

Le couloir des exilés

Michel Agier

**Être étranger
dans un monde
commun**

éditions du croquant





Michel Agier, est anthropologue, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales et membre de l'Institut de recherche pour le développement. Il mène depuis dix ans des enquêtes sur les réfugiés et migrants dans le monde (*Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*, Flammarion, 2008). De 2004 à 2009, il a coordonné Asiles, un vaste programme de recherches sur les réfugiés, sinistrés et clandestins dans le monde.

le couloir des exilés

Correction : Carol Duheyon

Éditions du Croquant
Broissieux • 73340 Bellecombe-en-Bauges
www.editionsducroquant.org

Diffusion-distribution : CDE-SODIS
© Éditions du Croquant, janvier 2011
ISBN : 948-2-91496885-0
Dépôt légal : janvier 2011

le couloir des exilés

être étranger dans un monde commun

Michel Agier

éditions du croquant



*« Nous vivions le nez plongé dans le fleuve du temps ;
voici que nous nous reculons, nageurs autrefois, prome-
neurs à présent, nous sommes perdus. Nous sommes hors
la loi, nul ne le sait, et pourtant chacun nous traite comme
tels. »* (Franz Kafka, *Journal intime*, 1945)

Introduction

Ce livre traite de l'exil, mais intérieur, celui qui se révèle au miroir des enfermés dehors. L'intériorité de l'exil peut s'entendre de trois manières.

C'est d'abord la condition paradoxale des personnes en déplacement à l'intérieur de notre monde (celui que nous

appelons « Terre ») quand elles ne trouvent pas le lieu d'arrivée de leur voyage et n'ont pas non plus d'autre ailleurs où aller pour se protéger, se reconstruire, revivre.

C'est ensuite le couloir d'exil lui-même, qui dresse ses murs pour donner corps à la fiction du dehors dans un monde commun. Des mondes hybrides et incertains naissent là dans 1 000 camps et des centaines de centres de tri ou de soin aux frontières, des campements, « jungles » ou ghettos, des refuges aux marges.

Intériorité de l'enquête personnelle enfin, qui fonde toute anthropologie, elle-même toujours dé-placée : « hétérotopiques » selon le mot de Foucault, les *espaces autres* ne sont pas des utopies. Ou alors des utopies réalisées de *mise à part* quelque part et donc localisables. Espaces précaires aux limites instables, ils sont *fréquentables*, et chacun peut les lire de l'intérieur, de forme empathique, ici même et maintenant.

Transmettre ce que m'a inspiré la fréquentation de ces lieux de l'écart, et des gens qui y vivent, est l'objet de ce livre : topographie de « l'étranger » défini par les xénophobes

(individus, élites, institutions) qui le désignent du doigt, le tiennent à l'écart ; introduction au récit des espaces et des personnes que le monde dans sa mondialisation partielle nous donne à voir comme radicalement « autres », qui n'auraient de place qu'au-delà des frontières.

*

Cette enquête procède d'un décentrement de la pensée de l'identité. Regarder notre monde, nous-mêmes et moi-même, depuis les lieux de l'étranger. Découvrir ainsi que « l'étranger » est toujours et seulement *d'ici*. Car chez lui, là-bas, il n'est pas étranger. C'est moi qui le suis peut-être, et généralement bienvenu quand je viens d'Europe et ressemble à l'image ethno-raciale d'elle-même que l'Europe a diffusée depuis des siècles de colonie et de domination impériale, puis a continué d'imposer aux autres placés sous sa domination. Ici je décide (ou non) de le voir, lui qui est là, selon un présupposé d'égalité entre les humains, de l'accueillir, ou alors de le regarder de plus loin, comme « radicalement » étranger, et le tenir à distance voire, s'il insiste, le « reconduire à la frontière¹ »... Mais n'est-ce pas parce qu'il m'est toujours déjà *ex-posé*, dans un lieu à part, séparé, étrange, emmuré, souillé (un taudis, un camp, un *check point*, éventuellement mobile marquant la frontière autour de lui, une « jungle », un ghetto) que je le prends *de toute évidence* pour étranger ? L'espace autre, hétérotopique, est le miroir déformé de l'espace propre, celui-ci engendre celui-là,

1. Terme officiel et euphémisant, en France, de l'expulsion des étrangers « en situation irrégulière ».

tout comme nous avons besoin d'inventer pour nous-mêmes une « pensée du dehors » emplissant le vide qui entoure toute conception essentialiste de l'identité. Inventer ainsi l'ennemi au-delà du mur de l'identité : de l'inquiétude du « soi » identitaire (qui suis-je ?, qui ne suis-je pas ?) naissent le fantôme de l'autre puis la peur de l'autre fantasmé. C'est bien ici que nous produisons l'étrangeté de « l'Afghan », du « Congolais », du « Musulman », que nous les définissons comme des étrangers absolus, des *aliens*, alors même que leurs frères et parents ont déjà, eux, partagé l'histoire de ma nationalité, et même si eux-mêmes partagent avec moi beaucoup plus de ressemblances que de différences.

Ainsi, le geste de décentrement et le regard déplacé que demande ce court voyage dans le monde contemporain de l'exil, sont tout autant épistémologiques (comment et d'où puis-je produire une connaissance de l'autre et de moi-même dans la mondialisation ?) que politiques (quelle reconnaissance et quel agir commun peut-on en déduire ?). Car il est devenu plus urgent que jamais, aujourd'hui, de connaître et reconnaître l'étranger à partir du lieu où il se trouve – bloqué à la frontière, maintenu dans le camp, grandissant dans le ghetto – et d'où il regarde, lui, le monde et mon identité. Bien loin de la compassion distante ou de la charité qu'aucun des « étrangers » dont on parlera ici ne veut, une pratique commune de l'empathie est, au contraire, la manifestation d'une égalité, d'une mutuelle intelligibilité des humains et des cultures. Cette empathie est au fondement de la méthode anthropologique. En posant l'égalité de la condition humaine, elle permet de sentir, penser et dire les inégalités. En réduisant la distance avec celui qui est désigné, arbitrairement, comme « l'étranger », elle ouvre

la voie, en toute logique, sur une *cosmopolitique de l'hospitalité* par laquelle seulement se rétablit l'égalité des humains et se dénoue l'épreuve de l'exil sans issue. L'hospitalité comme réponse à nos inquiétudes identitaires et comme instrument de notre commune construction du monde.

*

Tout en concluant une recherche de terrain de plusieurs années sur l'expérience des réfugiés et déplacés dans le monde, cet essai propose le cadre d'une problématique plus générale, qui concerne chacun dans sa biographie et le monde dans le présent de son histoire : toute réflexion sur la mondialisation humaine doit s'interroger sur ce qu'est et sera l'exil, aujourd'hui encore balbutiant, plein d'embûches, sur son apport incomparable à la formation d'une culture d'un monde commun et partagé, s'interroger surtout sur les multiples jeux de miroir et de transparence entre l'identité et l'altérité à travers la ou les figures nouvelles de l'étranger. Selon les lieux et les moments, nous avons tous à faire avec « l'étranger » et nous pouvons tous le devenir ailleurs pour un moment ou pour longtemps, dans le confort ou dans la précarité, vivant des histoires personnelles de bonheur, de découvertes et de rencontres, ou bien de ruptures, d'enfermement (au sens matériel ou psychologique) et d'échec. Dans un monde que nous voulons commun, quelle est la place de l'étranger ? Est-elle vivable ? Et finalement, qui est et qui sera « l'étranger » ?

Première étape, nous posons dans cet ouvrage que ce qui fait l'étranger, ce n'est pas une identité, c'est un lieu, et un contexte. Ce lieu est matériel et symbolique. Matériellement, il a de nombreuses formes – la frontière et sa zone d'attente

ou son centre de transit, le camp mais aussi le campement auto-établi, et enfin le ghetto sous ses différents aspects, allant jusqu'aux quartiers d'étrangers et aux banlieues de migrants et descendants de migrants qui sont reléguées loin des centres urbains, dites « ghettoisées ». Symboliquement, ce lieu incarne, sous toutes ces formes, un « dehors » toujours en relation avec celui qui, depuis un illusoire foyer identitaire, conçoit et maintient ce dehors comme l'essence d'une différence et d'une inégalité supposées naturelles, repoussant ainsi très loin, dans une histoire encore à venir, la possibilité de reconnaissance d'un monde à la fois commun et multiple. Face aux nationalismes, aux ethnismes et autres intégrismes identitaires, la déconstruction des identités est la tâche prioritaire et incessante de l'anthropologue. Elle passe par le décryptage des manières de faire, des politiques et des instruments qui produisent la fausse évidence de l'étranger incarné sous les formes exacerbées du rejet, du camp et de la marginalisation. Elle passe aussi par le constat de la transformation – idéologique, politique – de tout ce qui est indésirable en étranger, avec la mise à l'écart qui l'accompagne systématiquement, comme l'ont montré en France entre novembre 2009 et février 2010 les usages d'un « débat » gouvernemental sur les caractéristiques de « l'identité nationale » : confondant à satiété, nationalité, identité et culture, les responsables gouvernementaux ont progressivement inclus les banlieues métisses et économiquement précaires des villes françaises dans un « périmètre » d'extranéité qui ressembla bientôt à un vaste *melting-pot* de tous les indésirables de l'heure, la référence à la nationalité des personnes s'étant diluée finalement dans ce rejet à la fois xénophobe et social.

Arrêtons-nous un instant sur cette question des identités et des altérités, chère aux anthropologues, telle qu'elle s'est imposée en France depuis la création en 2007 d'un « ministère de l'Immigration et de l'Identité nationale », suscitant l'image malheureuse d'un laboratoire d'expérimentation identitaire, unique au monde. Depuis longtemps, les chercheurs en sciences humaines et sociales s'interrogent sur les quêtes individuelles et collectives d'identité, et sur les raisons qui font que nous parlons si souvent d'identité. Leurs recherches les mènent vers les limites, les frontières, les contacts, bien loin de la croyance en une identité « vraie », essentielle, figée. Pour les sciences sociales (sociologie, anthropologie) comme pour les sciences humaines (psychologie, linguistique), il s'agit de comprendre et d'accompagner ce long travail que chacun mène dans sa vie – chaque personne ou chaque collectif – pour accepter l'idée que l'identité est insaisissable et indéfinissable, qu'elle est une « sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il ait jamais d'existence réelle² ». Prétendre la « définir » (en faisant donc croire qu'elle est définissable) c'est produire des normes identitaires, soit une double violence. Violence pour ceux qu'elle met au défi de s'inclure et de rester « sous contrôle identitaire » au prix d'humiliations culturelles et mémorielles (faisant ainsi violence, par exemple, à la part africaine, antillaise ou maghrébine de l'histoire de France). En ce sens il y a bien un totalitarisme de toute forme de ministère de l'Identité dans la mesure où la question de l'identité, sa quête ou sa construction se déplacent sans cesse de la sphère la plus sociale et collective à la plus

2. Claude Lévi-Strauss, *L'identité*, Paris, PUF, 1977.

privée et intime. La voici soudain, cette quête, captée, figée et enfermée dans ce moment de multiples interrogations.

Mais la définition officielle, gouvernementale pour être précis, d'une identité nationale provoque une autre sorte de violence, en direction de tous ceux qu'elle exclut, qu'ils soient d'ailleurs ou d'ici. Car cette identité normative – dont la mise en œuvre a presque toujours la forme ethno-nationale – a comme toutes les normes pour fonction essentielle de produire des *a-normaux* et de les exclure. Faire exister « l'étranger » dans nos esprits et dans des politiques xénophobes est le seul résultat, et la seule vérification empirique d'une « identité nationale » improbable. Cette politique de l'identité prend la forme caricaturale de l'inventaire de traits ethno-nationaux comme aux temps les plus reculés de l'ethnologie folkloriste (les manières de parler français – avec ou sans accent –, de manger, de croire et prier, de se vêtir, de s'aimer). Et le contrôle de la conformité à ce « kit identitaire » national, enfermé et appauvri sur le plan culturel, est l'instrument de la politique de rejet de « l'étranger ». Pourtant, jamais satisfaite de ses propres définitions essentialistes, cette politique entraîne toujours plus de procédures d'identification, de vérification, de tri des personnes, et donc davantage de police, de murs, d'enfermement, et de mise à l'écart. Comme si la mise en œuvre des procédures d'identification et de contrôle des indésirables était la seule fin de cette politique identitaire.

*

Si cet essai a donc été conçu comme une interrogation sur ce que sont devenues aujourd'hui l'épreuve de l'exil, la place et

la condition de l'étranger dans le cadre de la mondialisation humaine en cours, et si j'ai voulu centrer l'attention sur la rélegation sociale et spatiale (et non sur la différence ethnique ni le point de vue « identitaire ») de toutes les personnes qui ne trouvent pas de reconnaissance et sont bloquées dans les couloirs de l'exil, son écriture a aussi été touchée et en partie scandée par une actualité particulière, celle des migrations et des politiques migratoires en Europe : elle s'est imposée, inquiétante, depuis le naufrage et la mort de plusieurs dizaines de migrants est-africains en Méditerranée le 29 mars 2009, jusqu'à l'expulsion des exilés afghans de la « jungle » de Calais le 22 septembre, au renvoi en Afghanistan de plusieurs migrants dans un charter européen le 20 octobre de la même année, puis quelques jours plus tard et dans la même « séquence » politique, au lancement en France d'un prétendu « débat » gouvernemental sur l'identité nationale, officiellement clos en février 2010 mais repris dans les faits avec l'annonce d'un nouveau projet de loi mi-2010 « relatif à l'immigration, à l'intégration et à la nationalité » et visant un contrôle accru des circulations des personnes et des frontières. Mes engagements au sein de l'association Médecins sans frontières et du réseau Migreurop ont été des sources d'informations et d'échanges importantes pour suivre cette actualité au plus près, tout comme les nombreux échanges et débats qui ont suivi l'initiative de l'Appel pour la suppression du ministère de l'Identité nationale³.

3. Ces associations relient l'action et la réflexion, à laquelle je prends part dans la mesure de ma disponibilité, parce que la recherche ne s'arrête pas à la fin d'une enquête, mais continue de vivre dans la réflexion, l'écriture et l'échange avec celles et ceux qui partagent ses terrains. Voir notamment, *À l'ombre des guerres justes. L'ordre cannibale et l'action humanitaire*, sous la direction de Fabrice

Cette chronique, avec des allers-retours sur quelques dates et les événements qui leur correspondent, est donc présente dans le texte ; elle dit d'abord, très explicitement, la commune actualité que partagent celui qui écrit et celle ou celui qui lit. Le chercheur n'écrit pas dans une lointaine et hautaine « tour d'ivoire », il fait partie du monde qu'il observe, il y est personnellement impliqué. Mais ces quelques références chronologiques invitent aussi à rendre compte des faits au-delà de « l'actualité » qui bruite sans cesse et ne laisse ni vide, ni silence, ni temps de réflexion entre une « info » particulière et la suivante. Au contraire, en prenant le temps de la réflexion, j'ai cherché à lire ces quelques dates et événements en tant que parties d'un tout, d'un *moment* qu'on peut définir comme l'étape actuelle de la mondialisation humaine, étape troublée que la volonté de comprendre m'amène à explorer dans les lieux plus ou moins éloignés où se déroulent mes enquêtes ethnographiques depuis plusieurs années : camps, campements et périphéries d'Afrique, d'Amérique latine, du Proche-Orient et plus récemment d'Europe ⁴.

C'est cette description d'ensemble qui fonde le constat d'un exil *intérieur* comme topographie réinventée aujourd'hui de l'étranger dans un monde que l'on dit commun. Mais le travail de l'anthropologue resterait inachevé s'il ne rendait pas compte,

Weissman, Flammarion/Médecins sans frontières, 2003, et Migreurop, Atlas des migrants en Europe. *Géographie critique des politiques migratoires*, sous la direction d'Olivier Clochard, Armand Colin, 2009.

4. Ces enquêtes sont décrites dans deux ouvrages récents auxquels je renvoie le lecteur soucieux d'approfondir certaines des questions abordées ici : M. Agier, *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*, Paris, Flammarion, 2008, et « Je me suis réfugié là ! ». *Bords de routes en exil*, Paris, Éditions Donner Lieu, 2010.

dans le même temps, des transformations des espaces de la marge en refuges, et même en lieux où la vie redevient vivable. C'est sur le chaos du présent que s'inventent des mondes à venir.

Ce fil directeur est décliné sous différents aspects dans les chapitres qui suivent. Dans un premier temps, j'essaie de dire comment l'exil au sein d'un monde commun est toujours intérieur, sans dehors, et dépend de la création d'artefacts d'extraterritorialité. Ce constat est en soi une critique de l'inachèvement du monde. Dans le second chapitre, je cherche à situer la bifurcation entre la noble figure de l'exilé d'autrefois et la pitoyable image du réfugié d'aujourd'hui : perçu comme victime, vulnérable et indésirable, c'est son maintien à l'écart qui rend sa subjectivité incommunicable. Dans les deux chapitres suivants, je décris l'enchevêtrement des lieux qui donnent consistance au qualificatif négatif de l'étranger : les lieux de l'étranger indésirable forment un couloir d'exil ; un millier de camps et des centaines de zones et centres d'attente existent dans le monde. D'autres lieux semblent littéralement s'annexer à ceux-là : ce sont les ghettos, les espaces intermédiaires de la mise au ban des « étrangers de l'intérieur », eux-mêmes souvent descendants d'anciens exilés, migrants, déportés... Mais l'autre face de ces lieux de la marge, c'est le refuge, où l'on s'abrite et se regroupe dans un contexte hostile, le refuge à défaut d'hospitalité qui définit son existence dans le campement ou sous la forme plus élaborée du ghetto. Finalement, un dernier éclairage oppose, à cette expansion dans le temps et l'espace, du couloir des exilés – qu'il soit établi selon une logique à dominante sécuritaire ou humanitaire – une nouvelle cosmopolitique de l'hospitalité. Au nom d'une attention portée, bien sûr, à celui qui est désigné comme « l'étranger », « celui qui arrive » (ou

son enfant, qui est déjà là et lui ressemble), au nom d'une alerte aussi face à l'enfermement sur soi et à l'assèchement prévisible de l'identité par la disparition de l'autre. Au nom enfin d'une mondialisation humaine qui reste encore à venir.

L'exil intérieur

L'exil n'est pas le départ, un départ parmi bien d'autres possibles, dont on saura seulement plus tard qu'il est devenu la marque dans le temps individuel, d'une coupure, d'une cassure et le début d'un vide une cavité pâle où seule la perte est visible, parfois aveuglante, alors qu'autre chose peut-être a déjà commencé.

L'exil n'est pas le voyage. Il peut être bref, le voyage, quelques heures d'avion ou de train rapide, et n'équivaut pas à l'errance – les experts mondiaux en savent quelque chose, qui ne se meuvent jamais sans garder les contacts activés avec leurs repères terrestres et ont incorporé le *jet lag* dans leur horloge biologique, toujours nageurs, jamais perdus. Pourtant, le voyage peut devenir interminable, à bord de camions chaotiques ou marchant dans le désert, parcours scandés par les arrêts intempestifs et les attentes imprévues sous les cartons ou les carcasses de voitures lorsqu'arrivent les traques urbaines ou aériennes des polices, leurs chiens et leurs « chasseurs » aux frontières, ou leurs drones dans les airs. Alors le voyage lui-même, qui ne trouve pas son lieu d'arrivée, devient le *hors-lieu* où commence l'exil. L'hétérotopie angoissante aux yeux et au ventre de ceux qui ont une place quelque part (et qui se rassurent en pensant « s'ils sont dans ce trou noir là si proche, ils ne peuvent pas être pareils à nous »).

D'embarcations maritimes précaires en établissements précaires aux abords des ports – campements, jungles,

ghettos –, de zones d'attente pour « personnes en instance » en *way stations* pour réfugiés en route vers un camp durable, les étapes éprouvantes s'enchaînent et dessinent une à une le parcours d'exil comme monde précaire, matériellement, et provisoire, socialement. De camps où l'on se croit réfugié et protégé, en camps où l'on se trouve maintenu, toléré, retenu, l'impossibilité de sortir pour arriver devient plus évidente, et elle prend la forme d'un réseau de lieux placés à l'entre-deux, au lieu de la frontière infranchissable. Ne jamais sortir de la zone d'attente transforme le transitoire en mode de vie, la frontière en exil incorporé. Les parcours fléchés dans un couloir d'exil, sécuritaire et humanitaire, font le lien entre toutes ces formes. Ils dessinent la carte de l'exil intérieur.

L'exil naît lorsque manque une place dans un monde commun – ou que l'on a cru commun d'abord, et cette croyance a rendu le départ pensable. Il est un exil intérieur lorsque ce chemin prend l'apparence d'un dehors dans ce monde même. Il faut une fiction d'extraterritorialité pour que, dans la somme de ces espaces où la vie biologique continue (la *vie nue*), les histoires individuelles, elles (la vie sociale, la biographie de chacun), soient stoppées. Pourquoi dire « fiction » quand cette extraterritorialité est tant ressentie ? Pour dire d'emblée l'écheveau des responsabilités, leur faire face : dans un monde fini et plein, il n'y a pas de dehors, pas de vide entre le mondial et la somme de tous les États-nations. En conséquence, le « dehors » d'un État est le « dedans » d'un autre. Ni ici ni là, les « enfermés dehors » – ceux dont a parlé Michel Foucault, pressés dans les *boat people* (des camps de réfugiés errant en pleine mer) – sont des mis à l'écart dedans. La « chose » extraterritoriale n'a pas de définition intrinsèque.

que, seule une décision juridique ou rhétorique la fait exister par la parole ou le décret *ad hoc* et pour un temps donné, donc par une règle d'exception. Jusqu'à l'aberration de la fiction par décret : en France, la loi dite Sarkozy de novembre 2003 décrète l'extraterritorialité en désignant l'étranger : « La zone d'attente s'étend, sans qu'il soit besoin de prendre une décision particulière, aux lieux dans lesquels l'étranger doit se rendre. » Plus précis encore, en France toujours, la nouvelle proposition de loi présentée devant le Parlement en septembre 2010 et relative « à l'immigration, à l'intégration et à la nationalité » (la cinquième en sept ans) prévoit de créer automatiquement la « zone d'attente » en tout lieu, quel qu'il soit (une plage, un sentier de montagne...), où un étranger indésirable pose le pied sur le sol français afin de le considérer juridiquement en dehors du territoire national. Selon ce principe d'exception, où qu'il aille, le corps de l'étranger s'entoure d'un « lieu » qui se déplace avec lui, hors de tous les lieux. Et tous ces hors-lieux ensemble, enchevêtrés, forment un dispositif de frontière réticulaire, disséminé à l'intérieur d'autres espaces nationaux que celui d'où l'étranger est parti. Mettre à l'écart (dehors) et tenir sous contrôle (dedans) : ces deux poussées de sens contraires produisent des vides, des interstices, des situations liminaires, des exceptions et suspensions du temps, comme une ligne de frontière (*border line*) qui s'élargirait indéfiniment. Ce temps suspendu en régime extraterritorial informe le voyageur qu'il n'y a pas d'arrivée pour lui.

L'exil intérieur dont on parcourra ici le domaine sensible est l'expérience d'un déplacement qui répète indéfiniment la question de la *place* de l'individu dans un lieu, un monde, un contexte à un moment donné, mais cette question interroge

aussi la capacité d'un monde, d'un contexte, d'un lieu, à faire une place à chacun, à lui permettre de trouver sa place quelles que soient ses mobilités, ou immobilités. Or, ce contexte est un monde qui, ici et aujourd'hui, n'a plus et n'a pas encore d'extérieur, pas d'ailleurs.

Certes, habitants de la planète Terre, nous attendons, impatients ou inquiets, la découverte d'autres mondes, d'autres êtres et peut-être d'autres sociétés vivant sur une exoplanète, ou alors nous envisageons sérieusement la banalisation des stations spatiales habitées comme artifices extraterritoriaux. Mais pour l'heure, notre planète abrite la totalité de notre monde le plus vaste. Son extériorité provoque l'inquiétude d'un vide qui tient lieu de côté obscur de la limite, un « outre-monde » dont, en nous attachant à détecter les traces, nous confirmons sans cesse le mystère et le caractère fuyant, nocturne et sans fin. Par contraste, se dessine l'ombre claire de la planète Terre, ainsi nommée avec majuscule pour bien délimiter la singularité d'un nom propre pouvant devenir le lieu d'une pensée de l'identité Terre en prévision, qui sait ?, de la rencontre avec d'autres mondes et d'autres communautés, futures et supposées mais déjà là, imaginées, sur les écrans d'ici et d'aujourd'hui. Cette planète Terre est l'objet ou le désir d'une pensée du monde. C'est ce qu'expriment les représentations et les théories dites *globales* : culture, économie et politique en quête d'identité monde. Certaines interrogent les liens entre le *monde* représenté et organisé, et la *planète* écologiquement une et entière. Monde *un*, dont la sociologie voudrait épouser l'écologie (« *Home*, nous dit-on, Terre est notre maison commune », « Nous sommes le monde ») mais dont l'entièreté n'est pourtant qu'une illusion. Revenons alors à l'intérieur de notre monde.

Sous certains aspects, l'intériorité de ce monde commun croît sans cesse : les communications mondiales sont de plus en plus denses et nombreuses. Un présent instantané est partagé par tous ceux qui sont connectés d'une manière ou d'une autre : navigations sur le web, échanges par msn, formation de groupes sur Facebook, visioconférences privées ou professionnelles, recherche documentaire et découverte de la planète avec Google et Google Earth... l'espace-temps des relations est transformé par une troublante instantanéité, source répétée de décharges d'adrénaline et d'énergie fulgurantes ressenties dans le physique et l'émotionnel à chaque « rencontre » ainsi *subjectivée* au sens que donna Foucault à ce terme, plus proche de l'assujettissement proactif que de l'émancipation du sujet. Messages et images arrivent sur des outils personnels de communication avec le monde (écran ou téléphone mobile) : les outils dissolvent les distances physiques et temporelles entre tous ceux qui s'interpellent et font sans cesse bouger les frontières – celles qu'ils connaissent et qui les séparent (frontières naturelles, politiques, linguistiques, etc.), mais aussi la frontière entre le réel et la fiction. Être ici et ailleurs au même moment, envoyer au loin différentes images qui deviennent là-bas autant de doubles ou d'hologrammes de son ego... la planète est immense et ronde, mais le monde tient dans les limites d'un écran plat, qui tient au creux de la main.

Pourtant, si le sentiment d'appartenir à ce monde existe par moments pleinement, les connexions et les situations réellement mondialisées sont très inégalement réparties sur la planète. L'inégalité à cette échelle accroît le sentiment d'une injustice sociale ou d'une tromperie idéologique mondiale ; si nous avons bien conscience de participer au même monde, son

entièreté se défait dans l'inégalité. Le mouvement historique de la mondialisation peut ainsi se décrire comme une somme infinie d'engagements inégaux et conflictuels dans le monde. Avec quelques évaluations chiffrées, on mesure le degré d'engagement de chacun dans la mondialité, de chaque pays, région, village ou individu.

Mais la mondialisation est aussi excluante qu'inégale. Elle expulse, produit et maintenant reproduit des vies déplacées à la limite et *dans la frontière*. Mais quelle frontière ? Celle-ci n'est pas la même pour tous. L'inégalité sociale et la conflictualité politique de la mondialisation désignent une « présence-au-monde » toute fragmentée à l'intérieur du discours d'un ordre mondial qui se veut, lui, un et entier. Ainsi, de global, ce monde devient totalitaire ou « globalitaire » selon l'expression de Paul Virilio, là où le local (pour lequel chaque frontière est une difficulté, voire un mur) est devenu le subalterne du monde, un infra-monde dominé⁵. De son côté, Zygmunt Bauman a montré qu'on pouvait décrire le tout du monde comme un rapport de domination entre deux grandes classes, les « mondiaux » et les « locaux »⁶. Les « locaux » de ce système, lorsqu'ils se déplacent et tentent d'entrer par eux-mêmes dans le monde mondialisé, découvrent, chemin faisant, leur nouvelle identité : victimes ou aventuriers, resquilleurs ou ignorants, contrôlés, jugés ou soupçonnés, ils sont tenus en dehors du consensus mondial au travers duquel se pense et se fait le monde. Il est alors question d'inutiles au monde, de

5. Paul Virilio, *L'Université du désastre*, Paris, Galilée, 2007.

6. Zygmunt Bauman, *Le coût humain de la mondialisation*, Paris, Hachette Littératures, 1999. Voir aussi la stratification sociale à l'échelle mondiale proposée par Jean-François Bayart dans *Le gouvernement du monde*, Paris, Fayard, 2004.

population surnuméraire, de parias ou d'indésirables, jusqu'à l'extrême « superfluité humaine » décrite par Hannah Arendt⁷.

Tous ceux et toutes celles qui, au titre de la fiction extraterritoriale, fréquentent les couloirs de l'exil aujourd'hui se déplacent à l'intérieur de ce monde-là. Ils connaissent les images des lieux où ils essaient de se rendre, qu'ils ont vues sur les mêmes écrans, ils connaissent les mêmes histoires et les mêmes héros que tous les autres habitants du même monde. Ils en ont été les téléspectateurs, tout comme les habitants des pays où ils se rendent. Mais, étrangers indésirables, ils vivent la permanence d'un exil sans issue, suspendu, un exil qui va et vient et panique dans un couloir labyrinthique le long des murs et des vitrines blindées d'une improbable maison du bonheur.

La fiction d'extraterritorialité qui fonde au sein du monde la possibilité de l'exil (intérieur) – et avec lui l'obsession des frontières, des territoires, des murs, des camps – prend sa source et sa raison d'être dans un état inégalitaire et inachevé du monde. Nous n'en sommes encore qu'aux derniers épisodes de « la préhistoire du monde », nous dit Marc Augé, et au commencement de son histoire⁸. Rendus nostalgiques par les disparitions de l'ancien (les grandes découvertes, les colonisations, la modernité), nous sommes souvent aveuglés ou sidérés par ce qui naît sous nos yeux de manière chaotique. Cela finira, peut-on penser, quand le monde *en tant que monde* sera entièrement réalisé. Monde est alors le mot qui possède, aujourd'hui, la même faculté critique, révélatrice

7. Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. III – Le système totalitaire*, Paris, Fayard, coll. « Points », 1995.

8. Marc Augé, *Le temps en ruines*, Paris, Galilée, 2003, p. 15.

et politique, que l'idée d'universalisme. On ne le voit nulle part, mais il permet de dire l'injustice à l'échelle planétaire et en premier lieu à l'égard des mobilités qui se déroulent à cette échelle-là : il montre du doigt l'objet d'un conflit ouvert à propos de la liberté de circuler et de la possibilité de trouver une place dans un *monde commun*. C'est une *mésentente*, pour reprendre ce mot de Jacques Rancière qui désigne le moment et le cœur de la politique ; une mésentente qui fonde le sens politique à l'échelle mondiale, de ces contrôles, ces lois toujours recommencées, ces alliances inter-gouvernementales, ces rafles policières, ces drames aux frontières, ces protestations, et ces solidarités coupables. À la « guerre aux migrants » des pays prospères s'oppose la présence récalcitrante des indésirables en déplacement. Ils sont, eux, le monde qui se déplace.

Il leur faudra du temps et la matérialité d'une expérience personnelle violente pour s'apercevoir que leur place est ailleurs, mais alors où ? Le parcours se poursuit là où il a été placé par la fiction extraterritoriale, c'est-à-dire sur les limites de la loi, dans la traversée d'une série maintenant longue d'emplacements précaires : ghettos, « jungles », campements informels, squats... Quelle est l'emprise sur ces lieux de l'État ou des « États associés » qui pensent le dispositif du monde ? Des villes nues se forment où n'entrent que la police, les gangs dits « communautaires » et les organisations humanitaires. C'est la définition même du *ban-lieu* le plus vaste : là, l'exil immobile des habitants confinés dans les espaces de grande relégation urbaine rencontre l'exil sans issue des « personnes en déplacement » qui ne trouvent pas le lieu d'arrivée de leur voyage, pas leur place dans un monde commun.

Y a-t-il encore de la souffrance, ou bien la « débrouille », la clandestinité, l'accommodement, ont-ils déjà dilué une à une les gouttes de douleur dans la résilience ? Le *ban-lieu* désigne une limite qui reste sous contrôle, mais aussi un espace approprié par ses occupants, de nouvelles manières d'être au monde, de nouvelles formes sociales. L'exil n'équivaut pas tout le temps à la souffrance. Celle-ci, pas plus que le départ ou le voyage, n'est une condition suffisante pour définir l'exil.

Pourtant une douleur est là, emblématique en quelque sorte : l'inachèvement du mouvement de la vie (l'impossibilité d'inaugurer une histoire nouvelle, selon Shmuel Trigano⁹) fonde le tragique héros de l'exil. Un manque est là, dans l'aura d'exilé, d'où viennent le désir inquiet (et plaie, s'adapter, apprendre, s'éprouver), la souffrance de l'effondrement (jusqu'au *banzo*, tristesse suicidaire de l'esclave africain déporté au Brésil, pur exilé), et enfin, lumineuse, la poésie de la parole déplacée, libérée et bien ancrée dans une nouvelle terre.

L'inachèvement du mouvement de déplacement fonde le comique aussi et l'autodérision du migrant où bredouille déjà un relativisme critique : théâtrales ou littéraires, les scènes comiques de l'exil sont celles qui montrent les erreurs du débutant dans une autre société que celle où il a tout appris d'abord : parler, croire, manger, travailler... c'est l'autodérision d'une resocialisation tardive. Tragiques ou comiques, toutes ces scènes de l'exil montrent l'épreuve ou l'impossibilité du dépassement de ce début, là où le débutant s'entête pour corriger ce qu'il croit être une erreur. Mais ce n'est pas une *erreur*, ce ne sont que des *errements*, sociaux et culturels, qui

9. Shmuel Trigano, *Le temps de l'exil*, Paris, Payot & Rivages, 2001.

durent d'autant plus longtemps que l'*errance* s'installe au lieu précis d'un voyage inachevé, l'exil, ce vide pâle sans porte vers l'arrivée.

Louons maintenant les exilés

L'exil des réfugiés espagnols, italiens, juifs, hongrois ou russes était, entre les années 1930 et 1960, le miroir vivant de la guerre froide, la compassion comme les solidarités se fondaient sur des engagements politiques et des certitudes intellectuelles qui se trouvaient confortés

au contact de la souffrance des exilés. Il en reste trace dans ce qu'est aujourd'hui, au Proche-Orient, la particularité, l'anachronisme presque, de la victime palestinienne incarnée dans l'interminable existence des camps, avec leur million et demi de résidents et leurs martyrs (*shahid*) mais sans la figure du résistant (*fedayin*) déjà perdue, diluée dans les renoncements politiques de l'après-guerre froide.

Pour identifier les réfugiés de ce temps-là, européens et proche-orientaux principalement, la dimension morale, intellectuelle et politique précédait toute pensée institutionnelle, elle n'en dépendait pas. Celle-ci d'ailleurs résulta de celle-là à l'exact milieu du xx^e siècle, elle en fut le prolongement lorsque, à l'échelle d'entre les nations, le statut de réfugié et le droit d'asile furent inscrits dans la convention de Genève de 1951, année qui suit de peu celle de la création de l'UNRWA (l'office des Nations unies pour les réfugiés palestiniens en 1948) et correspond à celle de la mise en œuvre opérationnelle du Haut Commissariat des Nations unies pour les réfugiés (HCR).

Puis, alors que l'exil continuait d'être pour soi l'expérience d'une condition morale et matérielle dé-placée, associée à une perte de lieu, de liens et de biens, son sens pour les autres (sociétés d'accueil, gouvernements, organisations internationales) a connu le vide de la fin de la guerre froide. L'errance devint au fil des ans plus incertaine et la catégorie internationale de « réfugié » fut progressivement assimilée à un statut d'ayant droit difficile à conquérir, et de plus en plus soumis à conditions et restrictions. Le réfugié est devenu fardeau (« la misère du monde... »), duquel l'ennoblie douleur de l'exil lui-même fut détachée.

*

Alors on put, ou on dut, comme le fit le grand intellectuel palestinien chrétien exilé aux États-Unis, Edward Saïd, dès 1984, distinguer l'exilé comme expérience morale et esthétique et le réfugié comme catégorie institutionnelle : « Le mot "réfugié" a pris une portée politique, et évoque de vastes troupeaux d'individus innocents et désorientés, ayant besoin d'une aide internationale urgente, alors qu'"exilé" implique, selon moi, une forme de solitude et de spiritualité¹⁰. » La grandeur d'un côté, le fardeau de l'autre. Plus loin, Saïd évoque brièvement deux autres figures de la mobilité, celles des « expatriés » et des « émigrés », bien distinctes de ce qui l'occupe, c'est-à-dire le ressenti d'une mobilité non choisie et non projetée. Puis il revient à l'exilé pour déboucher sur ce

10. Edward W. Saïd, *Réflexions sur l'exil, et autres essais*, Arles, Actes Sud, 2008, p. 250 (édition originale 2000 ; l'article cité, « Réflexions sur l'exil » a été publié en 1984 dans la revue *Granta*, n° 13).

qu'on pourrait appeler la forme supérieure de « l'exil transcendantal » : « L'exilé consacre la majeure partie de sa vie à compenser une perte qui l'a désorienté en se créant un nouvel univers à maîtriser. Il n'est guère étonnant que l'on compte, parmi les exilés, de si nombreux romanciers, joueurs d'échecs, militants politiques et intellectuels. Chacune de ces activités [...] accorde une grande importance à la mobilité, et au talent. Le nouvel univers de l'exilé est, et c'est assez logique, artificiel, et son irréalité rappelle la fiction¹¹. » Au point qu'un écrivain comme James Joyce a « choisi l'exil pour stimuler sa vocation artistique », note encore Edward Saïd qui constate « l'instrumentalisation » de l'exil pensé à l'extrême de cette logique esthétique, et constate encore que la littérature de l'exil est « devenue un *topos* de l'expérience humaine, tout comme la littérature sur l'aventure, l'éducation ou la découverte¹² ».

La longue histoire intellectuelle et poétique de l'exil a édifié le portrait romantique de l'exilé. Brutalement, à la fin du xx^e siècle, cette histoire est venue battre contre le mur des rapports Nord-Sud, contre l'altérité supposée radicale des guerillas latino-américaines, des guerres africaines et des religions guerrières. Derrière ce mur-là, bute et enfle un couloir des exilés ! Il faudrait reconstituer toutes les biographies d'exil une à une, les lieux traversés et les périodes historiques où elles se déroulent, et en parallèle lire les pensées de dé-placés¹³ pour saisir ce qui a fondé la grandeur de l'exilé lorsqu'il devint

11. *Ibid.*, p. 250.

12. *Ibid.*, p. 252.

13. Voir N. Lapierre, *Pensons ailleurs* (Paris, Stock, 2004) où Nicole Lapierre se fait lectrice d'Edward Saïd et de bien d'autres intellectuels déplacés et décalés...

refugié, et plus tard la transformation du réfugié en indésirable... Un même mal-être au milieu, lié à la perte de lieux, de liens et de biens, à la quête errante d'une place refuge où se repositionner – l'exil est toujours « terrible à vivre » rappelle Edward Saïd, quoi qu'il devienne¹⁴. Mais un jour, sectionnant ces récits d'exil en leur milieu, une partition s'est faite, maintenant très nette, même si les biographies ont trébuché toujours sur l'ambivalence. D'un côté la reconnaissance des autres, le texte et la parole de l'exilé (jusqu'à la caricature d'une « littérature de l'exil »), et une place trouvée ou construite avec les autres – le moment de l'exil « bon à penser » se révèle là, lumineux : les sciences sociales comme la littérature du *xx^e* siècle sont « extraterritoriales », montrent Edward Saïd et les biographies de Nicole Lapierre. La douleur n'est pas absente, loin de là, mais elle trouve une reconnaissance dans la réflexion sur l'exil (et toutes les recherches attenantes) ou dans la poésie. Elle fonde la beauté et l'intelligence du « détachement de l'exilé¹⁵ ».

De l'autre côté de cette bifurcation, se trouvent l'indifférence, la suspicion à propos de tout témoignage, la parole devenant forcément mensongère et alors interdite ou refoulée. Sur cette ligne rouge qui va du réfugié à l'indésirable, sans asile le camp est devenu la seule place. Tendanciellement et démographiquement, c'est cette réalité-là qui domine le monde des réfugiés depuis la fin de la guerre froide – c'est à ce moment-là que l'exil a changé de siècle, est entré dans le *xxi^e*, après que le siècle précédent se fût achevé dans les poussiéreuses années de

14. E. Saïd, *op. cit.*, p. 242.

15. *Ibid.*, p. 255.

l'après-1989, siècle court disparu avec le mur de Berlin. Il faut oublier la littérature de l'exil, dit Saïd, et penser aux « peuples innombrables », réfugiés, sans-papiers, « sans aucune histoire digne d'être racontée¹⁶ ».

Au XXI^e siècle, la grandeur de l'intellectuel en exil est une exception dans les représentations qui circulent à propos des personnes en déplacement dans le monde. Ce qui est la norme dans l'ordre du discours mondial, c'est la disparition du réfugié et sa transformation en migrant – celui qui prend illégalement une place ou celui qui en demande une tout en s'excusant d'exister. Les réflexions sur l'exil d'un autre écrivain dé-placé, le Somalien Nuruddin Farah, nous ramènent brutalement à l'actualité et à ses injonctions, qui ne laissent guère de choix :

« Je crains de ne pouvoir m'offrir ce luxe qui consiste à distinguer exilés et réfugiés, dit Nuruddin Farah lorsque je lui demandai de réagir aux réflexions d'Edward Saïd sur l'exil. À mon avis, tant que notre pays reste ce qu'il est actuellement, sans gouvernement central, tous les Somaliens entrent dans la catégorie des réfugiés. Si j'hésite à distinguer le statut d'exilé de celui d'émigrant, c'est que j'ai vu un nombre croissant de gouvernements européens violer la Convention de Genève, en particulier, et les droits des réfugiés en général. Par exemple, le gouvernement italien a classé les Somaliens dans la catégorie des *immigranti* ou des *extra-comunitari*, c'est-à-dire dans la catégorie des "immigrés pour motifs économiques" et non dans celle des réfugiés, avec les droits que cela implique ; du coup, il n'a pas à leur accorder le statut de réfugiés, ni les droits qui vont avec. À ce que je constate, les autorités de l'Union

16. *Ibid.*, p. 244.

européenne ont exploité certaines lacunes dans les textes de loi pour s'assurer que l'Europe restait une forteresse protégée contre les réfugiés du monde entier. Quant à savoir si je me définis comme un exilé ou comme un réfugié, voici ce que je dirais : du fait de ce que je suis, on m'a accordé la nationalité de deux autres pays, ce qui m'amène à penser que, sans la bonne réputation dont je jouis et qui force le respect, je serais un réfugié comme les autres¹⁷. »

Ce n'est pas simple. Nuruddin Farah a écrit de très beaux textes sur l'exil¹⁸. Il dispose de trois citoyennetés nationales, vit en Afrique du Sud, et n'a plus besoin d'une carte de réfugié. Il est du monde d'Edward Saïd, un monde mondialisé et très personnel à la fois, solitaire et lumineux. L'exil est devenu pour Nuruddin Farah « le pays de l'écrivain », le monde imaginaire de sa création : « Je suis d'accord pour dire que, dans les romans que j'ai écrits à l'étranger, la Somalie reflète le pays de mon imagination : ce n'est pas la reproduction fidèle d'un pays où l'on vit... J'irais même jusqu'à dire que j'ai transformé la Somalie en un pays imaginaire [...]. Il m'arrive de croire que j'écris d'autant mieux au sujet de la Somalie que j'en ai été tenu si longtemps éloigné et que c'est devenu pour moi, non un pays imaginaire, mais un pays imaginé¹⁹. »

Les Somaliens *en général*, eux, sont déclarés « migrants pour cause économique » en Europe et ils sont bien reconnus « réfugiés » au Kenya... s'ils vont et uniquement s'ils vont dans un des trois camps de Dadaab ouverts en 1991, où s'agglomèrent encore

17. Nuruddin Farah, « Exils, mélanges, miroirs », *Vacarme*, n° 24, 2003.

18. Voir en particulier la trilogie *Territoires* (1995), *Dons* (1998) et *Secrets* (1999), publiée aux Éditions du Serpent à plumes.

19. N. Farah, « Exils, mélanges, miroirs », *op. cit.*

en 2008 plus de 170 000 résidents, presque tous somaliens. Nuruddin Farah le sait, qui a visité les camps de réfugiés somaliens au Kenya dans les années 1990. Ils n'étaient pas encore tout à fait des villes comme ils me sont si clairement apparus plus tard, avec la patine du temps, la vie sociale, l'habitat transformé, les décès et les naissances, la contrainte de cette installation-là, et une vie résiliente qui se recrée dans l'attente²⁰.

Dans *Yesterday, tomorrow*²¹, Farah relate l'enquête qu'il a réalisée pendant deux ans auprès des exilés somaliens dispersés dans plusieurs pays d'Europe. Par moments, son récit révèle à sa façon cette cassure entre la grandeur et le fardeau du réfugié. Son écriture se fait plus dure, plus distante lorsqu'il découvre les réfugiés somaliens du centre de Horow, près de Lucerne, en Suisse, un centre d'accueil ouvert par la fondation Caritas. Ne possédant rien, ils reçoivent l'aide alimentaire une fois par semaine, ils sont, note-t-il, « obnubilés par la sécurité », ils sont vulnérables, affaiblis, traumatisés, ils ont le souvenir de souffrances, d'atrocités, n'ont-ils donc pas d'autres sujets de conversation... ?

Les années 1980 et 1990 ont été les années de la découverte sidérée des très grands « déplacements de populations » et des camps africains : foules massives, tout à la fois ethnicisées et dépersonnalisées, marchant le long des routes, recevant au passage des frontières l'attribution collective du statut de

20. L'ethnographie des camps de réfugiés et une réflexion sur les camps-villes se trouvent dans M. Agier, *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*, Paris, Flammarion, 2008.

21. Nuruddin Farah, *Hier, demain. Voix et témoignages de la diaspora somalienne*, Paris, Le Serpent à plumes, 2001.

réfugié²², s'entassant dans d'immenses camps de fortune – lieux de protection en urgence contre la guerre, mais aussi lieux de propagation des épidémies et de nouvelles violences. Dans cette temporalité-là, les solidarités politiques ont cédé la place aux inquiétudes diffuses suscitées par les images de masses en mouvement, africaines et orientales, d'individus en errance, effrayés, d'anonymes « victimes » tout autant perçues comme des surnuméraires indésirables. Les urgences de la gestion biopolitique des masses déplacées ont pris le dessus sur les questionnements existentiels, moraux ou politiques posés par la perte de lieu et la place de l'exilé. Comme si, soudainement, ces questions-là, qui obligent à penser la singularité des biographies dé-placées, avaient disparu sous le poids de la logistique de masse. Les années 1980-1990, c'est le temps de l'internationalisation des très grandes ONG humanitaires et de la multiplication des camps. En Afrique d'une manière générale, rester reconnu comme réfugié après l'avoir été collectivement au passage d'une frontière, suppose d'accepter le confinement en camp. Alors, l'identification comme réfugié est en général donnée, non par une carte de réfugié du HCR ou de l'État d'accueil, mais par la carte du Programme alimentaire mondial (PAM) qui reconnaît ainsi les ayants droit à la distribution mensuelle ou bi-hebdomadaire de la ration alimentaire dans les camps, et avec elle le droit à une reconnaissance minimale d'humanité dans un temps et lieu donnés.

*

22. D'après la procédure dite de *prima facie*, procédure sans contrôle individuel *a priori* mais prenant en compte le collectif en déplacement : ajoutée en 1967 par les Nations unies aux critères initiaux et individualisés de définition du réfugié selon la convention de Genève de 1951.

L'Europe a défait dans les années 2000 ce qu'elle avait édifié dans les années 1950, montrant ainsi l'arbitraire où naît l'universalisme, et la surdétermination stratégique des choix consistant à parler un langage universel... ou à s'en dédire plus tard. Les exilés ont fait au même moment le chemin inverse, ils dépendent maintenant de cette reconnaissance *a minima* d'une humanité commune, car leur solution durable est la reconnaissance du monde comme « monde commun » au sens de Hannah Arendt, qui désigne par ces mots l'espace où se relie les humains entre eux²³ : si la planète est un monde commun, alors on reconnaîtra la « mutuelle intelligibilité » entre tous les humains peuplant ce même monde, le reste est obscurantisme²⁴, et les passages de frontières ne seront plus des exils mais des mobilités de longueurs et durées variables à l'intérieur d'un même monde... Nous en sommes loin, et l'on doit bien convenir que l'universalisme a changé de camp après la chute du mur de Berlin. Une perte, une disparition ou un déplacement de son sens se sont accomplis. D'une part, l'après-guerre froide nous enseigne que l'universalité de l'universalisme n'a jamais été qu'un leurre, puisqu'il se relativise bien, maintenant sous nos yeux. D'autre part, il est toujours là, juste moins absolu ou moins souverain. C'est un constat, au nom de cet universalisme (un même monde, une mutuelle intelligibilité entre tous ceux qui l'habitent) aujourd'hui on peut dire l'injustice. À l'inverse, au nom de quelles valeurs se fait le refus de l'asile à ceux qui 50 ans plus tôt, l'auraient obtenu ? « Pas de place pour tout le monde dans la maison du bonheur », « Il

23. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995.

24. Claude Lévi-Strauss (dir.), *L'identité*, Paris, PUF, 1977, p. 10.

faut bien qu'il y ait des pauvres » ? Retrouver la trajectoire de cet universalisme relatif et du conflit qui le traverse, permet de voir où l'idée d'humanité agit et où elle dérange.

Revenons d'abord au scénario de l'évolution européenne depuis l'après-guerre jusqu'à la *guerre aux migrants* d'aujourd'hui²⁵. Jusque dans les années 1970, les personnes étaient nombreuses qui auraient pu demander l'asile pour cause de persécutions, de guerre ou de craintes de violences (potentiellement des « réfugiés », donc, selon la convention de Genève de 1951) mais elles n'utilisaient pas ce recours, tout simplement parce qu'elles n'en avaient pas besoin : en Europe, en France notamment, les migrants trouvaient une reconnaissance et une place sociale comme travailleurs immigrés²⁶. Avec la crise économique, les crispations identitaires et nationalistes face au développement de la mondialisation, et avec les changements de la législation sur l'immigration, tout est devenu plus difficile, du point de vue du travail, de la résidence et de la liberté de mouvements, pour les étrangers venant des pays du Sud. Progressivement, la mobilité internationale Sud-Nord voire Sud-Sud a été criminalisée. Maintenant la référence universelle à l'identité commune d'humains, et non plus à celle, sociale, de travailleurs immigrés, est ce qui fonde le droit à une mobilité internationale : un *dernier recours* en quelque sorte, qui donne raison et droit de fuir, circuler ou émigrer – stratégie du départ et éventuellement, encore, stratégie de l'exil (la plus réaliste du point de vue du droit à la vie, et pas forcément la plus désirée des solutions).

25. Migreurop (Emmanuel Blanchard et Anne-Sophie Wender, coord.), *Guerre aux migrants. Le livre noir de Ceuta et Melilla*, Paris, Syllepse, 2007.

26. Gérard Noiriel, *Refugiés et sans-papiers. La République face au droit d'asile XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Hachette, 1999 (1^{re} édition 1991), p. 234.

Mais ce dernier recours, l'asile, est à son tour réduit en quelques années à une peau de chagrin, passant en Europe de 85 % d'acceptation des demandes d'asile au début des années 1990 à plus de 85 % de *refus* au milieu des années 2000, certains pays (la Grèce par exemple) approchant maintenant du 0 % d'acceptation. C'est la fin de l'asile qui arrive, ou au moins, dans l'immédiat, sa réduction à des chiffres insignifiants du point de vue des situations d'exil, tout juste *signifiants* comme signes médiatiques d'un « minimum humanitaire » annexé aux politiques d'expulsion des étrangers indésirables. La fin de l'asile est le mur brutal auquel se heurtent maintenant tous ceux qui, ayant connu des persécutions, menaces, guerres larvées, violences diffuses ou ciblées (régionales, sexuées, ethniques, politiques, etc.) auraient, aux yeux de la convention de Genève de 1951, toute légitimité à demander et obtenir l'asile. Ils s'obstinent aux « portes » de l'Europe où ils sont bloqués par les lois de rétention migratoire européennes et où ils finissent par former eux-mêmes des zones d'attente : campement du port de Patras en Grèce (détruit en juillet 2009 après douze ans d'existence informelle), forêt du Calais dans le nord de la France (« jungle » des réfugiés afghans demeurant là au risque d'être expulsés vers la Grèce, leur premier pays d'entrée en Europe, d'où ils seront expulsés vers la Turquie, puis l'Afghanistan...), forêt de Belyounech près de l'enclave espagnole de Ceuta au Maroc...

La stratégie dite d'« externalisation de l'asile » est une manière pour les gouvernements européens de mettre en œuvre ce changement radical – la fin de l'asile comme droit universel – tout en le passant sous silence : elle transforme les demandes de reconnaissance à travers l'asile en une gestion éloignée des indésirables. Elle vise, depuis la fin des années

1990, à stopper les flux de personnes en déplacement en deçà des frontières européennes, au Maroc, au Sénégal ou en Libye. L'arbitraire de ces mises à l'écart est un déni de l'universelle humanité autrefois prônée comme principe politique : ainsi, plusieurs pays européens (dont la France) refusent de reconnaître le droit d'asile aux exilés irakiens, mais négocient avec des pays du Proche-Orient (moyennant quelques aides financières et la collaboration du HCR) pour que ceux-ci les reconnaissent « réfugiés », là-bas, et les accueillent temporairement. Chez eux, pas chez nous. Les demandeurs d'asile afghans qu'on trouve dans les environs de Calais ou sur le square Villemin à Paris près de la gare de l'Est, se voient dénier l'asile au nom d'une situation pas suffisamment troublée dans leur pays, mais les médias européens informent régulièrement sur l'action difficile des armées européennes face à la guerre qui sévit en Afghanistan... En outre, le règlement dit de « Dublin 2 » permet aux pays européens de renvoyer ces demandeurs d'asile afghans ou irakiens vers la Grèce qui fut leur premier pays d'entrée en Europe par les voies terrestres ou maritimes, le pays de l'empreinte des doigts laissée sur le système d'information européen. Tout en faisant cela, les administrateurs et les juges, en France, en Italie ou en Autriche, savent que l'asile leur est là-bas systématiquement nié.

La récupération institutionnelle et politique de l'asile interne s'inscrit dans le même cadre. Dans les années 1990, la question des « déplacés internes » – les *IDP* (*Internally Displaced Person*) – est apparue au sein des grandes institutions internationales en même temps qu'étaient remis en cause dans les faits l'application de la convention de Genève, le droit d'asile et le statut de réfugié. Le nombre de *IDPs* comptabilisés

atteint aujourd'hui de 25 à 30 millions de personnes dans le monde, contre 11 millions de réfugiés officiellement reconnus en 2007 (auxquels s'ajoutent 4 millions de réfugiés palestiniens). Après des négociations qui durèrent plusieurs années, le HCR est devenu en 2006 l'organisme onusien chargé des déplacés internes, non en tant que reconnaissance des *IDPs* eux-mêmes comme ayants droit, mais à travers l'élargissement d'une partie de son mandat – la prise en charge des camps et des « abris d'urgence » – aux déplacés internes.

Or, à la fin des années 1990, on a assisté à l'introduction du concept d'« asile interne » (dit aussi « asile sur place ») dans les discussions des politiques européennes de contrôle des migrations, lorsque les États européens et les agences onusiennes ont discuté des stratégies d'externalisation de la procédure de l'asile. Comme il s'agit encore de contenir les demandeurs d'asile hors des frontières européennes, le renvoi vers l'asile interne est la « solution » idéale, car elle met doublement à l'écart les indésirables : d'une part en camp, d'autre part loin des frontières européennes, plusieurs pays après leurs limites orientales, ou au-delà de la Méditerranée au nord et à l'ouest de l'Afrique.

C'est dans ce contexte que se développent les accords dits « de réadmission ». Ce sont des accords bilatéraux entre l'Union européenne ou certains de ses pays membres et des pays d'origine des demandeurs d'asile, visant à des titres divers (asile interne, règlement de Dublin, « accords d'amitié » bilatéraux, etc.) à autoriser l'expulsion des exilés vers ces pays, en infraction donc à la convention de Genève de 1951 sur le droit d'asile et le statut de réfugié. Sri Lanka, Libye, Mauritanie, Sénégal, Égypte, etc., établissent ainsi des « partenariats » avec l'Espagne, l'Italie, la France ou l'Union européenne

pour permettre l'expulsion de leurs ressortissants demandeurs d'asile en Europe.

Pays tampons, asile interne, asile humanitaire ou temporaire, externalisation, réadmission : tels sont les mots-clés d'une nouvelle langue mondiale gestionnaire que l'idée d'asile dérange. Le rejet des réfugiés est une pièce symboliquement centrale d'un dispositif plus large qui remet en cause la liberté de circuler des citoyens, des travailleurs et de leurs familles, venant essentiellement des pays du Sud. De manière globale et avant toute exception individuelle pouvant parfois faire passer les mailles du filet, tous se trouvent assimilés à une masse d'indésirables.

Qu'est-ce qui empêche aujourd'hui de louer, comme 50 ans plus tôt, la grandeur des réfugiés supportant l'épreuve des pertes dans l'exil et de l'errance dans des contextes inhospitaliers ? La fin du droit à l'asile est au centre de la criminalisation des déplacements d'un pays à un autre, plus généralement au centre stratégique du rejet des étrangers, car elle n'a pas seulement un effet démographique, par le nombre de refus qu'elle entraîne, mais aussi une efficacité symbolique immédiate par le rejet du minimum d'humanité auquel chaque humain peut prétendre avoir droit, rejet que cette fin montre et signifie, ici et maintenant, pour tout le monde – étrangers, polices et habitants des pays d'accueil. Ainsi sont rendus possibles l'identification et l'éloignement d'une part de la population mondiale sous la forme du « reste », du « déchet », du « surnuméraire », sans autre qualification qu'indésirable, comme sont rendus possibles l'insulte et le mépris arbitraires, enfin le droit de tirer, pour blesser ou tuer, dont certains policiers se sentent investis aux frontières, face à un « Musulman clandestin » ou un « Africain sans papiers ». Nom de tous les « sans », *indé-*

sirable désigne ce vide et cette errance dans le temps et dans l'espace.

Viennent une attente, le sentiment de la superfluité, et les espaces à part, ni dedans ni dehors, vides de sens, pleins de logistique.

Viennent une attente, et l'interminable insomnie de l'exil sans dehors où repartir, au moment même où le monde émerge comme notre prochain destin partagé, au moment même, inverse et contemporain, où l'indifférence est convertie en politique de l'indifférence, criminalisant les solidarités universalistes à l'égard de ceux qui, de réfugiés autrefois sont aujourd'hui devenus déboutés de tous les droits.

Au sein de ce monde où tout semble croisé, connecté en permanence, les déplacés « clandestins » et demandeurs d'asile, leur *mobile phone* à la main, vivent leur mise à l'écart comme un exil intérieur sans place pour en dénouer la douleur. Exil et douleur d'autant plus insupportables qu'ils sont si proches, les dé-placés, des zones prospères, quels que soient le nombre et la taille des murs dressés sur leurs chemins.

*

29 mars 2009, Tripoli – Trois embarcations ont fait naufrage en Méditerranée entre la Libye et l'Italie. Il y eut 23 rescapés, les cadavres de 21 personnes ont été repêchés, et 500 personnes sont restées « disparues », probablement englouties dans le canal de Sicile. Hommes et femmes venus du Soudan, d'Érythrée, d'Égypte, on ne saura jamais s'il s'agissait de « migrants clandestins », de « demandeurs d'asile » ou de « réfugiés ». Un *mur liquide* les a fait disparaître avant qu'ils

ne se fassent entendre. Le mauvais temps, dirent les autorités libyennes, serait la cause du drame. Quelques semaines plus tard, la police italienne a refoulé vers la Libye plus de 500 migrants interceptés en mer dans les eaux internationales, illégalement donc, avant même qu'ils puissent déposer une demande d'asile en Italie. En Libye, comme au Maghreb, au Sénégal ou en Mauritanie, des camps sont construits avec la participation financière et logistique des pays européens pour accueillir ces personnes en déplacement refoulées.

L'idée de superfluité humaine gagne du terrain. Pour Hannah Arendt, la superfluité en tant que suppression des droits et donc disparition du citoyen et de son espace – le « monde commun » – est ce qui rend possible le régime totalitaire, tout comme l'existence du désert rend possible la tempête de sable destructrice : « Le totalitarisme ne tend pas vers un règne despotique sur les hommes, note-t-elle, mais vers un système dans lequel les hommes sont de trop²⁷. »

Ils sont de trop. L'exil qui n'est que pure perte, sans reconnaissance et sans issue, peut aussi conduire à la mort qu'on se donne. Là nous devrions ouvrir toutes les portes de l'attention, et parler des suicides des réfugiés irakiens et afghans en 2002 dans les camps de Woomera en Australie où ils étaient détenus dans l'attente sans fin d'une réponse à leur demande d'asile. Geste désespéré, a-t-on dit, ou forme de résistance au modèle australien des camps dits « militaro-humanitaires ». Des 11 Africains « sub-sahariens » morts en septembre 2005 sur les grilles de Ceuta (enclave espagnole au Maroc), de trois

27. Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. III – Le système totalitaire*, Paris, Fayard, coll. « Points », 1995, p. 197, voir Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les sans-État dans la philosophie* d'Hannah Arendt, Lausanne, Payot, 2000, p. 111.

mètres de hauteur, sur lesquelles ils se jetèrent, policiers armés et photographes en face d'eux. Nous devrions évoquer les deux Afghans du Cachemire qui s'immolèrent par le feu devant le siège du HCR à Kaboul, en octobre 2005, parce qu'ayant perdu toute reconnaissance à une vie digne sur place et s'être vus nier leur droit à une réinstallation dans un pays sûr. Et bien d'autres, anonymes qui ont pris des « risques fous » en le sachant :

20 août 2009, canal de Sicile – 78 Érythréens meurent en Méditerranée entre la Libye et Lampedusa, après 23 jours à la dérive sans qu'aucun des bateaux passant à leur portée ne les repêche (cinq survivants). « S'en fout la mort ! »

(Les chauffeurs de taxis collectifs en Afrique de l'Ouest et centrale, francophones, aiment décorer leurs véhicules de quelques aphorismes porteurs d'énergie : « Le crayon de Dieu n'a pas de gomme », « S'en fout la mort », des phrases à l'air d'absolu ou fataliste mais qui, en fait, se révèlent être des moteurs de l'action dans un contexte hostile. Bien sûr ce sont des vies à risque.)

Nous devrions aussi réserver une place importante, dans nos échanges, nos médias et nos assemblées, à l'augmentation des « actes de désespoir », suicides et tentatives de suicide, ces dernières années, dans tous les centres d'hébergement et de rétention des 25 pays européens visités par une commission du Parlement européen en 2007, en particulier au Danemark où, selon le Conseil danois pour les réfugiés, « le pourcentage de tentatives de suicide a triplé depuis 2001, passant de 0,6 % de la population hébergée dans les centres en 2001 à 1,7 % en 2006²⁸ ».

28. Parlement européen, *Conditions des ressortissants de pays tiers retenus dans des centres (camps de détention, centres ouverts, ainsi que des zones de transit) au sein des 25 États membres de l'Union européenne*, Commission des Libertés civiles, de la Justice et des Affaires intérieures du Parlement européen, décembre 2007, p. 194.

Et enfin ne pas négliger le fait que, sur 365 patients ayant fait l'objet d'un suivi psychologique entre mars 2007 et décembre 2008 au Centre d'écoute et de Soins de Médecins sans frontières (Passage Dubail à Paris 10^e), enregistrés comme « demandeurs d'asile » (34 %) ou « sans titre de séjour » (66 %, dont un tiers de « déboutés » de leur demande d'asile), parmi ces 365 personnes, 41 % « ont exprimé des idées suicidaires », et ils sont 60 % dans ce cas parmi les « déboutés »²⁹. Venus d'Afghanistan, du Sri Lanka, de Tchétchénie, de Guinée et du Congo (RDC), « ils peuvent avoir le sentiment de se trouver à la limite du continent humain et leur exil et leur errance les rappellent à ces corridors dans lesquels ils se disent maintenant³⁰ » ; plusieurs déclarent avoir fait des tentatives de suicide, et quatre ont nécessité une hospitalisation...

Alors, plutôt que cet inventaire sans limites de la mort qu'on côtoie de trop près ou de la mort qu'on se donne aujourd'hui dans tous ces espaces du couloir d'exil, voici un court récit qui nous ramène à la croisée des chemins entre l'exilé réfugié et le réfugié indésirable, entre la reconnaissance et l'abandon. Sans intention compassionnelle mais au plus près de l'événement lui-même, vu de l'intérieur, et du sens qu'il révèle.

Bien des années plus tôt, le 26 septembre 1940, un écrivain n'ayant connu de gloire que posthume, qui de son vivant « fut connu mais non célèbre », et n'a jamais refait sa vie d'homme de lettres en exil aux États-Unis où il essayait de se rendre, le juif allemand Walter Benjamin, se donna la mort sur la frontière franco-espagnole parce que son passage venait d'échouer

29. Jean Cresp, Jacky Roptin et al., *Rapport d'activités 2008*, Paris, Centre d'écoute et de soins, Médecins sans frontières, avril 2009, 39 p.

30. *Ibid.*, p. 21.

et qu'il n'en pouvait plus. Le récit de ce suicide par Hannah Arendt, dans sa biographie de Benjamin, dit : « Un singulier coup de malchance³¹ ! » Une fois de plus Walter Benjamin (dont la carrière intellectuelle dans son pays ne fut en rien facile) avait manqué de chance, en ratant de peu le passage de la frontière. La veille ou le lendemain, cela passait, et de Lisbonne il serait allé aux États-Unis comme beaucoup d'autres grands exilés, comme Arendt elle-même. Benjamin bénéficiait à ce moment-là, en France, d'un statut provisoire donné par le régime de Vichy aux « réfugiés provenant d'Allemagne ». Et il obtint à Marseille un des nombreux « visas d'urgence » que les États-Unis avaient distribués rapidement en France non occupée pour cette catégorie de réfugiés allemands. Il obtint aussi le « visa de transit » nécessaire pour traverser l'Espagne. Mais il lui manquait le « visa de sortie » français que l'administration de Vichy exigeait pour laisser passer la frontière franco-espagnole. Cela n'empêchait pas absolument le passage, qui se faisait alors clandestinement par des chemins de montagne non gardés. Jusque-là, le récit ressemble singulièrement à ceux des « clandestins » de Somalie, d'Érythrée, d'Irak ou d'Afghanistan qui aujourd'hui cherchent à rejoindre l'Europe à pied par des chemins de montagne, en camions ou par mer en canots pneumatiques, en situation parfois « irrégulière », entrant sans visa ou restant avec un visa temporaire de séjour, puis un passeport perdu...

« Mais pour Benjamin, qui était malade du cœur, explique Arendt, cela devait signifier un grand effort, et il est sans

31. Hannah Arendt, Walter Benjamin 1892-1940 (1968), Paris, Éditions Allia, 2007, p. 43.

doute arrivé dans un état de grave épuisement. Lorsque le petit groupe de réfugiés auxquels il s'était joint atteignit la frontière espagnole, il se révéla soudain que les Espagnols avaient ce jour-là fermé la frontière et que les douaniers ne reconnaissaient pas les visas [américains] faits à Marseille. Les réfugiés devaient donc retourner en France le jour suivant par le même chemin. Benjamin se suicida durant la nuit, et ses compagnons furent alors autorisés par les gardes frontières, quelque peu impressionnés, à gagner le Portugal. L'embargo sur les visas fut levé quelques semaines plus tard. Un jour plus tôt, Benjamin serait passé sans difficulté ; un jour plus tard, on aurait su à Marseille qu'il n'était pas possible à ce moment de passer en Espagne. C'est seulement ce jour-là que la catastrophe était possible³². »

Malchance. Cet échec de l'exil sans issue qui aboutit au suicide de Benjamin nous rappelle juste que, critique littéraire et juif allemand âgé de 48 ans fuyant le régime nazi, Benjamin est mort sans la « *fama* » des écrivains exilés mais comme un migrant clandestin parce qu'un groupe de réfugiés dont il était n'a pas réussi son passage de la frontière jusqu'au bout et parce qu'il n'en pouvait plus, de tant de malchance et de fatigue. Comme on dit communément en Colombie à propos des *desplazados* (les trois millions de « déplacés » à l'intérieur du pays à cause de la violence et des affrontements entre guérillas, militaires et paramilitaires durant les dix dernières années) : « des gens normaux dans des situations anormales ».

À quelle condition reconnaît-on la grandeur de l'exil, sa souffrance, sa poétique et sa politique ? À condition d'arri-

32. *Ibid.*, p. 44.

ver, et qu'au bout du chemin un nouveau lieu donne l'ancrage d'où il sera possible de parler en même temps que de revivre. La malchance de Benjamin qui n'est pas passé quand d'autres sont passés au même endroit, est la même malchance que celle de Mahmoud venu d'Afghanistan, d'Idrissa du Soudan, de Juliette du Congo ou Pedro de Colombie. Nul ne les connaît ni les entend. Cinquante ou soixante ans plus tôt ils seraient peut-être passés. Maintenant ils sont en centre de rétention ou bien, depuis très longtemps et très loin, en camp de réfugiés.

Philosophe juive allemande, exilée en France en 1933 à l'âge de 27 ans, Hannah Arendt rejoint les États-Unis en 1941, quelques mois après le suicide de Benjamin. Là, elle s'installe, et elle écrit sur le drame des sans-États et le sens de l'exil, tirant d'elle la souffrance vers la conquête d'un sens à portée universelle. La personne déplacée, montra-t-elle de manière si brillante, put mieux encore que les minorités en quête de territoire, poser la question de la constitution de l'État moderne, en partant de son négatif, l'individu saisi et pétrifié aux marges de l'État, de la loi, dans la figure du sans-État, vivant l'invivable existence dans le rejet et la négation de la citoyenneté. Au totalitarisme que l'humain dérange, elle opposa le « monde commun », un espace intermédiaire où se lient les humains entre eux et où naît la politique. En 1951, elle a pris la nationalité américaine après 18 ans d'apatridie.

Les camps, ou la frontière infranchissable

24 juin 2009, Athènes –
« Le problème des migrants
illégaux est un des défis
mondiaux du XXI^e siècle,
écrit M. Valinakis, adjoint
au ministre des Affaires
étrangères grec, dans le quoti-
dien d'Athènes *Kathime-
rini*. L'Europe et notre pays
sont au cœur de ce problème

mondial à cause de leur position géographique, comme portail vers l'Europe depuis l'Asie, le Moyen-Orient, et l'Afrique, et nous sommes exposés à cette pression migratoire. Ce problème est particulièrement aigu pour les régions frontalières de notre pays et, plus particulièrement, pour la frontière orientale de la mer Égée ».

M. Valinakis propose dans la suite de l'article un plan intégré européen qui nécessite la mobilisation de moyens humains et financiers importants, le renforcement de FRONTEX (l'Agence européenne pour la coopération opérationnelle aux Frontières externes), et des accords de réadmission engageant les pays européens, l'Union européenne et la Turquie. Mais une proposition retient particulièrement l'attention. C'est la première d'une liste de six :

« 1) Un bateau d'un tonnage assez important pour servir de centre de réception et de transport. Ce bateau naviguera au large des îles de la mer Égée où les migrants illégaux seront arrêtés, il les embarquera et les transportera vers les centres de réception qui opèrent déjà ou qui seront mis en opération [sur

la côte turque]. Le bateau devra être équipé de l'infrastructure logistique nécessaire pour assurer un contrôle médical complet des migrants illégaux et un contrôle croisé de leurs données d'identification afin de vérifier leur pays d'origine avec certitude et rapidement³³. »

Dans sa proposition, ce haut fonctionnaire remet en scène, sans le savoir peut-être, les deux notions foucauldien-nes des « enfermés dehors » et de l'hétéro-topie (l'espace autre). Car c'est précisément à propos des « boat people » du Vietnam, des bateaux pleins de réfugiés et errant en mer, qu'au début des années 1980 Michel Foucault déclara : « Les réfugiés sont les premiers enfermés dehors. » Et quelques années plus tôt : « Le navire, c'est l'hétérotopie par excellence³⁴. » Autres « morceaux d'espace flottants³⁵ », les petites îles de Nauru et de Christmas dans le Pacifique sont utilisées par le gouvernement australien comme vastes centres de rétention (celui de l'île Christmas ouvert fin 2007, compte 1 400 places).

Pourtant, dans le cas australien, il s'agit de demandeurs d'asile afghans entre 2001 et 2005, afghans et sri-lankais aujourd'hui. Et dans le cas des propositions de l'adjoint du

33. « Greek Government's "Six-point plan" for the war against immigrants in the Aegean », <http://clandestinenglish.wordpress.com/2009/06/23/greek-governments-six-point-plan-for-the-war-against-immigrants-in-the-aegean> (Migreurop, 24/06/2009).

34. « Les hétérotopies », conférence radiophonique (France Culture, 7-21 décembre 1966), in Michel Foucault, *Le corps utopique, Les hétérotopies* (textes inédits suivis d'une présentation de Daniel Defert), Paris, Nouvelles éditions Lignes, 2009, p. 36.

35. *Ibid.*, p. 35.

ministre des Affaires étrangères grec, il s'agit selon ses dires de personnes venant d'Afghanistan, du Pakistan, d'Irak et de Somalie, c'est-à-dire de pays dont la situation de guerre prolongée, de violence ou de terreur est attestée.

Ce qu'illustre la mise en place de ces bateaux-camps et de ces îles de rétention, c'est que, une fois évacuée la centralité du droit d'asile, l'on peut bâtir une techno-politique de « contrôle des flux » avec toute une logistique qui, à la politique sécuritaire, associe éventuellement un langage du soin et une intervention humanitaires.

Dans l'exil intérieur, cet exil sans honneurs, les déplacements sont considérés comme des « flux » – Sud-Nord, Sud-Sud et en partie Est-Ouest – associés à deux autres phénomènes qui font de cette politique un dispositif dont la cohérence se resserre : la difficulté accrue du passage des frontières, et le recours systématique aux camps – des formes nouvelles et en expansion de camps : ici et là-bas des centres d'hébergement, de rétention, des zones d'attente, zones de transit, camps et villages de réfugiés, camps de déplacés. La solution des camps est pour le HCR une véritable « quatrième solution » pour répondre au problème des réfugiés³⁶. Mais les camps sont aussi des sas servant au contrôle des parcours migratoires dès qu'ils s'approchent de l'Europe. Un ensemble d'espaces d'exil sans issue, des parcours fléchés dans un couloir d'exil, sécuritaire et humanitaire, font le lien entre toutes ces formes.

*

36. Les trois solutions officielles du HCR sont 1) l'intégration sur place, 2) la réinstallation dans un pays tiers, et 3) le rapatriement.

S'interroger sur le comment – Comment se passe le maintien dans l'exil ? – est plus urgent et efficace que de multiplier tous les pourquoi. Le pourquoi nous attire et nous enferme dans une impasse : celle des « bonnes » et « mauvaises » causes du déplacement, celle des classifications institutionnelles, celles des « vrais » et « faux » réfugiés, celle du soupçon que portent les pays prospères et dominants sur les pays plus pauvres, en crise ouverte, dépendants. Délibérer sans fin sur le pourquoi c'est se laisser prendre au jeu de la casuistique policière au lieu de la déconstruire. Des catégories nouvelles d'ayants droit sont produites, ou proposées (« réfugiés environnementaux », « asile humanitaire ») qui peuvent donner l'impression de sauver des vies pour quelques semaines ou mois, mais continuent de servir à trier, filtrer et mettre à part.

Le filtrage aux frontières par les supposées causes du déplacement est en lui-même une violence faite aux individus : ceux-ci échouent dans leur tentative d'intégrer leurs histoires individuelles dans le langage d'une société d'accueil où ils essaient de les rendre acceptables. Pas de temps pour l'écoute empathique, leur signifie-t-on, mais sachez nous convaincre.

Le filtrage est un autre mot de l'intégration dont il préfigure la violence et, dans ce contexte-là, la tromperie. Car ce filtrage suppose une socialisation qui aurait pris la forme d'un condensé brutal. D'emblée savoir se faire comprendre, comprendre ce que l'autre veut entendre, savoir lui dire. La violence symbolique de la socialisation est généralement acceptée parce qu'il vaut mieux vivre en société que seul, parce qu'il n'y a pas d'individuation au sens anthropologique du terme sans une société qui peut s'incarner dans la personne, et sans que celle-ci puisse se reconnaître en celle-là. Socialisation et

individuation sont liées, ce sont de longs processus, jamais accomplis totalement au long de toute une vie individuelle. Qui prétendra qu'il faut accepter tout l'ordre social pour vivre heureux ? Au contraire on vantera ici un décalage et une pensée déplacée, là un esprit critique : des singularités qui auront su se former au long de la vie.

Et voilà qu'aux frontières, le filtrage opère une vérification de socialisation supposée acquise en condensé au cours de l'enfermement qui a précédé, ou alors dans le couloir d'exil, le sas où l'on retournera sans doute. Et la violence, de symbolique, devient policière, lorsque la conformité à un certain nombre de critères *a priori* n'est pas établie – il ne s'agit pas seulement de la langue, mais la rhétorique de la preuve, la logique de la conviction, l'expression des émotions...

Alors il faut bien mentir pour correspondre à l'attente puisque toute cette peine qui est là n'est pas dite de manière convaincante, même pas audible. Puis on dira que vous avez menti. Le « faux réfugié » est comme le mensonge une donnée inhérente au dispositif de contrôle des flux migratoires et des limites territoriales, au dispositif de caractérisation morale et de confinement territorial des indésirables.

Dans un contexte où l'enquête sur les individus et leur « traçage » sont déjà présents, la question « pourquoi êtes-vous là ? » fait elle-même partie du problème, et elle ne débouche sur aucune solution. Elle enferme le raisonnement dans la forme policière du cas par cas. La description est piégée, et souvent l'assistance aussi. Dans le face-à-face entre un demandeur d'asile, un demandeur de secours, et l'émissaire du monde occidental qu'il a en face de lui, ce qui se joue est autant crucial pour chacun que résiduel et insignifiant pour le dispositif, car

à ce moment-là les jeux sont déjà faits. L'agent de l'OFPRA doit remplir des quotas d'expulsion d'étrangers, le volontaire d'une ONG internationale doit épuiser son stock de kits médicaux ou son budget de bâches plastifiées. Ils ne contrôlent rien du pouvoir qu'ils incarnent aux yeux de celui ou celle qui est là, en face d'eux, et qui voudrait bien n'être ni victime ni coupable. Quand les quotas sont remplis et les stocks épuisés, on ferme, le face-à-face disparaît du paysage. Restent ce paysage, ces espaces, ce dispositif qui seul chevauche les frontières.

*

Nous nous intéresserons donc au comment. Comment se passe le maintien dans l'exil ? Quelle est la logistique de ce pouvoir de mise à l'écart ? Quel tracé, quel périmètre et quelles frontières sont en train d'être créés ? Le constat n'est pas vraiment nouveau pour l'anthropologie : c'est aux frontières que se jouent la transformation des mondes sociaux et des identités, c'est là que nous nous dépassons nous-mêmes, et que les sociétés se mettent le plus concrètement à l'épreuve de l'autre. C'est aux limites et aux frontières qu'il faut donc aller voir.

L'exil intérieur sans place pour se dénouer atteint sa forme limite dans le camp. Le camp est l'espace de la frontière comme nouveau monde, un monde autre, « hétérotopique », qu'il occupe les quelques mètres carrés d'un centre de rétention ou la quarantaine de kilomètres d'un village de réfugiés. C'est l'espace d'un exil figé entre deux ailleurs, deux absences.

Le merveilleux, lumineux effet du déplacement sur les apprentissages, l'exil comme intelligence critique du monde perçu dans le dé-placement, sont ce vers quoi tend tout exilé

qui a trouvé une autre place, spatiale et sociale, à partir de laquelle il peut regarder et expérimenter d'autres mondes, quels que soient l'époque où cela se déroule, le pays, l'ethnie ou la religion d'origine de l'exilé. Mais le camp, lui, est la frontière au milieu de la route, puis pétrifiée. Frontière élargie, durcie, le camp sera littéralement la double absence de qui n'a plus de place, place perdue du pays laissé et place introuvable du pays sans hospitalité.

Le campement informel est une cachette dans un parcours dangereux ; souvent il est aussi le premier pas dans le couloir d'exil. C'est sur le campement auto-installé que se greffera ensuite une intervention humanitaire, si une armée ici, une milice là, ou la police ailleurs n'ont pas réussi d'abord à chasser l'indésirable (en France, les jeunes policiers de la PAF s'auto-désignent « chasseurs »). En Afrique, le campement informel (dit « camp auto-établi » dans le langage logistique des organisations internationales recensant les réfugiés et déplacés) est souvent la première étape d'un long parcours dans l'espace humanitaire. Il pourra être transformé progressivement en un camp de déplacés internes, proche d'une frontière nationale qui n'aura pas encore été franchie. Ou alors ses habitants seront groupés et transportés à l'arrière d'un camion vers un camp déjà existant plus loin, aménagé par le Haut Commissariat des Nations unies pour les réfugiés (HCR), usé peut-être.

Le HCR gérait en 2008 plus de 300 camps de réfugiés dans le monde dont plusieurs dizaines avaient plus de 25 000 habitants et quelques-uns jusqu'à 100 000. Environ six millions de réfugiés statutaires étaient maintenus dans ces camps, dont près de la moitié se trouve en Afrique et le tiers en Asie. Dans les pays du Proche-Orient, on compte 60 camps de réfugiés

palestiniens gérés par l'UNRWA (l'agence onusienne créée pour les Palestiniens après l'exode de 1948), au sein desquels vivent un million et demi de personnes. Enfin, les camps de déplacés internes (*IDPs*) sont à la fois les plus nombreux et les plus informels, leur nombre pouvant être estimé à 600 dans le monde : la seule province du Darfour au Soudan compte 65 camps dans lesquels vivaient en 2008 près de deux millions de déplacés. Celui de Gereida, abritait la même année 120 000 personnes, il est connu pour être le plus grand camp de déplacés au monde. Outre le Soudan, quatre autres pays – l'Ouganda, la RDC, l'Afghanistan et l'Irak – étaient en 2008-2009 les principaux pays de concentration des déplacés internes dans des dizaines, voire des centaines de camps. C'est au total plus d'un millier de camps dans le monde où vivent au moins 12 millions de personnes, réfugiées ou déplacées³⁷. Ce chiffre n'inclut pas les très nombreux campements auto-installés, les plus éphémères et les moins visibles parmi toutes ces installations, ni les 250 centres de rétention et zones d'attente en Europe dont les occupants, plusieurs dizaines de milliers, fluctuent sans cesse. Ce qui compte est l'allongement autorisé par l'Union européenne depuis décembre 2008 de la durée de rétention jusqu'à 18 mois (au lieu de 30 ou 60 jours jusque-là selon les pays) : changement radical puisqu'il suppose, entérine plutôt, le point de vue logistique, qui consiste à construire davantage de centres et zones d'attente, mais aussi à se prévaloir d'une certaine garantie d'assistance humanitaire.

37. Voir UNHCR, *La cartographie des camps de réfugiés à l'appui de la gestion et de la planification*, HCR, Division des services opérationnels, Genève, mars 2007 ; Amnesty International, *Soudan. Les déplacés du Darfour. La génération de la colère*, Paris, A.I., 2008 ; M. Agier, *Gérer les indésirables*, op. cit.

Ce dernier aspect suscite la perplexité, invite à la réflexion. Qu'est-ce qui permet de rapprocher, comme je le fais ici, les camps de réfugiés unanimement considérés comme des espaces humanitaires de maintien en vie des plus « vulnérables », et les différents types de camps, centres de détention et zones d'attente qui se développent comme éléments d'une gestion administrative et policière de rétention, triage et expulsion des étrangers indésirables ?

La réponse se trouve dans la circulation à travers le dispositif de l'*encampement*³⁸, des savoirs et des pratiques, autant que des personnes. Il s'agit des personnes en déplacement allant d'un camp à l'autre selon les statuts (déplacés internes, réfugiés, demandeurs d'asile, migrants « clandestins ») et selon les pays où elles se trouvent, mais aussi des travailleurs des organisations onusiennes ou humanitaires qui interviennent dans ces différents types d'espace (CICR, MSF, MDM notamment). Pour ce qui est des pratiques, les violences qui ont lieu dans un centre de rétention du fait de son invisibilité peuvent se rencontrer ailleurs, par exemple dans les zones de transit annexées aux installations plus stables et contrôlées que sont les camps du HCR. Inversement, la prise en charge humanitaire des populations indésirables se manifeste (se théâtralise même) de forme idéale dans un camp de réfugiés, mais le souci d'éviter le scandale ou la « crise humanitaire » est présent en Europe chez

38. Le terme anglais *encampment* désigne à la fois le campement lui-même et la mise en camp comme processus et comme politique (voir Guglielmo Verdier et Barbara Harrell-Bond, *Rights in Exile. Janus-faced Humanitarianism*, New York et Oxford, Berghahn Books, 2005). C'est dans ce sens que je le reprends ici pour le généraliser à toutes les formes de confinement et mise à l'écart.

les gouvernements les plus avancés dans le contrôle et le rejet des étrangers indésirables. Plus largement, dans le contexte des camps de réfugiés et dans celui du contrôle des étrangers, le dispositif humanitaire se déploie de manière toujours ambiguë, appelé à gérer, comme instrument principal dans certains cas ou auxiliaire dans d'autres, des situations d'exception. Une exception qui peut être créée par une urgence, une catastrophe, un état de guerre, l'arrivée massive d'une population en détresse, mais aussi l'expulsion d'étrangers indésirables, la « traque » que subissent des clandestins de la part des forces de police, le confinement ou la rétention de demandeurs d'asile.

Sur le plan, enfin, des savoirs, logistiques et gestionnaires, l'organisation des camps devient partout plus complète, structurée, complexe, des expériences sont accumulées, enseignées, toute une culture technique du kit permet de faire face aux questions vitales de l'approvisionnement en eau (puits, pipelines, citernes plastifiées, camions citernes), de la voirie et de l'assainissement. Les abris d'urgence sont disposés selon des plans d'« urbanisme » élaborés dans les unités techniques du HCR. Certains sujets ont été particulièrement étudiés et leur traitement a évolué depuis quelques années dans les ONG et les agences onusiennes : la sécurité et la rapidité du transport et du regroupement des collectifs de réfugiés (ou de demandeurs d'asile, ou de « retournés ») ainsi que le suivi des convois et de leurs étapes (camps de regroupement – *way stations* – camps de transit) et le comptage minutieux des transportés ; la qualité des bâches plastifiées couvrant les abris d'urgence (sur lesquels sont éventuellement testés des produits anti-moustique pour éviter la propagation du paludisme) ; ou encore la taille des camps, qui tend maintenant à être réduite, idéalement à 5 000 occu-

pants et ne dépassant pas 10 000, afin de mieux contrôler l'ensemble de l'espace, le rendre mieux vivable et gérable, et afin de prévenir toute situation explosive, émeute ou débordement. La crainte du « riot », de l'émeute, est omniprésente et alimente l'attitude autoritaire des chefs de camps dès qu'un refus ou une revendication collective s'opposent au consensus à la fois compassionnel et technique qui donne sens à l'existence du camp pour ses promoteurs et gestionnaires. Par « technique », j'entends la quotidienneté biopolitique de la vie dans les camps, dominée par l'organisation des triages (*screening*), la répartition spatiale et catégorielle des résidents, la division du travail entre les organisations non gouvernementales en place.

Certes, la liste devrait s'allonger encore pour fonder avec certitude ce qui me semble dessiner le dispositif qui vient, mais l'hypothèse paraît maintenant possible : n'est-on pas en train de créer les conditions d'un « vivre-mieux » humanitaire au sein même des espaces confinés, endigués, de l'exil intérieur ? Les camps font la frontière entre les États-nations, celle-ci s'élargit et devient un vaste dispositif sans frontières qui prend la forme du couloir d'exil : aux fondations, on trouve toute une logistique complexe, bien sûr, des centaines d'ONG, l'argent des Nations unies, d'ECHO³⁹ et de millions de donateurs privés du Premier monde. On trouve une gestion technique, compassionnelle et autoritaire, un régime d'exception qui n'a pas de place et pas de temps pour la démocratie. Mais aussi, au bout du compte, dans ce dispositif en forme de réseaux se construit et se reproduit quelque chose comme un autre monde ailleurs, une hétérotopie ayant forme vivante et éventuellement sociale.

39. Service d'aide humanitaire de la Commission européenne.

Plus tard, un auteur de science-fiction voudra peut-être imaginer et mettre en scène, à la manière des « répliquants » de *Blade runner* – doubles artificiels d’humains mis en esclavage quelques heures par jour et appelés à « mourir » trop vite –, les revendications, les luttes sociales et les stratégies de guérilla des *encampés* pour mieux vivre au sein de leur espace de relégation, ou pour le détruire⁴⁰.

*

L’incendie du centre de rétention administrative de Vincennes en juin 2008 a marqué la fin d’une confrontation qui avait commencé six mois plus tôt et avait opposé les occupants (dont le nombre est allé jusqu’à 250) à la police française⁴¹. La liste de doléances des retenus est longue et associe des demandes très précises et quotidiennes (alimentation périmée, conditions sanitaires humiliantes, durée de rétention dépassant la limite légale, harcèlement répressif et chasse à l’homme des policiers) à des doléances profondes sur les expulsions (par exemple, l’inhumanité et la violence du traitement des expulsés au moment de leur transfert vers les aéroports).

C’est la mise au ban jusqu’à la privation de liberté qui est visée par cette révolte (« on est en prison à cause des papiers »).

40. Voir *Blade Runner*, film de Ridley Scott, 1982. Un autre film, récent, de science-fiction, *District 9* (Neil Blomkamp, 2009), mélange de manière particulièrement troublante le « réalisme » des espaces et des comportements, avec l’apparence non humaine des « réfugiés » d’une autre planète maintenus en camp... en Afrique du Sud.

41. Voir *Feu au centre de rétention (janvier-juin 2008). Des sans-papiers témoignent*, Paris, Éditions Libertalia, 2008.

Liste de doléances des retenus du CRA de Vincennes,
mai 2008 (in *Vacarme*, n° 44, 2008).

Paris

Liste des doléances :

- ① Femmes très choquées d'être enfermées ici.
- ② Droits des immigrés à la régularisation.
- ③ Arrestation à la Mairie, à la Préfecture par convocation par des papiers.
- ④ Chasse à l'homme (gares, trains, barrages dans les rues)
- ⑤ Situation au centre de rétention (restauration, sanitaires, chauffages, couvertures)
- ⑥ Retention de 30 jours (c'est trop)
- ⑦ Père de famille privé de ses enfants
- ⑧ Message à transmettre aux représentants politiques et aux médias.
- ⑨ On est en prison à cause des papiers
- ⑩ Double peine.
- ⑪ Destruction et séparation des familles.
- ⑫ Pourquoi envoyer des immigrés dont les pays sont en guerre.
- ⑬ Enfant dont le père est français (malade et isolé) qui risque d'être renvoyé.
- ⑭ Jugement de plusieurs personnes en même temps sans avocat.
- ⑮ Envoyer au centre de rétention des gens (qui payent des impôts en déposant des données pour être régularisés).

- (16) Conditions de logement (parqués comme du bétail, humiliation)
- (17) Problème médical (pas de contact avec les médecins)
- (18) Familles humiliantes des familles qui viennent rendre visite aux retenus.
- (19) Pas d'intimité pour la dignité humaine ainsi qu'au parloir.
- (20) A qui s'acharner pour régler ces problèmes.
- (21) Pas de respect global: exemple l'appel du matin (lumière et porte).
- (22) L'exemple d'un étudiant arabe et qui est renvoyé.
- (23) Enfant dont le mère est dédoublée, le père est régulier, marié ici en France, il risque d'être expulsé alors qu'il a fait toutes ses études ici.
- (24) Des personnes qui sont des réfugiés politiques qui risquent leur vie en venant au pays; des Kurdes, Irakiens, Afghans qui ne cherchent pas l'unité et risquent d'être rapatriés.

Celle-ci s'est exprimée durant plusieurs mois par des refus de manger, d'être comptés, puis finalement par l'incendie du CRA lui-même, point culminant du mouvement : « Présenter les choses comme un drame ou accuser des éléments extérieurs d'être responsables de l'incendie, c'est nier la capacité de révolte des retenus et les déposséder de la portée de leur action », note le collectif de soutien au mouvement⁴². En outre, l'incendie du CRA de Vincennes a eu des effets immédiats : « La machine à expulser a été enrayée : 280 places en rétention en moins, c'est concrètement moins de sans-papiers enfermés chaque mois ». Dans les mois qui suivirent l'incendie, il y eut moins de raffles à Paris, moins d'étrangers jugés aux audiences du juge des Libertés et de la Détention. Une politique du refus et de la réticence (comme les refus d'embarquer de la part des expulsés) est exactement la réplique technique du dispositif technique de l'encampement, elle touche directement à son fonctionnement.

Une forte tension sociale (et, dans le sens ci-dessus, politique) existe dans tous les centres de rétention et d'hébergement pour étrangers en Europe. Des actes de révolte – émeutes, grèves de la faim, incendies volontaires – ont lieu régulièrement dans la plupart de ces lieux, en signe de protestation contre les conditions de rétention et d'attente : au Luxembourg en janvier 2006, au Royaume-Uni en novembre 2006, en France entre décembre 2007 et juin 2008 puis aux Pays-Bas au second semestre 2008.

*

42. *Ibid.*, p. 138.

La condition de « retenus » (résidents temporaires des « centres de rétention ») n'est pas exactement celle de « prisonniers » bien que ce qui est vécu ressemble souvent à une vie de détenus. « Enfermés » ne correspond pas à une condition absolument homogène dans tous les camps puisque certains sont fermés et entourés de barbelés alors que d'autres n'ont qu'une porte ou un « check point » à franchir. « Tolérés » (en Pologne), « personnes en instance » (en France), « déplacés » ou « vulnérables » (en Afrique) augmentent encore la liste, déjà longue, des compléments d'objet du mot « camp ».

Le terme d'*encampement* permet de réfléchir à toutes ces situations comme un ensemble : il réfère de manière générique à un contexte international qui inclut les usages, la diversité et les transformations de plusieurs figures de camps assignés aux étrangers de différents statuts, qu'on peut élargir à tous les indésirables objets d'une altérité radicale qui se traduit par le rejet. Le statut contemporain et négatif d'« étranger » se cristallise dans ces multiples formes de mise à l'écart, lieux des indésirables. Entrent alors, à la limite du paradoxe des constructions contemporaines de l'altérité, diverses figures de l'étranger de l'intérieur, qu'incarne par exemple la position des « déplacés internes » (*IDP* dans le langage onusien⁴³) : ce sont des réfugiés de l'intérieur, 25 à 30 millions de personnes dans le monde. On peut d'ailleurs se demander si, dans ce jeu rhétorique sans fin des catégories d'exil stigmatisées, les résidents palestiniens des camps de réfugiés installés en Territoires palestiniens (Cisjordanie et Gaza) ne seraient pas eux-mêmes, en fait, une autre catégorie, celle des « réfugiés internes »...

43. Internally Displaced Persons.

Les camps sont bien présents et largement répandus dans le monde contemporain. Ils forment un paysage global qui va du campement auto-installé de la « jungle » périurbaine au camp de réfugiés du HCR. Ils sont les repères spatiaux qui jalonnent les parcours de personnes en déplacement pouvant changer de catégorie d'identification d'un lieu à l'autre – de déplacé interne à réfugié, de demandeur d'asile à clandestin... Ils sont aussi des espaces de socialisation dans une *exception ordinaire*, et enfin, sous des formes radicales et parfois inédites, des espaces politiques.

Lorsque le maintien en camp dure bien au-delà du temps de l'urgence, les réfugiés voient leur vie se recréer peu à peu dans une nouvelle peau, celle d'indésirables, à l'épreuve de leur mise à l'écart dans le camp. Là, ils sont « endigués », comme on endigue les déplacements de l'ennemi sur un champ de bataille. L'endigement, selon Judith Butler, est la forme territorialisée de l'expulsion ; cela concerne, note-t-elle, « la façon dont on trace la frontière entre l'intérieur et l'extérieur de l'État-nation ⁴⁴ ». Les camps d'aujourd'hui sont essentiellement les espaces de cette *frontière*, c'est ainsi qu'ils participent à la mise en œuvre d'une fiction extraterritoriale où l'étranger est niché. La violence des camps aujourd'hui est d'abord celle de l'endigement, au sens d'une forme violente de territorialisation de l'autre.

Mais la violence du camp, de toutes les formes de camp en tant que privation de liberté, fait place avec la durée à une forme sociale hybride, aussi trouble que troublante, qui se compose d'accommodements, de débrouilles, de contournements et de

44. Judith Butler et Gayatri Chakravorty Spivak, *L'État global*, Paris, Payot, 2007, p. 37. On notera que l'endigement désigne d'abord une stratégie militaire visant à piéger l'ennemi.

corruptions, de tactiques et de stratégies qui relèvent d'une certaine résilience. Pour qui parcourt aujourd'hui les différentes figures de camps réparties dans le monde, le modèle de transformation des camps qui durent n'est pas le « camp de la mort » ; c'est plutôt celui de la vie réinventée, c'est la présence récalcitrante de l'étranger exclu qui creuse l'espace de sa survie là où il a été mis et n'en peut plus sortir ; c'est la figure du ghetto, ce qu'illustrent de la manière la plus claire les formes urbaines des camps palestiniens, par exemple ceux de la ville de Naplouse où se trouvent quatre camps de réfugiés qui ont été édifiés entre la fin des années 1940 et le début des années 1960. Là, comme dans les banlieues populaires d'autres continents, certains réfugiés quittent le camp pour s'installer dans un quartier de la ville dès que leurs ressources le leur permettent. Ainsi, être réfugié du camp de Balata, c'est certes habiter le plus grand camp de réfugiés de Cisjordanie (25 000 habitants), mais c'est aussi vivre à Naplouse dans une condition subalterne, stigmatisée mais bien présente et vivante. « Réfugié » est devenu en Cisjordanie, et plus largement au Proche-Orient, le nom du statut inférieur de la condition urbaine. Les camps de Naplouse sont le pôle négatif d'une ségrégation urbaine qui induit une « ghettoïsation » et qui incite les réfugiés à quitter les camps s'ils veulent s'élever socialement, ou alors à les transformer de l'intérieur grâce au développement d'une économie informelle, d'une transformation de l'habitat grâce au travail informel et sans détenir de titres fonciers, comme dans n'importe quelle favela ou « invasion » d'Amérique latine. Enfin, c'est dans le cadre d'une politique du ghetto qu'on peut lire encore, aujourd'hui, les manifestations les plus radicales de l'identité politique palestinienne.

Ainsi, la frontière infranchissable devient le lieu d'une fixation humaine et sociale, le lieu parfois d'une genèse urbaine et politique à la marge.

Campements, squats, ghettos. La marge comme refuge

« Et tous ces enfants : ces enfants, encore dans la tendresse de leur vie, qui de ces lieux tiendront leur mémoire et leur peine⁴⁵. »

Tout comme les camps palestiniens sont devenus une part des ghettos urbains, les déplacés de l'exil inté-

rieur rejoignent les exilés de la ville. C'est cette rencontre qui forme le *ban-lieu* du monde. Rencontre entre les « locaux » maintenus aux marges de la ville – jusqu'à devenir eux-mêmes des « étrangers de l'intérieur » dont la position marginale, ici même, est réinterprétée et figée en termes identitaires, à caractère ethnique, religieux ou national (« Noirs », « Arabes », « Musulmans », etc.) – et les autres étrangers, migrants ou réfugiés venus d'ailleurs et confinés dans une limite qui s'élargit tout juste assez pour faire de l'exil un long couloir. Ceux-ci cherchent une issue (un papier de plus qui donne légalité au « sans-papier », un passeur qui ouvre une brèche) et ils tombent à leur tour sur un autre sas, ses portails, ses murs, sa police et ses organisations d'assistance. Ils y trouvent aussi un refuge (squat, friche, cité de transit, terrain vague) et les moyens de leur survie, qui feront d'eux d'autres « locaux » sans titre, sans reconnaissance, confinés aux marges

45. James Agee, *Louons maintenant les grands hommes. Alabama : trois familles de métayers en 1936* (1941), Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1972, p. 90.

urbaines. Là, leurs descendants feront racine et formeront, dans la « cité », le « quartier » ou le « *barrio* », leur identité inédite, toute locale et hétérogène à la fois, alors qu'ils se verront, dès la naissance, comme leurs pères traités en étrangers. Cette double histoire fera d'eux des *étrangers d'ici*, non plus seulement parce que c'est toujours « ici » qu'on désigne l'étranger (alors que là-bas chez lui il n'est pas étranger), mais au sens où « étrangers d'ici » désigne en la stigmatisant la combinaison particulière entre un récit familial de mobilité et un lieu, entre un déplacement et un emplacement. C'est un exil incorporé dans les biographies de personnes qui, elles, sont bien « d'ici » mais maintenues à la marge où leurs pères sont arrivés.

Le refuge se développe là où la société d'accueil n'a pas, ou plus, de politique d'accueil. Si les mots de l'architecture domestique, « camp sas », « corridor humanitaire » ou « couloir d'exil », font sens aujourd'hui parmi et à propos des « personnes en déplacement » et « en instance », c'est bien parce qu'ils désignent à la fois des ruptures de la continuité spatiale (un mur est autour qui enferme) et des *intérieurs*, des espaces intermédiaires situés *dedans*, un *stand-by* dans une « salle d'attente » où de la vie se recrée.

Des murs s'édifient et tracent de nouvelles frontières en plus des frontières nationales qu'ils sont supposés renforcer. Une muraille à haute technologie sépare les États-Unis du Mexique. Ceuta et Melilla sont des enclaves espagnoles au Maroc protégées par des grillages barbelés de trois mètres de hauteur et des miradors. Israël édifie depuis 2002 un mur dont la longueur finale devra atteindre 723 kilomètres, et qui vise à l'encercllement des Territoires palestiniens de Cisjordanie. Mais les grandes villes aussi sont fragmentées par des murs

intérieurs. São Paulo comme Los Angeles ou Johannesburg sont des « villes de murs » où les places publiques et les situations hétérogènes tendent à disparaître totalement, et où les rues résidentielles sont privatisées, fermées et surveillées par des polices privées. Leur exemple se propage...

Le zonage urbain n'est plus comme autrefois le principe dominant des politiques publiques ayant pour but l'organisation fonctionnaliste de la ville ; il est le fruit d'un ensemble de stratégies sectorisées (de particuliers, de sociétés privées ou de certains secteurs de l'action publique) visant à la protection des biens et des affinités propres, à la fragmentation, et au rejet de ce qui dérange cet ordre-là. Le principe de l'accueil, fondement de la ville hospitalière ou de la société *hôte*, par son *a priori* universaliste dérange cette politique dite « de l'entre-soi » ou « affinitaire ».

Miroirs déformés l'un de l'autre, deux symboles se font face, ils ne résument pas le monde dans sa complexité et ses changements constants, mais ils en disent quelque chose d'extrême aujourd'hui même, qui tend vers l'apartheid et la lutte des places : d'un côté les *gated communities* (formes de villes privées se protégeant derrière des murs, barrières, systèmes de surveillance, gardiens), de l'autre les camps de réfugiés (camps de réfugiés ou déplacés, centres de rétention, zones de transit, etc.). Les plus beaux discours compassionnels, aussi fort soient-ils clamés, deviennent dans ce contexte profondément ambigus : le HCR « protège les réfugiés » ou nous protège des réfugiés ?

Exilés de la ville et du monde, aussi éloignés soient-ils dans leurs biographies individuelles, élaborent ainsi la culture d'une expérience partagée. Juif de nationalité tchèque, exilé lui-même

dans la langue allemande à l'accent de Bohême, Franz Kafka a dit le fol enchaînement de cet exil vécu sans issue : *nageurs* autrefois (qui ont foncé de toutes leurs forces pour franchir les obstacles : frontières, barrages, filtrages, mépris ou ségrégations), *promeneurs* parfois (découvrant le monde avec le regard des rives, critique amer ou amusé, du déplacé décalé), ils sont *perdus* là et ils errent dans des espaces incertains, seulement identifiés par leur commune relégation à l'écart du monde commun, pas forcément « sans-papiers » ni toujours « en situation irrégulière » mais toujours soupçonnés de l'être ou de le devenir, soupçonnés au facies, à l'allure, à la langue ou à l'accent.

(Le « sabir des banlieues » disait Alain Finkelkraut en décembre 2005 après les émeutes des banlieues françaises, lui semblait incompatible avec la démocratie, le fort accent ardennais de Rimbaud semblait à Mallarmé incompatible avec la poésie, l'accent béarnais de Bourdieu semblait à lui-même incompatible avec l'université ; il fit tout pour le perdre, dit-il, et lors d'une conférence avec des étudiants et éducateurs de la banlieue populaire et multiethnique de Paris, il invita les jeunes « beurs » à faire de même.)

Tout ce *dehors* sans cesse inventé, proche ou lointain, exilé de la ville ou du monde, est absent ou structurellement invisible parce que sans place prévue dans l'ensemble sociopolitique et culturel où il se trouve, que ce contexte soit urbain, national ou régional. « Nous sommes hors la loi, nul ne le sait, et pourtant chacun nous traite comme tels⁴⁶. »

12 octobre 2009, Colatina, banlieue de Rome – Des réfugiés érythréens et éthiopiens occupent depuis le 12 octobre

46. F. Kafka, *Journal intime* (1945), Paris, Payot, 2008, p. 62.

2004 un bâtiment de sept étages, un immeuble de bureaux avec vaste hall et vitres teintées. C'est l'anniversaire de cinq ans d'un squat très discret. Le squat de Colatina abrite 600 personnes, il est propre et bien organisé. Dans une partie du hall, plusieurs occupants regardent un match de football du championnat italien à la télévision, du café et des plats éthiopiens sont servis. Il y a peu de familles dans le squat, peu d'enfants. Surtout des hommes adultes célibataires, quelques femmes aussi. La plupart des occupants ont le statut de réfugié pour les plus anciens, ou un titre provisoire d'« asile subsidiaire ». Cela ne leur donne droit à rien d'autre que rester là, en Italie. Il n'y a pas de place en centre d'hébergement. Et pas de travail (il ne leur est pas interdit de travailler mais à cause des préjugés racistes et de la crise financière dont ils sont les premières victimes, 80 % d'entre eux sont au chômage). C'est l'absence de place où rester qui a conduit plusieurs réfugiés africains, arrivés par la Méditerranée et l'île de Lampedusa, à ouvrir un squat d'abord au centre de Rome, un lieu qui fut appelé « Hôtel Africa ». Plusieurs associations se sont mobilisées à leurs côtés, et ont finalement obtenu l'accord des administrations municipales (de centre gauche) pour leur réinstallation dans cet immeuble d'affaires, vacant à l'époque. Beaucoup ont déjà des informations sur la suite possible du parcours... Calais (son squat d'Érythréens dans la ville ou ses baraquements sur les quais), les plages de Dunkerque, le village de Norrent-Fontes, la Belgique... ce n'est pas exactement dans le but préétabli de rejoindre l'Angleterre, c'est plutôt ce qui permet de penser un parcours possible... demain et dans les mois qui viennent. C'est le couloir d'exil lui-même dont ces lieux sont des étapes et qui est déjà, pour ceux du squat de Rome,

le tracé d'une localité multiple mais, apparemment, croient-ils, bien établie. Dans l'immédiat, c'est ce qui donne sens à leur attente.

Le squat est leur refuge. Ils se savent tolérés, juste laissés là, mais attendent avec anxiété l'annonce de leur évacuation. Le changement politique de la mairie de Rome et de sa banlieue depuis le centre gauche vers la droite dure, en avril 2008, a « crispé » la situation, les organisations qui les soutenaient ne trouvent plus de solutions politiques... eux-mêmes restent là, ils ont peur et ont fait de leur vie quotidienne un « ghetto », contrôlent de plus en plus les entrées, se contrôlent entre eux, s'enferment et surveillent avec inquiétude les arrivées extérieures.

(Je pense aux propos des intervenants de la mission MSF de soins psychologiques de la rue Dubail à Paris 10^e, près de la Gare de l'est et du square Villemin : ils m'expliquaient que ce n'est pas lorsque les gens sont dans la situation la plus dure qu'ils viennent demander des soins psychologiques. À ce moment-là, dans la phase dure, ils sont dans l'anxiété, le stress les porte à rester présents au monde, attentifs à l'excès, paranoïaques dans l'adversité. C'est dès qu'ils relâchent l'attention, et le stress, que des moments de dépression peuvent faire surface, et avec eux la conscience d'une détresse profonde, les idées suicidaires. C'est le moment où les « nageurs » aux muscles détendus se voient « perdus » et hors la loi.)

*

Ce qui relie entre elles les conditions des mis à l'écart du social et du national, est le « ban-lieu ». Le ban-lieu est le terri-

toire physiquement et juridiquement incertain du *ban*, c'est-à-dire des zones de frontière placées à la limite de la société mais encore sous l'emprise de l'État qui garde le pouvoir de les contrôler ou de les abandonner. On sait que le *ban* est l'expression de la loi (une proclamation solennelle : publier les bans, ouvrir le ban) et il est aussi cette expression poussée à son comble : le bannissement, la mise au ban de l'abandonné (« à *ban* donné » écrit Giorgio Agamben⁴⁷). Les lieux du ban se dissimulent parfois dans la ville, dans ses espaces laissés vacants – les squats et les friches – mais sans obtenir par cette seule présence un droit à la ville – droit de consommer, circuler, participer. Le ban-lieu est d'abord une *relation* et un *regard*, qui relie la puissance publique (c'est-à-dire l'État ou les États associés qui forment la « communauté internationale ») et les rives de la vie précaire, que cette précarité se manifeste sur le plan de l'habitat et de l'urbanisme, de l'emploi et des revenus, des droits civiques ou des cadres sociaux. Lieu du banni, espace liminaire, ni dedans ni détruit mais toujours à la limite, le ban-lieu se déploie aussi à l'échelle mondiale, produit par de multiples processus de mise à l'écart – expulsion, endiguement, enfermement, encampement, frontières, sont quelques mots du répertoire critique des recherches en cours à propos de ce bannissement qui est là... Dans la convergence de ces processus, naissent et se ressemblent, un peu, les fragilités, les incertitudes et la liminarité des limbes et des seuils. Au-delà du comparatisme, le ban-lieu désigne un paysage mondial qui a la forme, spatiale et sociale, de l'écart. C'est aussi le paysage

47. G. Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1997.

continu d'une expérience de l'exil pour ceux qui sont traités comme des étrangers ici et là. Pour le tracer tel qu'il est vécu à l'intérieur de notre monde même, en faire la topographie sensible, l'enquête doit se déplacer elle-même, se décentrer, et décentrer encore son raisonnement.

Se transporter au cœur des « quartiers déguerpis » d'Afrique de l'Ouest, des campements de *squatters* d'Afrique du Sud, des « invasions » urbaines illégales d'Amérique latine (*favelas* du Brésil, *invasiones* de Colombie, *barrios* du Venezuela, *barriadas* du Pérou, etc.), des banlieues les plus pauvres et « ghettoisées » de France, des *slums* d'Asie du Sud, des ghettos, des squats et des camps. Ces établissements humains naissent et se reproduisent à partir du déplacement, du dénuement matériel, de la précarité économique ou résidentielle, dans l'apartheid urbain, dans les refuges de toutes sortes et dans l'incertitude de la durée. Ils sont tout aussi éloignés des villages nourriciers et communautaires que des pôles urbains consommateurs, lieux fascinants de la foule et de l'individu absolu.

(Ces foules-là ne forment pas des communautés, ce sont des solitudes qui s'entrecroisent, aveuglées par l'angoisse intime de leurs pertes d'identité et de localité. C'est là que s'inventent les « *gated communities* », des « communautés closes ». Tout, autour, semble disparaître.)

Ce sont des espaces intermédiaires qui peuplent une large part de la planète habitée. Nous rencontrons ici bien sûr les propos, parfois tenus pour visionnaires et excessivement pessimistes, du sociologue urbain américain Mike Davis. Il a tracé le panorama d'une « planète de *slums* » qui fait replonger l'imagerie urbaine jusque dans les rues sombres des villes de

Dickens⁴⁸. Selon les chiffres du Rapport du Programme des Nations unies pour l'Habitat, *Challenge of slums: global report on human settlements* (2003) cité et commenté par Davis, les habitants des *slums*, bidonvilles, *favelas*, invasions représentent le tiers de la population urbaine mondiale, et 78,2 % de la population urbaine des pays les moins développés. Aux indicateurs du gigantisme de la relégation urbaine, sur lesquels insiste Mike Davis, au risque parfois de ne plus voir les nuances, complexités et résistance des arrangements locaux – 921 millions d'habitants des *slums* ! 250 000 bidonvilles sur la planète ! –, peuvent s'ajouter encore d'autres chiffres, qui disent le rôle majeur des dé-placés du Sud dans ces changements. Cinquante millions de « victimes de déplacements forcés » selon le HCR, auxquels s'ajoutent selon la Banque mondiale 100 millions de personnes chassées de chez elles par des spoliations massives de terres en vue de la réalisation de barrages et autres grands travaux d'infrastructure, de projets d'entreprises forestières, minières ou agro-industrielles. Et, pour la seule année 2008, 20 millions de déplacés pour cause de « catastrophes climatiques » selon l'ONU. Les prévisions de déplacements en réaction aux changements climatiques, aux chaos politiques et aux crises économiques en cours et à venir, évoquent un milliard de « personnes en déplacement » dans les 40 années à venir... Un ample repeuplement de la planète est amorcé, même s'il convient de rappeler qu'il concerne toujours, en premier lieu et très largement, des mobilités Sud-Sud ou Nord-Nord, et dans une bien moindre mesure des déplacements Sud-Nord. Toutes les échelles

48. Voir M. Davis, *Planet of Slums*, Londres, Verso, 2006 (traduction française *Le pire des mondes possibles. De l'explosion urbaine au bidonville global*, Paris, La Découverte, 2006).

devront être croisées désormais en permanence pour penser la reconfiguration des espaces locaux, les formes et les symboles de l'attachement aux lieux, le sens des déplacements, le bonheur ou l'enfer des mobilités. Et pour penser bien sûr, dans ce cadre, le statut de « l'étranger », dont le profil social s'apparente de plus en plus à la condition d'indésirable, à la mise à l'écart aux marges du monde, et aux politiques de rejet xénophobe.

Espaces des périphéries pauvres urbanisées par les migrations que n'a plus accompagnées depuis plus de trois décennies la capitalisation économique, industrielle ; immenses paysages transitoires entre les zones rurales et urbaines ; centres d'hébergement ou de rétention, camps de réfugiés et de déplacés, campements informels... Ces espaces représentent aussi une expérience nouvelle de la localité pour tous ceux qui ne trouvent pas de place dans le dispositif des villes et des États d'un monde partiellement mondialisé, et qui à ce titre lui deviennent « étrangers » parce que contenus dans les lieux mêmes de leur relégation économique et politique. Ces expériences et ces lieux en marge forment un continuum où le Nord et le Sud se rejoignent effectivement, où leur *contemporanéité* se manifeste sous la forme d'une *continuité*, celle que les parcours tracent entre les espaces. Comprendre la logique interne de ces lieux de l'étranger, et de la vie qui s'y recrée, nous ramène au principe du refuge lui-même, depuis le campement d'étrangers jusqu'au ghetto urbain.

*

« *Mai karban baki* », « celui qui reçoit les étrangers » dans le langage des émigrés haoussa en Afrique de l'Ouest,

désigne le *mai gida*, littéralement « chef de maison », mais également patron d'une boutique de tissus, de quelques étals de boucherie ou de noix de kola, enfin maître et logeur d'un réseau de commerçants itinérants entre la côte atlantique et la zone soudano-sahélienne. Chez lui, le logeur accueille d'autres étrangers (*baki*), c'est un don d'hospitalité qu'il fait comme une aumône à Dieu (*sadaka*) mais qui permet aussi d'établir une relation, hors de la filiation, une « amitié » ou une alliance qui prend le nom de *zumunci* en référence à la parenté au sens large ; plus spécifiquement, dans les contextes d'émigration haoussa, le terme équivaut à une « quasi-parenté ». Ce qui rend possible la rencontre avec l'étranger est l'hospitalité du logeur inspirée par la « confiance » (*amana*) et la « vérité » (*gaskiya*). Accueilli, l'étranger peut repartir (si c'est un *dan fatauci*, commerçant itinérant, ou un mendiant, ou tout autre étranger à qui rien n'aura été demandé), ou alors il peut rester et, quel que soit son âge, il sera reconnu localement comme l'« enfant » (*yaro*) de son logeur ; le qualificatif désigne moins une minorité qu'il localise une relation (un peu à la façon de « dis-moi qui est ton logeur et je te ferai crédit »). Un lien se crée alors avec le logeur dans la ville et le travail (une aide, une dépendance, une intégration sociale passent par ce biais). À l'horizon de la relation, une intégration dans la parenté élargie se fera, croit-on, par le mariage avec une fille « donnée » par le *mai gida*. L'ancien « enfant » est devenu un allié (*suruki*) et il tiendra pendant longtemps un rôle dans le réseau social et commercial du *mai gida*.

Seulement voilà, cette belle histoire d'hospitalité, contée et en partie vécue, au moins dans les « *success stories* » qu'on peut enregistrer auprès des jeunes et moins jeunes commerçants

haoussa de Lomé, la capitale du Togo, n'est pas tout à fait complète si l'on omet de dire que les *mai gida* sont doublement « hôtes » et de préciser le contexte de cet accueil.

Car « celui qui reçoit les étrangers » est lui-même un étranger dans la ville. S'il prend l'habit de l'hôte accueillant le migrant ou le commerçant parlant la même langue que lui (le haoussa)⁴⁹, c'est parce qu'il habite lui-même un quartier d'étrangers, appelé Zongo, concédé depuis la fin du XIX^e siècle par l'administration de la ville (plus tôt ou plus tard dans d'autres villes de la région). Dans la partie la plus orientale de l'Afrique de l'Ouest (Ghana, Togo, Bénin, Sud-Nigeria) jusqu'aux limites de l'Afrique centrale (Cameroun, Tchad), les quartiers des commerçants étrangers haoussa musulmans (originaires du Nord-Nigeria et du Niger) furent nommés dès le XIX^e siècle « *zongo* », terme qui désigne les « paillotes », le « campement provisoire des étrangers » situé à l'extérieur de la ville dans son enceinte appelée « *birni* ». Grâce à cet établissement, les gens du Zongo ont pu prendre une part, plus ou moins importante selon les périodes, au commerce, à la vie économique et politique de la capitale togolaise. Pourtant, à la fin des années 1970, le quartier fut « déguerpi » (pour des raisons officielles de modernisation du centre-ville), comme il l'avait déjà été à quatre reprises depuis un siècle. Il se recomposa en quelques années à la limite, non plus de l'ancienne ville, mais de l'agglomération, où il est devenu aujourd'hui un pôle autour duquel la ville s'étend vers le nord.

49. Mais n'appartenant pas nécessairement à la même ethnie. Dans les réseaux sociaux et commerciaux des *mai gida* dits « haoussa » à Lomé, il y a en fait une vingtaine de groupes ethniques « étrangers », originaires généralement de la zone soudano-sahélienne.

La position du Zongo est donc ambivalente. Les *mai gida* sont des étrangers logeurs d'étrangers. Ils doivent, pour être de bons logeurs, se rapprocher des cadres locaux (autorités administratives, familles importantes et certaines maisons de commerce) : ils échangent avec eux des alliances politiques, des protections, font quelques négoce et contractent même des mariages avec des femmes autochtones non musulmanes. Ils donnent alors une image ambiguë de l'étranger des villes. Dans ses « digressions sur l'étranger », le sociologue Georg Simmel avait bien discerné cette tension entre l'itinérance et la sédentarité qu'incarnent profondément les Haoussa émigrés : « L'étranger dont nous parlons ici, notait-il, n'est pas ce personnage qu'on a décrit dans le passé, le voyageur qui arrive un jour et repart le lendemain, mais plutôt la personne arrivée aujourd'hui et qui restera demain, le voyageur potentiel en quelque sorte : bien qu'il n'ait pas poursuivi son chemin, il n'a pas abandonné la liberté d'aller et de venir⁵⁰. » Mais la position des étrangers dits « haoussa » installés à Lomé permet aussi bien d'inverser le propos : bien qu'ils n'aient pas abandonné la liberté d'aller et de venir, ils n'ont pas poursuivi leur chemin. De fait, sur l'ensemble des habitants du quartier Zongo, près des deux tiers sont des natifs de Lomé, et les « seconde » ou « troisième génération » – qui s'identifient eux-mêmes par le néologisme « Zongolais » (habitants du Zongo) plutôt que par l'ethnonyme Haoussa – sont francophones (le français étant une des langues véhiculaires de la capitale), poursuivent des études secondaires ou supérieures

50. Georg Simmel, « Digressions sur l'étranger » (1908), in Yves Grafmeyer et Isaac Joseph (eds.), *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier, 1984, p. 53.

dans la ville, et ont déjà élargi les cercles de sociabilité de leurs parents.

*

D'autres campements d'étrangers se créent aujourd'hui. Par exemple, les campements établis sur la route des migrants afghans en Europe, que ce soit dans la ville grecque de Patras et près de son port, ou dans la forêt proche de Calais dans le nord de la France. Des lieux de survie, de cachette, d'invasion urbaine, c'est-à-dire au sens premier des lieux de *refuge*, deviennent une partie des formes d'habitat, même s'ils sont juste tolérés pendant plusieurs années – avant d'être détruits et évacués par la police (en juillet 2009 pour le campement de Patras, en septembre 2009 pour celui de Calais). S'étonnera-t-on de cette continuité affirmée entre des campements d'ici et d'ailleurs ? D'un point de vue anthropologique, bien des comparaisons sont possibles entre les campements d'étrangers et migrants formés aujourd'hui en Europe ou en Afrique du Nord sur les routes de l'exil, et ceux qui, il y a plus d'un siècle en Afrique de l'Ouest et centrale, se sont stabilisés et sont intégrés sont aujourd'hui aux villes aux marges desquelles ils s'étaient d'abord établis. Tout en tenant le plus grand compte des différences de contexte, bien sûr, certains rapprochements doivent être faits : ils éclairent singulièrement ce qui se passe aujourd'hui dans les couloirs de l'exil, tout comme le sens des politiques publiques à leur égard. On retrouve dans l'un et l'autre cas, le sentiment persistant d'être de passage et en capacité ou avec le désir de repartir un jour ; la place importante de l'économie informelle dans la première organisation sociale locale ; le regroupement communautaire

d'abord stabilisateur mais n'empêchant pas la naissance de nouvelles socialisations locales, de nouveaux échanges multiculturels ; on retrouve enfin dans l'un et l'autre cas le « bricolage » des espaces et l'invention d'une ville, en train de se faire avec les moyens existants et sans planification centrale.

Arrêtons-nous un instant dans ces campements d'étrangers de Patras et Calais. Avec le temps, ce qui émerge de l'intérieur de ces lieux précaires, à la place des premières tentes et bâches d'urgence, ce sont des portions de villes faites de toiles et de cartons, de ferrailles et de plastique. Des planches ou des grilles volés près du port servent à fabriquer les armatures des cabanes. Des palettes de manutention sont posées sur le sol pour isoler les planchers, alors que les murs, eux, sont isolés grâce à des plaques de polystyrène récupérées et assemblées, le reste de ces « murs » étant fait de bâches de toile plastifiée et de cartons. Des bouts de moquette récupérés deviennent des tapis de sol, et des patchworks de tissus et de couverture font des rideaux⁵¹.

Cette « architecture » fait penser à celle qui apparaît dans les camps de réfugiés lorsqu'ils durent plusieurs années : là, de grandes boîtes de conserves sont dépliées et assemblées pour faire des volets de fenêtres, des sacs de riz ou de boulgour sont transformés en rideaux de porte, des branchages servent à fabriquer l'armature des cabanes individuelles qui remplacent petit à petit les grandes tentes collectives des premiers mois.

Ce sont des citoyens aménageurs qui apparaissent dans ces lieux nés comme refuges, abris ou cachettes au cœur de l'Europe. Ce qu'ils font ressemble à ce qu'on appelle, dans

51. Voir Michel Agier et Sara Prestianni, « *Je me suis réfugié là !* » *Bords de routes en exil*, Paris, Éditions Donner lieu, 2010.

les quartiers périphériques d'Afrique, d'Asie ou d'Amérique latine, des quartiers en auto-construction : les pratiques et les savoirs appris et expérimentés dans des situations sociales précaires, sont comparables. À partir de la matière première disponible (terre, eau, bois de forêt) ou de la matière résiduelle de produits manufacturés (planches, palettes, bâches plastifiées, toiles de sac, feuilles métalliques d'emballage, plaques de polystyrène, etc.), une architecture des campements se développe, comme ailleurs une architecture des favelas ou des bidonvilles.

Dans le cas des favelas du Brésil, une transformation s'opère avec le temps. Après l'implantation d'abris précaires, viennent les baraques en planches, puis les constructions en dur éventuellement avec étage, parallèlement à une densification de l'habitat et à la formation d'un paysage urbain spécifique (ruelles, escaliers, enchevêtrements des habitations). Enfin, en plus de ces deux transformations, architecturale et urbaine, les combats politiques des habitants (*favelados*) ont permis une troisième évolution simultanée : une consolidation politico-administrative avec la progressive reconnaissance du monde social peuplant et transformant la favela. Lorsque celle-ci est finalement reconnue comme « quartier » (*bairro*), les habitants obtiennent du même coup un droit à la ville : accès aux réseaux techniques de la ville (eau, électricité, évacuation des eaux usées, ramassage des ordures, transports en communs), reconnaissance politique municipale, remise des titres fonciers urbains aux occupants. Cette histoire qui va des abris précaires au quartier de la ville est évidemment bien plus complexe dans chaque cas particulier que ce qui vient d'être très sommairement résumé, et surtout elle s'étale sur plusieurs décennies. Mais on la retrouve tout de même comme une tendance

urbaine forte dans de nombreux pays latino-américains entre les années 1940 et 2000. Dans un premier temps, les « invasions » urbaines des migrants dans les années 1940-1960 ont été suivies par des expulsions violentes depuis la ville intramuros vers la périphérie extérieure, marquant souvent un rejet social et une volonté politique de mise à l'écart des migrants pauvres et indésirables (1960-1970). Puis, l'échec et le coût économique et politique de ces stratégies de mise en ordre urbain ont entraîné à partir des années 1990 un changement politique, consistant dès lors à négocier la transformation sur place et progressive de ces zones urbaines précaires.

*

En partie au moins, les quartiers et campements d'étrangers qu'on vient de décrire rejoignent d'autres histoires d'établissements des étrangers « à la marge ». On y retrouve en particulier quelques-unes des fonctions que le sociologue américain, Louis Wirth, avait dans les années 1920 attribuées au ghetto nord-américain à partir d'une enquête dans le ghetto juif de Chicago⁵². Il est intéressant, je crois, de s'interroger sur cette relation substantielle entre les espaces refuges et les ghettos. Le ghetto de Chicago a été habité successivement par les Juifs puis par les Noirs. Bien dans l'air du temps d'une sociologie américaine soucieuse de comprendre les « cycles » de l'intégration, ce remplacement signifiait pour Wirth que le ghetto avait une fonction de « sas » urbain, fonction positive

52. Louis Wirth, *Le ghetto* (1928), Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2006.

dans son esprit, puisque les intégrations sociales individuelles se réalisaient dans le prolongement logique d'une présence collective « ethnique ». L'espace du ghetto est demeuré mais pour abriter d'autres citadins des marges.

Dans son enquête sur les « parias urbains », Loïc Wacquant note que le « ghetto communautaire », celui des Noirs sur lesquels se termine l'étude de Wirth, est aujourd'hui lui-même défait et remplacé par un « hyperghetto ». C'est la distance à l'État qui a fait le ghetto, note Wacquant, et non la différence culturelle⁵³ ; et c'est l'abandon institutionnel du ghetto par les élites politiques de la ville et de l'État qui a engendré « l'hyperghettoisation⁵⁴ ». La structure interne du ghetto s'est défaite avec les processus institutionnels qui lient son histoire au reste de la société américaine. Sortie des familles noires en ascension sociale vers d'autres quartiers proches (eux-mêmes laissés par les Blancs à cause de la proximité du ghetto), et appauvrissement (à cause du chômage) de ceux qui sont restés dans le ghetto. La « déprolétarianisation » et « l'isolement social accru » caractérisent l'hyperghetto.

Finalement, le ghetto se définit comme une position urbaine relative, et non identitaire, et comme le fruit d'une relation conflictuelle à l'État – ce qu'on a appelé plus haut le *ban-lieu*. Dans ce cadre, les espaces les plus « exilés » des périphéries urbaines ou certains camps de réfugiés se retrouvent dans une position comparable du point de vue de leur relégation urbaine, sociale et politique, mais aussi au sens d'une vie précaire relativement stabilisée, parfois même organisée sur un mode

53. Loïc Wacquant, *Parias urbains. Ghetto, banlieues, État*, Paris, La Découverte, 2006, p. 58.

54. *Ibid.*, p. 76

propre, « communautaire ». Si l'on veut bien mettre de côté, suspendre pour un moment le jugement idéologique à propos par exemple en France de la « ghettoïsation des banlieues » ou, aux États-Unis de la « sous-classe » (*underclass*) qui le peuplerait et le caractériserait, on pourra construire à la fois le récit et la critique de la transformation du refuge au ghetto, comme solution urbaine inévitable à une relégation sociale et politique des « étrangers » indésirables, à la fois juste tolérés et contrôlés à distance. En ce sens, au-delà des seules histoires particulières des ghettos juif ou noir américain, tout ghetto est toujours et d'abord *urbain* et il naît comme un refuge.

Au sein même de ces espaces de refuges, d'abris ou de cachettes devenus ghettos, on voit se développer deux « récits du ghetto » comme le suggère Didier Lapeyronnie à propos des banlieues populaires et multiethniques en France : ce sont deux récits en tension, l'un externe et stigmatisant, négatif, l'autre réappropriant et retournant le sens de la mise à l'écart à son avantage⁵⁵. De la même façon, et sans trop forcer la généralisation, deux mouvements synchrones peuvent être identifiés à l'échelle mondiale, et plus seulement urbaine. D'une part, une évolution vers une fragmentation durcie du monde et vers la fabrication d'un large espace de relégation – le ghetto dans sa forme traditionnelle (noire, américaine) étant en quelque sorte défait et *rejoué* dans le processus d'une mondialisation excluante... Les espaces du ban-lieu tendent à se fixer aux seuils et à la limite, en même temps que les déplacements mondiaux des indésirables sont plus systématiquement contrôlés, refoulés,

55. Didier Lapeyronnie, *Le ghetto urbain*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2008, p. 189.

endigués. À l'échelle planétaire, l'« hyperghetto » est bien aujourd'hui l'espace stabilisé de mise à l'écart des exilés, éternels étrangers de l'intérieur du monde.

D'autre part, une autre mondialisation du ghetto se réalise dans la circulation du mot lui-même. Le mot « Ghetto » fait symbole de ralliement : de l'auto-désignation des groupes de rap des milieux populaires en France et de la banlieue d'où ils parlent, aux parcours urbains des bandes de rue à Abidjan, ou aux campements auto-organisés de migrants africains « clan-destins » dans les forêts de Belyounech et de Gourougou proches de la frontière espagnole au Maroc, *ghetto* est le mot d'une réponse immédiate, d'une survie qui s'organise : sur place, pour tenir.

*

L'urbanisation imprévue des camps de réfugiés et déplacés, véritables déserts sociaux et économiques au moment de leur création, est exemplaire d'un processus toujours recommencé d'*arrangement instable* entre la mort et la vie, entre la mise au ban et l'invention de la ville aux limites. Des recompositions sociales et familiales s'enclenchent au bout de quelques mois de permanence dans les camps, souvent en modifiant les usages anciens d'alliances ou d'opposition entre groupes ethniques.

Ailleurs, les occupations illégales des espaces urbains ou périphériques, et quelques tentatives d'économie « informelle » sur le marché du travail, sont les indices d'une dynamique qui transforme les campements, « jungles », squats et autres « ghettos » pour en faire des lieux d'une vie précaire

encore vivable, les marques d'une présence récalcitrante plus ou moins collective, durable et organisée.

Dans cet exil, le refuge, à défaut d'hospitalité, est un dernier recours de survie, et il est aussi un début. Il n'est pas à l'extérieur du couloir d'exil, il en est une excroissance qui peut progressivement se fixer et, sans se détacher, touche aussi l'autre monde, peu accueillant, du pays d'accueil. Là, des établissements humains se créent sans cesse, ils ont en eux la prévision implicite d'une durée, comme un réflexe de seconde vie, une vie de rechange. Après, il s'agit de faire son trou, creuser sa place, se « raciner ⁵⁶ » quelque part à partir de presque rien et malgré l'hostilité autour ; accueillir là d'autres « autres ». « Celui qui reçoit les étrangers » (le « *Mai karban baki* » des Haoussa) se trouve là : bien ancré, le logeur d'étrangers est le *passer* d'un monde à l'autre, le médiateur, l'interprète...

56. Marcel Detienne, *Comment être autochtone. Du pur athénien au français raciné*, Paris, Seuil, coll. « Librairie du XXI^e siècle », 2003.

L'étranger, le monde et nous. Vers une cosmopolitique de l'hospitalité

« Nous autres originaires d'Afrique regardons l'Europe et espérons, pour son salut, qu'elle nous regarde aussi...⁵⁷ »

« L'un aurait pu être là où l'autre, actuellement, se trouve⁵⁸. »

Les proportions que sont appelés à prendre les déplacements de population dans les décennies à venir sont considérables : les perspectives démographiques s'accordent, comme on l'a vu plus haut, sur l'évaluation d'un milliard de personnes en déplacement dans les 40 prochaines années. Après les mondialisations des capitaux, des marchandises, des images, c'est enfin le temps de la mondialisation humaine qui vient ! Une anthropologie des mobilités est toute à imaginer dans ce cadre, parce que des formes sociales nouvelles, des mondes nouveaux apparaissent et vont encore apparaître.

Cette mondialisation humaine de la planète pose également, en des termes inexplorés jusqu'ici, la question de l'étranger. C'est pourquoi il m'a semblé nécessaire de l'aborder en tout premier lieu du point de vue des espaces de la mobilité aux échelles locales et mondiales.

57. Alain Mabanckou, *L'Europe depuis l'Afrique*, Paris, Naïve, 2009, p. 45.

58. René Scherer, *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, Paris, La Table Ronde, 2005 (1993), p. 66.

En regardant le monde depuis les couloirs d'exil, on voit que deux réponses à une même question – en sortir – sont en conflit, celle de la mise à l'écart et celle de l'hospitalité. Ces deux réponses se confondent parfois, par exemple dans l'institution et dans le mot même d'*asile* ; d'où son ambivalence : l'asile qu'on donne comme accueil et comme porte ouverte pour l'accès au monde commun, ou l'asile comme lieu d'enfermement et de mise à l'écart d'un indésirable (fou, vieillard ou étranger) ? L'asile (en ses murs) serait alors la mise en œuvre d'une fiction extraterritoriale – fiction consistant à recréer un hors-lieu au sein du monde commun.

En France, le doute saisit les travailleurs sociaux et les bénévoles qui interviennent dans les Centres d'accueil pour demandeurs d'asile (CADA), tout comme ailleurs il saisit les travailleurs humanitaires dans les camps de réfugiés. Dans les CADA, logent aussi, parfois, en plus des demandeurs d'asile en attente d'une réponse, des personnes ayant déjà obtenu l'asile mais sans aucun moyen de s'établir dans le pays, et ainsi maintenues, de fait, dans un présent sans fin et dans l'incertitude d'un accueil toujours à venir. Ce temps suspendu dans un espace confiné rapproche très précisément certains occupants des CADA des réfugiés maintenus durant des années dans les camps du HCR, en Afrique ou en Asie.

En outre, le manque de places dans les CADA oblige à faire des sélections à l'entrée et ainsi à anticiper, dans le monde associatif lui-même, les sélections et les mises à l'écart des étrangers par l'administration territoriale, sachant que plus de 80 % des demandes d'asile ne seront pas satisfaites. Les intervenants en CADA (travailleurs sociaux ou bénévoles associatifs) ressentent alors un malaise profond à se voir dans la peau de gardiens

de la limite, sans savoir de quel côté vont basculer ceux qu'ils « accueillent » dans l'asile... qui les enferme : une entrée vers l'hospitalité ou un sas avant le rejet ? Les CADA en France, comme d'autres espaces du même genre ailleurs (Centres d'hébergement, « Maisons du migrant », etc.) se trouvent ainsi dans l'espace sécant de deux topographies en conflit : topographie de l'étranger en tant qu'indésirable, topographie de l'hospitalité.

Dans une thèse de doctorat récente portant sur la vie au sein des CADA ⁵⁹, Carolina Kobelinsky a mis en évidence une certaine souffrance des travailleurs sociaux, qui sont sans le vouloir des « supplétifs de la préfecture », amenant les demandeurs d'asile sur la voie de l'expulsion, si ce n'est la préparant... Cette préparation se joue dans ce lieu intermédiaire, le centre d'accueil, alors que les individus s'y sentent inexistantes et que les codes brouillés rendent le quotidien difficile : comment vivre avec les autres dans ce concentré de confrontations culturelles, nationales, raciales où chacun attend l'expulsion juste suspendue ⁶⁰ ?

Même s'ils s'en défendent, le monde associatif et l'intervention sociale, tout comme ailleurs les organisations humanitaires internationales, sont inclus dans un dispositif de contrôle des circulations, de blocage aux frontières, d'expulsion des étrangers. Les travailleurs sociaux, dans le quotidien de leurs relations aux demandeurs d'asile, ne s'émancipent pas de ce dispositif, au contraire leurs propres commentaires

59. Recherche menée dans le cadre du Programme Asiles (« Corps des victimes, espaces du sujet. Réfugiés, sinistrés, clandestins », ANR, 2004-2009).

60. Carolina Kobelinsky, *L'accueil des demandeurs d'asile : une ethnographie de l'attente*, Paris, Éditions du cygne, 2010.

peuvent le conforter, par exemple lorsqu'ils tracent différentes figures d'étrangers, que la recherche de Carolina Kobelinsky restitue avec attention : le « héros », l'« imposteur » ou le « débrouillard » seront ainsi plus ou moins moralement légitimés à recevoir l'asile comme une récompense, plus que comme un droit. Les figures du « héros », soit « engagé » soit « pathétique », sont particulièrement intéressantes, et montrent bien l'ancrage culturel profond du sens donné au travail social et à la relation établie avec « l'étranger » dans ce cadre. En effet, si le « héros engagé » correspond à la figure glorifiée de l'exilé, celui qui s'exprime par la politique ou la littérature de l'exil et qui remonte loin, aux années 1930 ou 1950 comme on l'a vu plus haut, plutôt qu'aux années 1970 (où l'on en retrouve juste trace dans l'exilé politique chilien ou argentin), au contraire le « héros pathétique » renvoie à une figure relativement moins « héroïque » si l'on peut dire, au sens où là, aucun individu ne transfigure la caractérisation collective, abstraite et toute réduite au *pathos*, de la masse des victimes. Là il n'y a plus de sujet qui prend la parole (ou la plume), mais des « victimes absolues »⁶¹, sans parole, car on parle pour eux (à l'instar des artistes produisant des images du réfugié, par ailleurs d'une intense beauté, comme Sebastião Salgado ou Ariane Mnouchkine).

Nous avons observé au début de cet essai le remplacement d'un récit honorable d'exil par un autre, maintenant dominant, désindividualisé, victimaire et compatible avec les politiques de la peur et du rejet. Nous retrouvons cette évolution dans la

61. À propos de la « victime absolue », je fais référence à Jacques Rancière, *La méésentente. Philosophie et politique*, Paris, Galilée, 1995, p. 169-188.

compétition actuelle des deux figures de l'étranger demandeur d'asile, engagé ou pathétique. Les femmes qui, dans les centres d'accueil, « surjouent » le rôle de la victime absolue, se placent pour les intervenants sociaux du côté des valeurs de la Mère courage, qui renvoient finalement à l'acceptation, très valorisée dans ce contexte, de la souffrance, alors que, de manière tout aussi caricaturale dans le monde miniature des CADA, le « héros tragique engagé », lui, est une figure plutôt masculine, qui renvoie à l'image, déjà ancienne et aujourd'hui presque invisible, de l'exilé honorable...

*

22 septembre 2009, Calais – Annoncé depuis plusieurs jours, le démantèlement de la « jungle » des réfugiés afghans est spectaculaire. Sur les 276 personnes évacuées, 140 sont arrêtées, les autres (300 environ) ont quitté les lieux avant l'arrivée annoncée de la police. Puis, les 140 réfugiés sont placés en centre de rétention, avant d'être libérés pour défaut de procédure. Finalement, trois personnes sont renvoyées de force par avion vers Kaboul, quelques jours plus tard, le 20 octobre, dont un seul fait partie des « évacués » de Calais. Le ministre français « de l'Immigration et de l'Identité nationale » est critiqué par un membre du gouvernement afghan, selon lequel les trois refoulés ne peuvent pas se rendre en toute sécurité dans leurs régions d'origines, considérées dangereuses. Le ministre français déclare alors que ce n'est pas parce qu'on vient d'un pays en guerre qu'on peut séjourner en France...

Quel sens a eu cette évacuation de la « jungle » tant médiatisée et apparemment si peu efficace du point de vue même de

ceux qui l'ont réalisée, c'est-à-dire de la quantité d'évacués puis d'expulsés ? Qu'est-il resté sinon, essentiellement, la mise en spectacle de ceux qu'on désigne comme « étrangers », en leur donnant l'apparence de la souillure, de la dégradation et d'une différence absolue associées à leur rejet ? Sans doute faut-il voir là la véritable efficacité de l'opération : un repère de sens à partir duquel le rejet des étrangers se trouve davantage légitimé et banalisé. En effet, plusieurs jours avant ce 22 septembre, une mise en scène dans les journaux et sur les écrans de télévision a préparé l'évacuation proprement dite : des mots et des images ont largement circulé, montrant un monde marginal, effrayant, le « crime organisé », les « mafias » de passeurs, l'horreur de la misère. Les mots et les photos ont transmis l'image de gens « anormaux », dont il fallait se méfier, qu'il valait mieux tenir à l'écart, tenir éloignés. Le jour même de l'évacuation, un quotidien gratuit montrait sur une de ses photos, en très grand format, des Afghans installés à côté d'un tas de détritus, celui-ci au premier plan. Ce n'est pourtant pas l'image que j'ai gardée de mon enquête à Calais quelques semaines plus tôt. Les gens ne vivaient pas au milieu d'un tas de détritus. Ils étaient dans des cabanes qu'ils arrangeaient du mieux qu'ils pouvaient, qu'ils rendaient même, d'une certaine façon, habitables. Ils servaient le thé aux visiteurs, bavardaient, rangaient sans cesse leurs abris, les tenaient propres, traçaient quelques allées, et attendaient⁶².

Symboliquement, le « coup » médiatique de l'évacuation de la « jungle » de Calais a consisté à montrer l'expulsion des

62. Voir Michel Agier et Sara Prestianni, « *Je me suis réfugié là !* » *Bords de routes en exil*, *op. cit.*

étrangers comme si elle avait été effectivement réalisée (d'autres photos les montraient de dos, balluchon sur les épaules, comme s'ils étaient en partance...), alors même que trois personnes ont été effectivement renvoyées en Afghanistan par la suite, dont une seule venait de cette évacuation. Image d'une expulsion prétendument réussie d'étrangers dont on répète qu'ils sont en « situation irrégulière » (bien que tous aient été relâchés par la Justice quelques jours après leur arrestation massive) et sur lesquels s'inscrit le mot « clandestin » en préjugant d'une criminalité non prouvée. Il s'est agi de rendre « réelle » la fermeture des frontières et l'« éloignement⁶³ » des étrangers dans le monde des images médiatiques où réel et fiction se superposent en permanence, et où se joue l'essentiel de la visibilité politique.

Plus tard, les exilés reviennent vers la forêt autour de Calais, ou vers Dunkerque, Paris, recréent des formes d'habitat précaire, puis d'autres petites agglomérations, parce que tout humain n'importe où sur la Terre veut rendre son séjour habitable.

*

Qui est, finalement, l'étranger ? C'est d'abord cet autre d'autrefois mais qui est maintenant en nous-mêmes, d'abord en moi – au plus reculé du temps de chaque généalogie, tous les ancêtres furent des étrangers... La France, c'est bien connu, est un pays d'étrangers qui ont migré et sont restés, les États-Unis et le Brésil sont des pays d'Amérindiens « premiers arrivés »

63. Terme officiel, en France, pour dire l'expulsion des étrangers hors du pays.

et donc venus d'ailleurs, de colons britanniques et portugais qui sont restés, de descendants d'esclaves qui se sont racinés là, tant bien que mal, et de migrants européens et asiatiques appelés en masse au XIX^e et au début du XX^e siècle. Dans le « nous » de l'histoire de tous ces États, l'autre est profondément là, les mélanges et métissages sont déjà derrière, constitutifs de ces nations, une altérité en « nous ». Et la transformation de ce qui vient avec ce qui est là est permanente, c'est elle qui assure la vie.

L'étranger est aussi l'autre maintenant, plus ou moins proche ou lointain. Il est au plus loin celui dont je ne sais rien et dont tout en apparence m'est différent, incompréhensible au premier regard. Cet autre lointain met à l'épreuve les croyances et les certitudes identitaires.

« On ne les veut pas chez nous », a dit la mairesse de Calais dans les jours précédant l'évacuation de la « jungle », en septembre 2009, tout comme plusieurs années plus tôt le ministre australien de l'Intérieur disait à propos d'un bateau afghan s'approchant des eaux territoriales australiennes, « N'importe où dans le monde mais pas chez nous ». La création d'un entre-soi parmi ceux qui veulent se protéger du monde, produit cette marge : les gens qui se retrouvent là ne sont pas des « marginaux » par essence, ils sont placés dans ces espaces-là où ils deviennent alors les marginaux du monde. La mise à l'écart désigne et qualifie des « étrangers », les place en dehors des systèmes nationaux, alors que les élites nationales peinent aujourd'hui à intégrer les migrants et réfugiés dans leurs réflexions sur la formation de l'État et des sociétés. Alors que des millions de gens circulent dans le monde, que la mondialisation humaine est partout en question, les politiques de l'enfermement sur les

territoires nationaux n'offrent, elles, aucune projection sur le devenir du monde. Et à moyen terme, elles ne peuvent que créer et entretenir une confrontation entre des États qui ferment leurs frontières, et des personnes qui circulent dans le monde et vont battre contre ces frontières durcies.

Nous ne sommes plus dans le contexte du grand conflit mondial Est-Ouest. Un des effets de cette situation et de la mondialisation des communications est de rendre plus visible, et ainsi plus politisable, l'inégalité entre le Nord et les pays du Sud. Ces derniers prennent le visage des migrants, des réfugiés, des exilés, venant d'Afrique, d'Amérique latine, d'Asie, du Proche-Orient. Les pays du Nord « envoient » là-bas les grandes organisations humanitaires nées et basées en Europe ou en Amérique du Nord, alors que dans le même temps, leurs propres frontières se ferment de plus en plus. Il y a bien un conflit à l'échelle mondiale : d'un côté des États qui font la guerre aux migrants, recréant partout la peur, la haine et la mise à distance de « l'étranger » ; de l'autre, des migrants qui circulent et affirment leur présence, récalcitrante, dans le monde. C'est un monde incertain, au sein duquel il est pourtant sûr que les mobilités humaines sont appelées à prendre une place décisive pour recomposer la forme sociale mondiale à venir.

La volonté de contrôle qu'incarne la prolifération des murs d'après la chute du Mur de Berlin, la volonté de mise à l'écart des étrangers indésirables, visent une mise en ordre du monde qui crée elle-même le désordre sur ces marges. Mais cette obstination des propagandes gouvernementales à prétendre s'enfermer dans des frontières nationales durcies n'a isolément aucune chance de tenir face à la mobilité du monde, aujourd'hui et plus encore dans les décennies à venir. Alors, les pays riches créent

des alliances, et un apartheid mondial se dessine progressivement dans la synchronisation de leurs enfermements nationaux. Pionniers dans ce processus, les pays d'Europe sont en train d'instaurer un dispositif commun de rétention, contrôle et expulsion des étrangers : politiques migratoires communes (avec, par exemple, les « accords de réadmission » vers les pays du Sud d'où viennent certains demandeurs d'asile) ; diffusion de nouvelles normes idéologiques (par exemple en faisant accepter la notion d'« émigration clandestine » par leurs partenaires d'Afrique ou du Moyen-Orient, ou en inventant les normes fétichisées de leurs « identités nationales » respectives) ; nouvelles législations (comme le règlement de Dublin 2) ; alliances stratégiques en matière de police des frontières (Frontex), etc.

Le monde, tout comme l'Europe, se crispe ainsi autour des frontières, qu'il réinvente sans cesse. Et la frontière durcie se diffuse, se déplace, elle fait modèle, elle est recréée partout où se trouve un « étranger » indésirable. Selon cette conception de l'ordre du monde, la partition symbolique entre un « nous » et les autres se creuse et se répand. Au sein de chaque région, pays ou ville, se rejoue ainsi dans chaque situation le même scénario : création d'une frontière puis d'un mur, mise à l'écart d'un étranger.

*

Face à un monde fragmentaire où s'installe le double enfermement, celui qui vise à la protection voire l'emmurement des zones les plus prospères et confortables dans l'entre-soi, et celui qui vise à la mise à l'écart des indésirables dans le couloir

d'exil, l'hospitalité est devenue un geste polémique, et donc politisable.

L'hospitalité n'est pas en elle-même une politique. Pour l'être, il lui faut des médiations (c'est-à-dire des lieux, des personnes, des lois et des institutions) ; elle n'est pas non plus une « métapolitique » abstraite et détachée de ses contextes de réalisations. C'est d'abord une culture si l'on veut bien désigner par ce terme un ensemble opératoire de manières de faire, d'être et de penser qui peuvent être mises en œuvre n'importe quand et n'importe où, en dehors de la politique mais toujours en une pratique d'hospitalité.

À l'épreuve de cette expérience-là, la plus immédiate et sensible, l'éthique de l'hospitalité est première, en son principe elle s'énonce « à l'infini » et « sans condition »⁶⁴ : je ne sais rien de celui que j'accueille, seule la rencontre est ce qui accomplit l'hospitalité, la fait exister. Cette hospitalité « à l'infini » est en droite ligne une occurrence logique de l'hospitalité en soi ; sans cela le « je » ou le « nous » ne seraient que du déjà là déjà vu et rien d'autre ne serait à découvrir ; et alors, dans la stase, la vie s'éteint doucement. Opérant contre l'enfermement du nous et contre le repli sur soi, l'hospitalité est une condition de la vie, tout comme l'altérité est une condition de l'identité. Ainsi, avoir en soi l'hospitalité, c'est l'avoir par nécessité, sans condition et du plus loin de soi laisser venir et découvrir ce qu'on ne connaît pas encore.

Dans le contexte d'aujourd'hui, dont on a dit qu'il était (ou paraissait être) le monde dans toute la rondeur du globe

64. Voir *De l'hospitalité. Autour de Jacques Derrida* (sous la direction de Mohammed Seffahi), Genouilleux, Éditions La Passe du Vent, 2001.

terrestre, cette pratique d'une hospitalité « à l'infini » est *cosmopolitique*, elle engendre une conception et un agir qui ont des effets transformateurs et dissonants à l'échelle du monde autant qu'à l'échelle locale. Une pensée du monde, cet universalisme de l'hospitalité soutient alors une solidarité non plus internationale mais *mondiale*, car elle agit sur et dans une rencontre entre l'un et « l'étranger » à l'intérieur du présupposé d'un monde commun.

D'un point de vue pratique, l'hospitalité repose sur deux piliers, reliés l'un à l'autre : politique de ma vie personnelle et politique publique. D'une part, dans le monde privé de l'accueil, « j'invite chez moi qui je veux ». Il s'agit d'une *vertu* : une « disposition de l'âme individuelle » et une disponibilité entière qui peut atteindre, dans l'amour et le don gratuit sans calcul ni attente, « l'hospitalité sans bornes » capable de dépasser toute référence normative⁶⁵. D'autre part, bien sûr, cette vertu n'est pas hors-contexte, ni du point de vue de ses déterminants ni du point de vue de ses effets. Nous avons pu le déduire, par exemple, de la polysémie du *mai gida* haoussa en Afrique de l'Ouest, le même terme désignant à la fois le « père », le « patron » et le « logeur » dans un milieu urbain de migrants et commerçants itinérants qui a besoin d'une culture partagée de l'hospitalité, à la fois don à Dieu et moteur social d'une intégration locale répétée. Plus généralement, l'hospitalité comme pratique individuelle est indissociable des institutions, juridiques, politiques, économiques et sociales qui la rendent possible, souhaitable, ou qui au contraire la

65. René Scherer, *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, Paris, La Table Ronde, 2005 (1993), p. 45.

condamnent lorsqu'elle n'est pas conforme à la politique sécuritaire de l'État à l'égard des étrangers.

*

Le sens et l'efficacité de ces institutions de l'hospitalité dépendent de la possibilité de répondre précisément à la question à la fois pratique et philosophique de leur « périmètre » d'action : reprenant de Jean-Jacques Rousseau l'idée selon laquelle une « société générale du genre humain » n'est pas dans le passé mais dans la projection d'un avenir, et trouvant chez Kant l'idée-force d'une nécessaire reconnaissance d'une « mutuelle cohabitation » des humains sur la terre « *parce qu'elle est ronde* » et parce que, au principe de toute localité il y a l'indifférenciation et donc le simple aléa de l'occupation du sol de cette terre commune, nous pouvons avec René Schérer reconnaître et redire l'évidence soudaine que « l'un *aurait pu être là* où l'autre, actuellement, se trouve⁶⁶ ». Une « politique du monde », ou cosmopolitique, est essentiellement régie par l'hospitalité. C'est ce principe moteur d'une socialité mondiale qui est aujourd'hui encore largement inaudible, et qui met les questions de l'exil et de l'hospitalité au centre de toute réflexion sur la possibilité du monde *en tant que monde*. Travailler à sa conception est la tâche sans doute la plus urgente, non pas d'une « anthropologie de la mondialisation » (ou « de la globalisation »), mais de ce qu'il nous faudrait désigner, d'un terme nouveau, comme une *anthropologie-monde*, c'est-à-dire une anthropologie en tant que pensée

66. *Ibid.*, p. 66.

du monde dans toutes les occurrences localisables et observables, autrement dit en tant que rencontre et reconnaissance des autres, toujours vécues quelque part et donc « localement », mais avec le monde commun en tête. Nous nous arrêtons un instant sur cette proposition pour dire ce qui la fonde.

L'histoire des identités et des localités est une succession de déplacements, de hasards et d'accommodements, et au final une mise en relation toujours arbitraire d'un être en mouvement et d'un lieu indéfini, au terme d'une rencontre qui ne peut se donner qu'*a posteriori* les airs de l'évidence. Toutes les histoires de peuplement qu'étudient les ethnologues le montrent : c'est le « déjà là », rien de plus, du premier arrivant qui devient un « toujours là » face aux suivants, au prix d'une opération qui essentialise l'être en mouvement et fixe l'identité de l'espace de forme arbitraire. C'est en déconstruisant cet essentialisme de la localité que se construit l'hospitalité comme cosmopolitique à la fois au-delà et distincte de la vertu individuelle. Son fondement est double : d'une part la reconnaissance de la dispersion originiaire et généralisée des humains sur la planète, d'où le caractère *non naturel* et *non identitaire* des inscriptions locales de chacun ; d'autre part, la reconnaissance d'une possession commune de la surface de la terre.

Il convient ici de refermer une question ouverte au début et tout au long de cet ouvrage : le monde commun en tant qu'espace intermédiaire qui relie les humains sans rien enlever de leurs différences, ne se confond pas avec l'identité-monde sous-jacente à la conception éco-sociologique d'une, disons, « planète communautaire » : ni le « village planétaire » ou le « *Home* » dont on sait en réalité toute la diversité d'une part, toutes les inégalités d'autre part ; ni monde identitaire homo-

gène et centralisé. Ne nécessitant aucun « État mondial » et ne pouvant sérieusement présupposer aucune « société mondiale » homogène et originelle, la possibilité des formes institutionnelles de l'hospitalité ne dépend que de la reconnaissance d'une *habitabilité commune de la terre*. Pour que la planète soit représentable comme un tout partagé, il conviendrait d'abord de faire exister le monde commun, comme lieu et situation jamais fixés, toujours recommencés, où s'inscrit un échange social et politique entre les humains. « Monde » est alors l'ensemble des *lieux et moments du commun* qui rassemble les humains et les distingue en même temps. Relier les humains entre eux par la rencontre avec l'autre, et donc par l'hospitalité qui en est la condition, est une action qui *dans le même mouvement* institue le commun et reconnaît les multiples singularités. Ce sont des singularités sans fin, qui ne relèvent pas, ou pas seulement, des « différences culturelles » et encore moins des « identités » car celles-ci au contraire sont les mots qui figent un échange avant même qu'il se soit accompli, ou qui le fixent dans le souvenir d'un accomplissement ancien enregistré dans le marbre de la « tradition ».

Enfin, parce qu'il n'existe pas sans le présupposé d'une égalité des singularités et d'une indifférenciation des localités, ce lieu du commun est égalitaire en son principe. C'est ainsi qu'on peut comprendre, reprendre et repenser aujourd'hui la topographie démocratique de Hannah Arendt qui a consisté à penser dans l'équivalence le commun du monde comme le lieu, social et intermédiaire, « qui relie les humains entre eux », et comme l'espace, libre et public, de la politique⁶⁷.

67. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, Paris, Seuil, 1995, p. 146.

Dans le monde commun de cette anthropologie-monde, l'hospitalité sans condition mais à l'échelle de la rue, du quartier, de la ville, de la nation, de la région ou de la planète, se réalise encore à travers des médiations *sociales* de la rencontre et des choix politiques favorisant cette rencontre. Car la médiation se réalise au croisement du champ d'action des personnes ou des associations d'une part, et de la sphère d'influence des politiques publiques d'autre part. Des médiateurs à des titres divers font exister la rencontre entre l'un et l'autre – « l'étranger » comme autre là, est ainsi reconnu comme présent au monde et qualifié pour l'habiter. Ces médiateurs existent partout ; ils occupent plus ou moins l'espace de la vie sociale où ils sont plus ou moins valorisés selon les orientations des gouvernements des pays hôtes : traducteurs et interprètes, travailleurs sociaux, responsables religieux, animateurs de quartier, artistes, gestionnaires du parc public de logements, militants du tissu associatif de soutien aux étrangers, chercheurs, etc. Et il y a d'autres médiations nécessaires de l'accueil, techniques et juridiques (lieux, institutions et lois). Plus ou moins activées selon les moments politiques, toutes ces médiations de l'hospitalité forment (ou non) un ensemble qui compose (ou ne compose pas) une politique d'accueil (ou une absence de politique d'accueil).

On constate que lorsque cette politique d'accueil n'existe pas, des refuges ou des asiles en milieu hostile se forment pour des étrangers qu'on endigue, rejette, ou qu'on tolère mais à l'écart. Tout ce qui naît à partir de la vie et des transformations de ces lieux d'exil – les refuges, camps, campements et ghettos – contient les possibilités d'une coprésence, de rencontres, de conflits, de négociations. On peut alors prévoir les multiples recommence-

ments d'une histoire millénaire où « la ville commence par un asile⁶⁸ ». Selon la même logique, mais de manière plus réaliste, actuelle et « résiliente », le camp qui fait racine engendre le ghetto urbain, lieu d'exclusion ou bout de ville en devenir...

On observe aussi que lorsque cette politique d'accueil n'existe pas, alors la vie privée, celle du sujet qui décide de l'hospitalité qu'il donne parce que l'étranger est sacré ou bien parce que « *j'invite chez moi qui je veux* », la vie privée devient une vie politisable. Par défaut en quelque sorte, acculée à la porte de chez soi par une politique qui défait en permanence le commun du monde en train de se former sans cesse dans un présent instable.

Tel est l'enjeu du moment que nous traversons : dans le contexte de la « guerre aux migrants », l'hospitalité est une politique par défaut. Politique, en tant que désobéissance civile individuelle sanctionnée, dans les pays sans accueil, comme « délit » d'hospitalité ou de solidarité. Et cosmopolitique, au sens où « celui qui reçoit les étrangers » est en train d'annoncer une politique dont le monde en tant que monde est l'horizon, et l'hospitalité une des façons de l'atteindre.

*

Comment agir dans ce contexte, penser-agir ? De nombreuses recherches montrent depuis une quinzaine d'années, tant en histoire de l'immigration qu'en sociologie des discriminations ou en anthropologie des nouvelles mobilités,

68. La phrase est de l'historien Jules Michelet, et date de 1831. Voir le dossier « Lieux d'asile en milieu hostile » préparé et présenté par Christian Laval (*Rhizome*, n° 32, 2008).

les paradoxes figés issus de contradictions toujours là et les déphasages profonds dans l'espace public : entre la dynamique transformatrice des échanges et le conservatisme des crispations identitaires, ou entre une mondialisation économique et culturelle largement admise aujourd'hui et une mondialisation humaine non reconnue, et violemment combattue. Contre elle se dressent des États non pas tant défenseurs des frontières mais plutôt inquiets de la capacité émancipatrice que donne à chacun la liberté de circuler dans le monde, de le ressentir et le connaître toujours plus dans son entièreté – et les anthropologues connaissent bien l'avantage de découvrir le monde ainsi, librement et depuis ses limites et seuils, dès lors qu'ils ont été franchis. La richesse de l'expérience intellectuelle et spirituelle de l'exilé, évoquée au début de cet essai, est comparable à l'expérience de l'anthropologue, qui fait sa place au sein des sociétés qu'il étudie en gardant toujours la possibilité d'un regard des rives, en maintenant une capacité d'étonnement et de déconstruction des évidences, en gardant le projet de repartir⁶⁹. De même, l'émancipation du dé-placé dépend d'un lieu où il puisse se poser et de là, se faire entendre pour dire le chemin parcouru à la manière des aventures, heureuses ou malheureuses, d'un Ulysse, tout en exerçant son regard décalé sur la société qu'il découvre dans le contexte et la temporalité de sa propre expérience, mondialisée.

Sans doute la première tâche de tous ceux qui ont le monde commun en tête, consisterait-elle à œuvrer à cette reconnaissance d'un lieu et d'une expérience, voire à créer ce

69. J'ai évoqué cette place et l'expérience intellectuelle qu'elle permet, dans *La sagesse de l'ethnologue*, Paris, L'œil neuf éditions, 2004.

lieu, intellectuel, politique, formé de multiples lieux publics à partir desquels se fera entendre la parole déplacée des exilés d'aujourd'hui⁷⁰. À travers les odyssées contemporaines et singulières se fera reconnaître à nouveau la grandeur intellectuelle, spirituelle, poétique de l'exil, sans attendre que la porte d'arrivée ait été officiellement ouverte par tel ou tel politicien aux commandes d'un gouvernement éphémère. C'est une place à conquérir, pas à pas.

(Pendant ce temps, Mahmoud l'Afghan, Idrissa du Soudan, Juliette la Congolaise et Yasmina de Gaza poursuivent leur chemin d'exil à la recherche d'une porte vers le monde commun. *Désobéissants*, ils ne renoncent pas à leur droit de partager le monde. Ils rêvent de traverser les murs.)

70. Voir par exemple l'archive d'expériences recueillies à l'initiative de Fedetica Sossi sur le site *storie migranti*, un projet qui se définit comme « une histoire de notre présent à travers les récits des migrants » : <http://www.storiemigranti.org/>

Post-scriptum

Je remercie Marie Cosnay et Thierry Lulle, qui ont accompagné le projet et l'écriture de ce livre, mes incertitudes et doutes, en ont discuté le contenu et la manière, en ont été les premiers lecteurs.

Des ouvrages accompagnent en véritables amis la réflexion et l'écriture d'autres livres... Certains sont notés dans le corps du texte et sont présents bien au-delà de leur référence ponctuelle. J'en ai rencontrés bien d'autres alors que je traçais les contours de ma propre réflexion, et notamment : Marc Augé, *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard, 1994, Zygmunt Bauman, *Vies perdues. La modernité et ses exclus*, Paris, Payot, 2006 ; Luc Boltanski, *Rendre la réalité inacceptable*, Paris, Demopolis, 2008 ; Alain Brossat, *La Démocratie immunitaire*, Paris, La Dispute, 2003 ; Wendy Brown, *Murs. Les murs de séparation et le déclin de la souveraineté étatique*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2009 ; Teresa Caldeira, *City of walls: crime, segregation and citizenship in São Paulo*, University of California Press, 2000 ; Collectif, *Cette France-là, Volume 1 (06-05-2007 / 30-06-2008) et 2 (01-07-2008/30-06-2009)*, association Cette France-là/La Découverte, 2009 et 2010 ; Marie Cosnay, *Entre chagrin et néant. Audiences d'étrangers*, Paris, Laurence Teper Éditions, 2009 ; Mike Davis, *City of Quartz. Los Angeles, capitale du futur*, Paris, La Découverte, 1997 (édition originale 1990) ; Raymond Depardon et Paul Virilio, *Terre natale. Ailleurs commence ici*, Paris, Fondation Cartier, 2008 (et Actes Sud, 2009) ; Jacques Derrida,

Cosmopolites de tous les pays, encore un effort, Paris, Galilée, 1997 ; Veena Das et Deborah Poole (eds.), *Anthropology in the Margins of the State*, Santa Fé, School of Advanced Research Press, 2004 ; Dominique Dussidour, « À quel prix as-tu acheté ton nom ? » (remue.net, juillet 2006) ; Michel Foucault, *La pensée du dehors*, Paris, Fata Morgana, 1986 ; Carolina Kobelinsky et Chowra Makaremi (dir.), *Enfermés dehors. Enquêtes sur le confinement des étrangers*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant (coll. « Terra »), 2008 ; Michel Lussault, *De la lutte des classes à la lutte des places*, Paris, Grasset, 2009 ; Thierry Paquot (dir.), *Ghettos de riches. Tour du monde des enclaves résidentielles sécurisées*, Paris, Perrin, 2009 ; Catherine de Wenden, *La globalisation humaine*, Paris, PUF, 2009.

Du même auteur

- Commerce et sociabilité. Les négociants soudanais du quartier Zongo de Lomé*, Éditions de l'IRD, 1983.
- Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain* (direction), Éditions Jean-Michel Place, 1997.
- L'invention de la ville. Banlieues, townships, invasions et favelas*, Éditions des Archives contemporaines, 1999.
- Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Éditions Parenthèses/IRD, 2000.
- Aux bords du monde, les réfugiés*, Flammarion, 2002.
- La sagesse de l'ethnologue*, L'Œil neuf, 2004.
- Salvador de Bahia. Rome noire, ville métisse* (photos de Christian Cravo), Autrement, 2005.
- Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*, Flammarion (Bibliothèque des Savoirs), 2008.
- Esquisses d'une anthropologie de la ville. Lieux, situations, mouvements*, Éditions Academia-Bruylant, 2009.
- « Je me suis réfugié là ! ». *Bords de routes en exil* (avec Sara Prestianni), Éditions Donner Lieu, 2010.

Table des matières

Introduction	9
L'exil intérieur	21
Louons maintenant les exilés	31
Les camps, ou la frontière infranchissable	53
Campements, squats, ghettos. La marge comme refuge	73
L'étranger, le monde et nous. Vers une cosmopolitique de l'hospitalité	95
Post-scriptum	115

Achévé d'imprimer en décembre 2010
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : décembre 2010
Numéro d'impression : 011277

Imprimé en France

La Nouvelle Imprimerie Laballery est titulaire de la marque Imprim'Vert*

Le couloir des exilés

Un conflit est ouvert à propos de la liberté de circuler et de la possibilité pour chacun de trouver une place dans un monde commun. Arrêtées par les murs et les législations protectionnistes des États-nations, des millions de personnes

ne trouvent plus le lieu d'arrivée de leur voyage, et n'ont pas non plus d'autre ailleurs où aller pour se protéger, se reconstruire, revivre. Dans cet exil intérieur, de nouveaux lieux, « hétérotopiques », apparaissent, se développent et se fixent, et avec eux une nouvelle conception de l'étranger, celle de l'indésirable au monde. La frontière, le camp, la jungle ou le ghetto dessinent cette nouvelle topographie de l'étranger : un couloir des exilés se forme, où règnent l'exception, l'exclusion et l'extraterritorialité, mais où parfois des transformations sociales ont lieu, où la marge devient refuge, à nouveau habitable et même vivable. Sur le chaos du présent s'inventent des mondes à venir... Face aux politiques de la peur et de l'enfermement, l'anthropologue Michel Agier défend une cosmopolitique de l'hospitalité, seule à même de fonder une « anthropologie-monde », qu'il conçoit comme une pensée des rencontres et des reconnaissances de l'autre, « avec le monde commun en tête ».

女 7591882 13 €



9 782914 968850