme.