

Transfert contre migration ?

Une analyse des pratiques migratoires en Nubie égyptienne

Frédérique Fogel
Ethnologue

Les populations sont rarement consultées par les autorités sur les projets de transfert qui les concernent¹. À de rares exceptions près², les ethnologues ne sont pas non plus conviés à donner leur avis. Leurs interventions se limitent souvent à un trop rapide « état des lieux » dans les mois qui précèdent le déplacement, une ethnographie d'urgence dont les résultats ne sont pas pris en compte. Les conditions générales des recherches en sciences humaines – de par la difficulté des financements et donc la relative brièveté des périodes de terrain – ne permettent presque jamais de suivi sur le long terme³ des populations transférées. Mais rien n'empêche de questionner les faits et les représentations à partir des souvenirs que les personnes transférées se sont forgés, et de revenir avec elles sur ces traumatismes même longtemps après que l'événement se soit produit.

¹ L'étude des réactions des populations à l'annonce de leur transfert est abordée in Hansen & Oliver-Smith (1982). L'une des attitudes les plus intéressantes a été étudiée notamment par Scudder & Colson (1982) : le *business as usual*, qui consiste pour les populations en attente d'un transfert à « faire comme si de rien n'était », à poursuivre normalement leurs activités et leurs projets. Une des nombreuses manières de nier l'imminence et l'inéluctabilité du déplacement forcé.

² Voir notamment quelques exemples sud-américains in Hansen & Oliver-Smith (1982). L'Ancienne Nubie a fait l'objet de l'*Ethnological Nubian Survey*, effectué par les chercheurs de l'American University in Cairo, juste avant le transfert (cf. notamment Fernea 1966).

³ Exception notable, les travaux de Scudder et Colson concernent le transfert des Gwembe du plateau Tonga (Zambie), déplacement provoqué par la construction du barrage hydroélectrique de Kariba. Cette expérience a servi de base de comparaison avec d'autres études du même type, par exemple Foster *et al.* (1979).

C'est dans cette perspective que j'ai mené une enquête anthropologique en Nouvelle Nubie égyptienne à la fin des années 1980 (Fogel, 1997). Les Nubiens y ont été transférés en 1963/64 pour permettre la mise en eau du Haut Barrage d'Assouan, construit à partir de 1960 et inauguré en 1972. Contraints d'abandonner leur « pays » en amont du barrage, ils ont été réinstallés dans cette zone d'aménagement planifié. Ce départ définitif, sans espoir de retour puisque la Nubie a disparu, prend cependant sa place dans une histoire migratoire ancienne et diversifiée. L'expérience de la migration est inscrite au cœur de l'identité nubienne ; l'imaginaire aussi est orienté par la migration, les ancêtres fondateurs étant considérés avant tout comme des migrants. Cette manière de concevoir le passé et de construire le présent autour de la migration apparaît également dans la manipulation de la nostalgie du pays disparu et dans sa transmission aux générations futures.

À travers ce cas particulier, et dans une visée comparative, je propose ici quelques pistes pour une réflexion anthropologique sur les pratiques migratoires. En intitulant cet article « Transfert contre migration ? », je souhaite attirer l'attention du lecteur sur la complexité que revêt, à la fois pour les personnes concernées et pour les chercheurs, la catégorisation des réalités migratoires. Si les Nubiens réussissent à intégrer symboliquement et pratiquement le transfert dont ils ont été victimes dans un continuum migratoire, les chercheurs ne peuvent-ils pas à leur tour mettre en place des passerelles entre les catégories usuelles d'analyse afin de rendre compte du phénomène dans sa globalité ? En d'autres termes, il s'agit de tirer les conséquences méthodologiques et analytiques d'un constat banal et largement partagé : tout déplacement de population présente une triple dimension temporelle, un avant, un pendant et un après.

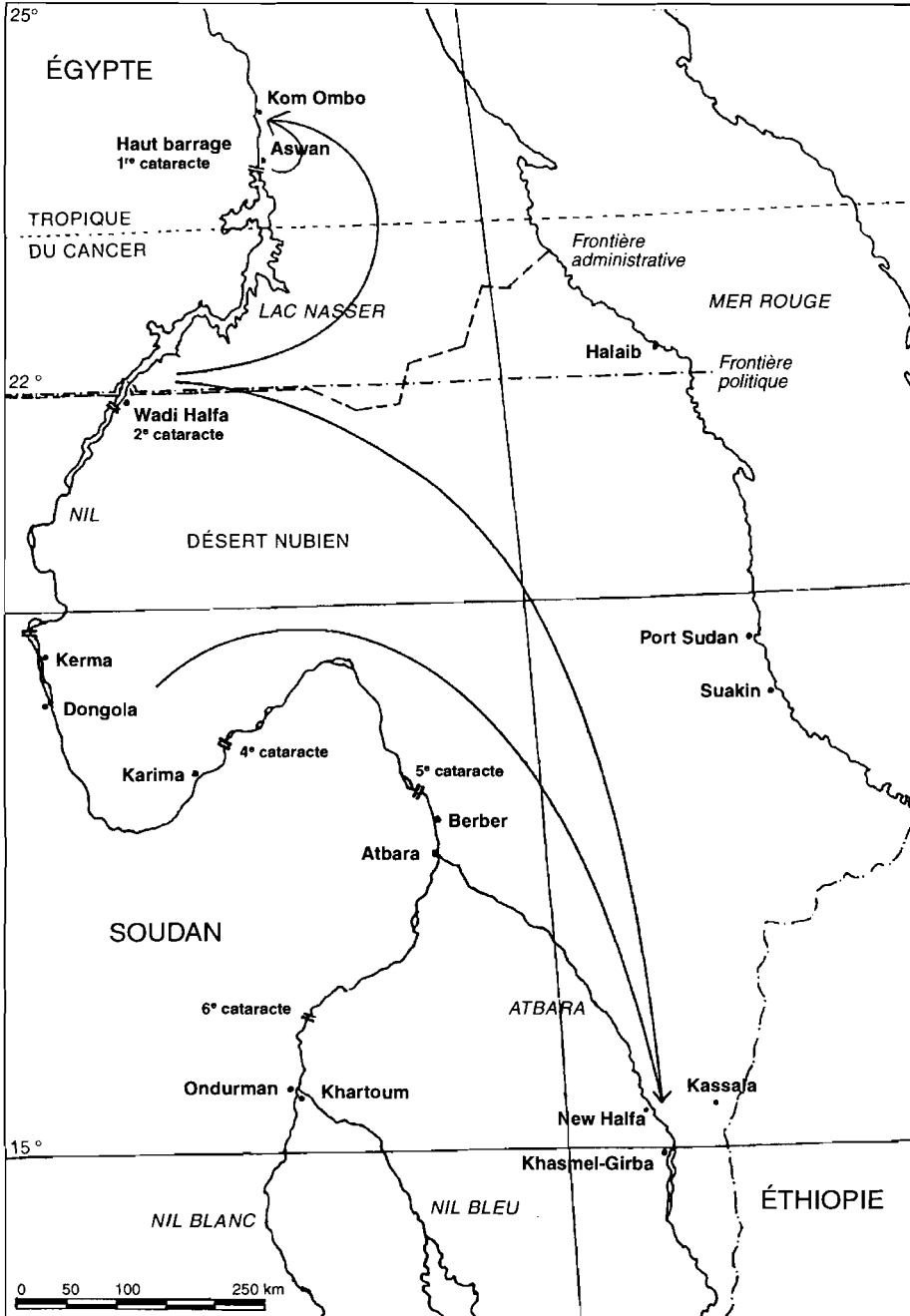
Le présent article propose deux arguments principaux : dans la première partie, la notion de transfert est interrogée du point de vue méthodologique, puis considérée dans sa relation à l'aménagement du territoire, et enfin située en rapport avec l'identité culturelle de la population déplacée ; dans la seconde, la question du transfert est contextualisée par l'exposé des interrelations entre migrants et sédentaires dans un groupe nubien.

I Transfert et migration, territoire et identité

Parmi les différents axes méthodologiques permettant d'appréhender le phénomène migratoire, une césure classique dissocie les déplacements forcés des mouvements volontaires. Les premiers résultent d'une décision politique ou économique à l'échelon national, ou sont consécutifs à une catastrophe naturelle : ce sont des déplacements massifs, de grande ampleur, entraînant le mouvement soudain de milliers de personnes, voire de centaines de milliers. Les seconds sont caractérisés par une idée de fluidité, leur importance numérique apparaît seulement sur la longue durée, par la reproduction, par le renouvellement : ils relèvent d'une stratégie ou d'une pratique structurelle propre à la population concernée, comme par exemple les migrations de travail des zones rurales vers les zones urbaines, ou bien les expatriations temporaires.

Ces deux pôles typologiques entraînent, comme tout raisonnement fondé sur une bipolarité, des automatismes théoriques. D'une part, la migration forcée est généralement associée à la notion de contrainte, et décrite comme une force extérieure qui entraîne les populations dans des déplacements qu'elles n'ont pas la capacité de contrôler. Afin de sortir de cette impasse qui limite trop souvent l'analyse au constat des difficultés de toutes sortes rencontrées par les populations – qui, effectivement, ne maîtrisent pas les déplacements forcés –, il faudrait étudier les modes de résistance qu'elles déploient dans ces situations, et montrer que des aménagements sont possibles, tant dans les façons pratiques de gérer le déplacement et l'installation dans un nouvel espace, qu'en ce qui concerne les façons symboliques de « faire avec » la contrainte, notamment en l'inscrivant dans les représentations identitaires.

D'autre part, il semble que l'autre type de migration ne puisse être qualifiée de « volontaire » que par un recours commode à une opposition méthodologique assez superficielle : de nombreux cas à travers le monde disent en effet que la décision d'émigration n'apparaît individuelle que lorsque l'on isole, artificiellement, la personne dans le groupe ou le groupe dans la société, mais que l'acte n'est en réalité



Source : Fogel, 1997.

que l'aboutissement d'un processus long et complexe, qui relève de dispositions socioculturelles. Lorsque la société dépend, du point de vue économique par exemple, des ressources que lui procurent les émigrés – et la société en question peut être une communauté de quelques centaines de personnes, à une échelle ethnographique, ou un pays entier –, le départ d'un individu est-il volontaire ou relève-t-il de la contrainte ? Et comment classer les sociétés pour lesquelles l'émigration est instituée en rite de passage ? Il est donc nécessaire que l'analyse formalise des catégories intermédiaires pour rendre compte au plus près de ces distinctions, pour reconsidérer la pertinence des catégories, pour mettre en lumière certaines perméabilités entre elles et certains procédés permettant le passage d'une catégorie à une autre. Autrement dit, un transfert n'est-il pas une forme de migration ? Une migration n'est-elle pas une forme de transfert ?

Terres et populations en Nubie

Examinons ces questions à partir de données nubiennes. Entre octobre 1963 et juin 1964, tous les Nubiens égyptiens, qui résidaient entre la frontière égypto-soudanaise et le sud d'Assouan (entre le sud de la deuxième cataracte et la première), sont transférés en Nouvelle Nubie, dans les environs de Kom Ombo, à environ 70 km au nord d'Assouan. En huit mois, 55 690 personnes, 29 600 moutons et chèvres, et 377 400 valises et paquets font le déplacement. De janvier 1964 à février 1965, 36 220 Nubiens soudanais et 23 364 tonnes de bagages sont transférés des rives du Nil entre la frontière et la région de Dongola (entre la troisième et la quatrième cataractes), au périmètre aménagé de Khashm al-Girba, dans la région de Kassala, près de la frontière éthiopienne, c'est-à-dire à plus de 600 km de la Nubie (figure 1).

Sans développer ici ce qu'il est advenu des Nubiens soudanais, disons rapidement que l'installation à Khashm al-Girba s'est soldée par un échec, notamment parce que les terres attribuées aux Nubiens agriculteurs étaient prises en partie sur des terres de parcours d'éleveurs arabes et beja. En quelques années, la plupart des Nubiens soudanais

◀ | Figure 1
Transfert des Nubiens en Égypte et au Soudan.

se sont organisés pour repartir en Nubie, et mettre en culture certaines portions des rives du lac.

Du côté égyptien, le bilan est plus complexe, puisque les Nubiens vivaient déjà, avant le transfert, dans une situation de plurilocalisation. Historiquement, le toponyme « Nubie » réfère à plusieurs espaces géographiques, occupés successivement ou conjointement par une population originaire du sud-ouest du Soudan. La « grande Nubie » s'étend le long du Nil de Khartoum à Assouan, et différentes « petites Nubies » occupent des portions de cet espace en débordant un peu sur le désert. Par exemple, entre le ^{ve} et le ^{x^e} siècle environ, trois royaumes nubiens chrétiens s'étendent du nord au sud de la zone : Maris de la première à la troisième cataracte, Makuria de la troisième cataracte au sud de la cinquième, et Alodia au sud. À partir de l'arrivée des tribus arabes, c'est-à-dire dès le ^{vii^e} siècle pour le nord de la Nubie, deux Nubies se forment progressivement, se rapportant à deux grandes zones morphologiques : au nord, la Basse Nubie, région de grès homogène, correspond à la Nubie égyptienne et est peuplée de deux groupes ethniques, les Kenuz et les Fadidja ; au sud, la Haute Nubie, où le grès alterne avec le granit – une terre dans l'ensemble moins fertile, et pour cette raison, désertée à plusieurs époques –, correspond à la Nubie soudanaise et est également peuplée de deux groupes, les Mahassi et les Dongolawi. L'ensemble Basse Nubie – Haute Nubie correspondait jusqu'à la construction du Haut Barrage à « la » Nubie, maintenant appelée Ancienne Nubie.

De plus, de nombreux déplacements se sont produits entre ces lieux. La population nubienne dans son ensemble a connu plusieurs sites d'installation, mais aussi des déplacements entre ces sites et différents endroits en Égypte. Les migrations sont attestées depuis l'Antiquité, migrations « forcées » pour les archers nubiens enrôlés dans les armées de Pharaon ou les groupes réduits en esclavage, et migrations « volontaires » de travail – certaines guildes urbaines médiévales étaient nubiennes. Ces migrations de travail se sont amplifiées à la fin du ^{xix^e} siècle, lorsque l'établissement du premier barrage d'Aswan – ou « barrage des Anglais » – a constitué un premier lac de retenue, dont les eaux ont recouvert les terres cultivées au nord de la région. Chaque surélévation de l'édifice, en 1912 puis en 1932, a submergé des superficies de plus en plus importantes, ce qui a contraint la population soit à reconstruire les villages sur les hauteurs, soit à

émigrer dans les environs d'Assouan ou dans les grandes villes du nord. À partir de cette époque, une partie de l'émigration masculine, temporaire, est devenue familiale et plus durable, tandis qu'une autre partie se tournait vers l'Europe jusqu'aux années soixante-dix, puis vers les pays du Golfe. Depuis les années 1930, les migrants, résidant et travaillant hors de Nubie, sont plus nombreux que les sédentaires, qui demeurent au village.

Actuellement, le terme « Nubie » réfère selon les discours à l'Ancienne Nubie, désormais recouverte par les eaux du lac Nasser, ou à la Nouvelle Nubie, zone de réinstallation planifiée au nord d'Assouan, ou encore à la « Nouvelle » Nouvelle Nubie, secteur d'expérimentation agricole sur une partie des berges du lac. La Nubie apparaît donc comme une réalité composite, dans le temps et dans l'espace. La société nubienne, elle-même composite, est fortement marquée par les migrations, au point qu'elle se définit comme une société migrante. Dans le continuum migratoire, l'épisode du transfert apparaît comme une migration de plus, mais une migration particulière sous bien des aspects, notamment en raison de la volonté idéologique des autorités égyptiennes de l'époque d'intégrer les Nubiens dans la nation. En effet, bien que située sur le territoire national égyptien, l'ancienne Nubie bénéficiait d'une certaine indépendance du point de vue socio-politique. La présence de l'État y était affirmée sporadiquement par l'intermédiaire de quelques instituteurs, médecins ou officiers du Trésor, mais l'essentiel de l'organisation sociale reposait sur l'organisation traditionnelle. Les représentants de la loi étaient nubiens, locaux pour la plupart ; la charge municipale était confiée au chef de village, choisi parmi les responsables tribaux ; les conflits se réglaient sans jamais faire appel à une instance supérieure, lointaine par principe, égyptienne donc « étrangère ». En somme, un espace que l'État ne contrôlait absolument pas, et de surcroît, situé aux confins du pays, dont la population ne reconnaissait pas la frontière puisque des Mahassi soudanais et des Fadidja égyptiens étaient parents, et le commerce de contrebande florissant.

Donc, si le transfert était nécessaire pour que le Haut Barrage procure l'autonomie énergétique au pays – et Nasser a remercié les Nubiens pour leur sacrifice sur l'autel du développement –, l'opération comportait aussi d'autres enjeux. De ce point de vue, le transfert des Nubiens s'apparente à d'autres déplacements massifs en Égypte comme les

programmes de sédentarisation des Bédouins dans la région côtière du nord-ouest (Bujra, 1973), près de la frontière libyenne, dès 1959, ou encore le projet de la Nouvelle Vallée (Fathy, 1970), dans les oasis du désert occidental, projet entamé au début des années 1960 et jamais abouti. Le développement socio-économique joue comme un prétexte, solide certes, mais le but véritable du pouvoir est de contrôler les marges tout en intégrant les populations à la nation, et le déplacement forcé – ou la sédentarisation forcée, ce qui revient au même – contribue dans les faits à enrayer différents processus de migration et déplacements « anarchiques ». Dans ce sens, transférer la population nubienne permettait son contrôle en mettant fin aux migrations, et le transfert a joué, un temps du moins, contre la migration.

Le transfert vécu, subi et intégré

Dans les représentations locales également, le transfert joue contre la migration. Les récits nubiens de fondation sont essentiellement des histoires de migration : les ancêtres viennent d'ailleurs, l'origine est située en amont du lieu d'où les gens parlent, et les actes par lesquels ils ont acquis le statut d'ancêtre sont des actes de migration. L'ethno-histoire nubienne est un récit de migration dans lequel s'insèrent des déplacements réels. La plurilocalisation évoquée plus haut apparaît aussi dans le domaine des mythes où le lien entre les différents lieux d'origine ou de passage des ancêtres fondateurs est expliqué par des mouvements de migration. Ces lieux de l'origine ne sont pas abandonnés mais le statut de ces espaces est modifié par la mémoire.

Par exemple, une tribu rédige sa généalogie en 1930 lorsque la montée des eaux nécessite l'émigration : cette version désigne comme lieu d'origine l'île soudanaise d'Argo, où se sont effectivement réfugiés des Nubiens lors des invasions arabes, peut-être à partir du IX^e ou du X^e siècle. Autre exemple, les monuments pharaoniques en Ancienne Nubie étaient investis comme les symboles tangibles d'un passé glorieux, un passé nubien. Ces monuments ont été déplacés juste avant la construction du Haut Barrage par la campagne de sauvetage archéologique de l'Unesco. Mais les lieux sur lesquels ils s'élevaient sont entrés dans le mythe de l'Ancienne Nubie, au même titre que le paysage dans sa globalité. L'Ancienne Nubie est maintenant un lieu d'origine, un espace mythique, une étape dans l'ethnohistoire nubienne.

La migration est donc un élément fondamental de l'identité nubienne, de la nubianité : tous les thèmes, les faits et les représentations que les Nubiens manipulent comme des objets identitaires sont en quelque sorte des métaphores de la migration.

Dans ce contexte pratique et symbolique, le discours des Nubiens transférés revêt deux aspects. D'abord, le transfert est dénoncé comme la plus grosse catastrophe qui leur soit arrivée. Ils ont été contraints d'abandonner un pays magnifique, des terres fertiles, des palmiers-dattiers, l'eau bénie du Nil, une atmosphère très calme, de superbes maisons, et aussi les cimetières et les tombes des saints. Un pays isolé aussi, où l'on vivait entre soi, c'est-à-dire à l'abri des étrangers, où les hommes qui émigraient pouvaient laisser leurs femmes et leurs enfants sans souci. Bref, un paradis d'abondance et de sécurité.

En échange, on leur a promis le confort, l'eau courante, l'électricité, l'éducation, la terre en abondance, du travail pour tous – donc l'émigration deviendrait inutile –, et c'est notamment la raison pour laquelle de nombreux émigrés se sont fait enregistrer comme transférables. Ils ont trouvé en arrivant en Nouvelle Nubie une zone soi-disant aménagée, où les grands travaux de mise en place du réseau d'irrigation et de bonification des terres n'étaient pas terminés ; les maisons étaient encore en chantier, il n'y avait pas de service public, l'eau manquait et la nourriture aussi. Des épidémies de dysenterie, de rougeole et d'encéphalite ont entraîné une forte mortalité surtout parmi les jeunes enfants et les personnes âgées. Les problèmes étaient à la fois techniques et psychologiques. Les années d'attente, le sentiment de l'inéluctable, la perte du pays, le transfert, la prise en charge par les autorités, avaient fait des Nubiens des assistés. Ce n'est qu'après une assez longue période de latence qu'ils se sont approprié leur nouveau territoire et ont réorganisé leur vie.

Ce premier aspect du discours, qui allie la nostalgie du pays disparu au sentiment très fort d'avoir été grugés, perdue et est repris par les jeunes qui n'ont pas connu la Nubie : il participe aujourd'hui du patrimoine symbolique nubien. Parallèlement, un second aspect intègre le transfert dans le continuum migratoire comme une migration supplémentaire, car l'histoire culturelle des Nubiens se joue sur un processus quasi ininterrompu de déplacements entre les cataractes du Nil. Dans l'ordre des représentations, les communautés situent leur origine au sud, et racontent leur histoire comme un déplacement vers le nord.

Les différents types de migrations temporaires sont intégrées dans la représentation globale comme des figures particulières, ponctuelles, du « destin » nubien. Le transfert est une étape de plus, vers le nord.

Mais aussi l'étape ultime d'une longue migration, car le transfert est également pensé comme l'aboutissement du processus migratoire. Jusqu'alors, les déplacements n'étaient pas toujours circonscrits dans l'espace nubien mais le retour au pays était possible. Lors du transfert, les Nubiens égyptiens ont été contraints de franchir la première cataracte, la frontière naturelle protectrice, la limite de la Nubie : ils sont maintenant installés en Haute Égypte, et l'existence même de cette Nouvelle Nubie artificielle prouve que leur pays n'existe plus.

Le transfert des Nubiens a été interprété localement comme une attaque des autorités contre l'élément principal de l'identité nubienne, c'est-à-dire la pratique migratoire : le transfert jouait contre la migration. Plusieurs années durant, les transférés ont attendu, observé, espéré malgré des conditions de vie très pénibles, puis ils ont repris le chemin de l'émigration. Dans ce sens, le transfert a finalement joué comme le ressort d'une nouvelle phase de migration, interne et internationale, avec une ampleur peut-être encore plus forte qu'auparavant. Si l'événement en lui-même reste un traumatisme inscrit et transmis comme tel dans les représentations locales, ses conséquences ont été amoindries, ramenées à des proportions tolérables. La migration a été jouée par la population contre le transfert en devenant la principale stratégie mise en œuvre pour réorganiser la société.

L'exercice de cette pratique n'est pas de circonstance : elle préexistait au transfert, elle constituait déjà un mode d'appréhension du réel de manière globale. Les Nubiens migraient avant le déplacement forcé, et ils ont continué à migrer après. Face à la contrainte, et après un moment d'hésitation, ils ont tout simplement réactivé la machine migratoire en s'appuyant sur une constante sociale : la relation déterminante entre les sédentaires et les migrants.

I Migrants et sédentaires

Si les Nubiens ont « toujours » migré, une proportion variable de la population est « toujours » restée sur place, constituant le pivot de cette société en mouvement⁴. Avant le transfert, le sentiment d'une identité collective fortement associée à la terre natale était cultivé par les Nubiens quel que soit l'endroit où ils se trouvaient ; maintenant encore, et indépendamment du fait que le pays ait disparu, la communauté s'identifie toujours à sa terre d'origine. Il ne s'est pas produit de translation de l'espace de référence : se définissent comme Nubiens tous ceux qui conservent un lien avec l'Ancienne Nubie. La Nouvelle Nubie ne s'est pas substituée au pays disparu, elle n'a pas été investie de la même manière. Le changement dans l'identité collective concerne le passage d'un espace réel à un espace symbolique, la terre engloutie se trouvant progressivement investie d'un contenu et d'un sens métaphoriques.

Pour les migrants comme pour les sédentaires, toutes générations confondues, *al-nubîa* est le lieu de leur origine. Quel que soit l'endroit où ils se trouvent : en ville et au village, *al-nubîa* ne se confond jamais avec la Nouvelle Nubie, laquelle est désignée le plus souvent par l'usage du nom des villages – un émigré au Caire rejoignant sa famille pour les fêtes part pour le village et non pas pour la Nubie. L'Ancienne Nubie, c'est-à-dire la seule Nubie, est appelée *balad-nâ* (« notre pays »), ou *balad el-gudûd* (« le pays des grands-pères » pour « le pays des ancêtres ») : en d'autres termes, l'espace est investi d'un contenu temporel. Le discours révèle un ancrage identitaire fort, dont le contenu se transmet de génération en génération, à la manière d'une généalogie. Comme on prend sa place dans la filiation en se remémorant la chaîne de ses ancêtres, on s'inscrit dans la communauté en reprenant à son compte l'image du pays des ancêtres.

C'est là l'un des aspects les plus significatifs de l'orientation dans l'espace et dans le temps de cette population déplacée. Dans les représentations, la Nubie est restée en amont du Haut Barrage, elle ne s'est

⁴ Dans cette partie, j'utilise principalement des matériaux recueillis auprès des Nubiens Kenuz. Les différences notables avec les Fadidja sont indiquées en note, si nécessaire.

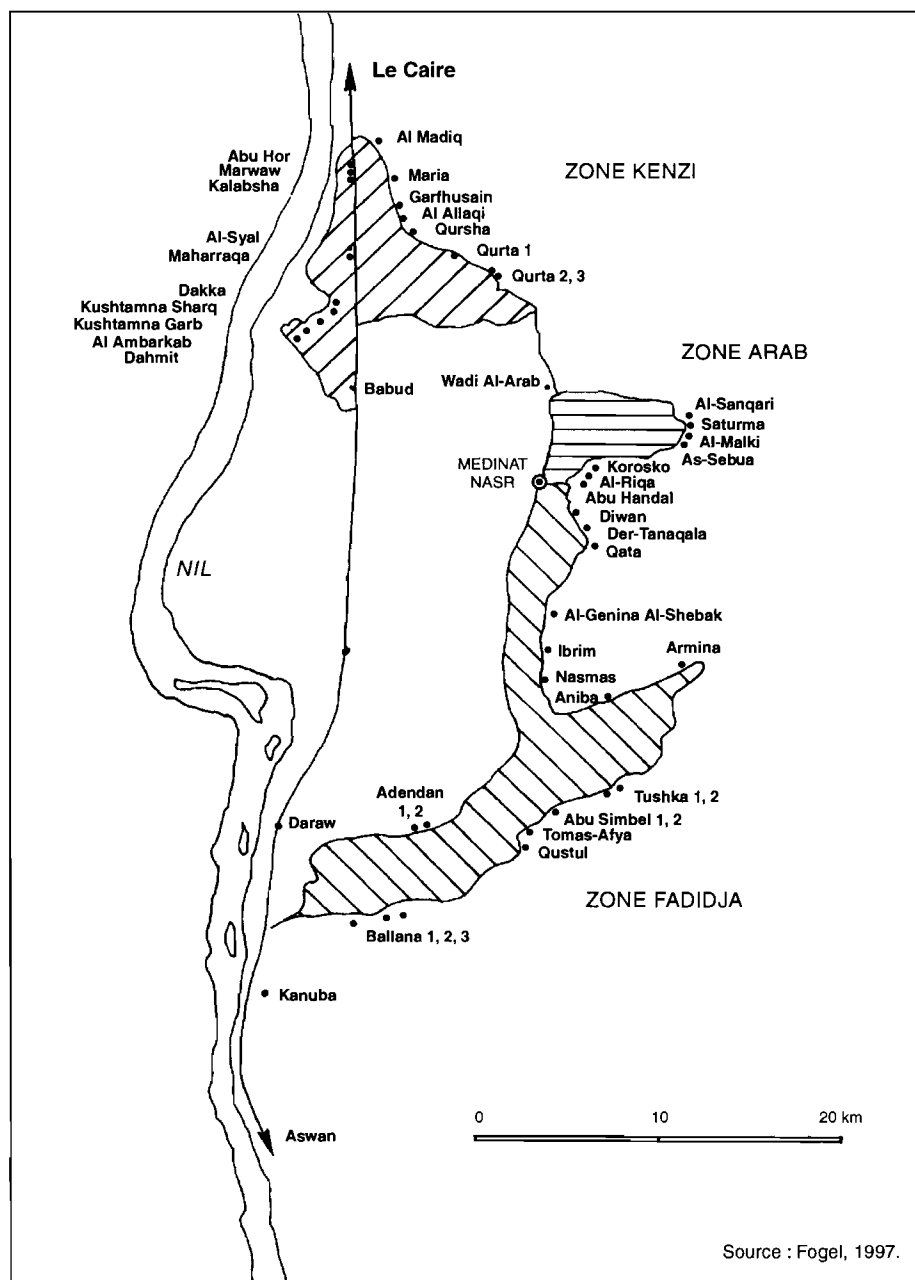


Figure 2
Nouvelle Nubie égyptienne.

pas déplacée pour cause de transfert, pas plus qu'elle ne se déplaçait auparavant au gré des migrations nubiennes. Elle constitue encore, trente ans après la migration forcée, la référence centrale de l'imaginaire nubien, le point fort de l'identité.

Constitution et évolution des groupes

D'un point de vue pratique, cependant, les migrants sont, depuis les années 1930, plus nombreux que les sédentaires, et passent la majeure partie de leur vie hors du village. Avant le transfert, la structure sociale en Nubie était basée sur la famille étendue ; les émigrés « célibataires » cohabitaient dans des logements urbains tandis que ceux qui faisaient venir leur épouse et leurs enfants s'installaient en familles nucléaires.

En Nouvelle Nubie, la répartition administrative a disloqué l'habitat traditionnel. Les autorités ont respecté la séparation spatiale des deux groupes ethniques qui prévalait en Ancienne Nubie (figure 2), les unités villageoises ont été maintenues, mais les hameaux qui composaient des ensembles homogènes de résidence fondés sur la filiation ont été mélangés : les familles étendues, autrefois solidaires, se sont trouvées fragmentées en « familles nucléaires », logées selon le nombre de leurs membres dans des alignements d'habitations de même taille. En supprimant l'assise spatiale des tribus, les planificateurs pensaient supprimer les tribus elles-mêmes⁵.

Cependant, après quelques années, l'espace communautaire s'est surimposé à l'espace anonyme des plans d'urbanisme. Des échanges de logement ont permis un regroupement partiel des parentèles, tandis que certains migrants réunissaient leur famille en ville. Il ne s'est donc pas produit de passage définitif de la famille étendue à la famille nucléaire comme c'est souvent le cas lorsque des communautés s'installent dans une bilocalisation à long terme et que les liens sont progressivement modifiés, voire rompus, entre le lieu d'origine et le lieu d'implantation.

⁵ Seuls les Kenuz sont organisés en tribus, mais cette tentative de destruction des unités sociales par la disposition de l'habitat concerne aussi les Fadidja.

Plutôt qu'une transformation de la structure familiale, il s'est produit une évolution des dynamiques familiales suivant les types de migration. Dans le cas nubien, le schéma classique de l'exode rural est modifié par l'ancienneté de l'expérience migratoire. En émigrant, les Nubiens n'abondent pas un rivage totalement inconnu, mais s'installent dans des lieux et des situations dont ils connaissent *a priori* les règles. L'adaptation des familles à la vie urbaine est facilitée par les réseaux d'entraide et par le maintien des contacts et des échanges avec le village. Des associations urbaines représentent la communauté auprès des autorités, organisent les activités culturelles, sportives et sociales, gèrent la formation des jeunes, les déplacements entre la ville et le village, et possèdent des locaux et des tombes.

Il n'existe pas de structure comparable pour les migrants installés à l'étranger, mais seulement des réseaux d'entraide selon les lieux de résidence. Comme les émigrés urbains au début du siècle, les expatriés confient des lettres et des colis à celui qui rentre. Même si les communications sont plus faciles qu'autrefois, il est très rare qu'un expatrié soit informé rapidement d'un événement grave survenu en son absence, ou qu'il soit consulté sur une décision à prendre : les sédentaires règlent les problèmes entre eux ou s'entendent avec les émigrés urbains pour trouver une solution. Les émigrés occupent souvent une position intermédiaire entre les deux autres groupes, pour prendre en charge un candidat à l'expatriation ou pour convaincre les expatriés de la nécessité d'une aide ponctuelle pour le village.

Les familles urbaines reviennent au village pour les vacances, les fêtes religieuses et les mariages. Les expatriés s'arrêtent en ville sur le chemin du retour chez des parents qui les accompagnent alors au village ; s'ils arrivent par Assouan ou Louxor, leurs oncles et leurs cousins s'installent à l'aéroport parfois plusieurs jours à l'avance pour les accueillir ; dans les faits, un migrant pénètre rarement seul au village. Chaque retour se prépare dans les familles, tout le monde s'agite, l'ambiance s'électrise, on fait des prévisions sur les horaires, on parle des conditions du voyage, les plus âgés racontent leurs souvenirs. Quelles que soient la durée de l'absence et sa fréquence, les proches dramatisent l'événement : l'accumulation des expériences, la répétition dans le temps, le maintien des contacts par courrier ou par téléphone, la relative facilité des transports..., rien ne banalise l'émigration. Au contraire, les rites se maintiennent et se renforcent.

Dans le passé, la durée des périodes d'émigration et le manque de communication donnaient aux visites des émigrés un caractère affectif très prononcé. Les mères attendaient plusieurs années durant le retour de leurs fils ; partis à la pré-adolescence, ils revenaient hommes. Pour une épouse, la présence du mari signifiait outre une satisfaction psychologique un certain prestige social : pendant sa visite, elle portait ses plus beaux habits et ses bijoux en or ; se pavanant ainsi dans le village, elle entendait les autres femmes l'appeler *khanta*, terme signifiant qu'elle avait alors des rapports sexuels. Aujourd'hui, alors que les visites sont plus fréquentes, les femmes manifestent leur fierté de la même façon. Avant le retour de leur mari, elles font circuler la nouvelle, mettent leurs habits de fête pour accomplir leurs tâches quotidiennes, réquisitionnent parentes, amies et voisins pour nettoyer la maison de fond en comble et préparer de la nourriture en abondance, et multiplient leurs dettes chez les commerçants. Quand les époux sont enfin arrivés – et tandis qu'ils remplissent leurs obligations de leur côté en visitant leur parenté et passent la plupart du temps hors de chez eux –, elles se rendent visite, arborant leurs nouveaux atours, pour faire évaluer à l'aune des bijoux en or la réussite de leur conjoint et l'intérêt qu'il leur porte.

L'évolution des types d'émigration depuis le transfert a induit un changement important dans les relations d'échange et de solidarité entre sédentaires et migrants. Auparavant, les émigrés en ville faisaient vivre leur famille au village en envoyant de l'argent et, quand ils revenaient, apportaient des cadeaux à tous leurs proches. Maintenant, les urbains, vivant pour la plupart en famille et dans des conditions moins favorables, ne sont plus dans l'obligation de donner dans les mêmes proportions. L'aide au quotidien des sédentaires les plus démunis se gère au niveau de la fratrie, les émigrés et les expatriés partageant par exemple les frais d'entretien d'une sœur veuve dont les enfants sont encore petits ou d'un frère au chômage.

La véritable charge économique – du nécessaire et du superflu – s'est déplacée sur les expatriés. On attend tout d'eux, à la mesure des espoirs de réussite que suscite leur expatriation et aussi à celle des investissements que nécessite leur départ. Ils doivent non seulement remplir leurs obligations en ce qui concerne la vie quotidienne de leurs proches, mais aussi se montrer plus que généreux dans un cercle très large. C'est encore à eux que s'adressent les sédentaires quand

il s'agit de financer un projet collectif, comme la rénovation de la mosquée du village.

Finalement, le principe revient à exiger le plus de ceux dont les dettes sont déjà le plus élevées. Les sédentaires considèrent avec raison que les expatriés ont les moyens de leur endettement et l'ensemble des expatriés assure ainsi la part la plus importante de l'entretien des villageois. Chaque famille étendue – chaque lignée comportant des sédentaires, des émigrés et des expatriés – favorise tour à tour le projet de migration d'un jeune, et répartit sur les autres migrants les charges financières.

En observant le partage des responsabilités entre sédentaires, émigrés et expatriés, je proposerais l'hypothèse suivante : la migration nubienne est un phénomène tournant qui implique trois groupes de « joueurs », les sédentaires qui vivent en grande partie des ressources et des possibilités fournies par les deux autres, les émigrés qui financent l'expatriation de certains des leurs et de tous les sédentaires qui le veulent, les expatriés qui bénéficient au départ des efforts des émigrés et rendent aux sédentaires. Dans le temps et selon les types de migration exposés précédemment, le rôle de chacun et la composition des groupes évoluent, certains émigrés devenant sédentaires tandis que d'autres s'expatrient, des sédentaires émigrant puis s'expatriant.

Le circuit ancien – classique en matière de migration – voyait les émigrés masculins se succéder, chaque génération aidant la suivante à émigrer, alors que les femmes et les enfants demeuraient au village tant que la terre les nourrissait au moins en partie. Puis, à mesure que des familles se sont urbanisées, les émigrés ont entretenu les sédentaires. L'expatriation a entraîné une redistribution des rôles, les émigrés urbains agissant comme intermédiaires entre les deux autres groupes. Ainsi, de génération en génération – une « génération de migration » regroupe plusieurs « générations réelles » –, don et contre-don s'enchaînent. Les sédentaires ont aidé les émigrés masculins, qui ont aidé l'émigration urbaine familiale, puis les émigrés ont rendu l'aide qui leur a été donnée en finançant le maintien des sédentaires au village et l'expatriation de leurs enfants ; à leur tour, les expatriés rendent en donnant aux sédentaires.

À l'échelle d'une lignée, les positions individuelles dans ce circuit sont claires ; en passant à l'échelle de la tribu, et du village par extension, on reconnaît facilement l'appartenance de chacun aux différents

groupes de sédentaires, d'émigrés et d'expatriés. L'important reste que ces groupes sont de fait interdépendants, ce qui incite à penser la communauté, même plurilocalisée, comme un ensemble. Un individu peut, au cours de sa vie, occuper successivement plusieurs positions dans le circuit, mais le passage de l'une à l'autre de ces positions dépend de l'équilibre global de l'unité à laquelle il appartient, et donc de la manière dont le groupe dans son entier gère le partage des tâches. La communauté est financièrement, économiquement solidaire, et plus que cela.

Termes de l'échange

L'aspect financier du circuit migratoire est évident, le roulement est manifeste d'une génération à l'autre, et chaque groupe visiblement situé dans le circuit. Cependant, il n'est pas inutile d'examiner la balance des « intérêts » des différents groupes, tout en gardant présent à l'esprit qu'une lignée unie par la filiation et les mariages comporte toujours des membres appartenant à chacun des trois groupes. Admettons comme guide de réflexion le « jeu » de l'échange proposé plus haut : les expatriés reçoivent des émigrés et donnent aux sédentaires ; les émigrés donnent aux sédentaires et aux expatriés – que reçoivent-ils et de qui ? – ; les sédentaires reçoivent des émigrés et des expatriés – que donnent-ils et à qui ?

Le rassemblement de la communauté pour les fêtes est la meilleure occasion pour observer les termes de l'échange. La population du village s'accroît brusquement, les rues d'ordinaire désertes et uniformes s'animent et pavoisent, le silence habituel se rompt et la tension qui régnait les jours précédents se transforme en une surexcitation joyeuse – le climat atmosphérique en est presque changé. Les maisons des émigrés, fermées tout au long de l'année, sont enfin ouvertes ; chaque famille accueille au moins un parent migrant. Toutes les activités de jour comme de nuit sont alors centrées sur les visites, celles que l'on fait et celles que l'on reçoit. Chaque voiture transportant un expatrié klaxonne dès son entrée dans le village, et effectue un grand tour dans les rues. Il est d'abord conduit chez ses parents où toute la famille se réunit pour les salutations, la présentation des nouveau-nés et l'ouverture des valises de cadeaux que la personne la plus âgée distribue avec force commentaires, suivant l'ordre des liens

de parenté. Il reste toujours des présents de moindre valeur pour les voisins, les amis et certains membres d'autres lignages.

On sait la complexité de l'échange dans le monde arabo-musulman, et l'importance du regard, du geste et de la parole. L'obligation du don ne vaut pas seulement pour le thé que l'on offre au passant et que celui-ci doit refuser avant d'accepter. Entre des personnes que lie un rapport de quotidienneté, l'apparition d'un nouvel objet doit provoquer une réaction en chaîne : le visiteur remarque l'objet – ou pose simplement son regard dessus – et en fait compliment à son hôte qui, immédiatement, lui offre (*tafaddal*, « Prends ! Sers-toi ! ») en lui faisant signe de le prendre ; le visiteur refuse avec un geste de recul (*Allah yebarek-fik*, « Dieu te bénisse »), et personne n'insiste plus. L'hôte est fier que le visiteur ait remarqué l'objet en question, et il est quitte puisqu'il a proposé de s'en défaire ; le visiteur a montré qu'il est attentif à son hôte, qu'il est personne d'honneur puisqu'il a refusé le don, et ne posera plus ses yeux sur l'objet.

Tout se joue dans un espace extrêmement ténu entre ce que l'on montre et ce que l'on cache, ce qui est visible et que l'on feint de ne pas remarquer, ce que l'on veut faire remarquer et la manière dont on souligne le fait sans s'appesantir. L'objet est visible pour susciter une réaction, et le visiteur doit lancer l'échange verbal. L'hôte n'est pas le seul à gérer le visible et le caché, le visiteur a également pris la peine de choisir ses vêtements pour l'occasion, et un vêtement neuf obligera l'hôte à une discussion rituelle semblable. Dans la vie quotidienne, il est aisé de faire la part des choses : tout ce qui entre ou sort d'une maison est empaqueté ou couvert – même symboliquement –, jusqu'aux assiettes de nourriture que s'échangent des voisines. On n'ouvre jamais immédiatement un cadeau inattendu : on tente d'abord de le refuser, puis on remercie discrètement, presque distraitemment, on le met de côté, on l'ouvrira plus tard ; le cadeau « surprise » représente presque un affront pour celui qui le reçoit, et l'effort vise à effacer toute tentative de subordination pour que la relation présente continue sans perturbation.

Mais dans les périodes exceptionnelles, lors du rassemblement annuel de la communauté en l'occurrence, les normes en la matière changent et une sorte de surenchère apparaît. Les femmes ne sont pas les seules à se pavaner, les hommes et les enfants n'en finissent pas de montrer leurs cadeaux. Il ne s'agit pas alors de cadeau « surprise »,

ni de la marque d'une réciprocité immédiate entre voisins, mais d'un contre-don attendu qui a toute sa place dans le cadre formel de l'échange et concerne la communauté dans son ensemble. En d'autres termes, les dons des expatriés explicitent le lien de reconnaissance qu'ils entretiennent avec les sédentaires.

Ce que donnent les expatriés aux sédentaires pour assurer leur quotidien n'est jamais l'objet d'une attitude ostentatoire. Une famille dépendant d'un expatrié ne rend pas publique son aisance ou sa gêne. Par contre, les cadeaux sont exhibés parce qu'ils matérialisent *a posteriori* le don des sédentaires aux expatriés, don essentiel à la pérennité de la communauté. Ce sont en effet les sédentaires qui constituent le noyau, le centre, le lieu des valeurs et de l'honneur. Ils prennent en charge les femmes et les enfants des expatriés, se portent garants de l'honnêteté des garçons, du comportement des femmes – mères, épouses, sœurs, filles. Ils sont responsables de l'honneur du groupe. Ils transmettent les généalogies, les rites et les mythes. Ils protègent la communauté des innovations de toutes sortes et filtrent avec soin l'introduction de la « modernité ».

C'est par leur rôle de « gardiens » de la tradition et de l'identité que les sédentaires donnent aux expatriés et aux émigrés. Et c'est dans ce contexte qu'ils agissent comme un groupe « donneur » dans ce système d'échange⁶. Les expatriés épousent en majorité des sédentaires. Les émigrés continuent à préférer marier leurs enfants à des jeunes élevés au village. Les projets matrimoniaux sont toujours discutés au village et les sédentaires, bien au fait des situations de toutes les familles, organisent les mariages. Le marché matrimonial n'est pas sectorisé, divisé entre les lieux d'émigration ; on pourrait même dire qu'il est centralisé au village de sorte que les alliances matrimoniales pérennisent les liens entre les trois catégories.

L'âge au mariage relativement élevé – autour de 24 ans pour les filles et de 30 pour les garçons – par rapport aux périodes précédentes, tient principalement au fait que les filles étudient plus longtemps et que les garçons s'expatrient après leur formation. Dans les mariages entre

⁶ En utilisant ce terme, je ne recours pas à une solution de continuité théorique – par ailleurs inadéquate puisqu'il ne s'agit en aucun cas d'un « échange de femmes » –, mais je cherche à caractériser les différents groupes en fonction de leur position par rapport au marché matrimonial.

sédentaires, les deux époux sont plus jeunes. Autrement, il n'y a pratiquement aucune différence entre la ville et le village en ce qui concerne l'âge des époux : une villageoise sans diplôme peut ainsi attendre des années que son fiancé, expatrié, réunisse l'argent du mariage, tandis qu'une citadine continuera ses études pendant une durée équivalente.

La différence du niveau d'étude entre futurs conjoints est assez fréquente, dans les deux sens : si le diplôme de la jeune fille est plus valorisé et qu'elle tienne à exercer son métier en ville, le jeune homme compense par une expatriation plus longue qui lui permet de fournir un équipement ménager plus conséquent ; un jeune homme diplômé ne refuse pas d'épouser une jeune fille sans formation, même s'il a été élevé en ville et elle au village. Tous les mariages sont célébrés au village, que les époux soient sédentaires, émigrés ou expatriés. Certaines jeunes filles nées au Caire obtiennent parfois des fiançailles à la mode égyptienne, dans une grande salle de la capitale avec de nombreux invités..., mais le mariage a lieu au village avec, peut-être, une austérité d'autant plus appuyée que les dépenses précédentes ont été élevées. Ce sont les sédentaires qui veillent à ce que les traditions en la matière soient respectées.

Certaines différences économiques s'accroissent entre les familles migrantes et les autres. Les migrants ont des moyens que les sédentaires n'auront jamais, mais les possibilités financières ne constituent pas un facteur d'accroissement du statut dans la communauté. Tout se passe comme si la fortune n'était appréciée que relativement au mérite, un mérite personnel dans certains cas mais surtout le mérite familial, ce qui n'a rien d'original. En fait, les sédentaires, tout en bénéficiant indirectement du travail des migrants, portent un jugement négatif sur l'ostentation, l'étalage des richesses, la distinction matérielle. Les expatriés qui réussissent à financer la construction d'une maison à proximité du village sont vivement critiqués parce qu'ils sortent du lot ; ceux qui se contentent d'améliorer le confort de leur logement en rajoutant un étage, une pièce d'eau ou en remodelant la façade dans le style traditionnel nubien, sont encouragés. Tout est affaire de conformité aux normes communautaires.

Émigrés et expatriés participent continuellement à la vie du village, par des aides financières au sein de la famille élargie et par des collectes organisées à l'échelle des tribus pour les projets et les événements communautaires. Dans la sphère restreinte de la lignée, ils sont solli-

cités pour chaque entreprise locale, acheter une voiture pour qu'un sédentaire travaille comme chauffeur de taxi ou investir dans l'achat d'animaux pour un élevage familial. Peu au fait des questions agricoles, ils sont conscients de l'importance symbolique de la terre, plus que de son utilité en termes de ressources, et s'engagent aux côtés des sédentaires pour faire valoir leurs droits sur les zones nouvellement bonifiées. Ils reçoivent les prémices comme tous les membres de la lignée. À chaque récolte, leur part est comptée avant d'être distribuée entre ceux qui en ont vraiment besoin, et à chaque nouveau départ, ils emportent une provision de produits traditionnels, dattes et karkadé.

Le statut de migrant ne modifie en rien les obligations liées à l'appartenance tribale : émigrés et expatriés contribuent au financement de la coopérative alimentaire comme aux dépenses de la fête annuelle du saint local. S'ils sont absents lors des cérémonies, les sédentaires effectuent certains rites en leur nom, ce qui montre l'unité de la communauté et l'importance du rôle des sédentaires dans la préservation de la tradition. Chaque fois que les villageois mettent en place un projet collectif comme la construction d'une salle de réunion ou l'organisation de l'enseignement coranique, les migrants participent. Les contributions sont comptabilisées par tribu, sans distinction entre les sédentaires et les autres.

L'expérience migratoire nubienne n'a donc pas entraîné de coupure entre deux espaces, deux modes de vie, mais elle a permis à la communauté dans son ensemble de perpétuer des éléments fondamentaux de son identité. La cohésion entre migrants et sédentaires tient en grande partie au rôle de ces derniers dans le maintien des traditions. L'« épice » de la communauté ne s'est pas déplacé du village à la ville, et ce n'est pas là seulement l'opinion des sédentaires. En termes de production économique et de présence effective – autrement dit, si l'on s'en tient aux chiffres –, les migrants se classent loin devant les autres, mais l'ensemble des éléments qui constituent l'identité de la communauté est organisé relativement au village.

Le migrant n'est pas « détribalisé » quand il s'installe en ville, pas plus qu'il n'est « désurbanisé » quand il revient au village. Il ne perd pas les marques d'un endroit quand il est dans l'autre, mais il n'em-mène pas non plus le village à la ville, ou inversement. Les activités urbaines servent en grande partie à faire vivre le village et les connec-

tions tribales continuent d'être effectives dans la vie urbaine. La situation des uns et des autres par rapport à la migration ne se présente pas comme une alternative mais selon un continuum.

Chaque départ d'un membre de la communauté est entouré de rites de protection : le migrant donne quelques pièces de monnaie à ses enfants, ses neveux et nièces, et ses frères et sœurs cadets. Ses plus proches parentes l'entourent en pleurant et en le provoquant sur un improbable retour. Sa mère ou sa sœur aînée recouvre de sable les traces de ses derniers pas, et il s'en va en cachant ses larmes. Ces scènes se reproduisent pour les hommes comme pour les femmes, sédentaires, émigrés ou expatriés, se déplaçant seuls ou à plusieurs, quels que soient leur âge et la durée prévue de l'absence, dès qu'ils quittent la région pour plus d'une journée. Dans une société où l'expression de l'émotion est codifiée à l'extrême, où la violence même verbale est rare, la charge émotionnelle liée au départ et au retour signifie bien le poids de la migration. La communauté qui se brise ainsi et se ressoude rituellement et continuellement est une, indivisible, fondée sur les multiples relations matérielles et symboliques qui unissent sédentaires et migrants. Contrairement aux situations nombreuses où la distance géographique et les efforts d'adaptation à la vie urbaine entraînent une distanciation sociale, les migrants remplissent une fonction sociale – et non pas seulement économique – par rapport au village.



Pour terminer, je voudrais insister sur la nécessité d'élargir le champ de l'analyse des migrations, et cela en donnant une large part à ce que les gens eux-mêmes expriment dans de telles situations, comment ils les vivent et comment ils les gèrent en relation à ce qui constitue leur identité. Deux propositions corrélées émergent de la relecture des travaux anthropologiques sur des populations transférées.

D'une part, il apparaît qu'une société est rarement concernée par un type unique de déplacement. Ce qui ne signifie pas qu'elle les connaisse tous forcément, ni dans la diachronie, ni dans la synchronie. Mais plutôt que, confrontée à un déplacement donné, elle peut établir, dans le champ des représentations, des relations entre l'événement présent et des pratiques antérieures, voire des références

mythiques qui relatent d'autres déplacements. Elle peut intégrer l'événement dans un ensemble cognitif.

D'autre part, les réactions d'une population à la contrainte du transfert peuvent prendre des formes différentes, significatives de la manière dont la communauté gère à la fois sa présentation et sa représentation d'elle-même. Ces réactions, immédiates ou décalées dans le temps, participent d'une stratégie globale de résistance à la contrainte, ou de transformation de cette contrainte en élément identitaire.

C'est donc à partir de l'analyse des représentations et des pratiques locales que l'on pourra interroger les catégories analytiques et esquisser une méthodologie centrée sur le comparatisme, pour atteindre une réelle dynamique dans l'analyse du phénomène migratoire.

Bibliographie

- Bujra (A. S.), 1973 —
« The Social Implications of Developmental Policies : A Case Study from Egypt », in C. Nelson (ed), *The Desert and the Sown, Nomads in the Wider Society*, Berkeley, University of California, Institute of International Studies, *Research Series* 21 : 143-157.
- Fathy (H.), 1970 —
Construire avec le peuple, Paris, Sindbad.
- Ferneu (R. A.) (ed.), 1966 —
Contemporary Egyptian Nubia, 2 vols. New Haven, Human Relation Area Files Press Inc.
- Fogel (F.), 1997 —
Mémoires du Nil. Les Nubiens d'Égypte en migration, Paris, Karthala.
- Foster (G.M.), Scudder (Th.), Colson E. et Kemper R.V. (eds), 1979 —
Long-Term Field Research in Social Anthropology, New York, San Francisco, London, Academic Press.
- Hansen (A.) et Oliver-Smith (A.) (eds), 1982 —
Involuntary Migration and Resettlement. The Problem and Responses of Dislocated People, Boulder, Colorado, Westview Press Inc.
- Scudder (Th.) et Colson (E.), 1982 —
« From Welfare to Development : A Conceptual Framework for the Analysis of Dislocated People », in Hansen & Oliver-Smith, *op. cit.* : 267-287.