HAL
open science

L'hôte en exil : paradoxe du citoyen du monde

Paul Bai

To cite this version:

Paul Bai. L'hôte en exil : paradoxe du citoyen du monde. Sciences de l'Homme et Société. 2018. dumas-01903571

HAL Id: dumas-01903571

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01903571v1

Submitted on 24 Oct 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'hôte en exil : paradoxe du citoyen du monde

BAI Paul

UFR LLASIC / MASTER ALC

Mémoire de master 2 - 27 crédits – Master de recherche

Parcours : « Comparatisme, imaginaire et socio-anthropologie »

Sous la direction de Florent Gaudez

Année universitaire 2017-201

L'hôte en exil : paradoxe du citoyen du monde

Nom : BAI

Prénom : Paul

Sous la direction de Florent GAUDEZ

UFR LLASIC / Département ALC

Mémoire de master 2 - 27 crédits – Master de recherche

Parcours : « Comparatisme, imaginaire et socio-anthropologie »

Année universitaire 2017-2018

J’aimerais adresser ma gratitude à mon directeur de mémoire Florent Gaudez pour m’avoir appris qu’il n’y a pas de chemin, le chemin se fait en marchant.

J’aimerais remercier tout particulièrement mes professeurs aux "mille tours" Nathalie, Bruno et Giulia pour leur générosité et leur lumière.

Mots-clefs : exil – production de l'étranger – cosmo-politique – citoyen du monde – hospitalité – imaginaire

Résumé : L'Espace Schengen connaît une situation paradoxale. Depuis que la convention de Genève existe, jamais n'ont été aussi importantes les tensions autour du statut de réfugié. Les politiques nationales, appuyées par une partie de la population, semblent unanimement rejeter leur devoir humaniste et cosmopolite d'hospitalité. Après un travail d'analyse du contexte de l'exil contemporain, nous essayons de rendre cette crise de la représentation de l'étranger visible et dicible. Puis nous interrogeons le concept de citoyen du monde à travers des pratiques sociales visant à rassembler le monde partagé en monde commun ; en un mot : rendre à notre situation actuelle son caractère cosmo-politique.

Table des matières

Introduction....9
Partie I : Le monde commun en question....21
Chapitre 1 : Le monde visible....24
1.1. Introduction à une anthropologie du mouvement : le paradigme de la mobilité....24
1.2. Une situation sidérante ?....30
1.3. Le fait migratoire : de l'exode rural à l'exil international....33
1.4. Les déracinés....36
Chapitre 2 : Le monde lisible....40
2.1. Cosmopolitisme et cosmopolitique....40
2.2. La globalisation comme symptôme....43
2.3. Acosmisme....47
Chapitre 3 : Le monde paradoxal....50
3.1. L'exil....50
3.2. La victime et le « *différend* »....53
Partie II : Sociologie des gens en mobilité : du global poor à la figure de l'alien....58
Chapitre 4 : Un paupérisme global ; outils pour se saisir du phénomène....60
4.1. Éléments de contexte....60
4.2. La sociologie de la pauvreté....66
4.3. Introduction à l'histoire de nos perceptions de la pauvreté....69
4.4. Introduction à la fonction sociale de la relation d'assistance....73
Chapitre 5 : Le concept de « global poor »....76
5.1. Travail de la mémoire : théorie de la trace....76
5.2. La valeur du travail dans la modernité....80
5.3. La perception du « global poor »....83
Chapitre 6 : La production de l'étranger....86
6.1. Le monde des sans-État....86
6.2. Un monde révèle l'autre....90
Partie III : Le grand décentrement....97
Chapitre 7 : Le rôle de l'imaginaire....99
7.1. Un objet d'étude : l'imaginaire....100
7.2. Les exercices spirituels : voyage cosmique, imaginaire et éthique....102
7.3. L'anthropologie en situation....109
Chapitre 8 : Le problème de l'assignation identitaire....113
8.1. L'administration de la preuve....113
8.2. L'assignation identitaire....116
8.3. Le différend et les sciences humaines....122
Chapitre 9 : Introduction au concept de citoyen du monde....125
9.1. Des expériences cosmo-politiques....126
9.2. La relation d'hospitalité....129
Conclusion....137
1. Bibliographie....145
a) Migrants/réfugiés, exil, migrations....145
b) Citoyen du monde, cosmopolitisme, cosmo-politique....147
c) Camps, frontières, étrangers, hospitalité....149
d) Frontières entre les disciplines, sociologie de la pauvreté/déviance, art :....151
f) Imaginaire, exercices spirituels, épistémologie, violence, autres :....152
2. Filmographie....155

Exergue :

« Flâner, ce n'est pas suspendre le temps mais s'en accommoder sans qu'il nous bouscule. Elle [la flânerie] implique de la disponibilité et en fin de compte que nous ne voulions pas arraisonner le monde ». Sansot, Pierre, *Le bon usage de la lenteur*, Paris, Payot & Rivages, coll. Manuels Payot, 1998, p. 33.

« Je songe cependant que cette aisance n'est pas toujours le fait d'un état d'âme mais qu'elle découle de conditions sociales privilégiées. Une sorte de luxe. Tandis que les travailleurs s'affairent, se bousculent, certains êtres échappent à une telle malédiction ». Sansot, Pierre, *Le bon usage de la lenteur*, Paris, Payot & Rivages, coll. Manuels Payot, 1998, p. 35.

Introduction

Le « je » de la recherche

Ce mémoire est l'occasion de développer une vision du monde. Mais on ne l'impose pas, on la partage et on la discute. Si ce mémoire a bien une valeur – on l'espère – c'est parce qu'il est en quête du regard juste. Le regard juste est conditionné par l'aspect d'une chose qu'il dévoile. Autrement dit, des questionnements qu'il peut soulever, qu'il peut traduire et transmettre : c'est-à-dire partager avec autrui. Aussi nous nous attachons à décrire notre posture :

Développer une vision du monde juste ; contribuer et s'inscrire un tant soit peu dans ce souffle antique qui place l'homme au milieu de ses semblables, qui les replace tous dans le monde en tant que citoyens. Ce souffle que nous percevons encore dans le bruissement de nos pensées, qui connaît l'homme à partir de ses relations avec et dans son milieu. C'est dire que considérer le juste nous ouvre aux autres, non pas seulement au plus grand nombre mais également et surtout à ceux qui n'en font pas partie. Le juste dans notre réflexion est le garant, ou du moins la piqûre de rappel, qui nous ramène du ciel des idées à nos « chaussures » – comme dirait le poète[1] – et à celles et ceux que d'abord on croise, puis qu'on imagine croiser… Développer une juste vision du monde : qu'importe finalement de quoi est fait ce monde, qu'importe s'il est un fleuve dans lequel on ne se baigne qu'une fois, si la pierre durement hissée au sommet roule encore par le devers… Et cet état du monde s'impose sans doute à nous plus clairement et implacablement qu'auparavant. Oui sans doute le monde n'est pas à partager car il n'est pas là, ici, une fois pour toutes. Il n'est pas à prendre, il n'est pas un bien éternel que l'on se passe de génération en génération. En revanche on peut se saisir ensemble de la question pour finalement le faire devenir monde. L'idée est que nous sommes toujours en route vers le « faire monde », c'est-à-dire que nous étions, sommes et serons un

1 Nous pensons à Francis Ponge.

« devenir monde ». Cet état des choses que l'on nomme « monde » mais qui est mouvant et donc jamais identique, peut faire l'objet d'une mondiation. Tout comme l'humain a fait l'objet d'une hominisation. Nous affirmons que le monde n'est pas à partager mais qu'il est en puissance, il est à faire advenir. Là se trouve, paradoxalement, la perspective optimiste de notre posture : le monde est encore et toujours à composer et recomposer plutôt qu'à trancher en part de gâteau. Il nous faut alors nous saisir du souci du monde et non pas du monde en tant que tel : on peut certes l'appréhender sur un plan descriptif, mais dans ce cas, on doit être conscient que « comprendre le monde sur un plan descriptif » c'est l'interpréter selon les cadres de référence de notre temps, de notre place et de notre culture. S'emparer de la question revient à comprendre qu'un monde est pluriel **:** il est une unité parcourue de multitudes, ou bien une multitude parcourue d'unités. Ainsi, le processus de mondiation est la mise en ordre d'un monde pluriel qui succède à un souci collectif visant à faire « monde commun ». Développer une juste vision d'un monde ; car l'enjeu n'est pas tant de chercher et de trouver *le* bon monde mais de prendre conscience que *ce* monde est déjà un point d'arrivée, un résultat de quelque chose d'antérieur. On ne part pas *du* monde, on y atterrit. Il s'agit pour nous d'identifier ou plutôt d'enquêter sur le monde dans le sens où nous savons qu'il est en train de faire l'objet d'une mondiation. Mais où et quels sont les éléments qui le prouvent ? Comment s'agencent-ils entre eux ? Quelles forment prennent-ils ? Et pour parachever ces questions par une autre plus large : comment la métamorphose s'est-elle faite et se fait-elle d'un monde à l'autre ?

Investigation : le paradoxe du citoyen du monde[2]

La violence humaine est le fléau de l'humanité, elle la ronge et l'alimente, épuisant l'imagination de générations successives pour l'endiguer. Les sociétés cherchent à proscrire les germes de la violence avant qu'elle n'éclate encore, notamment en évacuant ceux qui la portent. Le fait d'expulser ou d'isoler les germes de la violence, vecteur de la discorde interne, prend alors toujours des formes elles-mêmes violentes, sans jamais les assumer complètement : c'est le principe de la persécution et de la vengeance[3]. Recourant à une certaine idéologie que nous caractériserons de nationalisme épistémologique, la logique reste celle de la ségrégation, de la frontière entre « eux » et « nous ». Cette logique est la même qui perdure depuis le *pharmakon* des Grecs antiques jusqu'aux Sans-État du monde moderne.

Lors de ce travail de recherche, nous souhaitons procéder à la façon d'une investigation comme le ferait un enquêteur dans un roman policier. Pour le moment nous avons des pistes et des indices, mais nous ne savons pas quelle est la bonne question à poser afin de rendre cohérentes les connaissances dont nous disposons. Notre visée est de comprendre et de clarifier ce que signifient les termes « citoyen du monde » et « exilé » et de savoir s'ils s'excluent mutuellement. Nous proposons de mettre en rapport ces deux termes en les rapprochant et/ou en les éloignant – comme l'on procède avec un objectif d'appareil photo – afin qu'ils se révèlent avec plus de netteté. *A priori* le genre humain, dans son ensemble, est concerné par le concept de citoyen du monde.

---

2 Suite à notre introduction, doit-on dire citoyen du monde ou citoyen de mondes ? Le concept de « citoyen du monde » a habité notre recherche du début jusqu'à sa fin, c'est pourquoi il est présent dans notre titre et l'est tout au long de ce développement. Néanmoins ce travail ne cherche pas à travailler ce concept frontalement : en analysant son étymologie, ses différents usages et les développements philosophiques dont il a fait l'objet durant les 2500 dernières années. Nous reviendrons à la fin de ce travail sur le concept d'un point de vue anthropologique.

3 Nous évoquons ce sujet sous le prisme de nos lectures de l'œuvre de René Girard qui est précisée, résumée, développée par lui-même notamment dans :

Girard, René, *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et mordernes*, trad. de l'anglais par Bee Formentelli, Paris, ed. Grasset, coll. Livre de poche, 2012.

Girard René, *Les origines de la culture*, (2004) trad. de l'anglais par René Girard, Paris, ed. Fayard/Pluriel, 2010.

Nous disposons de larges ressources sur ce sujet[4] mais c'est justement ce foisonnement de connaissances diverses qui obscurcit notre vision. Nous allons donc procéder à un décentrement tout au long de ce travail.

Comprendre la raison d'être de ce paradoxe de citoyen du monde : en travaillant autour de « la crise des migrants » ; nous souhaitons notamment aborder la question du droit d'asile, des frontières, des camps et des migrations mais aussi du cosmopolitisme, de la globalisation et de la pauvreté. Nous observons que ces nombreux phénomènes sont teintés de violence et que de nombreux acteurs prennent part à la scène. Nous observons également, à travers les livres d'histoire ou les médias, que cette violence est apparemment aussi universelle que l'est le genre humain. C'est l'intuition de cette propension violente spécifique[5] chez l'être humain qui nous pousse à nous interroger sur son sort. Nous prenons acte de cette violence : notre position ne consiste pas à chercher pourquoi l'homme est violent, ni s'il est bon ou mauvais de nature, ni de prophétiser la défaite ou la réussite de l'humain sur lui-même[6].

Mais rappelons-nous, « il faut se méfier de la soif de généralité » conseillait le philosophe Ludwig Wittgenstein, à quiconque entreprenait des recherches en philosophie. Selon lui, comprendre c'est d'abord voir des rapports entre les choses, les relier et les confronter. Vincent Descombes dans sa préface à l'ouvrage de P. de Lara, cite les propos de Wittgenstein qui pourraient représenter une voie à suivre pour notre propre recherche : « je crois […] que l'entreprise d'une explication est condamnée d'avance, car il suffit d'assembler

4 Vincent, Hubert (dir.), *Citoyens du monde : enjeux, responsabilités, concepts*, Paris-Budapest-Torino : L'Harmattan, coll. La philosophie en commun, 2004.

5 Nous disons spécifique en ce qu'elle se distingue de l'agression animale, à ce sujet voir l'étude de l'éthologue Konrad Lorenz, *L'agression, une histoire naturelle du mal*, traduit de l'allemand par Vilma Fritsch, Paris, Flammarion, 1969.

6 Le fait de savoir si oui ou non l'homme trouvera une solution au problème de la violence est une question débattue par de nombreux penseurs. L'œuvre de René Girard à ce sujet est édifiante, il démontre un immense savoir, un talent de comparatiste des mythes. Il s'attache notamment à éclairer de profonds problèmes anthropologiques et philosophiques en s'appuyant sur des découvertes scientifiques récentes en neurosciences. L'hypothèse qu'il défend à propos de l'origine de la violence humaine est originale et son travail d'éclaircissement est convaincant notamment dans *La Violence et le sacré*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1972. Mais on ne peut que se méfier du penchant scientiste qu'arbore son œuvre notamment quant à sa vision apocalyptique du devenir humain.

correctement ce que l'on sait, sans rien y ajouter : la satisfaction que l'on rechercherait dans une explication se livre d'elle-même »[7]. Ce *leitmotiv* dans les investigations de Wittgenstein rejoint la présentation de Michel Agier lorsqu'il cite Gérard Althabe concernant le rapport qu'entretient l'ethnologue avec sa recherche : « [L'ethnologue] doit donc plutôt dire « comment il a vu ce qu'il a vu »[8].

La « crise des migrants » comme point de départ

> « *Considérant* que la Jungle de Calais est habitée par 5000 exilés, non pas errants mais héros, rescapés de l'inimaginable, armés d'un espoir infini.
>
> *Considérant* qu'ici même vivent effectivement, et non survivent à peine, des rêveurs colossaux, des marcheurs obstinés que nos dispositifs de contrôle, procédures carcérales, containers invivables s'acharnent à casser afin que n'en résulte qu'une humanité-rebut à gérer, placer, déplacer.
>
> *Considérant* que Mahammed, Ahmid, Zimako, Youssef, et tant d'autres s'avèrent non de pauvres démunis, mais d'invétérés bâtisseurs qui, en dépit de la boue, de tout ce qui bruyamment terrorise ou discrètement infantilise, ont construit en moins d'un an deux églises, deux mosquées, trois écoles, un théâtre, trois bibliothèques, une salle informatique, deux infirmeries, quarante-huit restaurants, vingt-quatre épiceries, un hammam, une boîte de nuit, deux salons de coiffure.
>
> *Considérant* que chacun des habitants ici dressé, tendu, planté, porte l'empreinte d'une main soigneuse, d'un geste attentif, d'une parole liturgique peut-être, de l'espoir d'un jour meilleur sans doute, et s'avère une écriture bien trop savante pour tant de témoins dont les yeux n'enregistrent que fatras et cloaques […].
>
> *Considérant* que quotidiennement depuis début septembre 2015 des centaines de Britanniques, Belges, Hollandais, Allemands, Italiens, Français, construisent dans la Jungle »
>
> Considérant tout cela, donc, le PEROU :
>
> « Déclare :
>
> 1. Que la destruction […] s'avère un acte de guerre irresponsable conduit non seulement contre des constructions, mais aussi contre des hommes, des femmes, des enfants, des rêves, des solidarités, des amitiés, des histoires, non seulement contre le bidonville, mais contre ce qui fait la ville de Calais.
>
> 2. Que résister nécessite de riposter enfin au déni de réalité généralisé, de contredire les professionnels de la plainte […], de rendre

7 Lara, Philippe de, *Le Rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*, Paris, Ellipses, coll. Philo, 2005, p. 13.

8 Agier, Michel, *La sagesse de l'ethnologue*, Paris, éd. L'œil neuf, 2004, p. 105.

> célèbre ce qui s'affirme aujourd'hui à Calais, de faire retentir le souffle européen qui s'y manifeste […].
>
> 3. Que penser et agir de nouveau à Calais, au-devant d'une situation-monde nous concernant tous, c'est s'inspirer des gestes de celles et ceux qui construisent inlassablement en dépit de la haine qui porte le nom de "politique publique", […] c'est risquer d'autres formes d'écritures politiques de l'hospitalité, de ce que nous avons en commun, de notre République. »[9].

Le texte provient du PEROU, collectif de politologues, de juristes, d'urbanistes, d'architectes et d'artistes. Il a été écrit par Sébastien Thiéry, membre du « Pôle d'exploration des ressources urbaines » présidé par Gilles Clément. Il a été recueilli par Marielle Macé. Ce texte constitue un point de départ et fait écho à notre recherche. Nous partons donc du bidonville désormais disparu de Calais pour aller vers la compréhension des écritures politiques de l'hospitalité ; en passant par la définition de ce qu'est l'exil, par la considération de ces acteurs, par la clarification de la « situation-monde », et finalement par l'explicitation de la production de l'étranger.

Notre recherche apporte un éclairage théorique sur la période 2015 – 2017, quant à la situation des exilés en Europe. L'article de Laura Calabrese[10] analyse justement l'évènement discursif qui est le point de départ de notre recherche. Cet évènement discursif est suscité par un article publié sur un blog de la chaîne d'information Al Jazeera que :

> […] la chaîne n'utilisera plus le mot *migrant* pour se référer aux gens qui traversent la Méditerranée en provenance du Moyen Orient :
>
> 1. *The umbrella term migrant is no longer fit for purpose when it comes to describing the horror unfolding in the Mediterranean. It has evolved form its dictionary definitions into a tool that deshumanises and distances, a blunt pejorative*[11].

Laura Calabrese définit un évènement discursif comme :

9 Macé, Marielle, *Sidérer, considérer. Migrants en France, 2017*, Vargasse, éd. Verdier, 2017, p. 48-50.

10 Calabrese Laura, « Faut-il dire migrant ou réfugié ? Débat lexico-sémantique autour d'un problème public », Langages, 2018/2 (N° 210), p. 105-124. DOI : 10.3917/lang.210.0105. URL : https://www.cairn.info/revue-langages-2018-2-page-105.htm.

11 *Op. Cit.* p. 3-4.

> « tout évènement de parole qui donne lieu à un énoncé remarquable et remarqué par les médias d'information ; c'est donc tout à la fois ce qui est dit et la prise de parole (d'un acteur social éminent) qui font évènement »[12].

C'est à partir de cet évènement discursif qu'un débat dans les médias a surgi : doit-on dire « migrants » ou « réfugiés », pour nommer les personnes en déplacement qui fuient les violences au Proche-Orient, dans la Corne de l'Afrique et ailleurs ? Cet article « a pour objectif d'observer comment le débat contribue à construire le problème public en question »[13]. 2015 est donc l'année où s'impose l'expression « crise des migrants » : notamment avec l'apparition du débat lexico-sémantique autour des mots considérés comme « justes » concomitant avec la volonté de l'État français de démanteler la Jungle de Calais mais surtout de l'accumulation de naufrages dramatiques en mer Méditerranée[14], en somme :

> On voit donc une série d'éléments qui contribuent au succès de l'évènement discursif :
> - des images de catastrophe humanitaire liées aux déplacements forcés de populations,
> - une actualisation négative de certains mots (mais pas d'autres) liés aux personnes en déplacement,
> - une réflexion métalinguistique (plutôt dans le monde anglophone) qui rend compte de hiérarchies entre les personnes en déplacement[15].

Marielle Macé prend acte de ces événements, et s'autorise à travailler sur le sens des mots. Les décentrer de leur définition fixée dans le dictionnaire, car le sens du mot déborde cette définition et « se construit sur des représentations sociales changeantes »[16]. Quels mots pour nous situer face :

> […] à ces migrants qu'on saisit alors par leurs peines et leurs pertes, qu'on ne perçoit que comme des spectres, à cet impossible côtoiement, à cette

12 *Ibidem.*
13 *Op. Cit.* p. 2.
14 « (par exemple les naufrages de Lampedusa en 2013 et Reggio Calabria en 2015, qui ont fait 266 et 400 morts respectivement ». *Op. Cit.* p. 6.
15 *Op. Cit.* p. 7.
16 *Ibidem.*

> mémoire défaillante, avec le sentiment de sidération qui naît de tout ça, et la violence que cette sidération autorise quotidiennement[17].

Justement, pour nous sortir de cette violente stupeur il faut pouvoir comprendre, sans rire ni pleurer. Il faut considérer dans le sens de *considerare*, « qui nommait la contemplation des astres, puisque les astres doivent se regarder avec intensité, scrupule, patience »[18]. Considérer donc, « faire attention », « ménager avant d'agir pour agir », « faire cas de » : « c'est un mot de la perception *et* de la justice, de l'attention et du droit ». En effet « devant des événements aussi violents que la "crise des migrants", il est plus commun, plus immédiat, de se laisser sidérer que de considérer »[19].

État de l'art

Nous souhaitons indiquer trois repères qui feront office d'état de l'art sur le sujet de la sociologie de la migration. Le premier repère est l'œuvre de Gérard Noiriel qui revient sur la naissance progressive du concept d'immigration, notamment dans *Le creuset français : histoire de l'immigration*[20]. Avant la création du code de la nationalité en 1889 en France, la question de l'étranger n'était pas vraiment abordée, pour plusieurs raisons principales :

1. La question sociale dominante à l'époque est celle de la lutte des classes, entre bourgeois et prolétaires. Les étrangers sont une composante à l'intérieur de ces classes.
2. Il n'y a pas réellement de sentiment national, mais bien plus un sentiment régional partagée par la population.
3. Enfin, le droit ne donnait pas de définition stricte de l'étranger et il était plus difficile de faire appliquer les lois dans tout le pays. De plus les sciences n'étaient pas encore développées : la sociologie n'est pas encore

17 Macé, Marielle, *Sidérer, considérer*, p. 22.
18 *Op. Cit., p. 25.*
19 *Op. Cit., p. 26.*
20 Noiriel, Gérard, « La carte et le Code », dans : *Le creuset français : histoire de l'immigration. XIXe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 1992.

considérée comme une science à part entière. Les sciences techniques telles que la démographie et la statistique non plus. Cela explique les carences administratives pour identifier les étrangers.

4. Les tendances libéralistes de la fin du XIXe siècle sont favorables à l'ouverture des frontières, à l'immigration et à la suppression des entraves au marché du travail.
5. Enfin la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen pose, certes la question de la nationalité en faisant la distinction nationaux/étrangers, mais elle affirme dans le même temps l'égalité de tous les individus.

Or, le Code de la nationalité va faire évoluer les perceptions des nationaux vis-à-vis des étrangers : désormais on se méfie d'eux. Des techniques sont mises en place pour compter et reconnaître les étrangers : le « bertillonnage » qui s'attache aux stigmates physiques pour identifier un étranger, les cartes de travail et de séjour des étrangers, les statistiques… Ainsi le Code de la Nationalité a eu un effet « performatif », c'est-à-dire qu'en créant l'identité d'étranger, il a en même temps créé le légal et l'illégal (ne pas avoir ses papiers).

Notre second repère est l'œuvre de Abdelmalek Sayad *La double absence*[21]. Pour Sayad, une simple sociologie de l'immigration est trop réductrice. Elle ne prend en compte que les variables d'aboutissement du devenir de l'émigré une fois arrivé en France, sans se préoccuper des raisons de son départ qu'il nomme les variables déterminantes. C'est une vision ethnocentrique qui nie l'identité des migrants. Une sociologie de l'émigration serait alors plus complète, elle analyserait les variables déterminantes et d'aboutissement : une migration est un tout, du point de départ jusqu'au point d'arrivée.

Notre dernier repère se résume à une longue citation qui présente le colloque qui a eu lieu au Collège de France en 2016 et qui a réuni de nombreux spécialistes sur la question :

21 Sayad, Abdelmalek, « Les trois âges de l'émigration », dans : *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil, 1989.

> Depuis l'été 2015, l'afflux massif de réfugiés quittant le Moyen Orient est généralement présenté dans le débat public comme une « crise des migrants » qui mettrait à l'épreuve les défenses sécuritaires de l'Europe. On pourrait à l'inverse défendre l'idée que ce défi humanitaire place les réfugiés face à la crise de l'Europe. Elle interroge non seulement l'universalité des droits de l'homme, mais l'histoire même des rapports des sociétés aux grandes vagues migratoires qui les constituent.
> C'est à les envisager dans la longue durée, et dans une perspective délibérément interdisciplinaire, que sera consacré ce colloque de rentrée du Collège de France. Volontaires ou contraints, les mouvements de population à grande échelle y seront examinés dans leur dimension historique, démographique, anthropologique, biologique, psychologique, sociologique, économique, géographique, linguistique et juridique. Au-delà du modèle diffusionniste qui eut longtemps cours dans l'archéologie des migrations, le colloque questionnera les effets des contacts entre migrants et sociétés, abordant tour à tour les notions de diaspora, de colonisation, d'asile et de refuge.
> Si l'on s'attachera donc à aborder sereinement les nouveaux exodes cosmopolites dans le cadre des migrations transnationales induites par la mondialisation, on n'en abordera pas moins de front les enjeux politiques que soulève cette question aujourd'hui. Voici pourquoi le colloque s'ouvrira exceptionnellement par une table ronde rassemblant quelques acteurs européens majeurs, parmi les personnalités politiques et associatives qui, en prenant en charge aujourd'hui la situation des populations déplacées, font voir un autre regard sur l'Europe. Sans doute n'est-il pas inutile alors de rappeler, dans un lieu comme le Collège de France, combien l'Europe s'est aussi construite comme une communauté ouverte de destins et de savoirs, la figure de l'exilé nous mettant au défi de redonner sens aux valeurs philosophiques de l'hospitalité[22].

Problématique

L'anthropologie est une discipline où il est nécessaire d'effectuer des va-et-vient entre la particularité d'un cas – la condition de l'exilé – et un savoir de portée universelle. Agier le précise en ces termes, l'anthropologue doit comparer, rapprocher, faire dialoguer, montrer ce qu'il y a de commun dans ce monde de différences, « sa recherche vise à construire un savoir sur l'humain, de portée universelle »[23]. Le but de l'anthropologie est de comprendre une

22 https://www.college-de-france.fr/site/colloque-2016/p1675254353854300_content.htm, [en ligne], consultée le 29/08/18. Nous proposons de se reporter à cet ouvrage d'une grande richesse qui a été édité suite au colloque annuel du Collège de France en 2016 : Boucheron, Patrick (dir.), *Migrations, réfugiés, exil*, Paris, Odile Jacob, 2016.

23 Agier, *La sagesse de l'ethnologue*, p. 6.

humanité par une autre, notamment en ayant cette célèbre formule de Terence pour principe : « je suis un homme ; je considère que rien d'humain ne m'est étranger ». Autrement dit les êtres humains partagent un minimum d'identité, sur cette base est possible une mutuelle intelligibilité. Les réflexions d'Agier à propos de la condition des exilés illustrent précisément notre approche :

> Une réflexion commune mondiale, sur ce qui naît aujourd'hui dans les guerres, la violence, les déplacements forcés, a besoin du métier des ethnologues, de leur regard et de leurs questions […] Quelles tensions et créations dans la culture ?[24].

Notre investigation s'attache à éclairer qui sont les acteurs ou plutôt les figures de l'exil : exilés, réfugiés, migrants forcés, sans-État, *global poor*, *alien*, étrangers et citoyens du monde. Ce travail est justifié par l'hypothèse de travail que définit Michel Agier et que nous faisons nôtre :

> On peut ainsi faire l'hypothèse que les espaces de la guerre, de la fuite, et des refuges, clandestins ou officiels, sont en train de former de nouvelles « aires culturelles », avec toute l'étendue et la durée qu'on associe généralement à ce terme[25].

Il est question de phénomènes sociaux émergents comportant une étrangeté relative, qu'il s'agit de saisir au moyen d'une anthropologie adaptée : une anthropologie des mondes contemporains.

Ainsi posons-nous une problématique à double faces : Comment saisir ces vies autrement que par leur invisibilité massive ? Et : Que révèle le cas des exilés de nos logiques d'inclusion et/ou d'exclusion ? La figure de l'exilé est au centre de notre réflexion en tant qu'elle suscite des imaginaires de l'étranger : du *global poor* à l'*alien.* Nous faisons alors l'hypothèse que les exilés sont les acteurs d'un monde cosmo-politique en devenir, où l'hospitalité est la clef pour lutter contre le *différend.* Ainsi posée, cette hypothèse met en lumière à la fois la misère et la richesse de la condition migratoire contemporaine. L'enjeu principal de ce

24 Agier, *La sagesse de l'ethnologue*, p. 61.
25 Agier, *La sagesse de l'ethnologue*, p. 70.

travail est donc d'apporter un éclairage anthropologique à la définition de l'étranger.

En ce sens, il nous semble qu'un certain contexte économique, politique, social et médiatique, fabrique une façon d'exclure des individus ou des groupes d'individu, dont le point commun est l'étrangeté. Nous avons pu constater que cette logique, celle de la mondialisation de l'acosmisme, institue deux mondes superposés sans pour autant qu'ils se mêlent l'un à l'autre, mais plutôt se rencontrent à leurs marges ; c'est ce que nous développons lors de notre première partie. Cette jonction par les marges, que l'on pourrait nommer déliaison, travaille notre perception de ceux qui habitent ces marges, notamment le pauvre et l'étranger. Lors de cette seconde partie, nous proposons de définir la place de l'exilé dans un monde paradoxal. Enfin, nous proposons de comprendre en quoi notre imaginaire de l'étranger influence nos comportements et nos politiques d'asile.

Partie I : Le monde commun en question

Chapitre 1 : Le monde visible

1.1. Introduction à une anthropologie du mouvement : le paradigme de la mobilité

Dans ce premier moment nous présentons les conditions de mobilité des citoyens du monde au sein d'un monde partagé, composé de sociétés interdépendantes prenant part à la globalisation et à une planétarisation. Par ailleurs, le monde dans sa totalité ne se superpose pas avec cet état du monde partagé. On pourrait dire qu'*il y a du jeu* : nous pouvons certes identifier des points de convergence mais surtout des points de tension. Ces tensions se révèlent à travers le décalage que l'on peut observer entre nos principes démocratiques issus des conventions internationales sur les droits de l'homme et certains phénomènes sociaux transnationaux, dont certains sont constants dans notre histoire humaine, comme le fait migratoire. C'est ce décalage que nous voulons explorer dans ce travail. Se trouvent alors questionnées les conditions de liberté des peuples au sein, notamment, de nos sociétés démocratiques contemporaines[26] qui forment ensemble un monde privilégié.

Le phénomène de mobilité ou de migration a une signification dynamique et évolutive. Le sens qu'on lui accorde évolue ou diffère selon le cadre de référence dans lequel on l'insère. Afin de définir ce que nous entendons par « cadre de référence » nous nous intéressons plus précisément au principe de nationalisme épistémologique opposé à celui de cosmopolitisme épistémologique[27]. Selon le principe épistémologique convoqué, la focale

26 Nous prenons le parti, notamment au sein de ce travail, de considérer qu'être un ressortissant de l'Union Européenne est une chance et un privilège.

27 La signification du terme de nationalisme épistémologique est travaillée plus précisément à la page 88. Néanmoins puisque nous l'utilisons ici face au cosmopolitisme épistémologique, précisons un peu notre usage de cette opposition : Le nationalisme épistémologique « est à l'origine d'une fiction politique globale-nationaliste qui ne parvient à se réaliser que grâce à une violence excluante voire mortifère ». Le cosmopolitisme épistémologique quant à lui, vise à caractériser les situations victimes de cette violence excluante d'une autre façon ; de ce point de vue la violence émane d'abord de la façon de percevoir la situation et non de la situation en elle-même : « De nombreux chercheurs et étudiants en sciences sociales de diverses disciplines, se sont lancés ces dernières années sur ces nouveaux lieux comme de nouveaux « terrains ». Ils y ont trouvé des migrants de différents statuts bien sûr, mais aussi de nombreux journalistes, des militants, des travailleurs humanitaires, des

change et la grille de lecture des phénomènes sociaux également, autrement dit, il s'agit de savoir dans quelle logique s'enchâsse tel phénomène et quelle place il occupe à l'intérieur de celle-ci.

La pertinence et l'importance de ce choix se justifient par l'intérêt accordé à la notion de mobilité pour appréhender la complexité de l'état contemporain du monde. La mobilité actuelle, c'est-à-dire les déplacements accrus des hommes sur – et même autour – de la Terre est désormais un facteur de transformation du monde. Ce monde tel que nous le connaissons, est constitué de part en part de frontières délimitant près de 193 États reconnus par l'Organisation des Nations Unies. Ainsi les déplacements internationaux des hommes s'organisent sur des territoires délimités les uns par les autres. Chaque État régit la façon de se déplacer au sein de son territoire, de ce fait des visas sont délivrés pour autoriser tel étranger à séjourner dans tel pays hôte. Le droit de contraindre le déplacement des hommes sur la planète, appuyé sur le principe de gouvernance nationale, est au cœur du débat qu'engendre le fait migratoire actuel. La discussion porte sur le sens de ce que signifie « migrer » et sur le droit qu'a un être humain d'être libre de protéger sa vie en se déplaçant d'un pays de non-droits vers un pays de droits. Il est donc question de garantir une justice à l'échelle d'un monde globalisé qui s'appuie sur des textes supranationaux.

Par conséquent, penser les notions de gouvernance et de mobilité conjointement est l'une des clefs pour appréhender le nationalisme épistémologique et, malgré leur opposition de principe, le cosmopolitisme épistémologique. Nous considérons l'espace politique de l'Union Européenne

---

policiers et des militaires, des touristes, des élus, des hommes politiques et des représentants de gouvernements, d'ambassades ou d'institutions internationales. Tout un monde dans ces espaces à l'écart des États-nations. Au-delà de la question politique que la profusion actuelle des camps pose, il faut donc s'arrêter un moment sur cette autre profusion – une convergence de présences volontaires et involontaires − et réfléchir à ce qui nous fascine (comme un dérangement pour les uns, ou un modèle pour les autres) dans la forme-camp, ce que cela nous dit du sens social de cette forme de vie et de lieu dans le monde d'aujourd'hui ».

Agier, Michel, « Nouvelles réflexions sur le lieu des Sans-Etat : Calais, son camp, ses migrants », dans : *Multitudes*, ed. Association Multitudes, Automne 2016, p. 57.

comme le foyer de cette opposition, qui s'est établie et formée à travers la naissance des États-nations, de la globalisation des échanges et des textes officiels sur les droits de l'homme que nous considérons comme fondateurs désormais.

Nous souhaitons questionner le cadre théorique du nationalisme épistémologique en le confrontant au paradigme de la mobilité qui caractérise le monde contemporain. C'est à partir du concept de « surmodernité » – dont « le sens de *sur* dans l'adjectif surmoderne […] désigne la surabondance de causes qui complique l'analyse des effets »[28] - que nous appuyons notre analyse. Par ailleurs, « cette mobilité surmoderne correspond à un certain nombre de valeurs (déterritorialisation et individualisme) dont les grands sportifs, les grands artistes et d'autres nous donnent aujourd'hui l'image »[29].

Ce phénomène est produit par un système sociopolitique et son idéologie, que M. Augé propose de représenter par le concept de « monde-ville » : la mondialisation est structurée par deux dynamiques conjointes, celle de la globalisation et celle de la planétarisation. D'une part la globalisation « se définit par l'extension du marché libéral et le développement des moyens de circulation et de communication », d'autre part la planétarisation ou conscience planétaire, caractérise l'émergence d'« une conscience écologique et sociale »[30] et des inégalités qui en résultent.

Nous retenons de l'étude de M. Augé une clef de lecture : c'est à partir de la notion de frontière que nous pouvons illustrer un point crucial du contemporain, celui de l'organisation de l'espace. Un espace qui est de plus en plus hominisé, c'est-à-dire non seulement occupé par l'homme mais également dépendant de son vouloir et de son agir. Dans cet espace hominisé, des conflits émergent et se cristallisent en des lieux emblématiques : les frontières. Travailler autour de la notion de frontière c'est faire l'effort de remettre en cause

28 Augé, Marc, *Pour une anthropologie de la mobilité*, Paris, Payot & Rivages, 2009, p. 7.
29 *Op. Cit*, p. 8.
30 *Op. Cit*, p. 22.

l'établi, c'est-à-dire comprendre que l'on peut déconstruire ce terme en étudiant ses trois dimensions fondatrices : la dimension spatiale, la dimension temporelle et la dimension culturelle.

La notion de mobilité prend du sens en la confrontant à la notion de frontière. En considérant la frontière comme avant tout une construction humaine, nous pouvons justifier un autre questionnement : d'après Marc Augé[31], la mobilité surmoderne s'affranchit des frontières. Mais alors pourquoi s'imposent-elles avec d'autant plus de force ? Cette question abrite de multiples ramifications et appelle à plus de nuances : Qui est amené à faire l'expérience de la frontière ? Comment en fait-on l'expérience et dans quelles circonstances ? Comment en parle-t-on ? Y a-t-il différentes façons de vivre les frontières ? Sont-elles les mêmes partout ? Sont-elles les mêmes pour tous ? etc.

L'organisation de l'espace hominisé, notamment par le moyen de la frontière, nous révèle un principe d'exclusion. Ce principe repose sur l'existence d'un intérieur et d'un extérieur, autrement dit la frontière se comprend comme une rupture entre deux sphères : celle de l'humain et celle du non-humain[32]. Mais la rupture peut se manifester géographiquement (la mer Méditerranée), mais aussi sociologiquement (gentrification, privatisation), ou encore matériellement par la construction de murs, de grillages. Enfin, très concrètement, par la présence de « checkpoint » et de forces armées accompagnées d'instruments biométriques. La mobilité devient alors un révélateur de luxe ou de fatalité, par l'absence de frontières ou contrairement par leur matérialité exacerbée.

Alain Tarrius enquête et publie depuis les années 1980 à propos des « transmigrants ». Sa recherche est innovante et met en question le schéma traditionnel de la migration – notamment dans son ouvrage *Paradigme du*

31 Mais également d'après les tenants de la théorie des « transmigrants » en sociologie, qui s'affranchissent de la force de contrainte des frontières. Nous abordons cette théorie à la page suivante.

32 Nous pouvons citer plusieurs exemples où se conduisent des controverses à propos de ce type de frontière : le champ du droit animal aborde cette question, le champ du patrimoine immatériel, de l'éthique avec les questions de la transhumance, etc.

mouvement (1982). Un schéma, analyse-t-il, de type binaire qui comprend l'itinéraire d'un migrant par sa trajectoire allant d'un point A vers un point B, d'un pays de départ vers un pays d'arrivée. Cette façon de comprendre la migration doit être enrichie par d'autres analyses qui ne s'appuient pas sur le postulat suivant : un migrant effectue une migration linéaire et déterminée dans le temps et dans l'espace. Ce temps et cet espace sont en fait susceptible de s'élargir selon le réseau que va se constituer le migrant et selon selon son degré d'acquisition de l'art de « savoir-passer les frontières »[33].

Son terrain est le pourtour méditerranéen qui est le théâtre d'une « mondialisation par le bas »[34]. Dans son article publié dans la revue *Multitude* (2012) il propose de présenter « un cosmopolitisme migratoire original ». Que veut dire cette expression ? À la lueur de ce que nous venons de préciser, il s'agit de définir un nouveau phénomène qu'est la transmigration. Tarrius précise que c'est l'émergence d'une nouvelle classe de migrants, post-fordiste et postcolonialiste. Elle est directement liée à la globalisation et à la mondialisation. En effet le transmigrant n'a de cesse de se déplacer, il est l'acteur d'une « mobilité continue » mobilisant un « savoir-passer » des frontières internationales, accompagnant et transportant les marchandises du marché global. Celui-ci évite les politiques nationales d'insertion ou d'assimilation dans les « sociétés d'accueil » car « ils redoutent l'hospitalité sédentaire synonyme de visibilité […] ».

Ces nouveaux migrants sont présents sur plusieurs continents, s'accommodent de tous les pays traversés. Ainsi le migrant est cosmopolite puisqu'il s'imprègne des influences des nombreux pays et des relations interpersonnelles qu'il y tisse. On pourrait dire que le lieu où il se trouve est toujours un entre-deux original. Original, car ce phénomène entraîne des conséquences imprévues à analyser : on doit alors distinguer la transmigration

33 Tarrius, Alain. « Des transmigrants en France. Un cosmopolitisme migratoire original », *Multitudes*, vol. 49, no. 2, 2012, p. 42-52.

34 Tarrius, Alain, *La mondialisation par le bas. Les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Paris, éd. Balland, 2002.

de la migration internationale de la force de travail. Ces deux types de migrations sont issus des mêmes impératifs, « gagner sa vie » et « mener une vie digne », mais ne prennent pas la même forme, l'une étant linéaire et à visée sédentaire, l'autre non-linéaire et nomade. En résumé :

> Inventeur de vastes couloirs territoriaux définis par un espace relationnel intense et constant, les *territoires circulatoires*, dont lui seul connaît les usages, le transmigrant créé de nouvelles configurations transfrontalières[35].

La transmigration créée d'autres frontières qui ne sont pas celles entre nations ; ces frontières internes au territoire circulatoire – de réseaux – mettent en relief des zones où arrivent, partent et se vendent des marchandises dont la valeur est indexée au savoir-passer les frontières des transmigrants. Comme les grandes firmes internationales, il a un foyer mais se développe, s'installe et crée des liens au sein de son espace migratoire, se constitue son propre territoire en ne respectant pas les règles des frontières étatiques. Le transmigrant est donc une figure de la mondialisation par le bas.

Alain Tarrius oppose à la figure de l'étranger qui n'est ni d'ici et ni de là-bas[36], « la figure d'un étranger et d'ici et de là-bas [...] ». En fait, il ouvre l'analyse d'une réalité migratoire en proposant le terme de « transmigrants » pour rendre compte de la complexité de la situation. Il n'y a pas seulement l'é-migrants et l'im-migrants : « Nous quittons les registres brutaux de l'analyse binaire, ici versus là-bas, autochtone versus étranger, pour l'analyse ternaire, plus processuelle et à-même d'aborder la complexité »[37].

35 Tarrius, « Des transmigrants en France. Un cosmopolitisme migratoire original », p. 44.

36 Certainement en référence à tout un pan de la sociologie des migrations dont Abdelmalek Sayad est un représentant avec son ouvrage *La Double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré* (1999). Grâce à une enquête menée dès les années 1970, le sociologue montre toute la difficulté et la douleur de se sentir déraciné, pris en tenaille dans un processus de migration qui ne se limite pas au « voyage », puisque le migrant est considéré par son pays d'origine comme étranger au même titre que dans le pays d'accueil. La condition migratoire n'est donc pas seulement relative à la trajectoire, ou aux flux.

37 Tarrius, « Des transmigrants en France. Un cosmopolitisme migratoire original », p. 44.

Le transmigrant est cette figure, certes produite par une globalisation souterraine[38], mais qui devient le sujet de sa migration : le transmigrant se détourne du « moule identitaire national de la "société d'accueil" », est en rupture avec le sédentaire « porteur des attributs identitaires "authentiques" qui ne doute pas de la primauté d'une inscription, même difficile, dans l'identité locale »[39]. En cela, on peut dire qu'il est également une figure du cosmopolitisme. Cependant Alain Tarrius nuance l'ampleur du phénomène en question : « Enfin, la transmigration, telle que présentée dans la suite de cet article, est très minoritaire et discrète par rapport à la migration d'exil ou de misère », et c'est bien de cette dernière dont il sera question dans notre travail.

1.2. Une situation sidérante ?

À la différence du transmigrant, figure de proue d'une mondialisation par le bas, omniprésente, et d'un cosmopolitisme original, l'exilé reste exclusivement lié à la figure du déraciné. Sans omettre le caractère sidérant de cette condition migratoire, nous essayerons d'en proposer une lecture cosmopolitique.

Le fait migratoire n'est certes pas nouveau et il serait suspect de s'en étonner ; on peut dire qu'il évolue à travers les époques, qu'il change de formes, qu'il prend une ampleur nouvelle et qu'il concerne d'autres acteurs que jadis. Nous voudrions d'ailleurs faire l'hypothèse que ce ne sont pas tant les dynamiques, les causes et les facteurs qui sous-tendent les migrations qui sont nouveaux – ils se reconduisent peu ou prou d'une époque à une autre – mais plutôt notre façon de les décrire et de les interpréter, de les comprendre au sein d'une société. Ce premier niveau d'analyse est pour nous l'occasion de lutter contre le caractère extraordinaire et sidérant qu'engendre l'actualité migratoire

38 Non seulement la transmigration a à voir avec des produits détaxés provenant directement de multinationales voulant conquérir le marché des pauvres, mais elle a aussi des rapports avec des réseaux criminels et mafieux.

39 Tarrius, « Des transmigrants en France. Un cosmopolitisme migratoire original », p. 45.

dans les discours médiatiques et politiques, notamment en ce qui concerne l'arrivée des exilés sur le territoire de l'Union Européenne.

Le mot « sidérer », nous rappelle Marielle Macé dans son petit ouvrage *Sidérer, considérer*, vient du latin *sidus*, *sideris*, qui désignait l'étoile de Sirius, l'étoile la plus brillante du ciel, celle dont on peut dire qu'elle est la « plus étoile ». Sidérer, c'est surtout être frappé de stupeur devant un spectacle terrible, notamment face aux exilés du centre de Paris qui campent au bord de la Seine, entre une gare et un bâtiment destiné à conserver des archives : entre un haut lieu de communication, de mobilité, de contact, et un haut lieu de la mémoire… Des bords en plein centre nous fait-elle remarquer, une marge qui s'ancre dans le creux du rivage d'un fleuve, au crépuscule d'un pont, au-deçà de la rue – là où les travailleurs vont à l'aube.

> C'est un bord qui nous passe au milieu, qui nous divise, nous révèle déchirés et disjoints ; le « nous » et le « dans » interrompus par ce qui vient, le bord faisant « irruption et interruption » en plein centre[40].

Être sidéré est cet état qui menace notre capacité à reconnaître dans ces phénomènes sociaux des vies *en train* de se vivre bien qu'il nous fasse reconnaître – partout où elles se produisent – des scènes intolérables :

> Le sujet de la sidération voit l'extraordinaire des campements, le retrouve, il se nourrit d'images où il reconnaît la relégation, la misère, la souffrance auxquelles il s'attend et dans cette reconnaissance est sa vertu, sa compassion ; […][41].

Notre but sera donc d'engager une ouverture vers les vies qui se jouent dans la migration.

Toutefois, ne réitérons pas l'écueil du misérabilisme ; à travers le mot « sidérer », Marielle Macé nous avertit des risques du sentiment de pitié et de rejet. Car nous devons reconnaître comme Michel Agier que « l'abondance des représentations visuelles masquent la faiblesse des informations, des analyses et

40 Macé, *Sidérer, considérer*, p. 21.
41 *Op. Cit.*, p. 26.

des débats politiques »[42]. Cette abondance saisie « comme un flux dont seuls l'intensité et le volume importent »[43] lui fait écho l'écrivain Philippe Vasset. Avec Marielle Macé nous identifions un risque, lequel ? Le risque de considérer ces vies comme des non-vies, déjà mortes, perdues d'avance : comme des vies insensées, toujours-déjà-là. Elle ajoute à propos de ces vies : « il n'y a pas de vies nues, il n'y a pas de vies sans qualités ; il n'y a en l'occurrence, que des vies dénudées et disqualifiées »[44].

Nous faisons nôtre ce constat et l'avons à l'esprit tout au long de notre présent travail. Une vie – malgré tout le dénuement, la destruction, la précarité, dont elle fait l'objet – a la particularité de *se* vivre car chacune est traversée à la première personne et chacune à affaire aux possibilités de son quotidien[45]. Ce quotidien doit alors être mis en perspective par un contexte – qui rapproche ensemble les aspects politiques, sociaux, économiques, culturels et géographiques. Pour que face aux « spectres » des migrants, face à « cet impossible côtoiement », on fasse autrement. Nous suivons Marielle Macé à travers l'hypothèse qui met en avant la condition première de ce qui fait la société : « […] avant même la relation en effet, le côte à côte, le côtoiement – où il faut faire avec les autres, s'accorder à se désaccorder »[46], c'est-à-dire que faire

42 *Op. Cit.*, p. 27.

43 *Ibidem.*
À noter à titre d'exemple, la politique d'accueil du Japon. La situation migratoire, en termes d'intensité et de volume, n'est pas comparable avec celle des pays de l'Union Européenne, le Japon fait face à une immigration de faible ampleur. Pourtant on pourrait considérer que le Japon vit également une crise de l'asile tant il durcit les conditions d'obtention du statut de réfugié : seulement vingt personnes pour l'année 2017. En plus de cette difficulté, la société civile semble ne pas se préoccuper des étrangers, qui sont alors les fantômes du pays.

44 Op. Cit. p. 29.

45 Le système politique totalitaire, qui s'évertuait à contrôler la vie de chacun jusque dans son intimité, ne s'appuyait-il pas avant tout sur la destruction de tout ce qui était de l'ordre du quotidien, de la socialité de la personne, et qu'Hannah Arendt tentait de décrire dans ce qu'elle a nommé « la banalité du mal » ?

46 Macé, *Sidérer, considérer*, p. 20.
L'hypothèse est reprise des travaux de Claude Lefort : l'homme n'est pas *dans* la société. Il faut comprendre dans cette affirmation que la société se forme et se déforme, finalement se métamorphose à travers l'action des hommes. La société n'est pas un contenant préformé. Dès lors, le mouvement des hommes prend toute son importance : il définit les configurations, les constellations, dont on pourra dire qu'elles font société. Marielle Macé nous propose donc d'étudier les côtoiements afin de rendre compte de la dimension politique de nos quotidiens déplacements. Nous sommes des citoyens – aussi et peut-être surtout – par nos côtoiements, nos mouvements « d'aller vers » ou de « s'en abstenir », et non d'abord parce que nous avons un droit de vote.

société c'est reconnaître les divisions qui la travaillent. Finalement, faire face à ces identités bafouées et invisibles c'est jeter un pont ou du moins l'esquisser. Il faut tracer un chemin réciproque comme dirait H. Arendt, pour relier aux nôtres ces mémoires défaillantes et prendre le temps de poser la question suivante : comment saisir ces vies autrement que par leur invisibilité massive ?

1.3. Le fait migratoire : de l'exode rural à l'exil international

Nous souhaitons donc nous rapprocher du fait migratoire qui concerne les exilés, pour qu'il nous apparaisse moins flou, moins désordonné, moins urgent, moins terrible ; en résumé qu'il ne soit pas *essentiellement sidérant*. Il faut donc amorcer le mouvement, affleurer les évènements, s'y mêler, mais vient alors le doute : que comprenons-nous de la situation ? Vouloir appréhender un phénomène nécessite de faire des détours, c'est-à-dire tourner autour afin de découvrir ses différents aspects.

La migration prend différentes formes et se comprend selon l'espace et le temps, selon le contexte géopolitique et culturel dans laquelle elle se déroule. En prenant en compte ces données on peut établir un classement du fait migratoire en plusieurs phénomènes sociaux : la migration pendulaire, la migration estudiantine, la migration professionnelle, la migration économique, la migration politique, la migration saisonnière, la migration climatique, la transmigration, le tourisme, *etc*.. Cette liste de type de migration est ambiguë puisque toutes sont parentes. En effet une personne, une famille et surtout une population émigrante, peut cumuler à elle seule plusieurs types de migration. C'est le cas lorsqu'on étudie l'exode rural du XIXe siècle par exemple.

C'est ce que Alfred Sauvy, démographe français du XXe siècle, rapporte dans son article publié en 1971[47] à propos de l'exode rural :

> Trop souvent identifié à son proche parent, la *migration professionnelle* de l'agriculture vers les autres secteurs, *l'exode rural* a longtemps été considéré

47 Sauvy, Alfred, « L'exode rural. Suivi de deux études sur les migrations, présentation d'un cahier de l'I.N.E.D », dans : *Population*, 26e année, N°3, 1971, p. 519-524.

> surtout sous l'aspect moral et tenu, en France du moins, pour un mal en soi, puis pour un mal nécessaire ou inévitable[48].

Cet exode rural a bien été un phénomène bouleversant l'organisation sociale des quelques pays déjà sur la voie de l'industrialisation au XIXe siècle, ce phénomène s'est ensuite étendu à l'échelle mondiale. Ce qui est intéressant de souligner, c'est ce qu'on considère comme inédit dans ce phénomène, car on peut bien imaginer que les membres des sociétés humaines n'ont pas attendu l'ère industrielle pour migrer vers les villes[49]. Alors, pourquoi peut-on dire dans le cas de la France au XIXe siècle que l'exode rural est un phénomène inédit ? C'est grâce aux travaux des démographes, à l'aide de la statistique, que l'on a constaté pour la première fois une diminution de la population rurale de façon généralisée à l'ensemble de la France. C'est à partir de cette observation, de cette attestation d'ordre scientifique, qu'il est légitime de définir l'exode rural comme un fait social facteur de l'évolution de l'organisation de la société française. Autrement dit, les déplacements des hommes d'alors, ont eu un impact sur notre mode de vie dont on peut constater les effets aujourd'hui encore.

Ce que nous soulignons peut nous paraître évident aujourd'hui, mais en réalité :

---

48 *Op. Cit.*, p. 519.

49 De récentes recherches archéologiques au Mexique ont montré toute la force d'attraction de la ville pré-colombienne de Teotihuacán. Ces recherches confirment qu'elle aurait été construite à partir de -200 avant l'ère commune, qu'elle était habitée par près de 200.000 personnes à son apogée et était la ville la plus importante de l'Amérique pré-colombienne. Mais nous le savions déjà, la découverte de ces recherches est que la ville était cosmopolite. En effet, elle rassemblait différentes populations autour de ses monumentales pyramides qui avaient une fonction à la fois religieuse, culturelle et politique. L'hypothèse des chercheurs est que ces constructions auraient attiré d'autres peuples à venir s'installer près de ces merveilles. Ainsi on a pu mettre en évidence des rites funéraires importés de pays très éloignés, on a retrouvé des matériaux et des objets peints, dont les techniques n'étaient connues que par un certain peuple éloigné de la ville, enfin on a pu mettre à jour des pratiques alimentaires, importées également. Toutes ces preuves nous mènent à l'idée que le cosmopolitisme n'est pas né d'hier, que des exemples de syncrétisme ont émaillé l'histoire humaine et que le fait migratoire est un fait ordinaire par rapport à l'histoire de l'humanité.
Voir les chapitres 34 et 35 : Yoffee Norman, Fowles Severin, « L'archéologie dans les sciences humaines », Diogène, 2010/1 (n° 229-230), p. 51-77. DOI : 10.3917/dio.229.0051. URL : https ://www.cairn.info/revue-diogene-2010-1-page-51.htm
Et le documentaire diffusé par « Arte » réalisé par Jens Afflerbach et Alexander Ziegler, *Teotihuacán - Les trésors de la cité des cieux*, 2015, consulté le 05/07/18 : https://www.arte.tv/fr/videos/060768-000-A/teotihuacan-les-tresors-de-la-cite-des-cieux/

> C'est seulement depuis la seconde guerre que le phénomène est tenu pour une évolution normale, logique, s'insérant dans la vaste transformation en cours de la société[50].

Lorsque Alfred Sauvy écrit son article en 1971, il précise que ce phénomène :

> […] est désormais étudié sans préjugé, sous ses divers aspects, démographiques, notamment et aussi en raison des nombreux phénomènes d'adaptation qu'il pose, économiques, sociaux, politiques[51].

Les causes évoquées sont multiples mais nous relevons qu'aucune d'elles ne détermine la migration vers la ville. Parmi elles : la différence de salaires, les progrès des transports, le confort et le mode de vie de la ville. Le démographe précise que « les difficultés de la mesure, la diversité des migrations, la variété des facteurs en cause ne permettent pas d'établir de loi générale, ni même de dresser un tableau d'ensemble »[52].

L'étude de l'exode rural telle qu'elle est présentée par Alfred Sauvy est un exemple que nous voulons garder avec nous en nous engageant dans l'étude du fait migratoire actuel, c'est-à-dire les migrations internationales des exilés dont le lieu cardinal est – du moins dans le cas de notre étude – le bassin Méditerranéen. Nous œuvrons donc à clarifier les points suivants :

- Si oui ou non, le fait migratoire actuel – indûment nommé « crise des migrants » - peut être considéré comme un fait social extraordinaire et inédit. Pour cela, il nous faut décrire une situation circonscrite dans un espace, un temps et une culture, et le réinsérer dans le contexte politique.
- Si oui ou non, il existe une loi générale qui permettrait d'appréhender la nature des migrations, dans le but d'établir une typologie grâce à laquelle on pourrait les classer[53].

---

50 Sauvy, Alfred, « L'exode rural. Suivi de deux études sur les migrations, présentation d'un cahier de l'I.N.E.D », p. 519.
51 *Ibidem.*
52 *Op. Cit.*, p. 520.
53 Par ordre de préférence, par exemple, bien que ce dessein nous semble éthiquement condamnable. Nous discutons de cette volonté de classer et de ses conséquences ultérieurement dans cette première partie.

- Quels problèmes d'adaptation (économiques, sociaux, politiques, culturels) posent les migrations actuelles en Europe ? Nous entendons le terme adaptation dans une dimension interculturelle ; notre travail s'oriente donc vers les enjeux que pose l'altérité dans une société donnée. Comment produit-on l'étranger et quelle place occupe-t-il ?

1.4. Les déracinés

Nous considérons que notre travail a l'ambition de participer à « une meilleure connaissance des déplacements des hommes et de leur portée »[54]. Autrement dit, il consiste à éclairer l'action des hommes dans le monde. Cela dit, il nous semble important de mettre en lumière une conséquences importante de ces déplacements : le déracinement.

Et nous précisons d'emblée que le déracinement, en guise d'introduction à notre propos, ce n'est pas seulement le changement des habitudes, du lieu de vie, de l'univers social ; ce n'est pas principalement l'adaptation à un nouvel environnement dont il est question dans ce phénomène. Ce qui est central dans cette expérience se fixe autour de la notion de perte ; perte d'une intimité à soi et au monde : être en exil. Nous fait écho le texte si actuel « *we refugees* » (1943) de Hannah Arendt, être en exil c'est d'abord perdre sa socialité c'est-à-dire sa place dans le monde :

> Nous avons perdu notre foyer, c'est-à-dire la familiarité de notre vie quotidienne. Nous avons perdu notre profession, c'est-à-dire l'assurance d'être de quelque utilité en ce monde. Nous avons perdu notre langue matérielle, c'est-à-dire nos réactions naturelles, la simplicité des gestes et l'expression spontanée de nos sentiments[55].

Foyer, profession et langue maternelle, ces trois composantes d'après Hannah Arendt sont constitutives d'une intimité essentielle à la vie des hommes au sein

54 Sauvy, Alfred, « L'exode rural. Suivi de deux études sur les migrations, présentation d'un cahier de l'I.N.E.D », p. 519.

55 Arendt, Hannah, *La tradition cachée. Le juif comme paria*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, éd. Christian Bourgois, 1987, p. 58. Cet ouvrage est composé de plusieurs textes écrits entre 1932 et 1948, celui qui nous intéresse « We refugees » a été écrit en 1943.

d'une société. Et l'on comprend alors l'étendue de la perte qu'occasionne l'exil, celle de pouvoir agir faute de ne plus savoir exprimer ce que l'on ressent.

L'exil est une perte donc, elle l'est d'autant plus que ces migrants sont placés dans une situation de précarité matérielle et sociale : « L'homme est un animal social et la vie lui devient pénible lorsque les liens sociaux se trouvent rompus »[56]. On peut dire qu'ils sont démunis : leur groupe social d'origine a disparu – du moins est dispersé à travers l'étendue du monde et de ses frontières – et aucun n'est à venir. D'un *hotspot*[57] aux recoins des pays traversés pour aller déposer une demande d'asile dans le pays voulu, aux centres d'accueil de celui-ci… cette situation vécue par des millions de personnes dans le monde est résumée par cette phrase dont on pourrait décliner les appartenances à l'infini : « emprisonnés parce qu'allemands, on ne nous libéra pas parce que nous étions juifs »[58]. En résumé, impossible de se reconstituer une identité stable, « notre identité change si souvent que personne ne peut découvrir qui nous sommes »[59]. En effet, la philosophe s'est échappée de l'Allemagne nazie vers la France, puis vers le Portugal et enfin vers les États-Unis. À chaque fois sont remises à zéro les bases de la vie sociale : foyer, profession, langue.

On peut dire que d'après cette approche de la situation, la volonté de retrouver ou de reconstituer un groupe social à soi est une chimère, même si celui qui est en migration forcée est mobilisé dans un collectif « altérisé ». Collectif « altérisé » c'est-à-dire qu'il est rendu autre de façon extraordinaire, dans le sens où les conditions de socialisation le maintiennent exclu d'une partie de la société, si l'on prend en contrepoint les conditions de socialisation dans la société ordinaire d'accueil et/ou de transit. C'est avec les moyens du

56 *Op. Cit.*, p. 69.

57 Les *hotspots* sont des dispositifs « d'accueil » des exilés, sous forme de camps, qui rentrent sur le territoire de l'Union Européenne. Ils ont été créés en 2015 pour répondre au problème posé par la « crise des migrants » et donc, suivant la politique adoptée, trier les demandeurs d'asile des migrants économiques, notamment en enregistrant leurs empreintes digitales. Les *hotspots* se situent principalement en Grèce et au sud de l'Italie.

58 Arendt, *La tradition cachée. Le juif comme paria*, p. 68.

59 *Ibidem.*

bord que l'on recréé du lien dans un contexte contradictoire de mobilité et de fixité. Ce contexte est structuré par deux injonctions, l'une, interne à l'exilé qui est obligé de se déplacer jusqu'à trouver un lieu refuge, l'autre, externe à l'exilé, venant des institutions qui demandent – voire ordonnent – à l'exilé de s'enregistrer en un lieu pour que son cas soit traité. C'est donc une situation précaire avec obligation de se laisser fixer quelque part pour déposer sa demande d'asile, autrement dit avec interdiction de décider pour soi et les siens. Pourtant, le lieu d'ancrage de l'exilé a une grande conséquence sur la façon dont il va vivre sa vie : entre vivre dans un groupe social « altérisé », entre la promiscuité des quotidiens des exilés, entre l'apprentissage de/des la/les langue/s et le labyrinthe de l'administration – l'exilé doit « faire avec » sachant que tous ces aspects contribuent à élargir le fossé entre « eux » et « nous », nous y viendrons ultérieurement.

Il nous paraît donc nécessaire de souligner le lien entre les exodes de l'histoire, entre les déracinés des siècles précédents, leur commune condition de précarité et de misère. Finalement, de faire l'hypothèse qu'il y a un phénomène de paupérisme relatif à ceux qui se déplacent, qui s'étend dans ce monde global depuis l'ère moderne. Ainsi c'est en étudiant les réactions face à la pauvreté dans notre histoire que nous pourrons comprendre un peu mieux la situation présente. Pourquoi ces personnes se retrouvent-elles dans cette situation dans les pays de l'Union Européenne ?

Chapitre 2 : Le monde lisible

Si le monde visible est sidérant, si ce que nous voyons ne nous dit pas ce que nous savons ou du moins ce que nous pouvons savoir ; si ce qui apparaît nous fait voir que quelque chose est caché comme l'aiguille d'une montre nous fait supposer que quelque chose agit sur elle pour la faire tourner ; autrement dit si la réalité se dérobe à nous dès qu'on s'en approche, nous souhaitons poser la question suivante : en fin de compte à quoi bon observer ? Il faut là, préciser ce que nous entendons par observer : c'est voir et lire dans un même geste. Pour voir une réalité – quelque chose de tangible – il faut rendre le monde lisible. Là serait notre tâche[60] : relier entre eux les différents phénomènes qui émaillent le monde, produire des mots liaisons, construire des ponts, creuser et suivre le sillage de certains concepts et enfin scruter là où la lumière fait de l'ombre. Aborder l'état du monde à partir du phénomène de la migration, qui plus est dans le contexte actuel, rend celui-ci complexe. Nous l'avons vu, il y a une intrication entre ce qui est visible et ce qui est invisible qui compose ce réel que nous nous proposons de rendre lisible. Le monde ne nous apparaît pas en sa totalité, il n'y a pas de monde visible, mais un ensemble de phénomènes visibles qui produisent un monde lisible.

2.1. Cosmopolitisme et cosmopolitique

D'après la tradition philosophique antique et occidentale des cyniques, des épicuriens et des stoïciens, mais également des Lumières et de Kant, les êtres humains ne se rattachent pas fondamentalement à leur cité ou à leur pays, mais tirent leur identité du monde qu'ils habitent ensemble. Les êtres humains sont des citoyens du monde puisqu'ils partagent, en théorie dans les sociétés

60 Nous ne prétendons pas « rendre le monde lisible » avec brio, mais c'est ce vers quoi nous voulons tendre. D'ailleurs, n'est-ce pas Goethe qui constatait à la fin de sa vie qu'il avait passé sa vie à lire, mais qu'il ne savait pas s'il avait réussi véritablement à apprendre. Ce constat, porte moins sur un savoir lire des livres, que sur un savoir lire le monde ; rappelons que Goethe a multiplié ses champs d'investigation (autant en sciences humaines qu'en sciences naturelles, autant théoriques que pratiques), pour devenir la figure du savant total.

démocratiques, des droits inaliénables, autrement dit, ils ont un égal droit à la vie. Malgré cela, certains jeunes étudiants volent de capitale européenne en capitale européenne tandis que d'autres meurent dans l'illégalité en mer Méditerranée.

Nous nous appuyons sur un constat : notre monde est cosmopolite, en effet pour U. Beck[61] la réalité est elle-même devenue cosmopolite. Ce phénomène concret recouvrerait aujourd'hui une dimension multidimensionnelle, à lier avec ceux de la mondialisation et de la globalisation[62]. Rappelons que la définition de cosmopolite est « une personne qui voyage à travers le monde sans se fixer, par goût ou par nécessité (politique ou professionnelle) »[63]. Dans son acception ancienne il désigne celui qui se considère comme citoyen du monde. Cette définition paraît englober les étudiants occidentaux et les étudiants exilés qui risquent leur vie en Méditerranée. Les deux deux catégories retenues semblent pouvoir être qualifiés de personnes cosmopolites.

S'il existe des personnes cosmopolites alors il doit exister dans les sociétés humaines, un principe partagé, qui est celui de l'asile. Or il nous paraît que ce principe ne s'applique pas, ou du moins plus. À notre avis, il ne peut exister de réalité cosmopolite sans qu'elle n'induise une politique de l'asile et de l'hospitalité.

Nous proposons alors de nous pencher sur ce qu'est l'asile et de mettre en perspective son évolution au cours de l'histoire. Cette notion représente d'abord une pratique, celle d'accueillir des personnes victimes d'un conflit entre deux camps. Nous en retrouvons notamment la trace au XIIIe siècle avant J.-C. chez les Égyptiens. Le terme asile, *asylum*, a été créé au Ve siècle avant J.-C. par

61 Beck, Ulrich, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, traduit par Aurélie Duthoo, Paris, Aubier, coll. Alto, 2006.

62 Nachi, Mohamed, « BECK ULRICH – (1944-2015) ». In Universalis éducation [en ligne]. Encyclopædia Universalis, consulté le 24 janvier 2017. Disponible sur http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/ulrich-beck/

63 Selon le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales http://www.cnrtl.fr/definition/cosmopolite, consulté le 20/01/17.

les Grecs. Il désigne un sanctuaire, par exemple le temple de Poséidon sur l'île de Paros, lieu inviolable et sacré où rien ne peut arriver au réfugié car celui-ci est placé sous la protection des dieux du pays d'accueil qui le protègent de la violence du monde extérieur (contre le principe de la vengeance). Ce droit d'asile était alors en relation directe avec la pratique religieuse de la Grèce Antique. Celui-ci était large et concernait autant les princes que les esclaves ou encore les assassins.

C'est grâce à l'Église chrétienne que la notion de droit d'asile va passer de la pratique au principe qui visera à devenir universel. Dès lors, notamment dans le cas du Royaume de France, ce principe religieux entre en contradiction avec la gouvernance royale des monarchies. C'est au XVIe siècle que le droit d'asile devient alors séculier et s'applique non plus à un lieu sacré mais désormais à un territoire. Par la suite, à l'époque de la Révolution française de 1789, surviennent des guerres infra-européennes provoquées par les tyrannies : elles ont pour conséquence l'exil de populations vers la France. En 1793, est rédigée la nouvelle constitution française qui répond à la problématique de l'accueil des réfugiés dans l'article 120, affirmant que la France donne son droit d'asile aux étrangers bannis de leur pays pour cause de leur liberté. Ce premier texte juridique inaugure une étape fondamentale de ce concept laïque dans sa forme actuelle. Nous soulignons que le symbole d'une France "patrie des droits de l'homme" et "terre d'asile" prend racine à cet endroit. Plus tard, c'est à l'occasion des deux guerres mondiales que le concept du droit d'asile prend un nouveau tournant. Les mouvements de population sont incomparables (flux depuis l'Italie, l'Arménie, la Russie, l'Espagne, l'Allemagne, etc.), l'Europe doit faire face à un défi humanitaire d'une ampleur inédite. En 1945, il y a quarante millions de personnes déplacées et réfugiées. Dans ce contexte international le Haut-commissariat des Nations-Unis pour les Réfugiés est créé en 1950 et

donne lieu à la Convention de Genève en 1951 relative au statut juridique de réfugié[64].

Nous voulons finalement mettre en lumière, grâce à ce rapide compte-rendu de l'évolution du terme d'asile, que les déplacements de population et les demandes d'asile qui en sont la conséquence, sont toujours la traduction d'événements militaires et/ou politiques. Il faut donc avoir à l'esprit le fait de la violence, complexe et répété, pour comprendre ce phénomène constant et désormais mondialisé, qui n'est pas forcément visible dans les images médiatiques ou dans les discours politiques retransmis via les médias. Au demeurant ce principe d'asile est l'un des fondements d'une cosmopolitique, c'est-à-dire d'une politique du monde commun.

2.2. La globalisation comme symptôme

D'après notre raisonnement, nous identifions une mondialisation de la violence : la mondialisation d'une situation violente qui, sans supprimer[65] les échanges induits par la globalisation, ne permet pas de construire une politique à cette échelle. Le monde est complètement globalisé et à demi mondialisé. En quel sens peut-on dire qu'il est à demi mondialisé ? Pour apporter des éléments de réponse nous nous appuyons sur la réflexion du philosophe Étienne Tassin[66].

Étienne Tassin, reprenant les travaux d'Hannah Arendt, propose de définir l'état du monde actuel par le concept d'acosmisme qui signifie la perte du monde comme demeure. Dans son livre *Un monde cosmopolite. Pour une*

64 Définition donnée par la convention de Genève aux réfugiés, plus précisément aux réfugiés politiques marquant la distinction avec les migrants économiques : "Statut accordé à une personne persécutée ou qui craint avec raison de l'être dans son pays d'origine. Ce statut est octroyé par les États (en France, par l'Office français de protection des réfugiés et apatrides, OFPRA, et en appel par la Cour nationale du droit d'asile, CNDA), ou le Haut-Commissariat aux réfugiés. Le terme de réfugié est aussi utilisé de manière générique pour désigner toute personne contrainte de quitter son pays et qui ne peut y retourner." Céline Mouzon, "Réfugiés : la France ne fait pas sa part", in : Alternatives Économiques, *Chômage : le dessous des chiffres*, Hors-série Numéro 363, décembre 2016, p. 67.

65 Au contraire pourrait-on faire l'hypothèse, voir à ce propos :
Tarrius A. et Bernet O., *Mondialisation criminelle. La frontière franco-espagnole de La Junquera à Perpignan*, Saint-Denis, Edilivres, 2014.

66 Spécialiste de la pensée d'Hannah Arendt, il a notamment écrit sur la cosmo-politique et sur le concept de citoyen du monde. Il est décédé cette année à l'âge de 62 ans.

cosmo-politique des conflits, il propose tout d'abord de définir plus précisément ce que recouvre le sens de « politique » :

> Elle [Hannah Arendt] sous-entend qu'une société « politique » est une communauté d'acteurs – de citoyens agissant ensemble – et non la simple agrégation d'individus vivant côte à côte ou partageant un bien supposé commun [nous soulignons][67].

Nous retrouvons dans cette définition ce que met en avant Marielle Macé en insistant sur la notion de « côtoiement » et « d'aller vers ou de s'en abstenir »[68]. Une juxtaposition d'individus avec des droits et des devoirs, garantis par des textes universaux ne suffit pas à garantir ni l'exercice de la politique, ni la démocratie dans une nation. Il ne suffit pas non plus qu'une charte soit signée par 192 nations pour qu'elle soit appliquée. Non pas en raison de la supposée mauvaise foi que mettent les hommes à vivre ensemble et de la violence qu'ils emploient pour entretenir leurs intérêts privés, mais surtout à cause des interprétations qu'on peut faire du texte. Il faut souligner le fait que les rapports interétatiques se basent sur des relations régies par, à la fois des rencontres diplomatiques et à la fois en grande partie sur des textes adoptés. Les diplomates changent mais les textes eux, sont conservés, et c'est sur cette base que se développent les relations internationales. C'est pourquoi nous nous permettons d'insister sur la valeur que prennent les tâches subalternes de la poignée de main diplomatique : la traduction et l'interprétation, c'est-à-dire comprendre l'héritage des mots, la puissance des significations et les « agir » possibles…

Ainsi la politique c'est l'agir ensemble, c'est une communauté de citoyens qui se met en branle. On agit avec d'autres, jamais seul, c'est pourquoi le philosophe propose que toute politique doit prendre la forme d'une cosmo-politique : « […] qui est la politique du monde commun »[69]. Par conséquent,

67 Tassin, Étienne, *Un monde cosmopolite. Pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, éd. Seuil, coll. La couleur des idées, 2003, p. 11.
68 Voir sous-chapitre 1.3. « Une situation sidérante ? ».
69 Tassin, *Un monde cosmopolite. Pour une cosmo-politique des conflits*, p. 11.

« l'action politique a le monde pour condition et pour horizon »[70], et la cosmo-politique veut littéralement dire : « le monde (cosmos) est l'horizon de l'agir (politique) »[71]. Le problème que l'on rencontre au sujet de cette demi-mondialisation se trouve là :

> L'articulation du monde à l'action se présente dans une série de tensions qui menacent constamment les communautés humaines et les mondes qu'elles façonnent et auxquelles elles appartiennent[72].

C'est donc ce rapport entre le monde – pour lequel est actualisé tout projet politique – et l'agir humain – qui réunit les compétences et les conditions pour unir et désunir ce monde commun dans un même geste – qu'il faut prendre pour objet d'étude.

Le monde, l'agir et le commun. Trois termes que nous gardons à l'esprit pour entreprendre la compréhension du fait migratoire aujourd'hui. Le monde est ce lieu où *a fortiori* est créé du commun – ce par quoi se déploient les communautés humaines – et il est également *a priori* ce point commun à toutes ces communautés différentes. La myriade des sociétés humaines est à la fois multiple et une ; si l'on veut penser les tensions inhérentes à notre époque et dont résultent les situations d'exils, de violence et de mort, nous devons réfléchir avec Tassin :

> Penser le monde comme monde humain, fait de main d'homme mais aussi institué politiquement par des actions, c'est avant tout réfléchir la question des communautés dans son rapport aux cultures qui leur donnent forme et sens[73].

On peut introduire l'idée qu'il n'y a pas un seul monde, envisagé comme une totalité, autonome et en attente de représentations, mais qu'il y a des mondes en situation, c'est-à-dire qu'on – les peuples – fait usage du monde. À cette diversité d'usages correspond une diversité des processus de mondiation,

70 *Op. Cit.*, p. 145.
71 *Ibidem.*
72 *Ibidem.*
73 *Op. Cit.*, p. 13.

autrement dit de composition des mondes, nous enseigne Philippe Descola dans l'introduction de son cours de l'année 2018 au Collège de France. La mondiation c'est ce processus qui fait des hommes les créateurs propres de leur monde :

> Il n'y a pas de réalité autonome sur laquelle l'humain inscrit sa vision du monde, il réalise un monde au sens propre, fourmillant de causalité multiple et saturé de sens, chevauchant sur ses marges d'autres mondes du même genre, qui ont été actualisés par d'autres humains en situation analogue, et c'est la relative coïncidence de ces mondes, les repères communs et les expériences partagées qui donnent lieu à ce qu'on appelle d'ordinaire : la culture[74].

Il s'agit pour nous d'identifier le monde comme un faire-monde ou plutôt de mettre en lumière ce qu'est de « faire-monde » : dans quelles conditions les humains sont-ils capables de faire-monde ? Étienne Tassin corrobore notre hypothèse selon laquelle la mondialisation n'entraîne pas forcément une mondiation :

> Dans un contexte où la notion de mondialisation perd tout sens à force d'être invoqué à n'importe quel propos, une réflexion sur la condition migrante en constitue une approche intéressante puisqu'elle lie ensemble une interrogation critique sur l'acosmisme inhérent à la globalisation (la perte du monde comme demeure) et une analyse des manières d'être au monde propres à la citoyenneté cosmopolitique [nous soulignons][75].

On peut résumer la thèse que tient le philosophe tout au long de son ouvrage de la manière suivante : la globalisation est immonde, nous assistons à une mondialisation de l'acosmisme.

Reprenons : la globalisation rend le monde inhabitable, elle le rend étranger à son rôle de médiateur entre les hommes et leur société, rompt le rapport monde/agir, maintient la distinction nature/culture. Or dans cette

74 Descola, Philippe, *La composition des collectifs : formes d'hybridation*, cours donné au Collège de France, https://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/course-2018-01-31-14h00.htm [en ligne], consulté le 23/07/2018. Voir les dix premières minutes du discours.

75 Tassin, *Un monde cosmopolite. Pour une cosmo-politique des conflits*, p. 265.

perspective, malgré les apparences, une politique du monde commun est impossible si l'on y définit pas plus nettement les termes en jeu. Si la politique est impossible c'est que la mondialisation n'est pas un phénomène reliant les humains entre eux, malgré les possibilités exponentielles qu'elle offre dans le même temps. L'agir humain est ambivalent car il crée en même temps les moyens du faire-monde et de sa destruction. La mondialisation est ambiguë en tant qu'elle connecte les humains entre eux, non en les reliant mais en fabriquant de la déliaison :

> Acosmisme et cosmopolitisme se rencontrent dans les situations de migration, d'exil ou de diaspora communautaire en conjoignant l'expérience douloureuse d'une perte du chez-soi et l'épreuve constituante d'un mode d'être au monde[76].

2.3. Acosmisme

Étienne Tassin évoque deux raisons pour lesquelles il a entrepris son travail. Une raison proprement politique qui se décline en trois points :

1. La globalisation s'affirme et s'impose à nous depuis les années 1980.
2. La réorientation cardinale de l'axe du monde Est/Ouest vers un axe Nord/Sud depuis les années 1990.
3. La « Violence terroriste transétatique qui sert la cause d'une surlégitimation de la puissance militaire au début de ce XXIe siècle »[77].

Une raison d'ordre philosophique :

1. Il constate que la citoyenneté politique est « […] abusivement rabattue sur le plan juridique au point de noyer toute intelligence philosophique du politique dans une déclinaison des droits »[78].

76 *Ibidem.*
77 *Op. Cit.*, p. 12.
78 *Ibidem.*

Nous devons, de notre côté, ajouter quelques raisons d'ordre politique qui viennent appuyer la déliaison que produit la mondialisation de l'acosmisme :

1. Depuis 1989 et la chute du mur de Berlin, il y a eu une multiplication de construction de murs dans le monde.
2. Nous nous sommes aperçus de l'illusion sur laquelle nous nous permettons de distinguer le migrant économique du migrant politique. Cette décision n'est plus considérée comme objective et rationnelle mais assumée comme étant l'obligation de « faire le tri ».
3. Le processus de décolonisation a engendré une remise en cause de ce qu'on considérait être le centre et ses marges.
4. Enfin, l'expression symptomatique de « crise des migrants » utilisé depuis 2015 révèle et concentre toutes ces raisons dans le sujet qui nous occupe ici.

Ainsi l'acosmisme politique que développe Étienne Tassin « […] tient à l'ambivalence de l'action et à la puissance de destruction qu'elle contient dans sa manière d'excéder les rapports humains auxquels elle donne naissance ». C'est en prenant en compte cet aspect de l'agir politique que nous pouvons faire autrement, que nous pouvons inventer d'autres manières d'aborder les conditions migratoires. En nous inscrivant dans une réflexion sur la cosmo-politique, nous nous efforcerons de rendre visible des façons différentes d'« être-au-monde »[79], de montrer qu'un travail de mondiation est possible pour que la distinction « eux » et « nous » n'amène plus les uns à désigner des boucs-émissaires et les autres à être des victimes[80]. Finalement, pour combattre « *l'acosmisme comme trait fondamental de toute politique qui vise pourtant l'instauration d'un monde commun* »[81]. Nous souhaitons donc apporter un élément

79 *Op. Cit.*, p. 23.
80 Nous renvoyons à l'analyse du mécanisme universel du bouc-émissaire dans les sociétés humaines dans : Girard, René, *La Violence et le sacré*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1972.
81 Tassin, *Un monde cosmopolite. Pour une cosmo-politique des conflits*, p. 160.

de réponse, grâce à l'étude du fait migratoire actuel, à la question : « comment un monde peut-il être un monde commun ? »[82].

Cette expression fait appel à la violence d'une situation politique provoquée par la venue d'étrangers, d'exilés, de migrants, d'hommes et de femmes sur le sol européen. Cette violence que porteraient en eux et avec eux les migrants, et qui se propagerait à l'intérieur de cette union de nations démocratiques et libérales qu'est l'U.E. Cette expression désignerait donc le symptôme qu'il faudrait traiter pour que la crise s'en aille, hors de nos frontières. Cette expression désignerait donc des boucs-émissaires, autour desquels les peuples européens se ligueraient pour retrouver, enfin, leur unité. C'est autour de cette expression qu'on a pris conscience que les européens se trompaient de chemin en désignant un bouc-émissaire assez faible pour ne pas pouvoir se venger, sans voir qu'ils étaient eux-mêmes coupables du crime qu'ils condamnent. Ce ne sont pas les migrants qui sont responsables de la violence de la situation : la violence provient de la perte – invisibilisée par la globalisation – du monde comme demeure, de l'absence d'agir politique vers un faire-monde, de la démondiation, de la mondialisation de l'acosmisme : cette demi-mondialisation pose problème aujourd'hui.

Et si « la crise des migrants » était une crise de la représentation de l'autre ? Si la « crise des migrants » n'était que l'expression pour signifier le manque de côtoiement entre ceux qui migrent et ceux qui habitent déjà là, si elle signifiait l'immobilisme face à une réalité qui s'échappe faute de la faire advenir, faute de pouvoir la modeler avec les mains.

82 *Op. Cit.*, p. 21.

Chapitre 3 : Le monde paradoxal

3.1. L'exil

Lorsque l'on cherche à comprendre ce qu'est « être un exilé », nous parlons également de ce qu'est « être un réfugié ». Dans un premier temps c'est une personne qui n'a aucune nation pour le protéger et pour l'accueillir, dans un second temps c'est une personne qui a, elle aussi, subi son propre exil mais a trouvé un asile. Un réfugié ne l'est que rétrospectivement, après avoir été reconnu en tant que tel par une institution du monde cosmopolite. Sans cette reconnaissance la personne reste un exilé, c'est-à-dire quelqu'un qui, partout, est un étranger et presque partout un clandestin. Le cas de l'exilé est donc celui d'une personne qui est réduite à un « minimum d'identité » qui tend à s'effacer avec la guerre doublée de l'exode. Ce minimum « rend les plus diverses expériences *au moins en partie, mutuellement intelligibles* »[83], car l'exilé est celui qui est banni de son environnement de vie, est celui qui a choisi ou bien a été obligé de s'éloigner ; en tout cas qui se replie ailleurs. Il s'agit de « l'identité existentielle »[84] partagée des exilés et donc des réfugiés. Or cette identité du dénuement se sépare d'une identité de citoyen en son fondement. L'identité de l'exilé est celle de celui qui n'a plus de statut de citoyen et en quelque sorte qui ne fait plus partie du monde partagé.

L'exilé est frappé de bannissement, il est exclu de son environnement de vie[85], plus encore il ne paraît plus faire partie du caractère mondain de la vie humaine. Le mot mondain vient du latin *mundanus* qui signifie « de ce monde, séculier, terrestre ». Ce terme témoigne de l'attachement aux biens et au plaisir de ce monde ; Étienne Tassin propose de prendre acte de cette situation et propose un socle théorique sur lequel penser cette condition migratoire :

83 Agier, Michel, *Aux bords du monde, les réfugiés*, Paris, Flammarion, 2002, p. 129.
84 *Ibidem.*
85 On se demande dans ce cas, si un processus de mondiation est possible. Si oui, avec quelles ressources et dans quelles conditions ?

> Je le ferai en repartant de la considération de l'acosmisme dont sont frappés les « sans-droits », pour aller de cette situation d'atimie[86] vers la mise en évidence du caractère agonistique de toute citoyenneté saisie par l'exclusion[87].

L'exil, de ce point de vue, est en premier lieu une situation de privation totale ou partielle des droits civiques. En effet sans statut de citoyen, impossible de faire prévaloir des droits qui y sont rattachés. Dans la Grèce antique déjà, le citoyen frappé d'ostracisme – bannissement de la cité pendant dix ans – est aussitôt en situation d'atimie, il devient alors un étranger : quelqu'un qui est « sans rapport », « sans relation avec ». L'étranger est donc jeté dans un rapport agonistique avec son environnement : il lutte pour la vie, sa vie se déroule au moyen d'une lutte. Là est toute la violence que prévoit d'atténuer le statut de « réfugié » attribuable par tous les pays signataires de la Convention de Genève. Sans cette convention, c'est une partie de la population mondiale qui est vouée à devenir un peuple d'aliénés. Ainsi le projet philosophique de Tassin est de cheminer à travers la notion de cosmo-politique, ne partant pas d'une harmonie préétablie qu'il s'agirait de retrouver à force de bon sens, mais partant d'une situation de division, de conflit, d'exclusion.

On se fait alors la remarque suivante : si l'exilé n'a plus de patrie – s'il risque sa vie en mer Méditerranée sans moyen de faire appel à ses droits inaliénables et donc aux devoirs inaliénables qui appartiennent à toute forme politique – alors qu'en est-il du concept de citoyen du monde ? N'est-ce pas la situation à laquelle il devrait s'appliquer avec le plus de force, avec le plus d'efficience ? Car, à première vue, l'identité de citoyen du monde est celle de celui qui a, au moins, l'identité de faire partie d'un commun, d'un tout, que l'on nomme cosmopolite. On identifie alors une séparation entre deux mondes, celui de l'universelle violence, informe, privé de sens, peuplé d'exilés et d'aliénés, tout au plus de victimes, et celui des citoyen du monde avec leurs droits

86 Atimie : du grec ancien *atimia* : mépris, d'un « a » privatif et de « *timé* » : honneur.
87 Tassin, *Un monde cosmopolite. Pour une cosmo-politique des conflits*, p. 266.

inaliénables et cosmopolites. Autrement dit, tandis que le monde du citoyen du monde est celui du cosmopolitisme, le monde de l'exilé est celui du rien.

Le réfugié est précisément celui qui a trouvé un refuge, néanmoins on peut difficilement dire qu'il est un migrant… En tout cas, pas tant qu'existent des frontières sélectives aux portes des pays en paix. Qui peut dire que les réfugiés souhaitent s'installer durablement, qu'ils trouveront du travail et un domicile, qu'ils pourront faire venir leur famille ou en fonder une, qu'ils sauront dépasser les souffrances accumulées, là où ils ont reçu leur statut de réfugié ? Pour la plupart, ces migrants forcés formulent le souhait de revenir dans leur pays une fois la paix retrouvée.

Là où l'exil s'arrête, une migration peut commencer. Le réfugié en a terminé avec son exil car il ne fuit plus dans un contexte contraint et urgent. Par contre pour l'exilé, le déplacement n'est pas fixé ni dans le temps ni dans l'espace : peut-on appeler ce phénomène une migration ? Le cadre spatio-temporel du déplacement est flou et baigne dans une zone géopolitique inconnue, menaçante, voire mortelle pour l'exilé. L'itinéraire vécu de l'exilé ne se comprend pas dans les termes définis par Marc Augé comme une « mobilité surmoderne ». Son itinéraire est souterrain, parallèle, invisible, sur nos routes de libre-échange, de communication et de transport. Si un individu n'est pas inclu dans ce qui est global et mondial, où se trouve-t-il ? On peut affirmer qu'il n'existe pas.

Nous identifions donc une frontière entre « eux » et « nous », entre les « visibles » et les « invisibles », entre les « citoyens du monde » et les « sans-État », qu'il s'agit de mettre en lumière. La tension que nous repérons, nous proposons de la formuler en ce sens : dans quelle perspective pouvons-nous soutenir que tout être humain est un « citoyen du monde » ? Autrement dit, comment re-définir un projet cosmopolite à partir de la situation des exilés, c'est-à-dire à partir des situations d'exclusion du mondain et du mondial ? Que signifie « être citoyen du monde » dans notre monde contemporain ?

Selon le point de vue problématisé précédemment, qualifier une personne d'exilée ou de réfugiée revient à signifier la même chose : celle-ci reste dans une situation d'étrangeté au monde plus ou moins forte. H. Arendt avait décrit cette condition :

> La Deuxième Guerre mondiale et les camps de déportation n'étaient pas nécessaires pour montrer que le seul substitut concret à un pays natal inexistant était le camp d'internement. De fait, ce fut dès les années 1930 le seul « pays » que le monde eut à offrir aux sans-État[88].

Le monde cosmopolite est-il en mesure d'offrir un « pays » aux sans-État ? Ou bien seulement un camp regroupant ceux qui sont victimes de n'avoir plus de pays ? Si le concept de citoyen du monde - dit universel - ne peut pas s'appliquer au cas-limite du « sans-Etat » alors celui-ci doit être le sujet de notre investigation pour découvrir si nous employons bien ce concept ou ce qui nous induit en erreur.

Ce questionnement tend à montrer que deux mondes se superposent mais ne se rejoignent pas, ou seulement par intermittence ; que l'un représenté par une élite mondiale vit un cosmopolitisme valorisé, que l'autre représenté par une masse miséreuse et misérable vit dans l'illégalité ou dans des camps de victimes.

3.2. La victime et le « *différend* »

À travers ce troisième chapitre et d'après les réflexions précédentes, nous proposons quelques enjeux auxquels nous avons à répondre : Comment rendre compte de ce paradoxe ? Comment témoigner de cette injustice ? Que peut l'anthropologie ?

Nous souhaitons caractériser la situation dans laquelle se trouve la personne exilée – le demandeur d'asile – selon le concept du *différend* développé

88 Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme. II — L'impérialisme*, 1951, Paris, Fayard, coll. « Points », 1982, p. 262.

par J. -F. Lyotard dans son ouvrage *Le différend*[89]. En effet, Lyotard développe le concept du *différend* qu'il représente de façon radicale par ce que nous appelons la logique de Faurisson :

> Son argument est le suivant : pour identifier qu'un local est une chambre à gaz, je n'accepte comme témoin qu'une victime de cette chambre à gaz ; or il ne doit y avoir, selon mon adversaire, de victime que morte, sinon cette chambre à gaz ne serait pas ce qu'il prétend ; il n'y a donc pas de chambre à gaz[90].

Contre cette logique, Lyotard propose une redéfinition de la situation qui pointe l'incapacité des victimes de la Shoah de communiquer leur expérience vécue. Il nomme « *différend* le cas où le plaignant est dépouillé des moyens d'argumenter et devient de ce fait une victime »[91]. Dans notre cas, le demandeur d'asile doit pouvoir prouver qu'il a bien été le sujet d'une violence perpétrée par son propre gouvernement, par exemple. Or, le seul outil à sa disposition est sa rhétorique au service de ses souvenirs, face à un officier qui exige que ce récit soit crédible afin d'y voir une preuve suffisante à l'attribution du droit d'asile. Le demandeur d'asile est une victime car il n'a pas les moyens, littéralement et matériellement, de présenter une seule preuve formelle dans la situation où il se trouve, face au type de jugement devant lequel il se trouve. Autrement dit, puisque cette personne est vivante, c'est qu'elle n'a pas été vraiment persécutée, sans quoi elle serait en prison ou morte.

Ainsi la victime, celle qui se plaint d'une violence, se retrouve à la place de l'accusé qui doit prouver que cela s'est passé comme il l'affirme afin d'être déclaré non-suspect. Cette impossibilité est « l'état instable et l'instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases ne peut l'être encore »[92]. Le jugement administratif s'établit sur des preuves formelles pour

89 Lyotard, Jean-François, *Le différend*, Paris, les éditions de minuit, 1983.
90 *Op. Cit.*, p. 16-17.
91 *Op. Cit.*, p. 23.
92 *Op. Cit.*, p. 29.

que celui-ci délibère, cela implique un certain genre de discours inaccessible au demandeur d'asile. Cette différence d'idiome est ce qui fabrique les victimes.

Il est alors doublement victime, dans un premier temps à cause de sa condition d'exilé, puis dans un second temps parce qu'il ne peut le prouver formellement : finalement que sa parole ne puisse pas être reconnue. D'une certaine manière, le fait qu'une personne demande le statut de réfugié politique est l'expression d'un paradoxe, puisqu'*a priori* elle ne peut pas démontrer la véracité de ce qu'elle affirme dans la situation où elle est placée. Le juge est donc seul à détenir « l'autorité de rejeter son témoignage comme faux »[93], puisqu'*a fortiori* il délibère à partir de critères nécessairement subjectifs, pouvant rendre le témoignage inconsistant. On nomme alors le demandeur d'asile un « débouté du droit d'asile ».

Lyotard propose à partir de son analyse que cette situation devienne « l'enjeu d'une littérature, d'une philosophie, peut-être d'une politique, de témoigner des différends en leur trouvant des idiomes »[94]. De plus, M. Agier dans son chapitre intitulé « Des communautés existentielles »[95] insiste sur l'importance de la valeur du témoignage sur le long terme :

> Cette reconnaissance précisément culturelle, fondée sur la narration des expériences de la guerre, de l'exode et du refuge, rendrait aux réfugiés et déplacés l'humanité que les massacres, le dénuement, l'assistance et l'illégalité leur enlèvent l'un après l'autre[96].

C'est par cette voie que la formation du statut de sujet s'effectue, elle doit être également l'horizon de la politique internationale quant à la situation des réfugiés. Le sens du processus est le suivant : statut de victime → statut de témoin ; un témoignage porte une parole à dimension politique et est représentatif d'un lieu et d'un moment, d'une violence qui détermine une

93 *Op. Cit.*, p. 23.
94 *Op. Cit.*, p. 30.
95 Agier, *Aux bords du monde, les réfugiés*, p. 129.
96 Op. Cit., p. 131.

condition humaine → statut de rescapé → il devient finalement sujet d'une mémoire collective.

D'après notre interprétation de ce que Agier et Lyotard formulent, il faudrait instituer des espaces et des supports dans les sociétés d'accueil d'où émergeraient des paroles précisément politiques propres aux réfugiés. Ce projet rendrait possible l'introduction d'un troisième horizon à la condition de réfugié politique dans les États-nations hôtes : entre « jouer la victime » et « être clandestin », nous ajoutons « apparaître comme sujet politique ». M. Agier conclut son livre en remarquant que :

> Les menacés, rescapés et survivants trouvent un sens à leur expérience à partir du moment où leur récit est reconnu comme une voix – audible dans l'espace public de la ville, des places, des télévisions, des journaux, des tribunaux –, et pas seulement comme une souffrance[97].

Le monde visible et le monde lisible nous offrent la vision d'un monde paradoxal c'est-à-dire qui présente des contradictions et de ce fait étonne, déconcerte, bouleverse, son observateur. Le premier moment de notre analyse nous a conduit à considérer le fait migratoire actuel comme la manifestation du paradoxe du citoyen du monde que nous sortons de l'ombre grâce au concept de « différend ».

En effet si l'on se place du point de vue de Sirius, le monde des réfugiés est ambigu. Certaines personnes trouvent effectivement refuge et reçoivent le statut officiel de réfugié, d'autres sont retenues hors du monde dans des camps, d'autres encore vivent hors du monde dans l'illégalité. Notre hypothèse est que la frontière qui sépare le monde cosmopolite et le hors-monde est le résultat d'une ségrégation. Agier illustre cette situation en affirmant que « la grande ségrégation planétaire est née », que le monde contemporain a inventé une « bio-ségrégation » et que les « souillés [réfugiés] d'aujourd'hui remplacent les

97 *Op. Cit.*, p. 172-173.

sauvages d'autrefois, en plus monstrueux »[98]. Ici nous entendons ségrégation à la manière de C. Bernand comme étant :

> Le cantonnement et l'exclusion des individus et groupes estimés "plus faibles" quant à leur développement intellectuel et moral, pour protéger l'ensemble du corps social, selon une échelle qui va de l'extermination à l'assimilation[99].

Durant notre investigation nous chercherons à penser les moyens qui permettent de dissoudre le problème de la ségrégation engendrée par la séparation de deux mondes. Pour cela, nous allons concentrer notre attention sur le concept de citoyen du monde mis en perspective par la crise des institutions européennes face au droit d'asile. Nous souhaitons également développer l'idée selon laquelle la sociologie de la pauvreté nous permet d'aborder les conditions migratoires en évitant de se tenir sidérés face à elles.

98 *Op. Cit.*, p. 62-63.
99 Bernand, Carmen, « Ségrégation et anthropologie, anthropologie de la ségrégation. Quelques éléments de réflexion », in : *La Ségrégation dans la ville. Concepts et mesures.* (J.Brun et C. Rhein, éd.), Paris, L'Harmattan, 1994, p. 74.

Partie II : Sociologie des gens en mobilité : du global poor à la figure de l’alien

Chapitre 4 : Un paupérisme global ; outils pour se saisir du phénomène.

4.1. Éléments de contexte

Dans ce second moment, nous allons nous intéresser à la condition des "sans-État" et aux conditions d'octroi du statut de réfugié par les États-nations de l'Union Européenne, plus précisément par l'État français. La guerre en Syrie a débuté en automne 2011, ce conflit a condamné plusieurs millions de personnes à quitter leur pays pour trouver refuge ailleurs. Jusqu'à début 2015, cet ailleurs était circonscrit à la région du Proche-Orient, ainsi environ 3,7 millions de personnes se sont dirigées vers la Turquie, le Liban et la Jordanie[100], voisins de la Syrie. Mais l'instabilité géopolitique de la région a poussé ces personnes à prendre de nouveau la route de l'exil, cette fois vers l'Europe, véritable symbole du refuge[101]. Nous allons tenter d'éclairer dès à présent pourquoi l'Europe n'est pas à la hauteur de ses ambitions humanistes.

Depuis ce nouvel exil massif, notre attention est sollicitée par les médias européens via des images incessantes d'embarcations clandestines qui s'échouent, mois après mois, aux frontières de l'Europe dans la mer Méditerranée. À l'image les survivants se succèdent et se confondent en une masse miséreuse et misérable. Ces personnes semblent sorties du fond des mers pour devenir, des demandeurs d'asile[102] et pour les plus chanceux des réfugiés, en outre, dans tous les cas des victimes. Ce manque de profondeur du champ de l'actualité masque la complexité de la situation et néanmoins pose en permanence la question des migrations et du droit d'asile. Ajustons la focale : si survivants Syriens il y a, ils le sont à partir du moment où ils ont survécu, par

100 Yann Mens, "Réfugiés : la France ne fait pas sa part", in : *Alternatives Économiques*, *Chômage : le dessous des chiffres*, Hors-série Numéro 363, décembre 2016, p. 75.

101 Définition de refuge : "Lieu où l'on se met en sûreté pour échapper à une menace ou à un danger qui menace". D'après le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, http://www.cnrtl.fr/lexicographie/refuge consulté le 04/01/17.

102 Les demandeurs d'asile sont des personnes dans l'attente du statut de réfugié.

exemple, au bombardement de leur ville. De plus, ils ne “s'échouent” pas sur les côtes de l'Europe exactement, mais ils franchissent une nouvelle frontière – naturelle, celle de la Méditerranée et juridique celle de l'Union Européenne - étape nécessaire vers l'asile que le droit international a créé. Malgré ce droit international, les « sans-État », parce qu’ils se sont détachés du statut de citoyen de leur État, traversent la planète dans l’illégalité et la plus grande vulnérabilité.

Quand l’exilé est pauvre, parce qu’il a tout perdu en quittant son pays ou bien parce qu’il l’était déjà avant, il recourt à certaines ressources – parfois illégales par l’intermédiaire de passeurs – afin de traverser diverses frontières. Schématiquement, on peut présenter cette situation de deux façons : soit l’exilé, parce qu’il ne peut plus reculer, dépense son argent – que lui envoient parfois ses proches restés dans le pays quitté – et acculé, il confie sa vie à n’importe qui. Une fois arrivé à destination il est recueilli par des associations caritatives : c’est une victime ; soit, il est suspecté de faire lui-même partie d’un réseau criminel de passeurs et une fois arrivé à destination il est interpellé par les autorités locales[103] **:** c’est alors un criminel**.** Cette manière de présenter les évènements et les conditions migratoires est aberrante parce qu’elle nie toute l’épaisseur du vécu de l’exilé, c’est-à-dire toutes les contradictions et les dilemmes auxquels il doit faire face, de même que toutes les stratégies qu’il met en place pour, justement, ne pas perdre la face.

Si l’on se garde de caractériser l’un comme victime et l’autre comme coupable de trafic d’êtres humains, on peut s’inquiéter de la façon binaire dont on considère les personnes pauvres en déplacement. Entre la pitié et la potence, c’est bien entre ces deux pôles que tangue la morale occidentale sur le sujet. Face à ce dilemme, tel qu’il est présenté dans les médias ou dans les discours politiques, nous sommes forcés de prendre position sur la question. Néanmoins ce n’est pas cette orientation qui nous intéresse, nous proposons plutôt de nous

103 Voir à ce sujet : Economou, Marianna, documentaire diffusé par Arte, « Le difficile chemin vers l’Europe », 2015, [en ligne], https://www.arte.tv/fr/videos/064495-000-A/le-difficile-chemin-vers-l-europe/, consulté le 28/07/18.

pencher sur l'histoire de l'attitude de nos sociétés envers la pauvreté pour tenter de penser autrement notre rapport aux exilés.

Si l'exilé devient un bouc-émissaire c'est parce qu'il n'a pas de statut reconnu : il est sans domicile fixe et sans identité fixe. De fait, l'exilé est pris dans le cercle vicieux de la violence, suspecté d'en être le porteur, de la propager autour de lui. Malgré ce que l'on tend à nous faire croire, ces personnes ne sont pas là uniquement pour recevoir des papiers, dans l'attente de « régulariser » leur situation. Il faut se rendre compte que ceux-ci sont, non seulement victimes d'une violence, mais sont tout autant des personnes dans la misère, sans autre issue que de prendre la route. Par ailleurs, pourquoi ne pas en finir avec la distinction ambiguë du migrant économique et du migrant politique : à quoi sert cette distinction ? Peut-on l'appliquer à la situation migratoire d'aujourd'hui ? Doit-on traiter différemment les migrants qui viennent d'un pays où ils ne peuvent pas acheter de quoi se nourrir et ceux qui sont, par exemple, menacés de mort pour des motifs politiques ? Et si, au lieu de traiter le cas de l'exilé comme s'il était un fantôme du monde avec lequel il faudrait faire semblant de vivre, nous considérions cette personne comme vecteur de richesses futures et ayant besoin d'alternatives, d'assistance et de ressources.

De notre point de vue, l'exilé est le représentant d'une condition mêlée : à la fois migrante et précaire. Comme toute personne en situation de pauvreté (de revenus mais aussi de condition de vie), l'exilé devrait avoir le même droit d'accéder à une assistance et d'être intégré dans un système global ; système, somme toute, qui produit à la fois de la pauvreté mais aussi les moyens de lutter contre celle-ci.

Plus généralement les migrants pauvres – dont les exilés font partie – luttent certes pour leur vie mais également contre les inégalités du monde global ; inégalités qui naissent à l'échelle de la planète. En effet, cette dernière est devenue une caisse de résonance où une partie de sa violence se cristallise

autour des frontières : ce lieu plus tragique qu'on ne peut se l'imaginer de notre place d'Européen[104]. Les peuples qui composent le monde sont désormais interdépendants, d'ailleurs le fait social du phénomène migratoire l'illustre parfaitement. Paradoxalement les instances internationales des droits de l'homme, dont font partie les États de l'Union Européenne, participent à construire et à justifier le fossé des inégalités au nom de la souveraineté nationale.

Qu'en est-il de l'égalité des vies et de leur développement, là où elles naissent mais surtout là où elles trouvent refuge ? Catherine Withol de Wenden nous rappelle que : « Selon le prix Nobel d'économie Amartya Sen », le développement se définit « par trois critères essentiels : l'espérance de vie à la naissance, le niveau d'éducation et le niveau de vie »[105]. Nul besoin d'être économiste de métier pour avoir conscience que ces variables sont en déséquilibre et en déshérences dans certaines régions du monde. Il suffit de recueillir les informations abondantes que les médias mettent à notre disposition, à commencer par celle-ci : « 30 000 sans-papiers ont trouvé la mort en Méditerranée entre 2000 et 2017 »[106]. Quiconque est assez riche pour vivre dignement et en bonne santé, ne risque pas sa vie dans des embarcations de fortune parmi 400 autres passagers à des milliers de kilomètres de chez lui. En revanche, ce dont les médias ne nous font pas prendre conscience, ce sont les causes des inégalités du développement humain sur la planète. Catherine Withol de Wenden nous rappelle deux choses :

1. Aujourd'hui, la première inégalité du monde tient simplement au fait d'être né dans un pays plutôt que dans un autre, et la possibilité de migrer constitue toujours un nouveau <u>droit à conquérir</u> [nous soulignons][107].

104 En reprenant la célèbre expression de Nietzsche nous pourrions qualifier ce lieu comme humain, trop humain. Nous aborderons ce sujet dans la troisième partie.
105 Withol de Wenden, Catherine, *Faut-il ouvrir les frontières ?*, Paris, éd. Presses de Sciences Po, coll. Nouveaux Débats, 2017 [3e édition], p. 9.
106 *Op. Cit.*, p. 6.
107 *Op. Cit.*, p. 12.

2. Face à l'échec des politiques de contrôle, […] seule une autorégulation des mouvements migratoires par la création d'espaces de libre circulation permettra de maîtriser les flux[108].

À ces deux considérations, il faut en ajouter une troisième qui affine cette analyse, notamment à propos de la différence entre le droit de sortie et le droit d'entrée qui varie selon la position sociale et géographique de l'acteur de la migration :

1. […] selon que les migrants sont volontaires ou forcés, peu ou très qualifiés, riches ou pauvres : du Nord vers le Nord et du Nord vers le Sud, on peut à la fois sortir de chez soi et entrer assez librement ailleurs ; du Sud vers le Nord, il est désormais possible de sortir de chez soi mais difficile d'entrer ailleurs ; du Sud vers le Sud, on sort et on entre assez facilement, mais en général avec très peu de droits, que l'on soit migrant ou réfugié[109].

Ainsi, Withol de Wenden propose de lutter contre ces injustices, en supprimant notamment les privilèges de quelques-uns par la création d'espaces de libre circulation humaine.

Nous n'étudions pas les causes des départs des exilés, toutefois nous souhaitons prendre le temps de reconnaître ce qui structure notre regard sur la situation : pourquoi l'idée d'une création d'espaces de libre circulation nous paraît-elle absurde, candide, scandaleuse ? Nous nous proposons de clarifier la situation des exilés dans l'Union Européenne : ces personnes sont certes victimes de la globalisation et de la violence du genre humain, mais pas seulement. La mondialisation de l'acosmisme interdit la possibilité de donner le statut de citoyen à un exilé du monde et ce, malgré nos principes démocratiques et universalistes. Par définition cette demi-mondialisation nous concerne tous. On peut dire que nous sommes embarqués sur le même radeau : personne désormais ne reste sur la rive pour constater la dérive. Nous devons prendre conscience que nous dérivons ensemble.

108 *Ibidem.*
109 *Op. Cit.*, p. 17.

Entreprendre le périple de l'exil – pendant de longs mois et de longues années, traverser des régions hostiles victimes de conflits intestins[110], mais aussi des zones géopolitiques déstabilisées par les guerres, parcourir enfin des zones géographiques extrêmes comme le désert[111], la mer[112] et la montagne[113], côtoyer la mort, la misère et les maladies – ce périple, en effet, est une expérience périlleuse. De plus, elle ne prend pas fin lorsque l'exilé a trouvé refuge. Elle l'est d'autant plus qu'elle ne se communique pas aisément à celui qui ne l'a pas vécu : elle est donc compliquée et complexe[114]. Nous devons prendre conscience que toutes ces expériences recouvrent un enjeu cosmo-politique, par conséquent nous ne pouvons pas dire que nous ne sommes pas embarqués.

De notre point de vue – c'est-à-dire de notre place d'étudiant français – nous interprétons l'exil de ces citoyens du monde comme un moyen de faire valoir des droits mais aussi des devoirs que nous portons. Ces expériences nous concernent tous puisqu'elles touchent et interpellent notre condition d'hommes libres et égaux – qui n'a de valeur que si elle est partagée. Ainsi le « nous » est suspecté de n'être pas égal au « vous » selon que l'on provienne du Nord ou du Sud. Par conséquent : *a priori* le « je » d'ici aurait une plus grande valeur que le « je » de là-bas.

Nous voulons donc insister sur trois points dans ce second moment d'analyse : le rôle de la pauvreté dans nos sociétés, le concept de *global poor* et enfin le processus de production de l'étranger. Nous faisons l'hypothèse qu'en

110 Notamment d'ordre religieux, sociaux, politiques, économiques.

111 Notamment le désert libyque, situé dans l'ouest de l'Égypte, au nord-ouest du Soudan et à l'est de la Libye. Nous citons cette partie du désert du Sahara car c'est par cette « route » que s'exile une grande population présente en Europe, provenant de la région du Soudan et de l'Érythrée.

112 Notamment la mer Méditerranée. Dans l'*Odyssée*, Homère utilise plusieurs mots pour désigner la mer, notamment celui de « *pontos* » qui désigne ce lieu comme étant celui qu'il faut sillonner, traverser, subir, pour rentrer chez soi. Dans l'*Odyssée* la mer est l'espace du dieu Poséidon, qui condamne Ulysse à errer dans cette mer stérile, dans ce lieu sauvage et violent, l'empêcher de retourner auprès des siens, sur son île.

113 En référence à la route migratoire qui passe par les montagnes des Alpes *via* le col de l'Échelle.

114 Est compliqué ce qui est embrouillé, ce qui est plié, ce qui est replié sur soi, inatteignable à la compréhension. Est complexe ce qui est composé d'éléments fonctionnant facilement ou difficilement ensemble. La différence entre ces deux mots est explicitée par le linguiste Bernard Cerquiglini dans une vidéo mise en ligne par le site RadioFrance dans la rubrique « le sens des mots » : http://mediateur.radiofrance.fr/videos/complique-sens-mots/ [en ligne], consulté le 28/07/18.

France, la pauvreté rassemblait hier au XIXe siècle à la fois les mendiants et le prolétariat, aujourd'hui au XXIe elle rassemble les SDF et les exilés. De cet espace élargi de précarité et d'exclusion au sein de notre société développée dont il est question dans ce second moment.

4.2. La sociologie de la pauvreté

Pour rendre au monde une cohérence et pour pouvoir mieux[115] déchiffrer et observer un de ses aspects, nous souhaitons aborder le phénomène de la pauvreté pour enrichir notre étude en le reliant à celui de l'exil. Pourquoi revenir à une sociologie de la pauvreté alors qu'on pourrait s'en tenir à la sociologie des migrations ? Tout d'abord nous défendons l'idée que l'exilé – ce migrant forcé – doit être considéré comme citoyen au même titre que le résident. Mais citoyen de quelle nation, de quelle « mère patrie » ? Simplement de notre demeure à tous : il est un citoyen du monde. Citoyen d'un monde partagé, qui ne l'est plus seulement abstraitement en raison de sa circularité[116], mais qui est effectivement partagé car relié par les moyens de transport et de communication. En disant cela, nous ne nous situons pas dans l'ordre du souhaitable, mais du constat, du déjà-là. En partant de ce constat, nous pouvons mettre en évidence que les exilés font l'objet d'une exclusion systématique de la part de la société d'accueil, de la société où ils se réfugient, s'installent et habitent.

Mais que veut dire « ici » et « là-bas » ? Ces termes nous seront utiles seulement en tant que repoussoirs. Nous proposons de nous défaire de cette opposition par le moyen d'une introduction à la pauvreté contemporaine, notamment à partir du travail de Georg Simmel *Les pauvres* (1907[117]), pionnier du courant de pensée interactionniste, puis nous approfondirons la question

115 Méfions-nous du « mieux », il faut garder à l'esprit surtout dans ce genre d'exercice que le mieux est l'ennemi du bien.

116 C'est sur ce constat géographique que Kant fonde le droit cosmopolitique.

117 La date indiquée est celle de la publication de l'article original en Allemagne, pour le trouver traduit en France, il faut attendre 1998 : Simmel, Georg, *Les pauvres*, trad. Bertrand Chokrane, Paris, PUF, coll. Quadrige, 5e ed. 2017.

des rapports entre société et pauvreté grâce à l'étude de Bronislaw Geremek dans *La potence ou la pitié : L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours* (1978[118]).

Pour développer notre point de vue, nous voulons nous concentrer sur l'aspect relationnel de la pauvreté qui est d'autant plus intéressant dans le milieu urbain, lieu où se concentrent de façon inédite, nous l'avons vu, les masses du paupérisme en France pendant l'essor de l'industrialisation à la fin du XIXe siècle. Il n'y a pas de définition absolue de la pauvreté ; le pauvre n'est pas celui qui vit sous un certain seuil critique[119] mais celui qui est reconnu par la société comme étant pauvre. En reconnaissant le pauvre comme tel, nous mettons à jour une situation d'exclusion paradoxale : il est l'objet d'une exclusion mais est néanmoins rattaché à une société donnée.

La pauvreté s'inscrit dans un contexte social, économique et historique : elle donne lieu à un statut social. À ce titre l'individu fait partie des gens pauvres. Il a donc une existence sociale différenciée, bien qu'elle soit stéréotypée : à y regarder de plus près ce statut regroupe des personnes hétérogènes. Il n'existe pas « le pauvre »[120] ni une identité type appartenant à ce groupe ; en fait il n'y a pas de lois générales pour définir les pauvres. Si, comme Bourdieu l'indique au sujet de la jeunesse, nous prenons pour objet d'étude la catégorie des pauvres, cette dernière se présente alors à nous comme « une unité sociale » avec des intérêts communs. Pourtant, on peut noter une distanciation entre plusieurs pôles qui délimitent la composition de la catégorie, par exemple : travailleurs pauvres, SDF et exilés. On trouve, en effet, des pauvres d'origines sociales totalement différentes ayant donc des conditions d'existence et des modes de vie différents ainsi que des aspirations divergentes.

118 Geremek, Bronislaw, *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, trad. Joanna Arnold-Moricet, Paris, ed. Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, 1987.

119 La sociologie de la pauvreté a longtemps débattu cette question, par exemple : doit-on considérer que le seuil critique, à partir duquel on définit celui qui est pauvre, doit se baser sur la limite physiologique d'un être humain à survivre ?

120 Nous faisons référence au célèbre article : Bourdieu, Pierre, « La jeunesse n'est qu'un mot », dans : *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

Dans notre étude également, « le pauvre » « n'est qu'un mot » car il ne correspond qu'à une définition purement arbitraire, culturelle, sociale, et historique, dans le sens où la pauvreté est une construction idéologique produite par la société. Pour résumer : la pauvreté est un facteur d'exclusion mais une personne pauvre n'est pas obligatoirement exclue.

Nous caractérisons la figure de l'exilé par trois oppositions qui révèlent entièrement la nature de son exclusion :

1. Une opposition haut/bas : les conditions de vie de l'exilé sont inférieures à l'échelle sociale habituelle : accès défaillant aux soins, au logement, à l'éducation, au travail.
2. Une opposition centre/périphérie : l'exilé est systématiquement placé, au mieux dans des centres d'hébergement, au pire dans des camps entretenus ou non par l'État. Camps sauvages, bidonvilles d'État, jungles : ceux-ci lorsqu'ils finissent par être visibles font alors apparaître les bords en plein centre.
3. Une opposition dedans/dehors : Les exilés, bien que citoyen du monde, sont sans cesse rejetés hors des frontières de la société : des lois sont adoptées pour justifier le fait que l'on traite ces personnes autrement. Ou bien la condition de l'exilé devient de plus en plus une condition indésirable, illégitime, illégale, ostracisée ; ou bien elle est une condition entendue comme urgente, aliénée, en crise, en souffrance, nécessitant des mesures extraordinaires. Cette compréhension active ou renforce une perception altérisante de la figure de l'exilé, c'est-à-dire qui le rend forcément différent, car déjà victime ou coupable d'un passé non encore dépassé.

Ces oppositions nous ouvrent l'abîme de la division originaire du social[121] : les outils de la sociologie de la pauvreté permettent de démontrer que nous sommes spectateurs de la séparation d'un monde partagé entre deux catégories.

121 Expression de Claude Lefort que reprennent à leur compte Marielle Macé et Étienne Tassin.

L'une correspond à la norme sociale dominante et l'autre se trouve rejetée à l'extérieur d'une frontière qui se trouve sans cesse redéfinie et prend de multiples formes.

Les travaux de ces sociologues consistent à découvrir et assembler plusieurs aspects pour accéder aux réalités de la pauvreté. Pour ce faire, ces sociologies partagent un certain nombre de postulats communs sur ce phénomène. En premier lieu, la pauvreté dans nos sociétés se manifeste par l'écart à la norme sociale dominante[122], c'est ce qui amène les sociologues à penser la pauvreté comme exclusion : c'est sur ce postulat que nous prenons appui pour affirmer que l'exilé est aussi un pauvre. En second lieu, la pauvreté est perçue comme un processus : au sein de nos sociétés démocratiques n'importe qui a le droit d'aspirer à toutes les positions sociales, la mobilité sociale est un principe fondamental de la démocratie. En troisième lieu, la pauvreté comporte une dimension péjorative et dévalorisante, c'est pourquoi par extension : il y a une inhospitalité des exilés en Europe ; la figure de l'exilé – qui hante l'imaginaire européen – étant rattachée à celle du pauvre.

4.3. Introduction à l'histoire de nos perceptions de la pauvreté

L'historien Bronislaw Geremek trace l'histoire de l'attitude adoptée par la société (institutions, associations, religion, littérature) face à la pauvreté en Europe, depuis son origine chrétienne au Moyen-Âge jusqu'à « aujourd'hui » c'est-à-dire dans les années 1970. C'est une œuvre qui couvre une période comprenant le Moyen-Âge, la renaissance, l'ère moderne puis l'ère contemporaine. L'auteur considère que la question de la pauvreté doit être traitée par les sciences sociales, c'est-à-dire par une approche pluridisciplinaire : socioculturelle, économique, politique, psychologique, physiologique et écologique. Il a pour objectif de dévoiler toute l'étendue des implications de la pauvreté dans notre société :

122 Que ce soit une norme de niveau de vie, d'emploi, de logement, d'accès aux soins, etc.

- L'aspect économique
- La mise en place de programme d'assistance
- Le rapport entre pauvreté et comportement déviant
- Le bas niveau de vie des ethnies
- Ses implications socio-morales

D'ailleurs le travail de Geremek vient étayer l'hypothèse que nous proposons, la situation des exilés se révèle grâce à des outils élaborés par la sociologie de la pauvreté :

> Mais, parallèlement, les liens internationaux de plus en plus étroits et le sentiment d'une unité du monde impliquent l'homme occidental dans des problèmes nouveaux : sa sensibilité s'ouvre à un autre type de misère, une misère du « sous-développement », dont l'extension le préoccupe toujours plus. Elle sévit principalement dans les pays du tiers-monde, mais des migrations du travail et des processus de marginalisation sociale génèrent les « îlots de sous-développement », dans les pays avancés également[123].

De plus, le phénomène de pauvreté ne peut pas être examiné en-dehors du contexte social, des attitudes du reste de la société face aux démunis et de la perception socio-éthique des notions d'échec et de réussite. Voici la problématique de son ouvrage :

> […] mutations que subissent, au cours des siècles, les représentations de la pauvreté et les réactions collectives face à la misère. Soulignons bien qu'il s'agit justement de mutations d'attitudes et de sentiments, donc d'un phénomène difficilement perceptible, […] dans lequel les transformations se produisent au ralenti ; […][124].

Il s'agit de comprendre que la notion de pauvreté est enracinée dans les mentalités d'une époque, subit des changements et a un héritage. Ce qui sous-tend la problématique de ce livre c'est « le sentiment » lié à la pauvreté : entre potence et pitié. En effet l'historien démontre comment les communes et les

123 Geremek, *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, p. 21.
124 *Op. Cit.*, p. 14.

États ont oscillé entre deux types de réponses : la première est ce qu'il nomme « la potence », qui consiste à enfermer, expulser ou maintenir les pauvres à l'extérieur de la communauté. La seconde réponse, « la pitié », revient à ouvrir les portes aux démunis, à tolérer la pauvreté voire à apporter une assistance à ces individus. En définitive, notre politique envers les pauvres oscille toujours : entre une politique de répression et une politique de charité, entre une volonté de contrainte salvatrice[125] et une volonté d'éduquer l'humanité[126].

Nous nous intéressons à la partie de son livre qui questionne la proximité du statut d'ouvrier avec le statut de pauvre dans les sociétés industrielles. Il constate que ces deux statuts se confondent, il pointe trois éléments :

1. On identifie une nouvelle aire sociale de la misère au XIXe siècle, elle est immense et concerne une population hétérogène.

2. Le statut précaire de l'ouvrier. Il est soumis aux fluctuations du marché du travail et à celles du marché des prix des produits de première nécessité. Les conditions de vie de l'ouvrier et du pauvre se confondent : on note l'émergence du sous-prolétariat.

3. Néanmoins il y a une évolution du niveau de vie des ouvriers sur le long terme au cours du XIXe et du XXe siècle : fin de la synonymie entre pauvre et ouvrier. L'évolution économique n'atténue pas pour autant le fossé des inégalités sociales.

4. Ces analyses nous permettent de proposer un pont entre l'histoire des ouvriers au XIXe siècle et l'histoire des exilés au XXIe siècle, d'aborder la question de ces nouveaux déracinés, de ces nouveaux aliénés de l'acosmisme.

125 Que les théories utilitaristes justifieraient : maximiser le bien global au détriment de quelques-uns.
126 Que les théories des Lumières justifieraient : la Raison doit être enseignée comme l'était la Bible.

À l'époque, les penseurs commencent à envisager la pauvreté comme un phénomène d'envergure sociale car ils ont été obligés de considérer : « Les processus de paupérisation et les conflits sociaux parallèles à la naissance et au développement du capitalisme […] »[127]. L'avènement du paupérisme – de l'appauvrissement continu d'une partie de la population – était interprété de deux façons : « […] soit comme le prix à payer de l'évolution sociale, soit comme le symptôme de l'« inefficacité » de ce système »[128]. Ainsi, quand Geremek pose la question placée comme titre de son premier chapitre – « à quoi servent les pauvres dans le contexte du Moyen-Âge ? » - il apporte cette réponse :

> Les pauvres savent quelle place ils occupent et quel rôle ils jouent dans l'ordre social en tant que ceux qui créent la possibilité de « gagner » le salut grâce à la bienfaisance dont ils font l'objet[129].

Si le pauvre au Moyen-Âge sert à gagner le salut, et qu'au XIXe siècle il fait partie de l'immense réserve de main-d'œuvre nécessaire à la croissance économique d'un pays et donc au progrès social de celui-ci – même s'il relègue une masse de travailleurs qui en sont les acteurs dans la misère[130] – alors à quoi servent les pauvres d'aujourd'hui ? Que se passe-t-il quand une nation n'a plus besoin ou qu'elle ne veut plus de travailleurs pauvres ? Que faire quand le marché du travail ne produit plus assez d'emplois pour l'ensemble de la population active et que, de ce fait, nous croyons que ce marché n'est plus à même d'absorber les travailleurs immigrés ? Bronislaw Geremek nous rappelle qu'à l'époque de l'exode rural :

---

127 Geremek, *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, p. 5.

128 *Ibidem.*

Bronislaw Geremek nous fournit plusieurs exemples de cette façon d'interpréter le phénomène : « Il en est des pauvres dans un État à peu près comme des ombres dans un tableau ; ils font un contraste nécessaire, écrit, en 1740, Philippe Hecquet, médecin et moraliste français ». C'est d'ailleurs la même analyse que défend Marx, qui propose de voir que l'accumulation de richesse est égale à l'accumulation de pauvreté, que ces deux processus sont deux pôles opposés et liés, ne faisant qu'un. Op. Cit., p. 294.

129 Op. Cit., p. 27.

130 De même les exilés sont les acteurs d'une mondialisation à dimension humaine, mais ce sont eux qui sont relégués à la misère.

> L'industrialisation absorbe, en grande partie, les immigrés ruraux, qui constituaient, à l'époque précédente, la source principale du paupérisme. […] Désormais, les masses de la population ouvrière, prolétaires urbains et ruraux, se confondent pour créer ensemble l'immense aire sociale de la misère.[131]

Cette immense aire sociale de la misère est bien présente aujourd'hui encore, sauf qu'elle est reléguée le plus possible hors de notre horizon. Aujourd'hui on peut se demander comment la globalisation du capitalisme libéral va absorber ces millions de migrants, sachant que les camps humanitaires et d'internement, les murs et déjà les technologies biométriques ne suffisent plus à contenir[132] l'exil contemporain.

4.4. Introduction à la fonction sociale de la relation d'assistance

La situation de l'exilé dans l'Union Européenne a un lien avec le phénomène de pauvreté. À la lumière des arguments avancés, on identifie une nouvelle aire de misère et d'exclusion sociale à l'échelle du globe terrestre. Mais nous souhaitons revenir sur les arguments que nous venons d'avancer. D'après Simmel, il y a un seul dénominateur commun qui caractérise les pauvres : celui d'être assisté par la société. D'après son analyse, la relation d'assistance a pour fonction sociale de reproduire et de conserver le système en place :

1. Premièrement, l'assistance s'attache plus à satisfaire le donateur que le receveur. Il s'agit de rendre les nécessiteux aptes à travailler et à participer au système productif. La collectivité sociale récupère finalement les fruits de sa donation.
2. Deuxièmement, l'assistance est conservatrice par définition, elle est un moyen de stabiliser l'ordre social. Si les inégalités sont trop fortes il y a un risque de remise en cause de l'ordre social. La classe sociale des ouvriers et plus généralement des pauvres est immense, face à cette

131 Geremek, *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, p. 295.
132 En utilisant ce vocabulaire « contenir », nous faisons référence au vocabulaire utilisé par les politiques pour caractériser l'exil : voir Zygmunt Bauman pour une analyse sociologique à propos de la vie contemporaine, devenue liquide.

puissance potentielle il faut limiter les inégalités extrêmes et circonscrire la pauvreté dans des limites acceptables.

Cette clef de lecture a le mérite de mettre en question l'action qui existe dès lors qu'un individu entre en relation avec un autre individu pour l'aider. Pour Simmel ce n'est pas le pauvre ou la pauvreté qui est le véritable objet sociologique mais la relation d'assistance qui est au cœur de la compréhension d'une société en ce qu'elle révèle de son fonctionnement. Le second mérite de cette clef de lecture est de révéler les paradoxes qui structurent la figure du pauvre : il est à la fois une fin, car l'assistance est entièrement dirigée vers lui ; et un moyen, car l'État vise à perpétuer l'ordre social en entretenant la pauvreté. Il est à la fois exclu, du fait de recevoir une assistance à part ; et inclus car il appartient à la collectivité à l'origine du don. Il est donc donneur et receveur, autrement dit la pauvreté est un phénomène au cœur de la société et non un phénomène marginal.

De cette analyse nous relevons une ambiguïté quant à la figure de l'exilé.

1. Les exilés en France bénéficient, en principe, d'une assistance minimale : logement, aide financière, soins, condition de vie sanitaire… Mais à condition que ceux-ci s'enregistrent en tant que demandeur d'asile, puis qu'ils soient reconnus comme réfugiés. S'ils ne le sont pas, la seule assistance « officielle » qu'ils se voient proposer est d'être renvoyés dans leur pays d'origine[133].

133 Bien souvent par avion, ce qui n'est pas négligeable. Attention il faut, là aussi, apporter de la nuance : il y a le choix délibéré du réfugié de retourner dans son pays natal comme il a été prévu par la Convention de Genève, ainsi le réfugié peut recevoir l'aide du gouvernement, mais plus souvent d'ONG, qui accompagnent la personne vers sa réinstallation. Il faut que ce genre d'initiatives se développent, non pour pouvoir débouter les exilés avec moins de culpabilité puisqu'ils seraient pris en charge par ailleurs, mais parce qu'une mondialisation à dimension humaine doit se baser sur des relations d'entraide et de réciprocité. À côté de ce choix délibéré il y a également le retour forcé qui est manifeste à travers le document nommé « obligation de quitter le territoire français » délivré par les préfectures. Si vous êtes toujours sur le territoire alors que le délai de l'OQTF est dépassé, une « interdiction de retour sur le territoire français » vous est délivrée. C'est à partir de ce moment que l'État prend en charge votre retour. Voir la fiche pratique du service public : https://www.service-public.fr/particuliers/vosdroits/F18362 [en ligne], consulté le 02/08/18.

2. Selon certaines interprétations, le fort taux de chômage et la dette ne permettent pas à l'État d'intégrer les exilés au marché du travail sous peine d'augmenter encore le nombre de demandeurs d'emploi. L'État n'a donc pas intérêt d'offrir une assistance à ces personnes.

3. Si l'assistance des pauvres prend racine dans l'intention de reproduire le système avec ses inégalités, alors engager une relation d'assistance avec les exilés – c'est-à-dire les sans-État ou bien les non-autochtones – revient à faire évoluer la société. Sur ce point précis, l'accueil des exilés demande que l'on innove dans nos manières de penser la pauvreté[134].

En guise de conclusion, nous affirmons que si les pauvres ont une existence sociale c'est-à-dire un statut social, ils ont également une fonction sociale, un rôle à jouer au sein d'une société donnée. Cependant d'après notre analyse, nous nous heurtons à l'ambiguïté de la condition des exilés : ils sont pauvres mais n'auraient pas de rôle à jouer au sein de la société. À notre avis, nous arrivons à un point tel de déséquilibre qu'il nous faut désormais considérer le paupérisme global que représente la condition migratoire. En effet, comme l'avait déjà identifié Simmel, un trop-plein de pauvreté et d'inégalités provoquent des distorsions dangereuses pour l'équilibre de la société ; et désormais pour l'équilibre de la mondialisation.

134 Selon ce point de vue, il est curieux d'investir dans ce qu'on appelle l'innovation, de mettre ce mot au cœur de notre future croissance, alors que nous nous refusons collectivement (à l'échelle de l'Europe) d'investir dans l'accueil des exilés ! Plus qu'un paradoxe curieux, il s'agit d'une politique hypocrite.

Chapitre 5 : Le concept de « global poor »

5.1. Travail de la mémoire : théorie de la trace

À quoi faisions-nous référence lorsque nous employions l'expression « ces masses misérables et miséreuses » pour caractériser les acteurs de ce qu'on a appelé « la crise des migrants » ? À ces travailleurs pauvres de la fin du XIXe siècle qui étaient agglutinés dans de minuscules maisons mitoyennes, autour de grands ensembles industriels du Nord de la France consacrés à la production textile par exemple. Les « maisons » étaient rassemblées et collées les unes aux autres formant des rues cul-de-sac appelées courées. L'espace des courées était initialement réservé à l'installation d'un jardinet, important pour ces populations qui arrivaient des campagnes pour s'installer en ville et y trouver un travail. Le jardin c'était cet espace transitionnel, celui qui permettait une survivance de la mémoire d'un mode de vie, qui réactualisait des pratiques dans lesquelles une identité s'affirmait en contrepoint à la ville et à ses espaces industrialisés. Mais au lieu de ces jardins, faute d'espace et en raison de l'insalubrité de ce nouvel urbanisme sauvage, ce sont des pavés, un robinet et un vécé servant à tous les occupants du cul-de-sac qui ont été installés. Un espace privé – du moins destiné à l'intimité – devenu un espace commun forcé et donc de promiscuité. Cette vie forcément partagée, ainsi que la promiscuité et l'insalubrité de l'habitat ouvrier ont contribué à créer ces masses miséreuses et misérables[135]. Destinés à disparaître sous la pression de l'urbanisme et de la démographie des villes modernes, les jardins ouvriers ont toutefois survécu notamment parce qu'ils étaient considérés comme des moyens de contrôler

135 Sur ce sujet précis du rôle des jardins ouvriers, partagés, urbains, voir ces deux ouvrages :

1. Baridon, Michel, *Les jardins : Paysagistes – Jardiniers – Poètes*, Paris, ed. Robert Laffont, 1998. Spécifiquement le chapitre « les jardins de l'ère industrielle » pages 953-954.
2. Lussien-Maisonneuve, Marie-Josèphe, « Lille », sous la dir. Claude Heurteux & Patrice de Moncan, dans *Villes Haussmanniennes. Bordeaux, Lille, Lyon, Marseille*, Paris, ed. Mécène, 2003.

l'ouvrier et de lutter contre ce que les historiens ont appelé les suintements de la misère : quand celui-ci était au jardin, il n'était pas au bistrot.

Il s'agit pour les générations présentes de se constituer un héritage commun via les jardins ouvriers, celui des acteurs de l'exode rural, puis de se recréer une identité collective. Le passé est un objet manipulable, il subit des agencements et des ré-agencements qui s'actualisent dans un temps plus long que celui d'une vie humaine. Le jardin ouvrier devient donc avec le temps une trace matérielle[136] du lien social. Considérer ce lieu et le lier avec d'autres éléments de la condition ouvrière, permet de comprendre la trajectoire d'une grande partie de la population française depuis ce moment de son histoire. Il est intéressant de prendre pour exemple l'histoire des jardins ouvriers pour retracer comment s'est jouée la constitution d'une conscience[137] ouvrière. À la fin du XIXe siècle, les ouvriers ont pris conscience de leur propre unité sociale, et ainsi ont pu jouer un rôle politique, c'est-à-dire revendiquer une identité ou en créer une autre que celle qui leur était attribuée. Nous souhaitons souligner toute l'importance des lieux, de leur passé et sa transmission, qui sont des facteurs déterminants d'une identité collective. Italo Calvino tentant de comprendre « la mémoire monde » dit du passé :

> Qu'il est un bloc inconnaissable de données indénombrables et indénombrées. Il ne devient compréhensible et significatif qu'après sélection des éléments à mettre en relation, qu'après tri et catégorisation d'un ou de plusieurs faits. Nous sommes ici devant un exemple de mise en ordre de ce passé pour une utilisation culturelle du présent[138].

136 Trace matérielle dans le sens où il s'agit d'un lieu ou d'une chose que l'on peut sculpter librement par son agir, individuellement ou collectivement, et qui se transmet aux générations suivantes.

137 Conscience ouvrière pour ne pas dire conscience de classe : ce concept doit être compris par la distinction que Marx introduit de classe « en soi » et classe « pour soi ». La classe en soi correspond à un ensemble d'individus partageant les mêmes conditions de vie, ayant les mêmes intérêts, sans pour autant en avoir conscience, sans pour autant avoir de voix et une place attribuées sur la scène publique. La classe pour soi est cette phase de la vie d'une classe sociale qui prend conscience de son unité sociale, et alors, entreprend de défendre ses intérêts.
Si à l'époque il était justifié d'utiliser ce lexique, nous ne l'utilisons pas car il nous amènerait à débattre sur l'existence ou non des classes sociales aujourd'hui, ce qui n'est pas notre propos. Néanmoins d'après nous, classe sociale ou non, le processus décrit par Karl Marx est toujours pertinent au sujet de minorités invisibilisées qui gagneraient à s'émanciper de la représentativité paternaliste.

L'idée que le passé ne devient intelligible qu'après sa mise en ordre révèle son caractère construit. De cette construction émerge un certain passé qui devient à la fois singulier et commun. Singulier dans le sens où on a opéré un tri et un agencement d'éléments historiques parmi d'autres. Plus encore, cette singularité se caractérise par un agencement différentiel par rapport au passé qui avait cours précédemment. Commun puisqu'il devient le passé de *ce* présent, les événements qui se produisent maintenant sont interprétés selon cette mémoire-ci, établissant une linéarité, un récit liant l'avant et le présent. On peut dire alors que *le* passé écarte tous ceux qui ont existé avant lui, ceux qui étaient en vigueur ne sont plus d'actualité, ils sont dépassés, archivés, mis au pilon[139]. Homère est-il un poète de génie qui a traversé les âges grâce à son talent ou bien est-ce un de nos ancêtres ?[140] En fait, l'un n'empêche pas l'autre, plus encore : l'incertitude concernant l'existence d'Homère, c'est du reste ce que reprochait Goethe aux philologues qui étayaient la thèse selon laquelle Homère n'avait pas existé, n'empêche pas qu'il soit devenu notre ancêtre à tous.

D'après l'exemple des jardins, nous appellerons une œuvre ce processus social à fonction historique – en tant qu'elle est cet agent qui permet le travail réflexif de la communauté qui se pense : c'est à la sociologie de rendre compte

---

138 Calvino, Italo, *La Grande Bonace des Antilles*, Paris, ed. Gallimard, coll. Points, 1997, voir le chapitre « La mémoire du monde ».

139 Dans l'édition, cela signifie la destruction de livres. Par exemple, les Archives nationales françaises sont contraintes régulièrement de détruire des documents, puisqu'ils ne peuvent plus les garder, ni les donner ou les vendre. À quel moment, et surtout comment juge-t-on qu'une trace matérielle du passé ne fait plus partie de notre histoire ? La question est un réel enjeu contemporain : notre époque est face à une multitude exponentielle de traces du passé qu'elle doit gérer : artistiques, sociologiques, archéologiques, géologiques, etc.…

140 Nietzsche, Friedrich, *Sur la personnalité d'Homère ; Nous autres philologues*, trad. de l'allemand Guy Fillon, ed. Le passeur, 1992.
Il n'y a qu'à s'intéresser au cas Homère. Il est tenu pour être l'auteur de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* comme l'unique représentant du genre épique de la Grèce antique. Or, a-t-il existé ? Si oui, a-t-il été le créateur de ces épopées ou n'a-t-il été que le passeur de ces aventures chantées par différents aèdes ? Autrement dit, et c'est la question que posait Nietzsche lorsqu'il exerçait le métier de philologue à l'université de Bâle au début de sa carrière, comment faire la part entre un auteur et son époque, lequel des deux est le représentant de l'autre ? Dans ce cas précis, nous connaissons l'époque d'Homère seulement à partir d'Homère. Donc, Homère est-il le nom derrière lequel se cachait une culture, un collectif d'auteurs, une dynamique de création partagée, un monde commun perdu, ou bien est-il le nom d'un auteur de génie qui a su mieux que ses contemporains décrire son époque ? Quoi qu'on en dise, la réponse à cette question peut être scientifique dans le sens où elle est une hypothèse qui attend d'être réfutée, mais aussi est idéologique : individualisme anachronique ? Culte de la personnalité ? Le commun sacralisé ?

de ce processus. L'œuvre donc, ne contient pas tant la trace d'une vérité absolue de ce qu'il s'est passé, que du lien social sans cesse actualisé. Cette trace est un des liants de la société et la rattache à ses différentes époques, c'est ce qu'affirme le sociologue de la mémoire collective, Maurice Halbwachs :

> La fonction sociale de la trace, c'est donc qu'il y ait du « lien social », et sa force et sa qualité dépendent de la qualité et de la quantité de traces conservées, en d'autres termes, qu'il y ait quelque chose qui nous permette de vivre ensemble[141].

La mémoire permet une interprétation du présent, ce faisant, l'interprétation de l'action fait aussitôt partie d'un travail de mémorisation et donc de déplacement, modification ou renforcement de notre habitude :

> L'action est conditionnée par notre capacité de souvenir, et inversement. Pour agir, il faut comprendre la réalité sur laquelle nous intervenons, en tout cas, il faut être capable d'en comprendre quelque chose. La mémoire est un instrument d'interprétation de cette réalité, en ce sens elle nous fournit les cadres de l'action, et en même temps, elle organise la nouvelle mémorisation de cette action et de ses conséquences[142].

Effectivement, travailler le passé c'est-à-dire se modeler une mémoire singulière et partagée, est une voie d'accès à la compréhension de l'action des hommes sur le monde. Il précise :

> Un dernier détour est ici nécessaire par l'analyse de ce qui dans l'art [en fait dans l'œuvre en général] est trace, et donc mémoire et permet aux hommes d'accéder à la dimension historique de leur existence[143].

Nous l'avons esquissé, le problème des exilés est d'être exclu de notre monde, y compris de celui des exclus. Or, notre premier constat révèle que cette situation est intolérable puisqu'elle fait des exilés des humains indignes. Le second constat est de considérer que cette dénégation est le résultat d'une perte de lien social au sein du monde commun. Le problème que nous posons et

141 Péquignot, Bruno, *La question des œuvres en sociologie des arts et de la culture*, Paris, L'harmattan, coll. Logiques sociales, 2007, p. 234.
142 *Op. Cit.*, *p*. 245.
143 *Op. Cit.*, p. 231.

auquel nous devons faire face urgemment se traduit par cette question : Quelle est la mémoire collective des exilés ? Si on respecte la thèse de M. Halbwachs qui dit que : « Il n'y a pas de pratique sociale qui ne soit fondée sur une mémoire sociale »[144], alors ne pas se préoccuper de ce problème de mémoire collective revient à lutter contre la lutte pour la dignité des exilés. Finalement, à entretenir un cercle vicieux où la figure de l'exilé devient définitivement, dans notre imaginaire, celle de l'homme déchu.

L'auteur d'une œuvre n'est jamais seul, l'être humain est toujours, déjà et partout, un être social, c'est cela sa nature : « toute action humaine, et la production d'œuvres en est une parmi d'autres, est toujours déjà collective »[145]. Avec B. Péquignot nous arrivons à comprendre que le rapport société/mémoire/production d'œuvres est une spirale – une évolution – et que celle-ci participe à recréer, forger, transformer, réfléchir, le lien social qui nous unit.

5.2. La valeur du travail dans la modernité

Les ouvriers ont donc contribué à l'histoire de la France dans le sens où ils ont inventé, actualisé, conservé et transmis une forme de lien social, une façon de vivre en société, ont enrichi notre compréhension de la manière dont vit l'homme en groupe : à travers les jardins ouvriers nous découvrons un aspect du concept de socialité. Aujourd'hui nous connaissons cette partie de l'histoire de la population française grâce à une mémoire collective qui s'est constituée dans le temps. Le recul avec lequel nous pouvons aborder le « mal honteux de la société moderne »[146] a été rendu possible notamment grâce à ce qu'on a appelé une solidarité de classe, à une voix politique portée collectivement, mais également grâce aux outils intellectuels qui nous ont permis de rendre dicible dans notre présent ce qu'il s'était passé.

144 *Op. Cit.*, p. 241.
145 *Op. Cit.*, p. 252.
146 Geremek, *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, p. 6.

Il peut être utile de rappeler qu'en France, la première forme collective de protection sociale est née en grande partie du mouvement ouvrier. Avant cela, l'entraide familiale était le seul moyen de se prémunir des différents problèmes qui survenaient. La mutualité est née au sein du mouvement ouvrier du XIXe siècle avec, pour objectif, de rassembler des individus qui partagent un certain nombre d'intérêts et soumis à des risques comparables, d'organiser une protection collective. Cela peut paraître banal, mais nous pensons que le fait de se constituer en collectif, parce que soumis aux mêmes risques, est un tournant de la pensée sociale dans le contexte des jeunes sociétés capitalistes. On pense alors que l'on appartient à la même classe sociale, du moins à la même classe de risques. Deux caractéristiques sont importantes dans cet embryon de protection sociale : il n'y a pas de profits générés et le mécanisme repose sur le volontariat[147]. Nous rappelons cet élément car, certes un pauvre est reconnu socialement comme étant pauvre parce qu'il est assisté, mais l'assistance se prend, s'organise, émerge depuis le collectif, comme nous le rappelle Geremek :

> Les attitudes face à la pauvreté sont définies, fondamentalement, par la notion d'entraide, d'abord au niveau des liens de parenté et de voisinage, puis, également, au niveau des relations professionnelles, où un groupe offre soutien à ceux de ses membres qui n'arrivent pas à assurer eux-mêmes leur subsistance[148].

Ce collectif, dans le cas de l'histoire des mouvements ouvriers, s'est construit autour de la profession, autour de l'usine, dans un environnement urbain en expansion sauvage et un certain contexte sociopolitique du capitalisme naissant.

Or, l'exilé qui n'est pas encore reconnu officiellement comme réfugié, n'a pas le droit de travailler. Il est trié et séparé de ses compagnons cosmopolites et dirigé vers différents centres d'hébergement à travers toute la France, et même – dans le cas des « dublinés » – vers l'Italie, la Grèce, Malte ou l'Espagne. Il est

147 Le problème de ce fonctionnement est qu'il repose sur la condition d'un grand nombre de volontaires ; assez pour que les cotisations de chacun permettent d'assurer à ceux qui en ont besoin une protection sociale qui dépasse le montant de leur cotisation versée.

148 Geremek, *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, p. 315-316.

dans un lieu où il ne peut vivre que dans une condition de pauvreté radicale[149], car on lui refuse le droit de vivre en citoyen : on lui impose un lieu d'habitat et on l'empêche de travailler. Par conséquent, il est exclu et invisibilisé dans nos sociétés : « […] le phénomène de pauvreté revêt un caractère psycho-sociologique […] », ses deux éléments principaux sont : « le sentiment d'une pénurie relative et la relégation culturelle du reste de la population »[150]. On remarquera que la figure de l'exilé est paradoxale : indissociable de l'image médiatique de la masse miséreuse et misérable débarquant fond des mers, cette figure représente également le non-visible : les exilés ne sont ni nos collègues de bureaux ni nos voisins[151].

Certes, le travail a été l'activité par laquelle on a aliéné la population mais également par laquelle cette population s'est émancipée. D'après Hannah Arendt, avec la modernité le travail et l'identité se confondent. En effet, si depuis Aristote le travail était perçu comme une nécessité, une contrainte voire une souffrance ; il devient à partir de la modernité un moyen de devenir homme, un moyen de réalisation de son être. Il y a donc une valorisation du travail – l'idée directrice selon laquelle « le travail y est considéré comme une forme de rééducation et de « thérapie » sociale »[152], se traduit dans les politiques sociales et leurs programmes d'assistance[153] – et une dévalorisation de la

149 Nous disons pauvreté radicale pour souligner le fait que dans certains cas historiques, le pauvre reçoit une assistance privilégiée, ou même est sacré. Ici, on rechigne à lui apporter une assistance, il est porteur de malheurs et il est parfois opposé aux vrais pauvres de l'État : la pauvreté radicale rassemble ceux qui, en plus d'être considérés comme pauvres par la société, sont victimes de violences physiques ou symboliques. Nous reviendrons sur ce point dans la troisième partie.

150 Geremek, *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, p. 300.

151 L'école et l'université paraissent être des lieux qui présentent une résistance face à l'invisibilisation dont sont victimes les exilés.

152 Geremek, *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, p. 301.

153 En Angleterre en 1834, la New Poor Law est instaurée : une nouvelle organisation de l'assistance autour des « workhouses ». Le principe de la *workhouse* est qu'elle accueille toute la famille qui n'a pas su trouver du travail et qui a besoin d'une assistance. À l'intérieur de cette « maison du travail » on sépare les familles en fonction de l'âge, des capacités et on envoie les différents membres, enfants compris, travailler. Il a fallu attendre 1948 pour qu'on supprime définitivement cette loi. Cette loi obligeait donc les familles à migrer et à vendre leur force de travail ailleurs. De ce fait, les penseurs libéraux diront que c'était de faux pauvres.
cf. Polanyi, Karl, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des Sciences Humaines, 1983.

pauvreté. Ne pas trouver d'emploi, le fait de ne pas avoir un travail, est donc essentiel pour définir la misère :

> Il est nécessaire de prendre également en considération ses implications extra-matérielles telles que, par exemple, les possibilités très réduites des gens pauvres de s'instruire et d'acquérir des connaissances permettant de trouver un emploi[154].

5.3. La perception du « global poor »

Nous pouvons maintenant mieux saisir l'attitude hostile que suggèrent les politiques des peuples européens face aux questions d'exil et d'asile. Nous pouvons affirmer avec Bronislaw Geremek que les sentiments ont une histoire, qu'il y a toujours eu des partisans de la pitié et de la potence en même temps, mais que « ce qui change ce sont uniquement les rapports de force entre ces différentes attitudes »[155]. Parallèlement nous avons montré que le « global poor » plus précisément la figure de l'exilé, ne pouvait prétendre à l'émancipation dans nos sociétés s'ils n'ont pas la possibilité de jouir de droits de citoyen : droit de déplacements, droit de travailler, droit d'avoir un logement. Ces conditions ne garantissent pas à l'exilé d'échapper à la pauvreté mais elles lui permettent d'exister socialement.

La pensée contemporaine « perçoit la pauvreté comme un phénomène purement négatif »[156], d'ailleurs elle mêle le discours médiéval et le discours moderne qui étaient tenus sur la pauvreté. Tandis que le discours médiéval cherche à faire la part entre le bon et le mauvais pauvre, la pensée moderne « cherche à expliquer l'origine des attitudes négatives à l'égard de la pauvreté à la lumière des relations entre celle-ci et la déviance »[157]. Aujourd'hui l'idée que l'on se fait des terroristes, des passeurs et des coupables de crimes de guerres empruntant également les routes de l'exil, nous est insupportable. Le fait

154 Geremek, *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, p. 8.
155 Op. Cit., p. 317.
156 Op. Cit., p. 14.
157 Op. Cit., p. 13.

probable – à vrai dire, il est tout aussi probable que ces gens là prennent l'avion, sans compromettre leur mission et leur vie en mer – qu'ils empruntent le même itinéraire souterrain et parallèle à nos routes de libres-échanges, fait retomber le discrédit sur tout le reste de la population en exil. C'est ainsi, de la même manière que les doctrines de charité en leur temps, que l'on fait aujourd'hui la distinction entre les exilés méritant un soutien – communément nommés réfugiés – et les exilés indignes, voire extrêmement nuisibles. On peut ainsi conclure que :

> Les deux attitudes [« pitié » et « potence »] ont survécu jusqu'à la civilisation moderne qui les a intégrées et placées parmi ses ambiguïtés : on peut les voir parfois séparées par des barrières religieuses, économiques ou politiques, et quelquefois coexistent, l'une très à côté de l'autre[158].

Si l'on ne considère pas les exilés comme des pauvres – « pauvres » dans le sens péjoratif de l'imaginaire européen des êtres dégradés – donc, si on ne considère pas les exilés comme des représentants d'une pauvreté malfamée, alors nous pensons comme Montesquieu qui dit que : celui qui ne possède rien, à qui on interdit de mendier a le droit de vivre de son travail. Si les causes de la pauvreté qui structurent la figure de l'exilé ne proviennent pas des exilés eux-mêmes, alors comment comprendre ce mal qui frappe cette condition migratoire ? Autrement dit :

> Devrait-on les [notions de paupérisme et de paupérisation] entendre au sens absolu, donc, comme une détérioration effective de la situation matérielle ou de manière relative, comme une diminution proportionnelle de participation au partage du monde global ?[159]

À quoi renvoie cette expression « la participation au partage du monde global » ? Que comprenons-nous de la question posée par Geremek ? La notion

158 Op. Cit., p. 15.
On notera que pour les partis de l'extrême droite européenne et plus précisément pour les pays dits de Visegrad, l'identité religieuse des racines des peuples d'Europe justifie le fait que l'on refuse d'accueillir des populations d'une autre religion, sous peine de perdre cette identité : c'est autour de l'islam que se cristallise ce rejet. Nous souhaitons cependant souligner le cas de la Sicile.
159 Op. Cit., p. 21.

de paupérisme permet de montrer qu'une large part d'une population vit dans la misère, une misère qui paraît s'uniformiser si l'on constate la multiplication de camps de sans-État dans le monde. Nous avons vu que la pauvreté doit être définie dans une large mesure par son aspect relationnel : est pauvre celui qui est reconnu comme tel, est pauvre celui qui est l'objet d'exclusion, est pauvre celui qui est aliéné[160] par une forme d'assistance. Le pauvre est donc celui qui a un statut social bien défini et il ne peut pas s'en défaire car son rôle est trop important pour qu'un jour il n'existe plus de représentants de la pauvreté. Par conséquent, dire que le paupérisme c'est avant tout une détérioration matérielle subie par une partie de la population ne permet pas de comprendre les enjeux de la pauvreté dans le monde. En revanche, dire que cette condition est aliénante et qu'elle conduit ceux qui la vivent à ne pas avoir de rôle politique, dans le sens où ces gens ne participent pas au partage du monde global, est un point de vue qui ouvre des pistes de réflexion.

C'est à la suite de ces réflexions, grâce à cette approche pluridisciplinaire, que Geremek introduit le terme de « global poor ». Cette notion vient renforcer notre hypothèse qui fait de la figure de l'exilé un pauvre de la globalisation ; situation provoquée par une demi-mondialisation, par un acosmisme de plus en plus englobant :

> [Cette notion] semble transformer un problème qui a appartenu au domaine de la stratégie socio-économique en un problème éthique, et devient ainsi le symbole d'un sentiment de fraternité et de solidarité avec tous les hommes de la terre. En même temps, cette notion permet de rendre compte que la pauvreté constitue un univers à part, et que les pauvres vivent une destinée spécifique, différente de celle des autres[161].

Si l'exilé, figure du concept de « *global poor* » devient un bouc-émissaire dans nos sociétés du libre-échange, c'est parce qu'il n'a pas de statut social reconnu : il est sans domicile fixe et sans identité fixe, il est dans une situation où le lien social est rompu. De fait, les exilés sont pris dans le cercle vicieux de la violence, suspectés d'en être les porteurs, de la propager autour d'eux.

160 Aliéné dans le sens où l'individu, parce qu'il est reconnu comme pauvre, est en partie privé de sa liberté : c'est-à-dire est contraint à faire telle ou telle action ou à se comporter de telle manière.
161 Geremek, *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, p. 312.

Chapitre 6 : La production de l'étranger

6.1. Le monde des sans-État

Notre analyse nous révèle que l'exilé, lorsqu'il arrive en Europe, peut être considéré « simplement » comme un « global poor ». Ce concept nous permet de définir, du moins en partie, leur condition migratoire. Néanmoins, on le sait, l'exilé ne se confond pas avec le pauvre : tandis que ce dernier est le pauvre d'une société donnée, l'autre est le pauvre du monde. Qu'est-ce que signifie être le pauvre du monde ? C'est à la fois être le pauvre de la globalisation et le sans-État d'un monde partagé d'État-nations : l'exilé est jeté dans un monde acosmique, c'est-à-dire jeté dans un monde inhabitable et inhospitalier. Cette complexité est essentielle pour comprendre l'enjeu auquel nous faisons face aujourd'hui, un enjeu inédit.

C'est d'ailleurs toute la portée du travail de Michel Agier, notamment dans son ouvrage *Aux bords du monde, les réfugiés* que de pointer du doigt notre faible compréhension de la condition migratoire. En effet, le second écueil dans notre manière de caractériser les exilés, Agier le montre bien, c'est de ne les considérer plus que comme des victimes. Certes, le statut de victime permet, d'un point de vue juridique, d'entreprendre des plans d'urgence qui visent à sauver ces populations en créant notamment des camps humanitaires. Néanmoins, l'anthropologue souhaite montrer la prédominance du statut de victime sur le statut de citoyen que l'on attribue à ces personnes. C'est un geste déshumanisant parce que cela tend à considérer les réfugiés hors de leur humanité, c'est-à-dire à les rejeter hors, à l'écart, en marge, aux bords du monde qui est le nôtre :

> En se multipliant, ces situations d'attente finissent par engendrer une forme nouvelle d'être-au-monde – caractérisée par l'errance, le dénuement

durable – ou mieux, de ne-plus-être-au-monde pour un certain temps ou pour longtemps[162].

Finalement, donner une prédominance au statut de citoyen, c'est recréer les conditions de possibilité d'une réalité politique dans laquelle s'inscrit chaque être humain, c'est rendre la parole à ceux qui se l'étaient fait enlever, c'est donc affirmer avec force leur condition humaine et leurs droits inaliénables : leur droit à la vie[163]. Concluons cette réflexion : identifier une victime permet de lui venir en aide adéquatement, les camps viennent en aide à des populations meurtries par un conflit, ou par une suite de conflits. Malgré tout, le camp est un lieu restrictif puisqu'il exclut la personne de la marche du monde et de sa socialité, pour mieux la protéger, faisant valoir son statut de victime. Le camp répond donc à une situation d'urgence, pour un moindre mal, mais plus il se prolonge, plus les personnes à l'intérieur du camp continuent d'être seulement des victimes. Leurs vies sont mises entre parenthèse tout comme leur qualité de citoyen.

La forme du camp se propage, y compris en France, il est un « hors *nomos* »[164] c'est-à-dire le lieu du vide dans la vie du réfugié car celui-ci n'a plus aucune place sociale. M. Agier donne la définition suivante du refuge[165] : il désigne un abri provisoire, en attente de mieux. Ainsi comme nous l'avons affirmé dans notre première partie, l'Europe est aujourd'hui encore symbole du refuge mais pris dans un sens nouveau. Dans un article récent publié dans un dossier de la revue *Multitudes* « Migrants/habitants : urbanités en construction »[166], Agier rappelle que 17 millions de personnes vivent dans des camps dont 7000 d'entre eux vivaient dans le bidonville d'État de Calais en

162 Agier, *Aux bords du monde, les réfugiés*, p. 30.

163 Ce droit à la vie, nous l'identifions partiellement à la définition de l'être humain donnée par Aristote, l'humain est un *zoon politikon* (animal politique). Il est un être-ne-vivant-pas-seul, comme pourrait l'être une fourmis ou une abeille, néanmoins Hannah Arendt insiste sur le fait que l'humain n'est pas d'abord un être politique, il est surtout un animal doué de langage. C'est la possibilité du langage qui permet à l'homme d'agir de façon politique c'est-à-dire d'agir avec les autres, dans le monde et pour le monde.

164 Agier, *Aux bords du monde, les réfugiés*, p. 55.

165 Agier, *Aux bords du monde, les réfugiés, Op. Cit.*, p. 56

166 Agier, « Nouvelles réflexions sur le lieu des Sans-Etat : Calais, son camp, ses migrants », p. 53-61.

février 2016[167]. D'après son analyse, ces camps représentent notre volonté politique de tenir à l'écart une partie de la population mondiale. Tenir à l'écart les indésirables[168] ces inutiles du monde du libre-échange, qui porteraient avec eux une violence malsaine – une impureté contagieuse[169] – de notre territoire sain représenté par l'État-nation.

Le concept clef pour comprendre ce type de politique est celui du nationalisme épistémologique qui « est à l'origine d'une fiction politique globale-nationaliste qui ne parvient à se réaliser que grâce à une violence excluante voire mortifère »[170]. Ainsi notre gestion de ces masses miséreuses et misérables, se base avant tout sur l'exclusion en instituant, à cet usage, des lieux d'exception. Autrement dit, on délimite un espace spécifique, inédit et banni du reste de notre territoire, mais toujours en-dehors de l'espace des citoyens.

A travers ces logiques qui se répandent partout dans notre monde contemporain[171], c'est à la création d'un monde distinct du nôtre – dont les habitants sont les sans-État – que nous sommes en train d'être spectateurs. Ce concept de nationalisme épistémologique a été responsable, selon l'analyse de Hannah Arendt, d'un monde informe et violent, qu'elle caractérise selon ces termes cités par M. Agier : « le camp d'internement […] ce fut, dès les années 1930, le seul "pays" que le monde eut à offrir aux sans-État »[172]. Le monde commun devrait représenter le point de vue théorique élaboré en 1793 dans la nouvelle constitution montagnarde française qui promeut l'asile comme un devoir de l'État démocratique[173]. Il était rappelé que la condition humaine doit

167 *Op. Cit.*, p. 56.
168 Agier, *Aux bords du monde, les réfugiés*, p. 59-63, voir l'analyse d'une "bio-ségrégation planétaire" chapitre VII "sali physiquement, suspect moralement".
169 Outre le chapitre de Michel Agier cité ci-dessus, nous conseillons la lecture du livre de Douglas, Mary, *De la souillure, essai sur les notions de pollution et de tabou*, trad. Anne Guérin, 2001, Paris, éd. La découverte, 1967.
170 Agier, « Nouvelles réflexions sur le lieu des Sans-Etat : Calais, son camp, ses migrants », p. 57.
171 Agier, Michel (dir.), *Un monde de camps*, Paris, éd. La découverte, 2014. Voir la carte « un paysage global de camps » située en pages centrales de l'ouvrage.
172 Agier, « Nouvelles réflexions sur le lieu des Sans-Etat : Calais, son camp, ses migrants », p. 60.
173 Nous faisons référence à l'histoire du droit d'asile évoquée à la page 18 de notre mémoire où nous rappelions que la France accordait désormais son droit d'asile aux étrangers bannis de leur pays pour cause de leur liberté et le refusait aux tyrans.

être considérée comme « une », c'est-à-dire que le principe premier est l'égalité de droits entre les êtres humains. Cet état d'égalité est une postulat de départ, non une conclusion. Dans les faits, nous assistons à la superposition de deux types de conditions humaines : l'une représentant des citoyens, l'autre seulement des victimes. Par conséquent l'une est supérieure à l'autre.

La distinction et la séparation de deux mondes est la base de la critique de Michel Agier, c'est pourquoi nous ne pouvons pas dire qu'un exilé est un pauvre de plus dans notre pays. C'est pourquoi aussi, nous ne pouvons pas mettre sur le même plan la situation de la pauvreté en France et celle de l'accueil des migrants. C'est pourquoi enfin, nous ne pouvons pas dire que l'Europe accueille toute la misère du monde ; les exilés sont présentés comme une masse informe jetée dans la misère, mais comme nous l'avons montré cette image est en partie fausse, elle reflète notre peur et notre ignorance.

Ces sans-État sont donc par définition les exclus radicaux, ils sont sans identité fixe et sans domicile fixe ; nous les avons réunis sous la figure de l'exilé et nous avons montré que cette figure peut être éclairée par les images du « global poor » et de la victime, dont elle serait une manifestation de notre compréhension de leur situation. Le lieu de vie de ces personnes a la particularité d'être un hors *nomos* c'est-à-dire un lieu qui rompt les liens de socialité avec le monde partagé.

A partir de ce constat, l'anthropologue souligne que « l'exode dans la guerre n'est pas une simple migration d'un lieu à un autre. Mieux vaudrait dire d'emblée que les réfugiés ne sont pas des migrants[nous soulignons] »[174]. Nous comprenons ainsi que la migration est un voyage déterminé dans le temps et l'espace. Le statut de réfugié n'est pas un sous-genre à l'intérieur de la grande catégorie des migrants, il est un statut juridique reconnu internationalement dans la majorité des pays du monde. Ces réflexions nous mènent à poser la question suivante : lorsque nous parlons de la « crise des migrants », parlons

174 Agier, *Aux bords du monde*, *les réfugiés*, p. 47.

nous d'un fait migratoire, comme nous pouvons le faire pour l'exode rural de la fin du XIXe siècle ?

Par ailleurs nous pouvons dire que, de façon plus subtile que ce qui est dit par la définition du Haut-Commissariat des Nations-Unies pour les réfugiés, le réfugié n'est pas d'abord celui qui ne peut pas retourner vivre dans son pays sans crainte. Il est un réfugié ou déplacé, parce qu'il a subi de force son propre exil. L'exil est indéfini dans le temps et l'espace : un réfugié, un demandeur d'asile, un débouté du droit d'asile et la famille de ces personnes, peuvent continuer à vivre dans des camps – nous ferons un point à ce sujet dans la troisième partie. C'est pourquoi nous préférons employé le terme « exilé » qui représente mieux le caractère instable et indéfini de l'existence d'un migrant forcé devenu officiellement réfugié ou non.

6.2. Un monde révèle l'autre

Nous pensons que la globalisation et la mondialisation de l'acosmisme réinterrogent avec violence et d'une façon inédite une question vieille comme le monde : celle de l'étranger. Qui est étranger dans le contexte du monde partagé ? Le résident serait le citoyen du monde, celui qui est acteur d'un monde commun, tandis que l'étranger serait le sans-État, celui qui ne jouit pas de ce monde commun. Une fois cela établi, il s'agit d'apporter de la nuance à notre propos, car il n'est pas question de savoir qui est l'autochtone ou qui est l'étranger, mais de comprendre le processus contemporain de production de l'étranger.

D'ailleurs, si le réfugié reste un exilé, nous pouvons pousser notre logique en posant la question suivante : qu'en est-il de la place du réfugié au sein de la société ? En d'autres termes, peut-on le considérer comme étant intégré au monde-ville pour reprendre l'expression de Marc Augé ? On ne peut pas généraliser mais on peut raisonnablement faire l'hypothèse qu'il n'en est rien. Il reste l'acteur d'un imaginaire négatif, il reste le représentant de la

violence du monde, le représentant d'une masse misérable et miséreuse venant s'échouer sur les côtes grecques ou italiennes. Ces images sont diffusées via les médias de masse qui sont des producteurs d'images, *in fine* de stéréotypes. Le réfugié est ou plutôt reste perçu et confirmé dans sa condition et position d'étranger, tout comme le demandeur d'asile, le migrant, ou l'exilé.

On peut également se demander si finalement les étrangers qui peuplent la planète[175] ne se ressemblent pas tous ? Oui et non. Oui, puisque certainement la méfiance face à l'étranger est une réaction anthropologique absolument partagée par l'humanité, il y aurait donc un processus commun aux sociétés humaines de production de l'étranger qui nous permettrait de faire de l'anthropologie. Non, puisque ce qui est en jeu est la relation d'une société à l'étranger, aux étrangers ; par conséquent une société donnée réagira différemment face à la présence de l'étranger – dès lors cette relation invoque une hospitalité ou une inhospitalité.

Mais alors que fait-on de l'étranger ? Savoir ce qu'on fait de l'étranger dans une société révèle un ensemble de normes et de valeurs. Comment le produit-on ? Et comment ne pas reproduire un imaginaire négatif de l'étranger ? Il s'agit dans notre situation d'un cercle vicieux. La sentence suivante « les chiffres sont accablants, il y a de plus en plus d'étrangers dans le monde » de Pierre Desproges, nous paraît être trop dure à la dent du temps – pour reprendre l'expression de Nietzsche[176] – pour tomber dans l'oubli. De fait, elle est bonne à penser partout et à tout moment : en effet, elle décrit un processus simple qui est en œuvre dans le monde humain. Nous posons le postulat anthropologique que l'étranger est né à partir de l'instant où l'homme s'est reconnu en tant qu'humain : autrement dit les hommes ont d'abord attribué le caractère « humain » à leur communauté – et non pas à chacun de

175 « Les chiffres sont accablants : il y a de plus en plus d'étrangers dans le monde », Pierre Desproges.

176 « Une bonne sentence est trop dure à la dent du temps et tous les millénaires n'arrivent pas à la consommer, bien qu'elle serve à tout moment de nourriture ; elle est par là le grand paradoxe de la littérature, l'impérissable au milieu de tout ce qui change, l'aliment qui reste toujours apprécié, comme le sel et, comme lui encore, jamais ne s'affadit ». Hadot, Pierre, *Le voile d'Isis*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2004, p. 403.

leur membre – par opposition aux autres communautés rencontrées. Ainsi une communauté était celle des humains, l'autre des non-humains. La figure de l'étranger est le résultat d'une séparation qui délimite un intérieur et un extérieur[177]. Sans aller plus en avant dans cette réflexion, on peut se demander si les situations d'exclusion, de clivage, de mur et de frontière ne sont pas des machines à générer des étrangers. Et on peut dire de façon quelque peu arbitraire et ethnocentrique, que depuis la chute du mur de Berlin, les murs n'ont jamais été aussi imposants, aussi importants, aussi omniprésents et presque omnipotents (notamment avec les technologies biométriques et leurs connexions satellitaires) que dans notre monde globalisé.

En Français, il semble que nous ayons un seul mot pour désigner l'ensemble des composantes que recouvre la figure de l'étranger. Michel Agier propose de penser « la production de l'étranger »[178] en proposant une typologie de la notion d'étranger, en allant chercher dans le vocabulaire plus riche de l'anglais. Nous proposons de présenter notre compte-rendu d'un moment de cette conférence puis de la commenter :

1. Le « *foreigner* » : Est celui qui est en défaut d'appartenance à mon état civil, à mon État. Imaginaire neutre.

2. L'« *outsider* » **:** Est l'étranger qui vient d'ailleurs, de dehors, de l'extérieur. Cette figure se définit en « relation à », comme les deux composantes suivantes. Ici, c'est l'établi qui pointe du doigt l'étranger qui arrive : cela suppose une idéologie du territoire et de l'appartenance à la terre. Autrement dit, l'imaginaire de l'appartenance naturel à un territoire rend l'*outsider* indésirable. L'*outsider* existe dans un cadre de penser que l'on a

177 Dans notre histoire, on peut constater que la définition de l'humain s'est élaborée par antithèse : animaux/humains, barbares/helléniques, sauvages/civilisés, aliens/terriens, eux/nous… À titre indicatif, nous pouvons indiquer les ouvrages de Peter Sloterdijk qui abordent, notamment dans sa trilogie *Sphères*, ces questions par le moyen d'une anthropologie philosophique.

178 Lien vers le site web de l'espace Malraux scène nationale de Chambéry et de Savoie, organisateur de la conférence de l'anthropologue Michel Agier « La production de l'étranger » dans le cadre du festival organisé par l'association de la Cimade « Migrant'scène » et en lien avec l'exposition « Mauvais temps Migrations contemporaines en Méditerranée » réalisée par l'artiste Maryvonne Arnaud.

défini par l'expression de nationalisme épistémologique. Imaginaire antagoniste.

3. L'*alien* **:** Est l'étranger absolu, radical dans sons sens étymologique : *Étranger par la racine*. La dimension spatiale joue un rôle prépondérant : on met les aliens dans des espaces d'exception, appartenant à d'autres droits, à la limite de l'humanité/animalité. L'étranger arbore un aspect monstrueux, en effet l'alien est fantasmé, il conduit à considérer tout étranger comme le coupable de sa condition négative. Cette figure émerge dans l'imaginaire et le métastase, on retrouve l'ombre de cette figure dans les discours politiques et provoque un désir de mur. Imaginaire violent, inhospitalier.

4. Le « *stranger* » : Cette position est bonne à penser pour l'anthropologue, celle de l'étranger culturel. Ici on fait une expérience particulière : c'est le vécu de l'étrangeté relative vers la familiarité. Autrement dit, ce qui m'est étranger j'en fais l'expérience, mais cela nécessite une ou des situations, jusqu'au moment où je gagne en familiarité, où je comprends ce qu'il se passe, ce qu'il se joue. L'expérience implique un retour critique sur soi-même, il faut penser à Jim Morrison qui chante « tout est étrange quand vous êtes un étranger »[179]. La figure du *stranger* invite à avoir un regard décentré sur son environnement en faisant un détour par ce qui diffère[180]. Émergence et construction d'un espace d'interculturalité. Imaginaire hospitalier.

La typologie que propose Michel Agier nous intéresse pour plusieurs raisons. Mais avant de développer davantage l'analyse, nous souhaitons faire référence à une partie du précieux livre écrit par Étienne Tassin qui décline avec

179 Le titre de la chanson est « *People are strange* ». Nous pensons également au titre du poème écrit et interprété par Jacques Prévert « Étranges étrangers », on peut aussi opter pour l'interprétation saisissante de Jean-Louis Trintignant.

180 Michel Agier ajoute cette remarque : Derrida a dit « L'écriture est une ex-centricité, qui me décentre de mon centre en m'en recréant un dans mon œuvre ».

profondeur la même typologie[181]. Celui-ci pose d'emblée la question qui nous concerne ici :

> Une réflexion sur l'étranger doit en cet endroit corréler deux interrogations : Qui est étranger dans le contexte de la globalisation qui configure le monde actuel ? Quelles sont les formes d'exclusion ou de relégation que subit celui qui est stigmatisé comme étranger ?[182].

Et il ajoute :

> Je dirai que l'*alien* doit devenir un *stranger* pour prétendre ensuite accéder au statut de *foreigner* : l'étrange inconnu doit devenir un étranger connu, culturellement identifiable dans sa différence, pour être politiquement reconnaissable dans le système du droit des gens. […] Ainsi s'opère le retournement de l'ailleurs échappant à tout contrôle en un ici sous assignation : l'*alien* devenu *alienus*, qui appartient à un autre[183].

Le premier élément que nous retirons de cette typologie, est que nous identifions deux modalités qui façonnent les figures de l'étranger : l'interaction ou son absence. L'absence d'interaction détermine les figures du *foreigner* et de l'alien. Elles n'ont pas besoin qu'il y ait eu une rencontre pour que ces deux figures de l'étranger existent. En revanche, la figure de l'*outsider* et du *stranger* nécessitent une rencontre en face-à-face, des interactions. Le déviant doit faire partie du groupe social dont il est le déviant, il l'est puisqu'il ne respecte pas les normes en vigueur. Or, comment un exilé retenu dans un camp peut-il être déviant ? Nous pouvons ajouter avec Yves Citton qui retourne la « crise des migrants » en « crise de la politique d'accueil européenne » :

> De façon bien plus frappante encore, n'est-ce pas la présence des réfugiés sur le sol européen qui constitue le « problème » taraudant nos politiciens si misérablement démunis ? Pourquoi donc nos gouvernements font-ils des pieds et des mains pour les renvoyer en Turquie – à distance ? C'est bien

181 Tassin, Étienne, *Le maléfice de la vie à plusieurs*, Montrouge, Bayard, 2012, en particulier le chapitre 8 : « Achille et les clandestins. La scène politique du courage », chapitre 9 : « Diogène et les cosmopolites » et la conclusion « divisions et devisements », p. 231-311.
Ces deux personnes sont contemporaines et nous savons que Michel Agier a lu Étienne Tassin puisqu'il fait référence à son travail. En effet tous deux ont lu attentivement Hannah Arendt et travaillent sur la condition cosmopolite des migrants.

182 *Op. Cit.*, p. 288.

183 *Op. Cit.*, p. 289-290.

> leur présence « chez nous » - la présence immédiatement matérielle de leur corps étranger au sein même de notre forteresse – qui paraît irriter et déboussoler si profondément nos conceptions des droits et des devoirs[184].

Dans cet article « La présence médiale des corps étrangers », Yves Citton nous met sur la piste : les droits s'acquièrent par le moyen de la présence ; une présence physique, matérielle, localisée, prompte. D'où l'importance du lieu, qui médiatise les négociations relatives aux divisions du peuple, peuple en tant qu'il est l'être-là-plutôt-qu'ailleurs, en tant qu'il est l'acteur d'une démocratie en acte.

> Les présences dans notre monde sont faites de plis dont les médias sont les principaux opérateurs (plus ou moins distants). Ces migrants dont la présence sur notre territoire paraît tant nous obséder, quand les voyons-nous véritablement en face-à-face ? N'est ce pas leur présence médiale qui hante immédiatement nos discours et fantasmes ?[185].

En effet, Yves Citton met bien en lumière la véritable lutte qui secoue les peuples européens face à l'étranger. C'est une lutte qui concerne d'abord un seul et même acteur en prise avec ses fantasmes : « Dans chaque cas, c'est l'étrangeté des corps qui fait la force de leur présence, même si c'est souvent la médialité de cette présence qui fait leur étrangeté. ». Que pouvons-nous dire de la situation qui était celle des habitants du bidonville d'État de Calais ? Justement, ce qui nous frappe désormais, c'est que – selon le point de vue – nous pouvons identifier les habitants de la « jungle » de Calais comme les représentants de la figure de l'alien[186]. Enfin, nous identifions dans la figure du *stranger* la possibilité d'un entre-deux, d'un espace et d'un moment où le langage peut se déployer, où une rencontre peut se faire et se défaire : où des identités peuvent émerger en-dehors du carcan des préjugés. Pour conclure, nous soulignons que l'étranger est une production d'une culture dans un temps et un espace donnés.

184 Citton, Yves, « La présence médiale des corps étrangers », dans : *Multitudes*, ed. Association Multitudes, été 2016.

185 *Ibidem.*

186 A l'appui de nos arguments et de ceux de Yves Citton, nous conseillons vivement le visionnage du film documentaire de Levivier, Arthur, *Regarde ailleurs*, [en ligne] film auto-produit, 2018, https://filmregardeailleurs.com/. Ce film retrace les conditions du démantèlement de la jungle de Calais, tout en donnant un portrait des exilés qui survivent aujourd'hui en France.

Si le sans-État n'est lié à rien, hormis peut-être aux forces de l'ordre de l'organisation des pays refuges[187], la figure de l'étranger est produite par une société qui détermine alors l'orientation hospitalière ou bien inhospitalière des politiques d'accueil des exilés et donc de leur condition de vie.

D'après Agier, l'enjeu des politiques européennes seraient de mettre en place ce monde commun dont parle Hannah Arendt : un monde où il est possible pour une humanité déchue de retrouver sa parole et de s'affranchir de la déshumanisation dont elle a été la victime. Le droit à la parole est ce premier pas, celui du droit d'avoir des droits, et cela représente la possibilité pour une victime de n'être plus seulement considérée comme telle, de trouver refuge en un pays où son statut de citoyen est reconnu. Or, notre imaginaire de la pauvreté, la forme camp qui prolifère en Europe et l'usage des forces de l'ordre comme arme de dissuasion, ces facteurs en somme tendent à identifier les migrants – ces étranges étrangers – à des aliens. En théorie, attribuer le droit d'asile c'est reconnaître le témoignage d'une victime, c'est une décision politique internationale forte de lutte envers la violence dans le monde. Dans cette perspective, le concept de « global poor » associé à celui de sans-État, montre que l'exilé n'est pas un minoritaire dans ce monde ; si Hannah Arendt avait su le déceler à son époque, nous sommes aujourd'hui en plein cœur du phénomène.

187 Nous faisons référence, par exemple, à l'agence FRONTEX, qui est remplacée désormais par l'agence européenne des gardes-côtes et gardes-frontières. Cette dernière est une organisation supra-nationale de défense des frontières. L'agence est subventionnée par l'Union Européenne qui dédouane les États membres de l'espace Schengen du fardeau de la surveillance de ses frontières extérieures. Plusieurs scandales ont éclaté quant au pouvoir donné à ce genre d'agence et à ses méthodes de contrôle des frontières, notamment en Méditerranée.
Nous renvoyons une nouvelle fois au film de Arthur Levivier, cité dans la note précédente.

Partie III : Le grand décentrement

Chapitre 7 : Le rôle de l'imaginaire

Ce second moment de réflexion a été l'occasion pour nous d'esquisser un imaginaire de l'étranger. L'exilé, en tant qu'acteur de la « crise des migrants », est représenté par l'assemblage de deux images : celle du global poor et celle de la victime. Ainsi comprise, la figure de l'exilé participe à notre perception de l'étranger. La mobilité est une clef pour lire notre monde contemporain, et ses acteurs sont hiérarchisés : selon qu'ils soient pauvres ou riches, réfugiés ou expatriés, citoyen d'un État ou sans-État. Un monde partagé donc, mais qui est loin d'être commun à tous ses membres. En effet certains s'y trouvent exclus, en lisière, aux bords d'un centre qui s'agrandit et se démultiplie au rythme de l'amélioration des moyens de transport et de communication, mais aussi en fonction de la disparition des frontières pour une partie privilégiée de la population mondiale. Mais ces frontières ouvertes cachent des murs qui invisibilisent l'autre partie de la population mondiale en déplacement.

En travaillant cette opposition dans ce dernier moment de réflexion, nous voulons montrer que l'imaginaire a un rapport avec la façon dont nous faisons face à la question des exilés et à leur accueil. Pour mener cette réflexion, nous prenons appui sur le paradoxe du citoyen du monde : à première vue, le monde compte en son sein des citoyens du monde, qui ne risquent pas leur vie en se déplaçant d'un pays à un autre ; et puis il y a ceux qui sont étrangers à cette condition migratoire. Pris dans un certain sens, le citoyen du monde est celui qui choisit de vivre là où il le souhaite, mais seuls certains ont la liberté de le faire. Or le concept de citoyen du monde est universel. Nous chercherons donc à déterminer ce qu'est « être un citoyen du monde » aujourd'hui et nous verrons qu'il est nécessaire de penser dans le même temps la condition de l'étranger. En effet la globalisation et la ville-monde uniformisent la planète et ses habitants, en créant du commun que partagent les représentants de la mobilité surmoderne. Cela signifie aussi que les identités et les rencontres s'uniformisent

d'un bout à l'autre de la planète. De fait, dans ce monde global, au lieu de faire face à l'altérité nous retrouvons partout l'identique. En un sens et paradoxalement, l'ouverture du monde participe à la crise de la représentation de l'autre qui caractérise le contemporain.

Les mots que nous choisissons pour construire un récit, celui qui nous unit, sont chargés d'histoire, de croyances et de représentations qui déterminent notre comportement et notre réflexion, mais surtout nos pratiques. Il nous apparaît donc que la langue est un moyen de façonner, d'orienter ou bien simplement de contourner la discrimination envers les étrangers compris dans le sens d'alien.

Nous ne sommes pas extérieurs à la langue, peut-être même que notre seule patrie c'est justement notre langue[188] : nous sommes en elle. Travailler les mots, débattre de leurs définitions, proposer d'autres significations puis les confronter pour en faire émerger d'autres… c'est le travail que nous entreprenons en discutant de l'étymologie des termes d'économie, d'écologie et d'étranger.

7.1. Un objet d'étude : l'imaginaire

L'imaginaire relève de la vie de l'esprit confronté au monde. L'imaginaire est une vision du monde – certes parmi d'autres – mais qui est partagée, qui est transmise, qui peut être inconsciente, qui s'autogénère même : à travers des images, des lois, des récits, des pratiques sociales. Ainsi, comme Durkheim l'enseignait, il y a un esprit individuel et un esprit collectif et ceux-ci sont reliés. Le rôle de la sociologie n'est pas de questionner ces deux pôles, mais d'éclairer leur relation.

Il a pu paraître arbitraire de notre part d'insister sur le rôle des images que produisent les médias et les discours politiques pour expliquer la méfiance,

188 C'est la thèse défendue par Arendt, reprise par la philosophe contemporaine Barbara Cassin, qui a notamment travaillé sur ce que recouvre l'acte de traduire et ses enjeux. Dans cet essai philosophique, il y est question de savoir quand donc est-on chez soi ?
Cassin, Barbara, *La Nostalgie*, *Quand donc est-on chez soi ?*, *Ulysse*, *Enée*, *Arendt*, Paris, Éditions Autrement, 2013.

l'inhospitalité voire l'agressivité de nos sociétés à l'égard des exilés. Mais nous nous justifions en invoquant la notion d'imaginaire qui est, comme le décrit Jean-Jacques Wunenburger :

> […] inséparable d'une invention, qui produit, entretient et renouvelle les images de l'imagination. Celle-ci constitue une faculté propre ou une intentionnalité propre de l'esprit ou de la conscience qui, à travers l'image [nous soulignons], se donne des contenus de pensées différents du perçu concret et du pensé abstrait [nous soulignons][189].

Il nous apparaît que notre objet d'étude se situe à l'intersection des données de l'expérience et du concept, l'imaginaire est cette activité humaine qui se situe entre le perçu et le conçu c'est-à-dire qui ne se réclame exclusivement ni de l'un ni de l'autre. On peut dire qu'il est transversal : à l'homme et à la société, au sensible et au rationnel. Tout l'intérêt de cette notion est là :

> « L'imaginaire désigne tout ce qui dans une conscience ne relève ni de la perception réaliste de ce qui est, ni de la conception intellectuelle opérant sous le contrôle du jugement et du raisonnement »[190].

On peut tout à fait partager un même imaginaire, sans avoir la même opinion ni la même croyance ni la même position sociale ; par contre celui-ci « peut nourrir des récits (mythes sociaux), et des comportements d'actualisation ou de manipulation sous forme de rites »[191]. On pourrait dire que l'imaginaire est l'arrière-fond, la toile sur laquelle s'oriente la pensée : de la pensée scientifique à la pensée artistique, à la pensée quotidienne. Ainsi on peut caractériser d'imaginaire tout ce qui se rapporte aux « […] conceptions préscientifiques, croyances religieuses, mythologies politiques, stéréotypes et préjugés sociaux, les productions artistiques, la science-fiction [...] »[192], en bref à tout ce qui invente d'autres images de la réalité. L'imaginaire est donc « l'étude des productions imagées, de leurs propriétés et de leurs effets »[193].

189 Wunenburger, Jean-Jacques, *L'imaginaire*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2013 (2e édition), p. 17.
190 *Op. Cit.*, p. 15.
191 *Ibid.*
192 *Op. Cit.*, p. 5.
193 *Op. Cit.*, p. 6.

À notre sens, nous avons entrepris une étude de l'imaginaire de l'étranger en nous intéressant à la figure de l'exilé. Nous ne nous sommes pas tant intéressés à l'exhaustivité et à l'impartialité concernant le fait migratoire, qu'à le rendre saisissable en juxtaposant des éléments plus ou moins liés entre eux mais qui nous paraissent tous concourir à l'existence contemporaine de son image. En nous concentrant sur l'image de « la masse misérable et miséreuse sortie du fond des mers pour s'échouer sur nos côtes Méditerranéennes », nous avons voulu caractériser l'imaginaire dominant dans nos sociétés européennes. Néanmoins nous pensons qu'il y a d'autres imaginaires, que ceux-ci peuvent être actualisés, qu'ils peuvent s'agencer autrement. C'est pourquoi nous pensons que l'imaginaire est issu d'une construction sociale sur le long terme. L'interprétation des activités des hommes à différentes époques révèle, non pas des imaginaires distincts les uns des autres qui nous renseigneraient sur le progrès ou la décadence d'une civilisation, mais plutôt que ce sont nos mots et leurs usages qui constituent une ressource dans la compréhension des pratiques sociales. Nous pouvons donc être les descendants des Grecs ou des Gaulois et adopter leur tradition, mais plus nous les étudions et plus nous nous apercevons du caractère étrange de nos vies.

7.2. Les exercices spirituels : voyage cosmique, imaginaire et éthique

Avant de développer davantage notre travail concernant de la place des exilés dans le monde contemporain, nous voulons faire un détour philosophique qui servira de base à la suite de notre réflexion suivante. Nous avons perdu le sens de la philosophie antique, défend Pierre Hadot dans l'ouvrage *Exercices spirituels et philosophie antique*[194] qui réunit plusieurs de ses textes. En effet, la philosophie, avant d'être la construction d'un système dont les arguments forment une architecture sans failles, était une pratique sociale et existentielle qui avait pour laboratoire le stade, les jardins ou encore la rue. L'art

194 Hadot, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, éd. Albin Michel, coll. Bibliothèque de l'évolution de l'humanité, 2002.

de discourir était lié à l'art de penser dans la philosophie. Cette activité en tant qu'art devait être perfectionnée dans la mesure des moyens humains. L'hypothèse de Hadot est de considérer les écrits des philosophes antiques qui nous sont parvenus, avant tout comme des exercices spirituels ou de pensées qui permettaient de se mettre dans une disposition particulière pour penser les problèmes du quotidien. Ces efforts mentaux étaient réalisés seul ou en collectif, de façon répétée, l'esprit étant alors un laboratoire d'expérimentation mentale où s'expérimente, sinon une administration de la preuve, du moins une forme de sagesse.

Le but des exercices spirituels est de questionner notre rapport à nous-même, aux autres et au monde. En effet, la tradition antique et occidentale des exercices spirituels développe et maintient une approche contemplative envers les choses soumises à notre compréhension. Il s'agit de prendre ce recul nécessaire pour aborder des questions d'ordre anthropologique, afin de repérer la cohérence à travers des détails épars. En ce sens, les exercices spirituels nous entraînent à un travail d'interprétation, à un travail de recul sur nos pratiques sociales. Nous considérons ce travail comme un moyen de travailler notre imaginaire.

Il est un événement récent dans l'histoire de l'humanité où l'homme a pu réaliser ce qui n'avait toujours été qu'un rêve : voyager dans l'espace. Non seulement il s'est élevé dans les airs pour voler dans le ciel comme les mythiques Dédale et Icare, mais contrairement au fils Icare, il n'est pas mort en voulant s'élever plus haut qu'il ne le devait. Une nouvelle fois, tel Prométhée, l'homme a brisé les limites qui le retenaient à une certaine condition humaine soumise aux lois de la physique, celle de la gravité terrestre. On est en droit de se demander ce que cela veut dire pour nous de savoir que l'on peut s'affranchir de cette condition même si c'est par le moyen d'une technique tellement exigeante et de façon limitée dans le temps.

Pierre Hadot dans son ouvrage *N'oublie pas de vivre* et plus précisément dans son chapitre « Le regard d'en haut et le voyage cosmique »[195] écrit ces mots à ce propos : « ce qui est tout à fait extraordinaire dans notre époque, c'est qu'elle a vu se réaliser ces voyages cosmiques qui avaient été depuis des milliers d'années ou des rêves ou des imaginations littéraires ou des exercices spirituels »[196]. Quelles sont les conséquences de cet événement sur notre façon de nous représenter le monde et notre humanité ? Précisément : « pour la première fois, l'homme a vu d'en haut la planète Terre dans son ensemble dans une vision réelle ». On peut ajouter que dans cette vision réelle il a pu considérer la Terre non plus comme un tout mais comme une partie d'un tout, c'est-à-dire observer son environnement et y découvrir des astres parmi d'autres, en un seul coup d'œil et en un seul instant.

Il y a eu plusieurs études menées, P. Hadot en cite une dans son chapitre[197], à propos de ce que les astronautes rapportent avoir ressenti et des conséquences que cela a eues sur leur représentation du monde. Nous retenons surtout trois remarques qui nous intéressent particulièrement pour notre travail et qui illustrent ce que les astronautes ont retenu de leur expérience :

- « Je souris de me rendre compte de l'immensité dérisoire et relative de notre planète ».[198]
- « […] Certains d'entre eux dénoncent l'absurdité des frontières qui la divisent : "La Terre si belle depuis qu'avaient disparu les frontières nationales." »[199].

195 Hadot, Pierre, *N'oublie pas de vivre, Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque Idées, 2008, p. 87-162.
196 Hadot, *N'oublie pas de vivre, Goethe et la tradition des exercices spirituels*, p. 155.
197 *Op. Cit.*, p. 157 : Schneider et Léger-Orine (dir.), *Frontières et Conquête spatiale*, Dordrecht-Boston-Londres, 1987, cette référence est citée par Pierre Hadot en note de bas de page. Il précise l'intitulé de la question qui a été posée lors du colloque à Paris en 1987 : « les voyages cosmiques provoqueront-ils une mutation, une transformation de l'homme ? ».
198 *Op. Cit.*, p. 159.
199 Hadot, *N'oublie pas de vivre, Goethe et la tradition des exercices spirituels*, p. 160.

- « C'est en technicien que nous sommes allés sur la Lune. C'est en humanitaires que nous en sommes revenus »[200].

Ces trois remarques illustrent un élargissement de la conscience ; pour le montrer nous allons scinder en trois moments progressifs cette « prise de conscience ». D'abord il y a la prise de conscience que la Terre n'est pas si importante, que d'autres phénomènes dans l'univers la surpassent et la rendent presque insignifiante à l'échelle cosmique. Sans doute cette prise de conscience est-elle liée au choc visuel de la Terre au sein du paysage cosmique. Cette vision joue un rôle d'atténuation de notre représentation de l'entité « Terre » et par là de tout ce qui s'y trouve inclus. On remplace alors ce que nous considérons être le « Tout », très concrètement la Terre n'est plus le nom du Tout, mais se trouve reléguée à une petite partie de ce Tout. Le cadre de référence change et s'agrandit, illustré par cette métaphore : finalement nous sommes des poussières d'étoiles. D'après cette nouvelle échelle de notre représentation de la Terre et de nous-même, il y a cette prise de conscience que les problèmes qui occupent l'humanité bien que réels et importants ne sont plus incommensurables et insurmontables. Ils apparaissent désormais également absurdes. Ce second degré de prise de conscience est lié au fait que l'observateur se sait être « au-dessus de tous les autres hommes » c'est-à-dire occupe une position unique, et par cette position voit un aspect qu'aucun autre ne peut voir. Enfin, il y a ce dernier degré lié au fait que l'observateur sait aussi qu'il ne restera pas indéfiniment du « haut de sa position ». Il entamera bientôt le voyage du retour. Cette nécessité du retour le pousse, d'une part à considérer ce qu'il a vu comme une singularité, d'autre part à s'engager vers une nouvelle voie, celle de la transmission et de la bienveillance. Le sens brûlant qu'il a décelé dans son expérience concerne l'humanité entière.

Nous avons souligné que l'expérience du voyage cosmique opère un élargissement de la conscience morale de l'individu. Mais nous ajoutons avec P.

200 *Ibidem*. L'expression est de Edgar Mitchell, cité dans Hadot.

Hadot que « le regard d'en haut », celui qui se dirige du haut vers le bas, allie conscience morale et conscience cosmique.

Ainsi cette expérience extraordinaire du voyage cosmique transforme l'être humain en un individu qui développe de l'empathie ou une bienveillance globale à l'égard de ses congénères. On peut caractériser cette expérience comme une conversion de l'homme consacré à la technique vers l'homme consacré au social, ou encore comme la reconnaissance d'un bien commun qui nous lie intrinsèquement, finalement comme un élargissement de la conscience morale chez celui qui l'a vécue. Grâce à ces témoignages, nous caractérisons ce regard d'en haut comme suit : celui qui voit d'un seul coup d'œil et en un instant « l'ensemble » de ce qu'il y a à voir.

Nous l'avons précisé, le « regard d'en haut » est structuré du haut vers le bas, afin qu'il embrasse d'un même coup d'œil ciel et terre. À ce sujet Hadot cite « la célèbre conclusion de la *Critique de la Raison pratique* de Kant : "Deux choses remplissent l'âme d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi" »[201]. Cette conclusion de Kant nous conforte dans l'idée que le « regard d'en haut » comporte un double aspect, une dualité : la conscience morale et la conscience cosmique. Le spectacle sublime de la Terre flottante à la fois seule et parmi les astres, l'est de la même façon que lorsque du sommet d'une montagne nous contemplons le ciel dégagé et étoilé. Cette correspondance entre ces deux types de conscience, Hadot l'explique en ces termes : « paradoxalement, le spectacle sublime du cosmos, qui nous écrase, invite à prendre conscience du devoir moral qui s'impose à nous chaque instant » et il ajoute quelques lignes plus bas « […] la démarche, l'attitude, la pratique spirituelle du regard d'en haut, qui doit être celle de l'homme s'il veut se penser, c'est-à-dire s'intégrer au sein du cosmos »[202]. Cette beauté sublime provoque un effet tellement intense que nous avons le

201 *Op. Cit.*, p. 146.
202 *Op. Cit.*, p. 144.

sentiment d'être entrés en elle. Soudain nous comprenons faire partie du paysage que nous regardons et dont nous étions détachés avant de le voir, nous faisons partie de lui, autrement dit nous sommes une partie du tout. C'est en ce sens qu'il faut comprendre ce qu'ajoute Edgar Mitchell l'astronaute que cite Hadot, après avoir dit qu'il retournait sur terre en tant qu'humanitaire « j'ai brusquement ressenti que l'univers est intelligence, harmonie et amour »[203]. Ce sentiment que l'on qualifie parfois d'océanique est tout à fait représentatif de la conscience cosmique. Ici on aperçoit le lien entre la prise de conscience cosmique et l'élargissement de la conscience morale. En somme ce sont ces expériences, que peu ont l'opportunité d'éprouver, « qui fondent en quelque sorte l'action morale et la sollicitude à l'égard des autres hommes », la correspondance des deux consciences en un point de vue, rend celui-ci éthique.

Avant que le voyage cosmique ne fût possible et que la frontière du ciel ne soit franchie, il s'est développé tout une tradition philosophique et littéraire autour du voyage cosmique imaginaire. Il y a en fait fort longtemps qu'il existe un lien entre la conscience cosmique et la conscience morale. Ce lien se constitue grâce à des exercices spirituels élaborés par la philosophie antique occidentale :

> « Pour les philosophes antiques, le regard d'en haut est un exercice de l'imagination par lequel on se représente que l'on voit les choses d'un point élevé que l'on a atteint en s'élevant de terre, le plus souvent grâce à un vol de l'esprit dans le cosmos »[204].

Le voyage cosmique imaginaire comme exercice de pensée n'est pas simplement, le fait de laisser son esprit s'élever au-dessus du fourmillement de la vie humaine pour mieux s'en extraire, ou encore le fait de s'imaginer albatros ou alouette parcourant les airs à toute vitesse et voyageant là où on le souhaite. Hadot ajoute, en commentant une citation de Marc Aurèle, que :

---

203 *Op. Cit.*, p.161.
204 *Op. Cit.*, p. 99.

> « Cet effort pour regarder la terre d'en haut permet donc de contempler la totalité de la réalité humaine, sous tous ses aspects géographiques, sociaux, comme une sorte de fourmillement anonyme, et de la replacer dans l'immensité cosmique »[205].

Il apparaît que Marc Aurèle s'astreignait à cet exercice spirituel afin de prendre du recul sur lui-même, son quotidien, son environnement et sur les choses humaines en général. Ce détour par le cosmos doit être considéré comme une règle méthodologique intellectuelle afin d'atteindre une meilleure lucidité et une impartialité dans nos jugements.

L'étoile qui est la plus proche de la Terre après le soleil se nomme Sirius. Ernest Renan en 1880 écrivait ces quelques lignes à son propos : « Quand on se place au point de vue du système solaire, nos révolutions ont à peine l'amplitude de mouvements d'atomes. Du point de vue de Sirius, c'est encore moins »[206]. Ce détour poétique par ce que signifie le voyage cosmique imaginaire ou réel est, non pas nécessaire, mais fondamental, pour définir le sens que nous donnons au travail de recherche. Il souligne l'aspect que nous ne voulons pas perdre de vue lorsque nous allons aborder le thème très actuel et controversé des réfugiés. Hadot définit cette attitude :

> « Se placer au point de vue de Sirius, c'est pratiquer un exercice spirituel de détachement, de distanciation, pour atteindre à l'impartialité, à l'objectivité et à l'esprit critique, c'est replacer les choses particulières dans une perspective universelle, sinon cosmique »[207].

Nous retenons aussi comme légitime les exercices de pensées comme moyen d'enquête c'est-à-dire de connaissances, cela suggère la légitimité de la place de l'imagination comme mode de connaissance.

---

205 *Op. Cit.*, p. 107.
206 *Op. Cit.*, p. 154.
207 *Ibidem*.

7.3. L'anthropologie en situation

> « Prendre son vol chaque jour ! Au moins un moment qui peut être bref, pourvu qu'il soit intense. Chaque jour un « exercice spirituel » - seul ou en compagnie d'un homme qui, lui aussi veut s'améliorer. S'efforcer de dépouiller tes propres passions, les vanités le prurit de bruit autour de ton nom (qui, de temps à autre, te démange comme un mal chronique). Fuir la médisance. Dépouiller la pitié et la haine. Aimer tous les hommes libres. S'éterniser en se dépassant. Cet effort sur soi est nécessaire, cette ambition juste. Nombreux sont ceux qui s'absorbent entièrement dans la politique militante, la préparation de la révolution sociale. Rares, très rares, ceux qui pour préparer la révolution, veulent s'en rendre dignes. »[208]

Si les exercices spirituels sont un moyen de travailler son rapport au monde, s'ils invitent à la prise de recul nécessaire pour penser l'urgence, ils ne permettent pas d'observer à proprement parler ce que les hommes font. Le regard d'en haut peut donner l'illusion de pouvoir observer *la* société de l'endroit où nous sommes. C'est à ce propos que Jean Bazin replace les outils de l'observation et de la description, dans une dimension situationnelle de l'anthropologie contemporaine : décrire une situation puis la définir, c'est donc un travail d'agencement du réel qui incombe à l'anthropologue. Michel Agier a cité Jean Bazin dans sa conférence. Nous l'avons retrouvé dans son ouvrage : *La condition cosmopolite, l'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*[209] :

> « En réalité, note-t-il, la société n'est pas une chose que je peux observer. Si éloignée ou petite soit-elle, le point de vue de Sirius ne m'est pas davantage accessible. Je n'observe jamais que des situations. Observer une situation (à la différence d'observer une planète), c'est s'y trouver. Si je l'observe, j'en fais partie mais au <u>titre d'étranger</u> [à entendre au sens de « stranger »]**.** Par intérêt savant, je fais donc en sorte de me trouver (quitte même à les provoquer) dans des situations qui présentent un degré <u>d'étrangeté relatif</u>, mais suffisant pour que, ne sachant pas ce qu'ils font, j'entreprenne de l'apprendre [nous soulignons] »[210].

---

208 Georges Friedmann, *La puissance et la sagesse*, Paris, Gallimard, 1970, p. 359. C'est en ouvrant le livre de Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie classique*, Paris, ed. Albin Michel, coll. Bibliothèque de « l'Evolution de l'Humanité », 2002, p. 19, que je suis tombé sur la citation du sociologue du travail et philosophe français du XXe siècle.

209 Agier, Michel, *La condition cosmopolite, l'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris, La découverte, 2013.

210 *Op. Cit.*, p. 123.

Michel Agier commente à la suite :

> « Une posture pragmatique donc pour l'anthropologie, conçue à partir d'un « degré d'étrangeté » non pas ethnique ou culturaliste, mais relatif et pragmatique (« pour l'instant je ne sais pas ce qu'ils font »), et selon laquelle l'ignorance dans laquelle je me mets volontairement disparaîtra lorsque j'aurai pu comprendre et décrire comment ils agissent. L'hypothèse est humaniste parce que anthropologique (« le genre humain commence à mon voisin de palier ») et non culturaliste (« c'est leur coutume et elle est irrémédiablement autre ») [nous soulignons] »[211].

L'anthropologue doit donc adopter un regard décentré par rapport à sa culture mais aussi à sa position de « sachant » pour réussir à créer les conditions d'un entre-deux où sa compréhension des relations humaines est renouvelée. Son savoir ainsi ne lui sert pas de piédestal et il peut aborder ce qui lui est étranger d'une façon inédite. Cette rencontre sera l'occasion pour lui de réagencer ses expériences passées, de comprendre à nouveau, de s'immerger dans une situation singulière. Ce savoir-être est fondamental pour créer les conditions de possibilité de l'interculturalité. Dans le même temps, cette méthode dépasse les définitions essentialistes ou ontologiques des différentes catégories de l'être humain. La relation tissée est comprise comme une frontière, comme un point de contact, où les dimensions spatiales, temporelle et culturelle lui donnent sa spécificité.

De notre point de vue, ces deux approches de l'environnement humain ne s'opposent pas mais s'alimentent l'une l'autre. Il nous faut les tenir ensemble pour comprendre à la fois notre rapport à l'autre et les enjeux auquel le monde doit faire face, puis vérifier si notre vue des évènements est partagée, si elle est communicable, si elle peut changer ou modifier ou améliorer le cours des choses, si en somme : elle peut rendre meilleure la vie commune. Car la vie philosophique ne réside pas uniquement dans la contemplation, la création de concepts, dans la parole, l'écriture, mais aussi et surtout dans l'action communautaire et sociale. Cette vie philosophique idéale lie le théorique et la

211 *Ibidem.*

pratique, l'exercice et son application, dans une temporalité longue comme le rappelle Georges Friedmann que nous citons ci-dessus[212]. Nous voulons conclure que ces deux attitudes ne sont contradictoires qu'en apparence : en effet, d'après notre interprétation de Pierre Hadot, adopter le point de vue de Sirius est un exercice qui ne vise nullement à remplacer le travail de l'observation d'une situation. D'ailleurs comme nous l'avons mis en évidence, il n'est intéressant d'adopter le point de vue de Sirius que si nous en revenons. Autrement dit, nous pensons que l'exercice prépare à prendre cette posture pragmatique. Ce sont deux attitudes complémentaires, elles se chevauchent : elles peuvent nous être utiles, par exemple, en ce qui concerne le rôle des frontières dans le monde contemporain. Prendre conscience que les frontières structurent le monde humain en territoire plus ou moins hermétique les uns des autres n'est pas si évident, comme le fait de prendre conscience des formes que peuvent prendre les frontières ; s'étonner devant la frontière, se rendre compte de notre ignorance, vouloir comprendre, décrire ce qu'il se passe à titre d'étranger.

212 Ce que dit Friedmann à propos de la révolution et du fait de s'en rendre digne nous semble ambigu. Nous interprétons cette dernière phrase à la manière dont Goethe confiait à Eckermann combien il en coûte de temps et de peine pour apprendre à lire, en concluant qu'à quatre vingts ans il ne savait toujours pas s'il y était arrivé. La révolution telle que la conçoit Friedmann, n'a de sens que si elle dure toute une vie : elle est une métamorphose de l'être.

Chapitre 8 : Le problème de l'assignation identitaire

8.1. L'administration de la preuve[213]

En juin 2016, les réfugiés syriens ont été 11 700 à trouver refuge en France. En 2015, seulement 4 600 d'entre eux ont souhaité y demander l'asile sur un total de 80 000 demandes d'asile. Ajoutons que seulement 23 % des demandes d'asile ont été acceptées par l'Office français de protection des réfugiés et apatrides en 2015[214]. Si les titres médiatiques oscillent entre l'idée d'une Europe citadelle assiégée ou d'une Europe passoire, celle-ci, à la mi-janvier 2016 n'avait pas rempli ses objectifs. Seulement 272 demandeurs d'asile ont effectivement été répartis dans les pays de l'Union dans le cadre du programme de répartition de 160 000 réfugiés mis en place par la Commission européenne depuis juillet 2015[215], afin d'aider les pays les plus vulnérables face à l'ampleur humanitaire que représente l'arrivée des exilés (Italie et Grèce). La France n'est donc pas la seule à être peu encline à délivrer le statut de réfugié, nous sommes face à un problème européen voire mondial : il y a de plus en plus de réfugiés et de déplacés dans le monde, et de moins en moins d'États-nations acceptent de les accueillir.

Avant de décrire la procédure complexe par laquelle doit passer le demandeur d'asile, nous remarquons un premier paradoxe. Nous le rappelons, la situation qui caractérise le réfugié c'est d'avoir subi les affres de la guerre suivie de l'exode forcé. Il se trouve être un sans-État, habitant du hors *nomos*, autrement dit son humanité est au mieux suspendue, au pire perdue. Dans le cas des exilés syriens qui rejoignent l'Europe pour demander l'asile politique, ils sont obligés d'emprunter des routes de migration clandestines. Soit ils passent

213 Ce sous-chapitre a été écrit avant la promulgation de la nouvelle loi asile et immigration de Gérard Collomb. Il ne prend pas en compte les modifications survenues, néanmoins elles ne changent pas la portée de notre propos.

214 Céline Mouzon, "Réfugiés: la France ne fait pas sa part", in : *Alternatives Économiques*, *Chômage : le dessous des chiffres*, Hors-série Numéro 363, Décembre 2016, p. 66-68.

215 Yann Mens, "L'Europe divisée face aux réfugiés", in : *Alternatives Économiques*, *L'état de l'économie 2016*, Hors-Série numéro 108, février 2015, p. 20.

par la Turquie vers la Grèce, soit ils traversent la mer Méditerranée de la Libye vers l'Italie. L'exilé en Europe est nécessairement et d'abord un clandestin, c'est-à-dire qu'il se trouve dans l'illégalité puisqu'il n'a pas franchi la frontière dans les règles. C'est une fois arrivé sur le sol européen qu'il peut déposer une demande de droit d'asile. En principe, il s'enregistre auprès de l'administration du premier pays dans lequel il est entré. La plupart des réfugiés syriens sont passés par la frontière turco-grecque, s'ensuit une traversée dangereuse et longue vers la France dans le cas que nous examinons[216] :

> L'asile est la protection qu'accorde un État à une personne en l'admettant sur son territoire, pour lui permettre d'échapper aux risques auxquels elle est ou serait exposée dans son pays d'origine[217].

Nous allons tenter de schématiser la procédure normale d'attribution du droit d'asile. [218]La personne clandestine* doit impérativement s'enregistrer dans les 120 jours suivant son entrée dans le pays via la Plate-forme d'Accueil pour Demandeur d'Asile (PADA) ; il débute la procédure à cet endroit. Par exemple, le clandestin* qui se trouve à Grenoble doit faire sa démarche en Isère, en se rendant au 4 rue Voltaire à Grenoble, pour se pré-enregistrer et recevoir une convocation dans les 3 jours ouvrés à la préfecture, ou 10 jours selon l'afflux de demandeurs d'asile. Cette étape – après avoir fourni plusieurs documents administratifs, avoir fait une visite médicale et avoir été mis en contact avec des associations caritatives – permet d'accéder ensuite au Guichet Unique des Demandeurs d'Asile. Le demandeur d'asile* est reconnu comme tel après vérification et est dirigé vers la préfecture en ce qui concerne sa demande d'asile officielle. On enregistre une empreinte digitale de la personne[219], une somme de

216 Voir le film de Costa-Gavras, *Éden à l'ouest*, sorti en février 2009.

217 Cette définition est issue du précieux document réalisé par l'ADA Isère, *Guide du demandeur d'asile 2017*, version PDF, téléchargée le 06/01/17, p. 1.

218 Les mots marqués d'une étoile soulignent l'ambiguïté des statuts attribués aux personnes exilées.

219 Les empreintes digitales sont prises systématiquement par le premier pays de l'Union Européenne traversé légalement par un exilé. D'autre part, la règlement « Dublin » en vigueur stipule que tout individu désirant demander l'asile doit le faire dans le premier pays qu'il traverse. Si l'exilé souhaite déposer sa demande dans un autre pays, il doit être en mesure de passer les frontières-murs (nous pensons à la route de Briançon qui passe par le col de l'Échelle, ou aux contrôles réguliers des papiers lors de la traversée du Fréjus) dans le cas où l'exilé est arrivé en Italie et souhaite se rendre en

documents, de renseignements et de formulaires lui sont remis, ainsi qu'une attestation de droit de séjour d'un mois.

Ce « Guichet Unique » donne droit également à l'accès au Service National d'Accueil en ce qui concerne le logement et les allocations financières attribués au DA[220]. Le dossier est à rendre sous 21 jours et doit être rédigé en français. S'il est bien reçu par l'OFPRA, le demandeur d'asile se rend à la préfecture pour recevoir un renouvellement de son droit de séjour (neuf mois pour une procédure normale). Ainsi le demandeur d'asile accède, après avoir effectué ces étapes, à son premier droit reconnu sur le sol français, celui du droit de séjour[221] durant l'entière durée de l'instruction de son dossier. Nous ajoutons que l'association d'Aide aux Demandeurs d'Asile (ADA), située à la Maison des Associations dans le cas de Grenoble, propose des permanences (de 9 heures à 12 heures le mardi et le vendredi) où une aide est offerte au DA afin de clarifier ses droits et de réaliser son dossier dans les meilleures conditions possible :

> La demande d'asile est instruite par l'Office français de Protection des Réfugiés et Apatrides (OFPRA), un établissement public rattaché au Ministère de l'Intérieur et de l'Immigration, chargé de l'asile. Il instruit les demandes d'asile, et place sous sa protection les personnes reconnues réfugiées ou protégées.
> Ses décisions sont contrôlées par la Cour nationale du Droit d'Asile (CNDA), juridiction administrative rattachée au Conseil d'État[222].

Dans le cas où le dossier envoyé en recommandé à l'OFPRA est accepté, le DA reçoit une convocation à une audition qui déterminera l'attribution ou non du statut de réfugié politique*. Rappelons qu'en 2015, 74 % des demandes de droit d'asile ont été rejetées (mineurs compris) en première instance en France. Notons aussi que le délai pour le traitement d'un dossier en première instance,

France. Une fois arrivé dans le pays qu'il souhaitait rejoindre, l'exilé peut être raccompagné par les forces de l'ordre, jusqu'aux frontières du pays ou bien jusqu'au premier pays il s'est enregistré.

220 DA = Demandeur d'asile.

221 Ouverture d'un compte bancaire et accès à l'assurance maladie, l'État français est aussi supposé proposer l'hébergement via des structures adaptées... dans la limite des places.

222 Voir le précieux document réalisé par l'ADA Isère, *Guide du demandeur d'asile 2017*, version PDF, téléchargée le 06/01/17, p. 3.

une fois la demande déposée, est de neuf mois[223]. Ce délai, en considérant la réalité en France des problèmes d'accueil, d'organisation, de moyen humain et politique, provoque une attente douloureuse dans l'insécurité. Une situation toujours et encore "hors *nomos*", qui ne se distingue pas tellement de celle de l'exilé*, c'est-à-dire de l'illégalité, de la précarité et de l'invisibilité.

Nous avons tenté de mettre en évidence, rapidement certes, les conditions instables dans lesquelles le DA va produire le récit de la dernière persécution subi dans son pays d'origine… Finalement, la première de son exil. Il faut dire que la personne étrangère entre dans un véritable labyrinthe juridico-administratif et social, sans aucune préparation. À Paris, son témoignage est entendu par un officier de protection instructeur, et la présence d'un interprète est possible (dans 80 % des cas). Cet officier va interroger plus précisément le DA par rapport au récit écrit qu'il a pu joindre à son dossier (rédigé en 21 jours), afin de clarifier certaines zones d'ombre. L'entretien dure entre quarante-cinq minutes et deux heures.

8.2. L'assignation identitaire

Cet immense fichier qui répertorie l'identité des exilés entrant sur le territoire européen est un instrument de pouvoir sur les corps en exil. La méthode, qui s'appuie sur le règlement de « Dublin », consiste à enregistrer l'identité descriptive d'un individu afin de gérer des vies en chair et en os par la mise en place de camps. De notre point de vue, dans ce contexte de rejet, de peur et de franche inhospitalité, tout cela n'est ni rassurant, ni réjouissant. En tout cas, la méthode ressemble fort à ce que Michel Agier a caractérisé comme étant une « bio-ségrégation planétaire » que l'on a déjà évoquée à la fin de notre première partie. On sait par ailleurs que Weber « définit la politique comme une activité sociale de domination "organisée par un ou quelques hommes sur

223 La loi Collomb a notamment pour objectif de réduire les délais d'instruction des dossiers concernant les demandes d'asile.

d'autres hommes“ »[224]. Noiriel explicite cette définition de la politique dans son article « représentation nationale et catégories sociales. L'exemple des réfugiés politiques » :

> Cette forme de pouvoir s'exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre [descriptive], les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux. C'est une forme de pouvoir qui transforme les individus en "sujets" : sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi[225].

Cette assignation identitaire est une injonction plus qu'une valeur, plus qu'un trait qui définit un individu. Barbara Cassin dans son très bel essai *La nostalgie, quand donc est-on chez soi ?*, définit ce qu'est une assignation identitaire : « Ce n'est pas une identité directe, mais une assignation différentielle en miroir »[226]. Être réfugié, être juif, être femme *:* ces identités se construisent toujours dans une lutte, en contrepoint à l'identité, la bonne. Si l'on reçoit une attaque parce que l'on est réfugié, il faut y répondre en tant que réfugié : c'est une réponse purement politique car sinon, la confusion règne. Noiriel affirme en ce sens que : « Ceux qui n'ont pas accès à la Représentation politique (c'est le cas des étrangers, j'y reviendrai) sont dans l'incapacité de s'opposer à ces entreprises de dévalorisation »[227]. Toujours d'après Noiriel, qui compare la situation du XXe siècle lorsqu'on a créé en 1951 la notion juridique de réfugié politique, à celle de la Monarchie de Juillet, notamment en 1793. Il s'est alors instauré un paradoxe qui depuis persiste jusqu'à aujourd'hui :

> La Constitution montagnarde de 1793 présente pour la première fois, le « droit d'asile » comme un devoir de l'État démocratique. Dans son article 120, elle affirme en effet, que le peuple français « donne asile aux

224 Noiriel, Gérard, « Représentation et catégorie sociale. L'exemple des réfugiés politiques », dans : *Genèses*, 26, 1997, p. 27.

225 *Op. Cit.*, p. 28.

226 Cassin, *La nostalgie, quand donc est-on chez soi ?*, p. 87. Voir notamment le chapitre « Arendt : avoir sa langue pour patrie » p. 85-132.

227 Noiriel, « Représentation et catégorie sociale. L'exemple des réfugiés politiques », p. 32. Le fait de se saisir d'une assignation d'identité disqualifiante est un procédé de résistance face à la discrimination qui frappe les minorités visibles.

> étrangers bannis de leur patrie pour la cause de la liberté. Il la refuse aux tyrans ». Mais cette solidarité entre tous ceux qui poursuivent le même combat politique se heurte au principe de la souveraineté du peuple qui exalte la solidarité de tous les citoyens par opposition aux « étrangers ».

Le paradoxe entre les droits de l'Homme et les droits du citoyen travaille toujours l'histoire et l'évolution du droit d'asile. De fait, les lois qui concernent les étrangers, les sans-papiers, les demandeurs d'asile, les réfugiés politiques, présentent le plus grand désordre puisqu'elles paraissent être édictées pour subvenir au besoin momentané d'une situation urgente. Avec la création d'une authentique catégorie sociale à l'occasion de l'article 1 de la Convention de Genève le terme « réfugié » désigne officiellement toute personne étrangère ayant quitté son pays :

> « Craignant, avec raison, d'être persécuté du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe social ou de ses opinions politiques et qui ne peut, ou du fait de cette crainte, ne veut, se réclamer de la protection de ce pays ». La catégorie « réfugié » est donc définie à partir d'un critère universel : la persécution, relié au problème de l'absence de protection de l'État d'origine[228].

Comme nous avions pu le remarquer précédemment, Noiriel identifie dans la condition de l'exilé son invisibilité qui le condamne à l'errance :

> Au-delà des souffrances matérielles, physiques et morales que peuvent endurer les personnes victimes d'une oppression politique, <u>le comble de la persécution c'est, désormais, de ne plus être intégré dans la relation de pouvoir qui définit le lien d'allégeance à l'État</u>, car c'est l'État qui ; dans le monde d'aujourd'hui, définit et garantit l'identité civile, c'est-à-dire l'existence sociale des personnes [nous soulignons][229].

C'est pourquoi nous pouvons dire que l'exilé est jeté dans un monde acosmique où règne le nationalisme épistémologique. En effet, cette catégorie sociale est prise dans un jeu de pouvoir et se trouve au cœur du principe de souveraineté nationale, dans le sens où c'est la catégorie de l'étranger qui sert à définir la catégorie de citoyen. Un tel système interdit aux exilés d'être représentés dans

228 *Op. Cit.*, p. 41-42.
229 *Op. Cit.*, p. 45.

de tels organismes. C'est pourquoi d'après nous, il faut penser un nouveau système politique qui puisse inclure tous les citoyens, tous les habitants d'un même lieu.

Justement, Barbara Cassin développe davantage la théorie d'Hannah Arendt qui distingue deux types d'appartenance : celle liée à votre groupe de naissance, qui est dit naturelle, et celle liée à un groupe organisé, politique, « dans un rapport au monde et des intérêts communs »[230]. C'est en tenant cette distinction, que l'on peut lutter contre l'acosmisme que Arendt a théorisé ; c'est en tenant cette distinction que l'on obstrue la porte de la discrimination. Être un réfugié n'est pas une appartenance du premier type, par contre elle est liée à un rapport au monde, à « ce minimum d'identité » dirait Agier. C'est pourquoi si l'on est réfugié et que l'on nous attaque sur ce point, alors il faut répondre politiquement, c'est-à-dire en tant que réfugié : faisant partie d'une pluralité d'identités politiques.

Le souci de la pluralité humaine qu'avait Arendt la poussait à se méfier de la « terre des pères » pour se tourner vers la langue, cette patrie qui seule demeure. Nous voulons rappeler les mots de Günther Anders quant à la pluralité humaine :

> Ce que je veux dire, c'est que l'homme est des hommes ; qu'il n'existe qu'au pluriel… « Hommes » n'est pas le pluriel du singulier « homme » ; chaque homme est déjà une forme « des hommes » au singulier[231].

À cette formulation lumineuse de celui qui fut le professeur de la jeune Arendt, s'associe le cœur de la théorie politique arendtienne :

> « Qu'est-ce que la politique ?
> 1. La politique repose sur un fait : la pluralité humaine. Dieu a créé *l'*homme, *les* hommes sont un produit humain, terrestre […].

230 Cassin, *La nostalgie, quand donc est-on chez soi ?*, p. 90.
231 *Op. Cit.*, p. 110.
On retrouvera cette citation dans : Anders, Gunther, « Post festum », in *Journaux de l'exil et du retour, Vienne, juin 1951*, trad. I. Kalinowski, Paris, Fage éditions, 2012, p. 236.

2. La politique traite de la communauté et de la réciprocité d'êtres *différents* »[232].

Au départ, le statut de réfugié était attribué à des groupes non à des individus, mais cette pratique tendait à nier les libertés individuelles, on a donc attribué le droit d'asile à des individus :

> En vertu de cette disposition, que la Convention de Genève reprend à son compte, l'attribution du statut de réfugié est entièrement subordonnée à une logique d'identification administrative destinée à s'assurer que le demandeur d'asile « craint avec raison » les persécutions[233].

Les officiers de l'OFPRA sont donc amenés à décider effectivement s'il y a bien matière à présumer la violence d'un État sur *ce* citoyen :

> Si les problèmes politiques qui ont incité un demandeur d'asile à quitter son pays sont considérés, vus de Paris, comme de simples « troubles », des « mesures de police » ou même comme une « guerre civile » qui n'engage pas directement le pouvoir d'État, alors le statut de réfugié n'est pas accordé[234].

La question du faux et du vrai réfugié s'inscrit dans ce contexte administratif. La preuve authentique ne peut être présentée aux officiers, la réclamer est un acte qui nie le droit de vivre en paix. Cette pratique institutionnelle est anti-humaniste puisqu'elle refuse de protéger les exilés en leur refusant l'attribution d'une identité civile. Dans notre sous-chapitre « la victime et le *différend* » nous avons présenté ce que nous avons appelé la logique de Faurisson qui est certes absurde, mais indissoluble si l'on ne procède pas à un décentrement de notre posture par rapport aux faits. Noiriel présente le même cercle vicieux de ce raisonnement, cette fois-ci du point de vue du persécuteur :

> C'est pourquoi les persécutions d'État se font rarement au grand jour. Si les victimes appartiennent à des milieux socialement privilégiés (dirigeants politiques, intellectuels, etc.) la répression peut ne pas passer inaperçue et émouvoir l'opinion publique dans les États démocratiques. Mais si les victimes sont issues de milieux plus modestes, leur persécution risque fort

232 *Ibidem.*
233 Noiriel, « Représentation et catégorie sociale. L'exemple des réfugiés politiques », p. 50.
234 *Op. Cit.*, p. 51.

> de ne pas laisser de traces. Le demandeur d'asile ne pourrait apporter la preuve incontestable qu'il est un réfugié « authentique » que si son État d'origine certifiait par écrit sa persécution. Mais agir ainsi serait une façon, pour cet État, de « protéger » son ressortissant. De ce fait, celui-ci ne pourrait plus être considéré comme un « authentique » réfugié. Tel est le cercle à l'intérieur duquel est enfermée aujourd'hui la question du droit d'asile[235].

La réflexion de Noiriel à propos de la représentation nationale du réfugié rejoint notre constat : le fait d'évaluer la vraisemblance du *récit*, de ne pas aller à l'encontre de l'intérêt national, ajoutons à cela le contexte à partir des années 1980 de la montée du chômage et de la xénophobie ; ces facteurs font du métier d'officier à l'OFPRA un métier contradictoire et sujet à caution.

Comme nous l'avons précisé dans notre seconde partie, il aurait fallu que les intérêts propres des réfugiés puissent être représentés sur la scène politique : « mais la logique démocratique du peuple souverain rendait impossible la représentation des intérêts particuliers d'un ensemble d'individus qui demeurent avant tout des étrangers »[236]. Poursuivant les réflexions de Noiriel nous pouvons affirmer que, malgré l'actualité qui place les réfugiés en son cœur, ceux-ci ne sont que des objets de la discussion politique :

> [ils] n'accèdent à la visibilité que dans les moments où leur présence sur le territoire français apparaît comme un "problème". Ce sont les discussions publiques concernant ce « problème » qui construisent la façon dont le « sens commun » perçoit les réfugiés [237].

Nous en revenons à la potence et à la pitié, ces deux attitudes dépolitisent le sujet qui pourtant est éminemment le sujet politique de ce début de siècle notamment avec la création de ce statut de « réfugié ». De même, les exilés doivent éviter d'affronter l'enjeu politique de leur présence en se contraignant à « avoir l'air » de vrais réfugiés, en falsifiant leur *récit* :

> L'exemple des réfugiés illustre parfaitement la double logique d'assujettissement que Michel Foucault plaçait au cœur de ses analyses sur

235 *Op. Cit.*, p. 52.
236 *Op. Cit.*, p. 53.
237 *Ibidem.*

> l'étatisation des relations de pouvoir. Si les demandeurs d'asile cherchent désespérément à se conformer aux normes de ceux qui les tiennent en leur pouvoir, c'est dans le but d'obtenir un statut, c'est-à-dire, dans ce cas, la nouvelle identité civile et collective qui leur ouvre les portes d'une nouvelle existence[238].

8.3. Le différend *et les sciences humaines*

Le concept de *différend* déjà évoqué à la fin de notre première partie, prend une place centrale dans notre recherche. Il a orienté notre problématique : Comment rendre visible cette masse misérable et miséreuse autrement que par son statut de victime ? Et il nous a poussé à aborder la question suivante : Comment la controverse de la « crise des migrants » bouscule-t-elle notre idéal du citoyen du monde ainsi que les frontières des disciplines qui se proposent de la penser ? Nous sommes embarqués dans une situation où une « victime » d'abus ou de mépris ne trouve pas d'équivalent pour dénoncer et manifester sa souffrance. Michel Agier, dans ses quelques interventions médiatiques, propose de nous décentrer de cette prétendue « crise des migrants » pour penser la « crise de la représentation de l'autre »[239]. Le *différend* est un terme pertinent pour aborder les lacunes administratives, juridiques et sociales auxquelles les exilés sont confrontés aujourd'hui en arrivant en Europe. Il est un levier pour comprendre l'imaginaire de l'étranger.

Dans notre seconde partie, nous avons abordé une socio-histoire de la perception de la pauvreté dans nos sociétés européennes du Moyen-Âge jusqu'à nos jours. Ce travail nous a montré que l'exilé pouvait être rattaché à cette histoire de la pauvreté dans le sens où l'imaginaire à son propos relevait des mêmes mécanismes de reconnaissance et d'assignation identitaire. Nous pouvons dire que l'exilé fait partie des *global poor* : l'exilé est un pauvre de la globalisation, de la mondialisation de l'acosmisme, mais paradoxalement il est un sans-État, autrement dit il n'est le pauvre de personne. Pour celui qui vit une

238 *Op. Cit.*, p. 54.
239 Agier, Michel, « L'hospitalité aujourd'hui. Une question anthropologique, urbaine et politique », Boucheron, Patrick (dir.), dans : *Migrations, réfugiés, exil*, Paris, Odile Jacob, 2016, p. 317.

situation de *différend,* le monde est paradoxal ; il nous semble que J.-F. Lyotard nous invitait à suivre cette piste de réflexion lorsqu'il écrivait : *Le différend est au fond de la question des travailleurs immigrés*[240].

Il faut préciser la portée du concept de Lyotard. En effet le philosophe tentait de penser et d'écrire après ce qu'il appelle « la mort de l'intellectuel » ; il entendait faire de la philosophie « après Wittgenstein » dont l'entreprise était de dissoudre les problèmes philosophiques les interprétant comme les symptômes d'un mauvais usage du langage. Après Wittgenstein donc, Lyotard dénonce le mythe d'un langage commun accessible à tous et vecteur de la communication entre les humains, ces animaux doués de langage comme dirait Arendt à la suite d'Aristote. Le langage est cosmo-politique dans le sens où il est le lieu où entrent en conflit des visions du monde. Le cas du *différend* tente de rendre compte de ces conflits, notamment celui qui concerne les exilés qui se trouvent ostracisés par le simple fait de devoir se conformer au langage administratif et juridique dans le but d'accéder à l'asile politique. Le *différend* est donc directement en prise avec les expériences que vivent chacun des demandeurs d'asile, c'est-à-dire cette expérience où une personne ou un groupe de personnes, voire une société, vous impose son propre langage comme étant la langue prétendument commune. La procédure administrative de l'OFPRA[241] a pour but de trier le vrai du faux réfugié ; faire face à cette situation où l'on impose un langage, fragilise la personne qui cherche à exprimer son point de vue, à formuler son véritable problème.

Nous nous rappelons avoir précisé à la première page de notre premier chapitre[242], que nous considérions comme un privilège d'être européen. Or,

240 Lyotard, Jean-François. *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris. Éditions Galilée. 1984, p. 30. Nous nous reportons au chapitre « Le différend ».

241 Si l'on ne prend pas la peine de prendre en compte les changements apportés par la nouvelle loi Collomb, c'est qu'elle réaffirme le rôle de « l'administration de la preuve » comme moyen politique de contrôle des populations en exil. Rappelons que cette procédure est récente dans l'histoire du droit d'asile, comme nous le rappelle Gérard Noiriel cité précédemment.

242 Dans une note de bas de page.

d'après notre interprétation de cette citation de Lyotard, travailler le *différend* nous fait sortir de nos identités trop figées :

> L'intelligentsia […] a certainement une activité de réforme à accomplir comme on le voit déjà dans les affaires de la culture, de la justice, de l'enseignement, de la recherche. A tort ou à raison (dans quel idiome en débattrait-on ?), je crois les métiers de l'esprit voués plutôt à témoigner des différends. […] La politique est seulement négoce et la culture seulement tradition si l'une et l'autre ne sont pas travaillées par le sens du différend, dont personne n'a le privilège, du reste [nous soulignons][243].

Nous comprenons cette activité – penser le *différend* – comme une action politique, dans le sens où « l'action politique a le monde pour condition et pour horizon »[244]. En effet, cela nous met en situation cosmo-politique : « la politique ne s'élève-t-elle pas toujours contre le cosmos, contre le monde ? »[245]. En somme, une pensée cosmo-politique, qui vise le genre humain, n'implique-t-elle pas nécessairement une sortie du politique, pour mieux le réinstaurer ? Ce détour serait l'occasion, avec le *différend,* de poser une double question : quelle citoyenneté pour quel monde commun ? En somme, c'est ce que propose Tassin lorsqu'il identifie l'enjeu philosophique auquel nous devons faire face pour penser une citoyenneté du monde et une cosmopolitique :

> Celui-ci me semble devoir être élaboré du sein même des rapports politiques tels qu'ils sont déployés dans les actions menées en commun, dans les luttes partagées, bref dans une citoyenneté en acte qui s'élève, en chaque espace public, contre les « nécessités » économiques, les « forces » de l'ordre ou les « fantasmes » collectifs, témoignant d'un double désir, de liberté et de monde[nous soulignons][246].

Les sciences sociales s'inscrivent donc dans une tâche de réforme à accomplir, ainsi que les métiers de la culture, de la justice et de l'enseignement : témoigner de *différends.*

243 Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, p. 30.

244 Tassin, *Un monde cosmopolite. Pour une cosmo-politique des conflits*, p. 145. Tassin fait directement référence au concept de *différend* à la page 14 de son introduction : « Bien qu'Arendt ait reconnu le caractère agonistique du rapport politique, il n'est pas sûr qu'elle ait suffisamment accordé d'attention à « la division originaire du social » (C. Lefort), au « différend » (Lyotard), ou à la « mésentente » (Rancière) qui définissent le politique ».

245 *Op. Cit.*, p. 19.

246 *Op. Cit.*, p. 266.

Chapitre 9 : Introduction au concept de citoyen du monde

Dans ce chapitre, nous souhaitons présenter d'autres expériences, où l'exilé est entendu comme un citoyen : maître ou artiste, en tout cas détenteur de savoirs et de richesses, dont nous avons pu être le témoin. Celles-ci tentent de réparer l'expérience injuste de l'interrogatoire et de l'invisibilisation en procédant par décentrement afin de replacer l'exilé comme citoyen du monde. Le travail et la collaboration que nous retrouvons dans ces expériences nous permettent d'engager un déplacement anthropologique de la définition de l'étranger.

Pour introduire ce chapitre nous souhaitons rappeler quatre points que nous déduisons de ces précédentes réflexions :

1. Il est absurde d'étudier un être humain en tant que personne morale isolée. On ne peut parler d'un individu, de ses droits ou de ses devoirs sans le relier à sa place dans une structure sociale.

2. L'individu, un véritable individu, ne peut exister que dans un certain type de collectivité. N'importe qui *est* un individu sur le plan descriptif : carte d'identité, empreinte digitale, prénom, génotype…

3. « Mais pour qu'il y ait vraiment des individus, il faut que la collectivité bouge, et pour que la collectivité bouge il faut déjà que les individus deviennent différents, les deux choses marchent ensemble »[247].

Comment mettre en place cette dynamique vertueuse dont parle Cornelius Castoriadis et que nous avons reprise dans notre troisième point ? Nous faisons l'hypothèse que c'est par le couple migration/hospitalité que pourrait s'engager une telle dynamique et qu'elle se traduirait en une action cosmo-politique.

247 Nous retrouvons *grosso modo* l'idée de ces quatre points dans la bouche de Cornelius Castoriadis à partir de la quatorzième minute du premier épisode : Marker, Chris, « *symposium* ou les idées reçues », *L'héritage de la chouette*, Paris, Arte éditions, 1987-1988.

9.1. Des expériences cosmo-politiques

9.1.1. « Conseil des cultures »

Prenons le cas de la Sicile, que nous avons souhaité signaler précédemment[248] et qui pour nous réfute la croyance selon laquelle une religion, une tradition, une langue, en somme une culture s'efface lorsqu'elle est concurrencée par une autre. On le sait, la Sicile est un grand mélange d'influences qui paraissent incompatibles, mais qui finalement s'harmonisent en une vaste œuvre unique dans le monde. Les différentes cultures qui ont dû coexister se sont mêlées les unes aux autres pour s'enrichir et créer une culture à part entière : c'est ce qu'on appelle le syncrétisme. Tout comme l'a été Teotihuacán en son temps, Palerme peut être considérée comme une ville cosmopolite par excellence. Leoluca Orlando, le maire de Palerme a eu l'occasion de s'exprimer lors du colloque tenu au Collège de France à l'automne 2016, on peut lire son intervention intitulée « Palerme, mosaïque et futur du monde »[249] dont on dira deux mots.

Il y défend une conception de la mobilité humaine comme étant un droit inaliénable : chacun a le droit de choisir où il veut vivre et n'est pas obligé de vivre là où il est né. Il y défend le droit d'asile à l'encontre de la loi : cela consiste à offrir son aide, le couvert et le gîte à un étranger au risque d'aller à l'encontre de la loi et de commettre ce qu'on pourrait appeler « un délit de solidarité ». Il y défend une vision du migrant en tant que bâtisseur, bâtisseur de la ville de Palerme et de ses joyaux. Il y défend une approche juridique, économique, culturelle et artistique de la migration contre une approche qui se veut exclusivement humanitaire. Il y défend sa volonté de supprimer le permis de séjour qu'il associe à l'esclavage. Enfin il y défend la charte de Palerme adoptée en 2015 qui reprend et étoffe ces derniers points.

248 En contre-exemple de la logique du groupe de Visegrad.

249 Orlando, Leoluca, « Palerme, mosaïque et futur du monde », Boucheron, Patrick (dir.), dans : *Migrations, réfugiés, exil*, Paris, Odile Jacob, 2016, p. 363-367.

Ce qui nous a poussé à nous pencher sur le cas de Palerme n'est pas tant la position que défend le maire que sa manière de le faire. Nous souhaitons, malgré la longueur de l'extrait, citer le passage qui présente ce qu'est une action cosmo-politique :

> Je crois que ce n'est pas facile, mais il est important de souligner qu'occuper la fonction de maire de Palerme, c'est mener ce projet politique, culturel, économique. Palerme est la seule ville du monde disposant d'un conseil municipal de migrants que nous appelons *Consulta delle culture*, (« conseil des cultures », nous sommes contre le mot *migrant*), composé de vingt et un conseillers, démocratiquement élus par les migrants. Voir de nombreux migrants venir voter le dimanche pour la *Consulta delle* culture procure une magnifique émotion. Neuf d'entre eux sont des femmes. Cette proportion n'existe pas au Parlement italien, ni au conseil municipal de Palerme. Le président est un docteur de Palestine, un musulman ; le vice-président, une femme du Bangladesh. Au sein même de ce conseil, il y a des personnes venant du Bangladesh, du Pakistan, du Cameroun, de Roumanie, de Pologne, de l'Ukraine, de l'île Maurice, et elles ne sont pas chargées de s'occuper des problèmes de migrants, parce que le maire a interdit que le Conseil des cultures parle des migrants. Il faut parler de la ville, pas seulement de migrants, lesquels sont citoyens honoraires de la ville de Palerme. Le premier acte de l'administration a été de déclarer citoyens honoraires de la ville de Palerme tous les résidents de la ville de Palerme.

C'est en provoquant ce genre d'action cosmo-politique que les Européens répondront à l'enjeu de la situation. Aux détracteurs, il faut répondre à la manière de ce maire : « Je crois que je parle du futur du monde. Je ne parle pas du passé. Vous parlez de sécurité ? Voilà, l'accueil c'est la sécurité »[250]. Cette expérience nous montre qu'être victime de l'exil n'est pas incompatible avec le fait d'être citoyen. Elle nous montre également qu'être citoyen du monde ne souligne pas une certaine aisance à habiter partout où on le souhaite, le concept ne désigne pas une facilité d'adaptation à un environnement étranger. Être citoyen du monde, c'est d'abord affirmer sa socialité dans le *hic* et le *nunc*, dans un projet politique, c'est s'affirmer en tant que sujet agissant dans le monde et pour le monde.

250 *Op. Cit.*, p. 366.

9.1.2. Le système judiciaire mis en défaut

Ce serait l'enjeu d'une littérature, d'une philosophie ou encore d'une politique de permettre à la victime de ne plus être soumise au *différend*. Avec l'oeuvre « X. et Y. C/ Préfet de… Plaidoirie pour une jurisprudence », prototype d'une vraie fausse plaidoirie, nous pouvons ajouter que c'est aussi le rôle de la justice. Le 5 décembre 2017, mardi soir, à l'ancien palais de justice de Grenoble, les avocats S. Canevet et S. Preuss-Laussinotte, ont plaidé en faveur du droit d'asile en contournant le problème qui consiste à déterminer si oui ou non le réfugié est un réfugié. Notamment en contournant ce problème pour montrer qu'un individu peut être jugé autrement que via son statut d'étranger : « deux avocats s'arment de l'hospitalité du droit d'auteur pour forcer l'hostilité du droit des étrangers » peut-on lire sur le flyer de présentation de l'évènement.

La personne peut être jugée, par exemple, via son statut d'artiste, de détenteur d'un savoir-faire, gardien d'une pratique, auteur d'une œuvre de l'esprit, collaborateur de la création de l'art en France. D'après ces deux avocats, le droit d'auteur peut substituer le droit d'asile pour mieux le renforcer. Emprunter la voie de l'art, prouver son existence même chez ceux qui forment la masse misérable et miséreuse que l'on voit débarquer sur les côtes européennes, agglutinés ici et là en des camps insalubres, que dévoilent nos médias. Ce que nous donnent à entendre ces avocats ce n'est pas le bruit de la vague mais le bruit de chaque goutte d'eau singulière qui la composent, pour reprendre l'idée de Leibniz et des petites perceptions à propos de la réalité et de notre manière de la saisir.

Ces individus sont des personnes animées par leurs créations. Comment considérer ces créations ? Prenons le cas d'un musicien qui a dû s'exiler. Il est le détenteur d'une œuvre immatérielle qu'il réalise grâce à une performance de l'esprit, non-mesurable c'est-à-dire qui ne se matérialise pas dans un objet. Dans le cas de ce musicien, son art se manifeste au sein d'un orchestre, il s'agit alors d'une performance immatérielle**.** Cette performance est à la fois une œuvre

composite (plusieurs auteurs en sont responsables), *collaborative* (elle met en branle différents corps de métier, des lieux, des institutions, des publics, des critiques, etc.) et est *in progress* (qui non seulement n'est pas finie mais dont l'inachèvement est sa qualité principale, car le jeu des musiciens s'améliorent toujours, un orchestre est une œuvre *in progress* par excellence).

Cette plaidoirie proposait donc un décentrement, le réfugié étant d'abord un artiste en plus d'être un sujet politique. Les réfugiés dans ce cas sont protégés par le droit d'auteur qui est régit par des lois nationales et internationales (article 66 de la Constitution, Code de l'Entrée et du Séjour des Étrangers et du Droit d'Asile, Convention Européenne des Droits de l'Homme, UNESCO Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel). L'artiste menacé d'éloignement par la préfecture peut se défendre en recourant à son statut de « trésor humain vivant ».

La piste qu'explore ces avocats est intéressante pour plusieurs raisons :

1. Elle montre que notre système judiciaire n'est pas totalement démuni face au problème du droit d'asile et du statut de réfugié. En cela, elle propose de dissiper (au moins pour les réfugiés artistes) le *différend* qui les concerne.

2. Elle lutte contre l'uniformisation des histoires personnelles, humaines, singulières, rendues par l'administration en schéma et en quantité.

3. Elle propose un travail de mise en relation entre le monde du droit, de l'art, de l'associatif, à destination d'un public de citoyen[251].

9.2. La relation d'hospitalité

L'un des enjeux qui nous semble le plus urgent à signaler dans la situation actuelle est souligné par Tassin : « A savoir que le domaine politique,

251 C'est notamment le but que s'est donné le projet « Orpheus XXI » que de travailler avec le public, qui a pris racine à la saline d'Arc-et-Senans. Ce projet mis en place par le musicien catalan Jordi Savall consiste à mettre en place un orchestre de réfugiés. L'orchestre aura pour mission de former des enfants de toutes nationalités, qui eux-mêmes formeront des orchestres. Le fond de ce travail est de créer des espaces d'interculturalité. http://orpheus21.eu/fr/descriptif-du-projet/ [en ligne].

pour lequel le courage reste la vertu première, est un domaine qui ne se soucie pas avant tout de la vie en tant que telle, mais de la liberté par laquelle celle-ci peut acquérir un sens ; […] »[252]. Quel espace politique pour l'exilé ? Quelle hospitalité peut-on mettre en œuvre ? On opposera donc le souci pour la vie au libre souci pour le monde. Quand des hommes luttent pour leur liberté, parfois au prix de leur vie, nous autres pouvons partager le même agir politique, c'est-à-dire le même courage dans cette bataille : en luttant non pas pour leur liberté car nous savons qu'il n'y a plus de rives, mais pour la liberté de nous tous qui sommes embarqués.

L'hypothèse que nous défendons est que le couple migration/hospitalité pourrait mettre en marche la dynamique vertueuse dont parle Cornelius Castoriadis et qu'Étienne Tassin développe dans *Le maléfice de la vie à plusieurs*. Mais qu'est-ce que l'hospitalité ? :

> Hospitalité insaisissable et qui se dérobe dès que l'on tente de la fixer sous une forme unique, de la prendre en un sens univoque. Elle est privée et publique, présente et absente, chaleureuse et hypocrite ; elle admet tous les détournements et apparaît souvent là où on ne comptait plus sur elle[253].

Dans son intervention au Collège de France, Michel Agier prend acte de la réémergence de la question de l'hospitalité, notamment dans les discours politiques, au côté de ladite « crise des migrants ». Outre les réactions collectives de « potence et de pitié » et de prise de conscience de l'urgence humanitaire, ce moment est l'occasion pour engager un débat plus large :

> […] – une véritable bataille d'idées – à propos d'un nouvel ajustement qui doit être imaginé entre mobilité et (multi)localité, c'est-à-dire sur la possibilité de la mondialisation humaine, et pas seulement financière, industrielle, communicationnelle, idéologique, etc.[254].

252 Tassin, *Le maléfice de la vie à plusieurs*, p. 247.
253 Agier, « L'hospitalité aujourd'hui. Une question anthropologique, urbaine et politique », p. 318 : Schérer, René, *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, Paris, Armand Colin, 1993 : Paris, rééd. La table ronde, 2005.
254 *Ibidem.*

Pluralité de sens donc, certainement parce que l'hospitalité a disparu. Cela concorderait avec la vision de Tassin à propos de la demi-mondialisation : seule la globalisation unifie le monde et elle est un symptôme de l'acosmisme :

> Dans un contexte où la notion de mondialisation perd tout sens à force d'être invoquée à n'importe quel propos, une réflexion sur la condition migrante en constitue une approche intéressante puisqu'elle lie ensemble une interrogation critique sur l'acosmisme inhérent à la globalisation (la perte du monde comme demeure) et une analyse des manières d'être au monde propres à la citoyenneté cosmopolitique[255].

Nous allons donc défendre l'hypothèse suivante : si l'hospitalité a disparu alors il n'existe pas d'étranger ou bien seulement sous la forme de l'*alien*. D'un point de vue anthropologique, L'étranger et son hôte ne peuvent exister sans qu'ils soient liés par une relation d'hospitalité. L'hospitalité n'est pas une idée mais une expérience. Par conséquent, l'hôte n'existe que dans la rencontre d'un autre hôte et réciproquement. Notons d'ailleurs le double sens du mot en français qui peut tout aussi bien désigner celui qui reçoit l'hospitalité et celui qui la donne. C'est notamment sur cette ambivalence du mot que va se concentrer l'analyse suivante.

Agier, par l'intermédiaire d'un débat entre le philosophe Jacques Derrida et l'anthropologue de l'antiquité Florence Dupont, nous invite à un exercice de décentrement afin d'avoir « une réflexion critique sur la création de concepts contemporains à partir de termes de grecs ou latins anciens »[256]. Faisons un point sur l'origine des mots : d'où vient le mot étranger ? Il est d'usage de reconnaître le mot grec ancien *xenos* pour étranger. Mais à y regarder de plus près, il signifiait d'abord : « […] "l'hôte", le partenaire d'une relation appelée *xenia*, "l'hospitalité" […] »[257]. Le type de relation engagée définit donc le *xenos* sans relation on ne peut pas parler de *xenos.* Nous voulons souligner ce passage qui selon nous est très important pour comprendre l'imaginaire de l'étranger :

255 Tassin, *Le maléfice de la vie à plusieurs*, p. 265.
256 Agier, « L'hospitalité aujourd'hui. Une question anthropologique, urbaine et politique », p. 319.
257 *Ibidem.*

> Florence Dupont oppose à la lecture de Jacques Derrida un hôte (*xenos*, une « condition » d'hôte, si l'on veut) défini par une relation. C'est la relation qui est première et le *xenos* n'est pas défini en soi, hors de cette relation sociale. « Il n'y a pas l'étranger d'un côté, et celui qui l'accueille de l'autre, avec, entre les deux, cette relation potentielle d'hospitalité. L'étranger n'existe pas en soi : celui que nous appelons étranger est soit un hôte, soit un ennemi. L'institution de l'hospitalité définit un hôte et son hôte, la guerre définit un ennemi et son ennemi »[258].

Deux institutions sont pointées du doigt par Dupont : l'institution de la guerre qui définit la relation où deux ennemis se font face et l'institution de l'hospitalité qui engage deux hôtes dans un pacte. Elle soulève l'ambivalence des racines du mot « étranger » qui ne peut pas, à la fois, prendre la forme du *stranger* et de l'*alien*. L'étranger est un ennemi ou un hôte. Qui plus est, à l'origine le mot hôte désigne un rapprochement, une proximité et même une identité commune instaurée par une relation spécifique. Cette relation rend l'inconnu connaissable, « [elle] est un mode de connaissance qui réduit l'altérité » précise Michel Agier en ajoutant :

> Puis l'hôte ne deviendra, éventuellement, « étranger » que plus tard, dans un autre contexte et à une autre époque. Et, dit encore Benveniste, « *xenos*, si caractérisé comme "hôte" chez Homère, est devenu plus tard simplement "l'étranger", le "non-national" »[259].

Ce détour par la recherche de l'étymologie du mot étranger, nous a conduit à la définition de l'hospitalité, que nous cherchions avec René Schérer. Comprendre ce qu'a été l'hospitalité, c'est comprendre qu'elle s'inscrit toujours et encore dans « un dispositif d'échange (mais quel périmètre a aujourd'hui ce dispositif d'échange ?, devrait-on se demander) »[260]. À partir du travail de terrain ethnographique, Michel Agier commente la forme que prend l'hospitalité, là où elle se pratique encore. Cette forme répond à une nécessité sociologique : « La loi de l'hospitalité est fondée sur l'ambivalence. Elle impose un ordre en se réclamant du sacré, fait l'inconnu connaissable et met à la place

258 *Art. Cit.*, p. 320.
259 *Art. Cit.*, p. 321.
260 *Art. Cit.*, p. 322.

du conflit la réciprocité et l'honneur », il ajoute : « chaque étranger est transformé en hôte car "l'étranger non intégré est insupportable" »[261]. Néanmoins, ce travail de terrain[262] révèle des « […] déploiements quelque peu désenchanteurs, il est vrai » : sens aigu et omniprésent de l'honneur, l'hostilité « ne disparaît qu'au sortir de l'épreuve d'hospitalité », les partenaires ne sont jamais égaux au même moment : il y a asymétrie des statuts et symétrie des obligations…

> L'hospitalité est toujours une relation, jamais sans condition, elle permet de reconnaître l'Autre mais de manière concrète, tel qu'il se présente là, et de lui donner une place dans un espace. C'est là qu'elle devient une matière anthropologique [nous soulignons][263].

Nous souhaitons aborder un dernier point avant de conclure notre réflexion, en citant d'abord longuement Michel Agier, puis en proposant une clef de lecture de son propos :

> Enfin, je voudrais terminer en évoquant une autre forme d'hospitalité, qui n'existe pas encore mais qu'il va falloir peut-être inventer, et que j'appellerai l'« hospitalité urbaine ». Le camp de Calais a été médiatiquement et politiquement très polémique. Mais une chose est sûre, c'est que pendant un an et demi, avec ses 5000 à 10000 habitants selon les moments, il est devenu un vrai lieu de vie, peut-être un bidonville, et il a fini par bien porter son nom de « bidonville » plutôt que de « camp ». Il était en train de devenir un brouillon de ville, comme la plupart des camps installés dans la durée ailleurs dans le monde. Transformé et de plus en plus approprié, habité par les migrants eux-mêmes et en partie par les nombreux visiteurs du lieu. Avec ce camp-bidonville, les migrants s'inventaient eux-mêmes en France la ville hospitalière que le gouvernement leur refusait. C'était un lieu où une forme paradoxale d'asile était créée et acceptée par certains migrants qui, pourtant, n'étaient venus jusque-là que pour passer en Grande-Bretagne. C'est contre cela que l'État a finalement réagi, contre ce camp qui sortait de l'ombre.
>
> Il y eut, dans la vie quotidienne de ce camps et dans sa transformation en bidonville – jusqu'à sa disparition en octobre 2016 –, une situation dans laquelle se mêlaient conversation, traduction, apprentissage, construction, et finalement une forme d'accueil s'est trouvée réalisée là. C'est

261 *Art. Cit.*, p. 323.
262 *Art. Cit.*, p. 324.
263 *Ibidem.*

> une expérience qui laisse des traces et qui peut nous inciter à imaginer une autre forme d'hospitalité, l'hospitalité urbaine. [nous soulignons] »[264].

Lui donner une place, là où il se trouve. Une place où s'érige un lieu de rencontres et d'échanges de richesses, avant tout un refuge. Un refuge transformé et approprié par les migrants eux-mêmes et par ceux qui travaillent avec eux, dans une collaboration productrice de sens à travers sa mise en *œuvre.* L'œuvre : cet acteur du lien social, de la mémoire collective, du processus de redéfinition des identités, d'où surgit la dimension esthétique de la vie. Pour lutter contre l'idéologie dominante à propos des migrations et de ceux qui la font. Pourquoi ne considère-t-on pas ces habitants du monde comme des artistes, des chercheurs de « pierres de rêves » ? :

> Une œuvre d'art n'est pas obligatoirement ce qu'une personne a créé, même si nous le pensons souvent en occident ; il existe ailleurs, il a existé avant d'autres créations – d'autres formes d'art. Il existe en Chine des tableaux de pierres qu'on appelle « pierres de rêves ». Ce sont des tranches de roches à l'intérieur desquelles se dessinent des paysages, des montagnes, des arbres, des lacs, des nuages, qui ont émergé spontanément dans la pierre au cours du temps. L'artiste est celui qui va dans la montagne, ouvre la roche, la découvre, voit, reconnaît ce tableau naturel, en est ému, en découpe un pan, lui donne un titre et le signe de son nom. L'artiste peut être simplement celui qui nous donne à voir ce qu'il a découvert, ce qu'il a imaginé, ce qu'il a reconnu, ce qu'il a ressenti. L'œuvre d'art peut être simplement ce partage d'un regard à travers l'espace et le temps. La science, les sciences [l'université], nous font sans cesse découvrir en nous et autour de nous ces pierres de rêves – étranges – dont nous ne soupçonnons même pas l'existence ; et par delà la compréhension qu'elles nous apportent, elles nous font ressentir, nous permettent de nous approprier le monde : le livre de la nature : nuées, météores, bêtes, forêts, saisons, qui depuis l'origine des siècles nous ont permis, dit Victor Hugo, « d'épeler l'univers »[265].

Dans la Grèce Antique, *Oikonomia* veut dire « économie domestique » et il est la racine étymologique de nos mots « économie, écologie ». Le terme *oïkos*, définit l'ensemble des biens et des hommes rattachés à un même lieu d'habitation et de

264 *Art. Cit.*, p. 333.

265 Ameisen, Claude, *Sur les épaules de Darwin*, retranscription d'une émission diffusée le samedi 5 mars 2011, intitulée « Pierres de rêves » [en ligne].

production. Le terme désigne à la fois un lieu et une action : l'habitat et les échanges qui fondent le regroupement social ; autrement dit *l'oikos* est un ensemble de pratiques visant au « gouvernement de la maison », au « soin de la maison ». Ainsi l'*oikodespotes*[266], d'après la lecture que fait Tassin de Platon, représente celui qui possède l'*oikos* c'est-à-dire la famille, la maison, le domaine, les esclaves. En plus de posséder ces biens, il possède le droit d'hospitalité : celui qui noue et entretient la *xenia* avec son *xenos*. Peut-être que si nous voulons sortir de l'impasse de la crise de la représentation de l'autre, nous devons inventer un droit à l'*oikos* aux étrangers qui se déplacent et vivent en France. Ce droit permettrait de rendre à l'hôte – celui à qui nous avons donné l'hospitalité – le droit de la donner également[267] et ainsi de multiplier les expériences cosmo-politiques productrices d'un monde commun. Ce droit présuppose que nous ne devons pas simplement revendiquer un lieu de vie décent pour ces personnes en déplacement, mais un lieu où les maîtres de maison puissent donner

266 Tassin, *Un monde cosmopolite. Pour une cosmo-politique des conflits*, p. 38.

267 Nous nous inspirons assez librement du texte de présentation du séminaire « Oikonomia. Gouverner les pratiques quotidiennes » (Ecole Normale Supérieure et à l'EHESS) de Benoît de l'Estoile qui a eu lieu respectivement lors du premier semestre de 2016 et de 2017 :
« Le terme grec « oikonomia », origine étymologique de notre terme « économie », souvent traduit par « économie domestique », recouvre un ensemble de pratiques qu'on peut traduire par « gouvernement de la maison » et « soin de la maison », par contraste chez Aristote avec politiké, désignant ce qui relève du gouvernement de la cité. Plus exactement, il s'agit du « gouvernement de l'oikos », terme qui renvoie à la maison, à la famille (incluant les dépendants et esclaves), au domaine, voire au « patrimoine ». En s'appropriant ce terme dans une nouvelle acception, on se propose d'en faire une notion exploratoire des pratiques visant non seulement à assurer la « vie » (au sens de « gagner sa vie » (making a living) mais aussi à viser un idéal de « vie bonne » ou « vie digne ». Ainsi, la notion d'oikonomia permet d'aborder ce qui est en jeu dans le « gouvernement de la maison » et le « soin de la maison » : l'importance d'être « maître » ou « maîtresse » de maison (en étant sensible aux enjeux de genre), les modes de conciliation entre désir d'autonomie (familiale et individuelle) et nécessité d'assurer la protection, la dimension affective et les relations de pouvoir, le maintien de la reconnaissance par les autres comme une « personne bonne » (la « politique de la réputation »). Oikonomia peut fournir un cadre analytique pour décrire et interpréter autrement un ensemble de pratiques quotidiennes, généralement décrites comme « économiques », à partir du point de vue du « gouvernement », dans un grand nombre de situations historiques ou contemporaines. On interrogera en particulier les façons dont les transformations des espaces de contraintes et d'opportunités et la diversité des cadres de référence des acteurs contribuent à définir les pratiques. La dimension résolument ethnographique de cette entreprise correspond à un point de vue privilégiant les conceptions natives (celles de nos interlocuteurs sur le terrain).
Les animateurs du séminaire réalisent des enquêtes en Argentine, au Brésil, en France, dans une perspective comparative ; seront présentées des enquêtes réalisées sur les divers continents, et à différentes échelles.
Ce séminaire est associé au projet « Oikonomia. Une anthropologie politique de la maison », financé par le Fonds de la Recherche du Labex Tepsis », [en ligne] http://www.sciences-sociales.ens.fr/Modes-de-gouvernement.html et https://enseignements-2016.ehess.fr/2016/ue/828/.

l'hospitalité. Cette condition est importante, puisque c'est par ce moyen que les invisibles cesseront de l'être. C'est à cette condition que nous répondrons à l'enjeu cosmo-politique du monde contemporain : prendre soin ensemble de la demeure, celle que nous habitons tous.

Conclusion

Être embarqué, c'est partager une même mémoire collective. Pour cela, il faut protéger, sauvegarder, transmettre, se rassembler et débattre d'un possible monde commun. C'est ce qui se pratique dans le monde l'art, grâce à des artistes européens ou des artistes réfugiés qui expriment le *différend*. D'ailleurs, nous pouvons parler de pratiques sociales de témoignage du *différend* : cela consiste à trouver les ressources pour l'exprimer dans l'engagement associatif, dans des textes de droit international et de l'UNESCO, dans des expériences collectives, dans des formes d'habitation ou d'occupation de lieux, dans l'étude rigoureuse du phénomène migratoire, dans la pratique du voyage cosmique imaginaire. Ce sont autant d'outils heuristiques contre l'hypocrisie et les impasses d'une situation politique et humanitaire urgente. Ces outils doivent alors faire l'objet d'un travail de traduction, accompagnant leur migration vers et à travers ce qu'on appelle les « humanités » : littérature, géographie, sociologie, philosophie, anthropologie, *etc*. Ce qui nous permet alors de contribuer à la construction de pratiques sociales créatrices de lien social, de réagencement de la réalité et d'ouverture vers d'autres possibles.

Nous souhaitons ouvrir notre conclusion sur le rôle que l'art peut jouer en faveur de « l'hospitalité urbaine » que Michel Agier voit émerger ici et là, parce qu'il met le regardeur, comme dirait Duchamp, dans une position incertaine. Autrement dit, il instaure une situation d'étrangeté qui peut être partagée. L'œuvre d'art, par sa dimension temporelle, spatiale et culturelle, prise dans une perspective sociologique, joue sans doute un rôle important de médiatrice des différences et invite au dialogue. L'œuvre d'art, dans un sens bachelardien, remet en cause « qui je suis », c'est-à-dire qu'elle questionne nos manières d'être au monde. Elle invite donc à faire l'expérience esthétique de ce qui m'est étranger, à mettre en jeu ma raison ; mettre en jeu mon identité, celle que je donne à l'autre et celle qu'on se donne : à s'étranger ensemble.

L'œuvre d'art comme nous l'avons précisé, peut prendre différentes formes : c'est le pari de Maryvonne Arnaud lorsqu'elle présente à la fin de l'année 2017 à l'espace Larith de Chambéry[268] son exposition « Mauvais temps. Migrations contemporaines en Méditerranée ». Récupérer et rapporter, de ses immersions à Lesbos ou à Chios[269], une myriade d'objets perdus en mer par les exilés pour les exposer : bonnets, pulls, brosses à dent, cartes mémoires, portefeuilles, papiers d'identité, gilets de sauvetage… Ce pari a fait débat car le contenu des cartes mémoires a été exposé, notamment des vidéos d'un repas de famille en l'honneur d'une occasion spéciale : pourquoi les ramener à Chambéry ? Pourquoi vouloir les montrer ? Et puis, comment peut-on ramasser ces objets, parfois intimes, appartenant à ces « vies dénudées »[270] ? De notre point de vue, même si les vidéos rapportées dérangent par leur histoire tragique et leur dimension intime, elles posent une question essentielle : et si l'instauration d'un monde commun, commençait par la création d'une mémoire collective ? De cette hypothèse naît d'autres questions auxquelles il nous faudra bien répondre, car devant cette masse grandissante d'informations recueillies, de traces historiques, il est de plus en plus difficile de se voiler la face : Comment les présenter ? Dans quels espaces ? Peut-on les hiérarchiser ? Qui doit se charger de ce travail et pour qui ou pour quoi le faire ? Se pose également la question de la qualité des traces recueillies : selon quels critères décidons-nous de les garder ou de les supprimer ? Ces critères ne disent-ils pas quelque chose de nous[271] ? En réalité nous sommes écrasés sous la multitude des traces que l'on doit transmettre aux générations futures. Comme nous l'avons vu dans notre travail, la trace que transmet l'œuvre, n'a de sens que si

268 La conférence de Michel Agier s'est déroulée à quelques dizaines de mètres de l'espace Larith, au même moment de l'année. Quelques temps après cette conférence les étudiants du séminaire « Charnières », dont nous faisons partie, se donnaient rendez-vous à l'espace Larith. Pour discuter autour d'un imaginaire des migrations en présence de Maryvonne Arnaud, Crystal Cordell, Alain Faure, Amandine Dupras et Jacopo Rasmi.

269 Sont des îles grecques où les exilés débarquent après un long voyage en mer.

270 Macé, *Sidérer, considérer*, p. 29.

271 La question s'est posée à propos des productions de l'art thérapie. Ce qui est qualifié d'art doit être conservé, or l'art thérapie n'en avait que le nom puisqu'on jetait toutes les productions des malades. Or le fait de les supprimer nous dit quelque chose de notre façon de concevoir l'art mais aussi la folie.

elle est travaillée par le social. Une trace donc, prend sens lorsqu'elle s'insère dans un mouvement dynamique et collectif, permettant une interprétation, une re-construction de notre sens du monde[272]. Il nous semble que l'œuvre de Maryvonne Arnaud révélait ces enjeux.

Faire monde commun, c'est tout l'espoir que suscite un continent comme l'Europe. Mais qu'en est-il de cet espoir face à la « crise des migrants », ou plutôt face à la « crise de ses institutions » ? Barbara Cassin dans l'ouvrage collectif *Après Babel, traduire*[273] cite Umberto Eco dans sa présentation. Ce dernier clame avec conviction : « La langue de l'Europe, c'est la traduction ». Outre la signification du terme « babel » qui nous renvoie à une ambiguïté très ancienne[274], Barbara Cassin insiste pour affirmer que la diversité des langues est une chance à condition de traduire. Nous retenons la définition étymologique qu'elle donne du mot latin *traducere :* « conduire au-delà, faire passer », autrement dit fabriquer des passages et des ponts[275]. N'est-ce pas ce que voyait Nietzsche en l'humain, à l'occasion du paragraphe 4 du prologue de *Ainsi parlait Zarathoustra*, en le comparant à un funambule: « Ce qui chez l'homme est grand, c'est d'être un pont, et de n'être pas un but : ce que chez l'homme on peut aimer, c'est qu'il est un passage et un déclin ». La dignité humaine ne peut que se co-construire dans un monde commun car elle implique toujours l'agir politique : on ne décrète pas qu'untel est digne mais on le traite dignement. Pourtant cet agir fait défaut, dans un monde où des personnes se considèrent à la fois comme de plus en plus étrangères et de plus en plus proches les unes des autres. Achille Mbembé[276] rend compte de ce paradoxe qui :

---

272 Péquignot, *La question des œuvres en sociologie des arts et de la culture*, chapitre 13 : « Traces/mémoire ».

273 Cassin, Barbara (dir.), *Après Babel*, *traduire*, ed. Actes Sud, coll. Muceum, Arles, Marseille, 2016, p. 9-12.

274 « Babel » signifie à la fois « la porte de Dieu » et « confondre, embrouiller ».

275 Nous faisons remarquer que sur chaque billet d'euros se trouvent représentés des ponts, des portes, tout ce qui peut être considéré symboliquement comme le passage, sur fond de la silhouette de l'Union Européenne.

276 Cité lui-même par Patrick Boucheron lors de la conclusion du colloque de rentrée du Collège de France « Migrations, réfugiés, exil » de 2015.

> […] Consiste à tenir pour rien tout ce qui n'est pas soi-même. Ce procès a une généalogie et un nom : la course vers la séparation et la *déliaison*. Celle-ci se déroule sur fond d'angoisse et d'anéantissement. Nombreux sont en effet ceux qui, aujourd'hui, sont frappés d'effroi. Ils craignent d'avoir été envahis et d'être sur le point de disparaître. Des peuples entiers ont l'impression d'être arrivés au bout des ressources nécessaires pour continuer à assumer leur identité. Ils estiment qu'il n'y a plus rien dehors, et qu'il faut, pour se protéger de la menace et du danger, multiplier des enclos. Ne voulant plus se souvenir de rien, et surtout pas de leurs propres crimes et méfaits, ils fabriquent de mauvais objets qui finissent effectivement par les hanter et dont ils cherchent désormais à se défaire violemment. [nous soulignons][277].

Notre besoin de réflexion autour du concept de citoyen du monde est d'une évidente urgence, car comme le rappelle si bien Patrick Boucheron « Nous sommes embarqués » :

> « Il est doux, quand la vaste mer est troublée par les vents, de contempler du rivage la détresse d'un autre ; non qu'on se plaise à voir souffrir, mais par la douceur de sentir de quels maux on est exempt. » Qui écrit cela ? Lucrèce, à l'entame du deuxième chant de son *De rerum Natura*. […] Être spectateur du naufrage, n'est pas faire front à autrui, devant la douleur des autres, mais plutôt se tenir face au monde – ou, plus exactement, face à l'instabilité du monde. Car d'où vient le bâteau ? Et pensez-vous vraiment que nous le voyons depuis la terre ferme ? Mais il n'y a pas de terre ferme[278].

Étienne Tassin et Michel Agier, à la suite de Hannah Arendt, remarquaient que l'étranger prenait la forme de l'*alien* dans nos sociétés pourtant démocratiques et plurielles. Notre représentation de l'autre est en crise. En effet la reconnaissance de l'exilé en tant qu'« Autre » faisant partie d'une civilité différente de la mienne, ne va pas de soi. « Qui est l'étranger dans ce monde globalisé ? » questionne Tassin. Nous lui faisons écho en posant cette question : À qui sont destinés les camps ? D'une part, aux étrangers pauvres arrivés illégalement en France et il faut prendre conscience de l'acharnement avec lequel on les rejette dans des camps, notamment en-dehors des frontières

277 Mbembe, Achille, *Politique de l'inimitié*, Paris, La découverte, 2016, p. 8-9.
278 Boucheron, Patrick, « Conclusion », Boucheron, Patrick (dir.), dans : *Migrations, réfugiés, exil*, Paris, Odile Jacob, 2016, p. 385.

de l'Europe[279]. D'autre part, et là on aborde un paradoxe : aux citoyens européens. Ne doit-on pas considérer l'espace Schengen comme un camp retranché virtuel?[280] La question des camps est pensée par Michel Agier qui diagnostique : « […] un encampement du monde où la diffusion des camps d'une part, et d'autre part des murs de séparation représentent la véritable nouveauté logistique et politique depuis la fin de la guerre froide ». Il ajoute :

> Avec le tournant anti-universaliste des États européens, les gouvernements nationaux semblent avoir trouvé tout le fondement de leur légitimité dans l'opposition à la mondialisation, voire dans la « protection » des populations contre les effets néfastes de cette mondialisation. Le réfugié, le migrant dit « clandestin » ou le sans-papiers représenteraient ainsi la face négative d'une mondialisation moins visible sur les autres plans. Mais cette place symbolique est celle d'un étranger global au sens où, ne trouvant de place nulle part, son altérité reste inexplorée : le mur qui le tient à l'écart empêche toute expérience de cette altérité. L'indésirable est le nouvel étranger, global et sans identité[281].

L'encampement des indésirables nous renvoie notre propre désir de murs, notre propre désir toujours plus fort de contrôle ; il nous renvoie à cette crise de la représentation de l'autre. L'imaginaire de l'étranger a donc bien un impact sur nos modes de vie et celui des autres, il se traduit par la politique de l'Europe moderne :

> La situation de la clandestinité à laquelle sont voués les immigrés entrés illégalement sur le territoire national ou mis en situation irrégulière pour différentes raisons une fois sur ce territoire est une situation paradigmatique, qui a valeur de test, pour apprécier la scène politique du courage. De ce point de vue, on pourrait dire que les clandestins sont les

279 Cela s'appelle la politique d'externalisation : l'Union Européenne finance des camps dans des pays tiers sûrs et hors U.E. On peut faire référence au contrat passé avec la Turquie qui, en échange de « nos » exilés, a reçu beaucoup d'argent. On peut dire désormais que les États-nations mènent une politique hypocrite : payer la Turquie pour ne pas à avoir à gérer ces vies humaines, pays dont les excès de violence sont alarmants.

280 Un camp virtuel qui se baserait sur le modèle de la *gated community* désignant les résidences fermées qui prolifèrent aux U.S.A, rassemblant des personnes riches se protégeant du reste de la société. N'est-ce pas la même démarche de repli sur soi qui entraîne ce retranchement dans un camp qui anime un « monde libre » apeuré souhaitant jalousement garder ses privilèges ?

281 Agier, Michel, « L'encampement du monde », *Plein droit*, vol. 90, no. 3, 2011, p. 21-24.

> sujets politiques – problématiques – de l'Europe moderne (celle de Schengen)[282].

Nous sommes tous citoyens dans un monde travaillé par les divisions sociales. Divisions qui fondent notre volonté qu'il devienne commun. C'est justement ces divisions qui font qu'une politique est possible, que les langues s'enrichissent les unes des autres et que des lieux publiques soient utilisés comme scène politique par les citoyens qui alors bougent et se différencient. Néanmoins les politiques en œuvrent font question :

> Que signifie le fait qu'une société, pour des raisons économiques liées aux nécessités vitales, en vienne à condamner des êtres à la clandestinité, c'est-à-dire à l'invisibilité ? Qu'elle en vienne à les condamner à ne jamais pouvoir s'exposer, à ne jamais prendre apparence et donc à ne jamais pouvoir se singulariser par des actions publiques ?

En engageant ce travail, nous nous sommes tournés vers le concept de citoyen du monde, celui-ci nous a mené vers une réflexion sur les paradoxes du monde. Que veut dire « être citoyen du monde » aujourd'hui ?

> Nous pouvons aussi bien déclarer que nous sommes tous et toujours citoyen du monde, de fait et par naissance, qu'affirmer que nous ne le sommes jamais tant il est vrai que nous sommes d'abord citoyens de tel État, originaires de tel pays, locuteurs de telle langue, héritiers de telle culture et de telles histoires communautaires. […] D'où ce terrible paradoxe : ceux là même qui faisaient l'expérience d'être exclusivement citoyens du monde pour ne plus pouvoir l'être d'un Etat étaient par là même exclus du monde dont ils pouvaient, de lui seul pourtant, revendiquer la citoyenneté[283].

De façon pragmatique, je suis citoyen du monde si j'affirme l'être, c'est une revendication, et même un titre. Or je déclare être français, cette revendication est doublée d'une assignation : c'est-à-dire que je n'ai guère d'autre choix que de l'être. D'abord parce qu'il est compliqué de changer de nationalité mais aussi parce qu'après vingt-cinq ans de vie sur le territoire français, j'en ai adopté la culture, les us et les coutumes. De ce point de vue, si je me déplace dans un

282 Tassin, *Le maléfice de la vie à plusieurs*, p. 254.
283 *Op. Cit.*, p. 276.

autre pays, j'y serai étranger au regard de mon statut de citoyen français. Mais nous avons vu que ces assignations pouvaient être déconstruites par les acteurs de la migration eux-mêmes et ce n'est pas sur le terrain des statuts ni des titres qu'il faut entreprendre ce travail. Nous devons nous décentrer et poser la question suivante : « Mais de quoi ce titre [citoyen du monde] est-il le titre ? Si le titre de citoyen est attaché à une structure politique particulière, celle de l'État, cette revendication suppose-t-elle et requiert-elle un État mondial ? »[284]. Au contraire, on pourrait affirmer que c'est à l'absence de « forme-état » sous laquelle se situeraient des individus, que prétend répondre le titre de citoyen du monde. Cette logique permettrait de garantir une reconnaissance morale à ces habitants en déplacement. Mais reprenons notre questionnement initial : Que veut-on dire quand on affirme être « citoyen du monde » ? S'agirait-il d'une « manière d'être-au-monde et donc d'être soi, qui tente de s'affranchir des régimes d'appartenance et d'allégeance au travers desquels se constituent les sujets comme sujets de droits ? »[285]. Ce rapport entre « la manière d'être soi et la manière d'être au monde » est ce qui sous-tend le concept de citoyen du monde. Considérer l'exilé comme citoyen du monde revient alors à engager une *praxis,* celle décrite par Cornelius Castoriadis :

> Nous appelons praxis ce faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie. La vraie politique, la vraie pédagogie, la vraie médecine, pour autant qu'elles ont jamais existé, appartiennent à la praxis[286].

Nous soutenons avec Etienne Tassin que ce « faire » peut se saisir aujourd'hui « dans les conditions migratoires, exilaires et diasporiques que généralise l'actuelle mondialisation ». Par conséquent, face à l'élimination de la pluralité par la globalisation économique du monde, il faut brandir ce nouveau

284 *Op. Cit.*, p. 277.
285 *Ibidem.*
286 Castoriadis, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1999, p. 112.

slogan « peuples de tous les pays, divisez-vous ! »[287]. Ce mot d'ordre appelle à envisager ce qu'est une politique démocratique tout en ayant à l'esprit que *le* peuple est une fiction. Ainsi ce slogan s'exprimerait :

> Démultipliez les lieux et occasions politiques, les terrains de réclamations et de contestations, les lieux d'émancipation et d'expérimentations, décomposez et recomposez autant de peuples non-identifiables surgissant à la pointe de combats sporadiques aux carrières incertaines[288].

De ces mouvements internes au régime démocratique, par lesquels se rendent visibles et manifestent des peuples en prise avec leurs divisions : « se dessinent autrement des horizons de mondes partagés dont les principes seront toujours, il n'y a là nulle révélation, le désir de liberté, la présomption d'égalité et le souci de justice »[289].

287 Tassin, *Les maléfices de la vie à plusieurs*, p. 302.
288 *Ibidem.*
289 *Op. Cit.*, p. 304.

1. Bibliographie

a) Migrants/réfugiés, exil, migrations

Ouvrages

- Agier, Michel, Madeira, Anne-Virginie (dir.), *Définir les réfugiés*, Paris : puf, coll. La vie des idées, 2017.
  – *Les Migrants et nous : Comprendre Babel*, Paris : CRNS édition, 2016.
  – *Aux Bords du monde, les réfugiés,* Paris : Flammarion, 2002.

- Augé, Marc, *Pour une anthropologie de la mobilité*, Paris : Payot & Rivages, 2009.

- Arendt, Hannah, *La tradition cachée. Le juif comme paria*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris : Christian Bourgois, 1987, « We refugees », *Menorah journal*, vol. 31, N°1, 1943, p. 69-77.

- Beauchemin Cris, Ichou Mathieu, *Au-delà de la crise des migrants : décentrer le regard,* Disputatio, coll. Karthala, 2016.

- Boucheron, Patrick (dir.), *Migrations, réfugiés, exil,* Paris : Odile Jacob, 2016.
  – Héran, François, « De la "crise des migrants" à la crise de l'Europe : un éclairage démographique », p. 239-260.
  – Thiollet, Hélène, « Exodes et politiques d'asile », p. 261-288.
  – Lochak, Danièle, « Protéger ou refouler : le droit d'asile à l'épreuve des politiques migratoires », p. 289-316.
  – Agier, Michel, « L'hospitalité aujourd'hui. Une question anthropologique, urbaine et politique », p. 317-333.
  – Orlando, Leoluca, « Palerme, mosaïque et futur du monde », p. 363-367.

- Cassin, Barbara, *La nostalgie, quand donc est-on chez soi ?*, Paris : Pluriel, 2015.
  – (dir.), *Après Babel, traduire*, Arles, Marseille : Actes Sud, coll. Muceum, 2016.

- Dufoulon, Serge & Rosteková, Mária (dir.), *Migrations, mobilités, frontières & voisinages*, Paris : L'Harmattan, coll. Local et Global, 2011.

- Lyotard, Jean-François, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris : Galilée, 1984
  – *Le Différend*, Paris : Les éditions de Minuit, coll. Critique, 1983.

- Macé, Marielle, *Sidérer, considérer. Migrants en France, 2017,* Vargasse : éd. Verdier, 2017.

- Noiriel, Gérard, « La carte et le Code », dans : *Le creuset français : histoire de l'immigration. XIXe-XXe siècle*, Paris : Seuil, 1992.

- Rodier, Claire, *Migrants et réfugiés. Réponse aux indécis, aux inquiets et aux réticents*, Paris : La Découverte, 2016.

- Sayad, Abdelmalek, « Les trois âges de l'émigration », dans : *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris : Seuil, 1989.

- Tarrius, Alain, *La mondialisation par le bas. Les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Paris : Balland, 2002.

– *Anthropologie du mouvement,* Caen : Paradigme, coll. Transports et communication, 1989.

Articles

- Calabrese Laura, « Faut-il dire migrant ou réfugié ? Débat lexico-sémantique autour d'un problème public », *Langages*, 2018/2 (N° 210), p. 105-124. DOI : 10.3917/lang.210.0105. [En ligne], URL : https://www.cairn.info/revue-langages-2018-2-page-105.htm, consulté le 30/08/18.

- Caloz-Tschopp Marie-claire, « Les sans-Etat « Ni minoritaires, ni prolétaires, en dehors de toutes les lois (H. Arendt) », *Tumultes*, 2003/2 (n° 21-22), p. 215-242. DOI : 10.3917/tumu.021.0215. [en ligne], URL : https://www.cairn.info/revue-tumultes-2003-2-page-215.htm, consulté le 30/08/18.

- Mens, Yann, "Réfugiés : la France ne fait pas sa part", dans : *Alternatives Économiques*, *Chômage : le dessous des chiffres*, Hors-série Numéro 363, décembre 2016.

– "L'Europe divisée face aux réfugiés", dans : *Alternatives Économiques*, *L'état de l'économie 2016*, Hors-Série numéro 108, février 2015.

- Mouzon, Céline, "Réfugiés: la France ne fait pas sa part", dans : *Alternatives Économiques*, *Chômage : le dessous des chiffres*, Hors-série Numéro 363, Décembre 2016.

- Noiriel, Gérard, « Représentation et catégorie sociale. L'exemple des réfugiés politiques », dans : *Genèses*, 26, 1997.

- Sauvy, Alfred, « L'exode rural. Suivi de deux études sur les migrations, présentation d'un cahier de l'I.N.E.D », dans : *Population*, 26e année, N°3, 1971, p. 519-524.

- Tarrius, Alain. « Des transmigrants en France. Un cosmopolitisme migratoire original », *Multitudes*, vol. 49, no. 2, 2012, pp. 42-52.

– Tarrius A. et Bernet O., *Mondialisation criminelle. La frontière franco-espagnole de La Junquera à Perpignan*, Saint-Denis : Edilivres, 2014.

b) Citoyen du monde, cosmopolitisme, cosmo-politique

Ouvrages

- Agier, Michel, *La Condition cosmopolite : L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire,* Paris : La Découverte, 2013.

- Arendt, Hannah, dans *Vies politiques*, traduit de l'anglais et de l'allemand par Adda Eric, Bontemps Jacques, Cassin Barbara, *et al,* Paris : Gallimard, coll. Tel, 1986, voir « Karl Jaspers » et « Karl Jaspers, citoyen du monde ? », p. 83-108.
  – *Condition de l'homme moderne*, (1961), Paris, Calmann-Lévy, 1994.
  – *Les Origines du totalitarisme. II- L'impérialisme*, 1951, Paris : Fayard, coll. « Points », 1982, p. 262.

- Bauman, Zygmunt, *Le coût humain de la mondialisation*, Paris : Hachette, 1999.
  – *Le présent liquide:peurs sociales et obsession sécuritaire*, Paris : Seuil, 2007.

- Beck, Ulrich, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?,* trad. Par Duthoo Aurélie, Paris : Aubier, coll. Alto, 2006.

- Brochard, Victor, *Les sceptiques grecs*, Paris : Vrin, 1923.

- Coulmas Peter, *Les citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme,* Paris, Albin Michel, 1995.

- Dayan-Herzbrun, Sonia, Étienne Tassin (dir.), « Citoyennetés cosmopolitiques », dans : *Tumultes*, vol. 24, no. 1, 2005.

- Hilaire-Pérez, Liliane, *Être Citoyen du monde. Actes du Séminaire doctoral du laboratoire* « Cosmopolitisme et Internationalisme : théories - pratiques - combats XVe-XXIe siècles », ICT - EA 337 , 1, Université Paris Diderot, 2014.

- Kant, Emmanuel, *Vers la paix universelle* (1795), Paris : Flammarion, 1991.

- Nancy, Jean-Luc, *La création du monde ou la mondialisation*, Paris : Galilée, 2002.

- Rancière, Jacques, *La mésentente : politique et philosophie*, Paris : Galilée, coll. La Philosophie en effet, 1995.

- Roulleau-Berger, Laurence (dir.), *Sociologies et cosmopolitisme méthodologique*, éd Presses Universitaires du Mirail, coll. Socio-logiques, 2012.

- Tassin, Étienne, *Un monde cosmopolite. Pour une cosmo-politique des conflits*, Paris : Seuil, coll. La couleur des idées, 2003.

– *Le maléfice de la vie à plusieurs*, Montrouge : Bayard, 2012, chapitre 8 : « Achille et les clandestins. La scène politique du courage », chapitre 9 : « Diogène et les cosmopolites » et la conclusion, p. 231-311.

- Vincent, Hubert (dir.), C*itoyens du monde : enjeux, responsabilités, concepts*, Paris-Budapest-Torino : L'Harmattan, coll. La philosophie en commun, 2004.

Articles

- Descola, Philippe, *La composition des collectifs : formes d'hybridation*, cours donné au Collège de France, https://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/course-2018-01-31-14h00.htm [en ligne], consulté le 23/07/2018.

- Foessel, Michaël, « Être citoyen du monde : horizon ou abîme du politique ? », *La Vie des idées*, 18 juin 2013. ISSN : 2105-3030. [En ligne], URL :

http://www.laviedesidees.fr/Etre-citoyen-du-monde-horizon-ou.html, consulté le 30/08/18.

- Sloterdijk, Peter, « Finitude et ouverture – vers une éthique de l'espace », dir. Yves Michaud, in : *Qu'est-ce que la culture ?*, Paris : Odile Jacob, 2001.

c) Camps, frontières, étrangers, hospitalité

Ouvrages

- Agier, Michel (dir.), *Un monde de camps*, Paris : La découverte, 2014.

- Althabe, Gérard, *Production de l'étranger, xénophobie et couches populaires*, texte envoyé par Michel Agier, ,Paris : Presses Sorbonne, coll. Tirés à part, 2017.

- Amilhat Svary, Anne-Laure, *Qu'est ce qu'une frontière aujourd'hui ?*, Paris : Puf, 2015.

- Benveniste, Émile, dans : *Le vocabulaire des institutions indo-européennes – 1. économie, parenté, société*, Paris : Les éditions de minuit, Le sens commun, 1969, voir les chapitres « l'hospitalité » et « l'esclave, l'étranger », p. 87-103 et 355-363.

- Derrida, Jacques, *De l'hospitalité*, Paris : Calmann-Lévy, 1997.

- Douglas, Mary, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris : Maspero, 1971.

- Homère, *Odyssée*, édition traduite par Bérard, Victor, Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque de la pléiade, 1955.

- Lequette Samuel, Le Vergos Delphine, *Décamper. De Lampedusa à Calais, un livre de textes et d'images & un disque pour parler d'une terre sans accueil*, Paris : La découverte, 2016.

- Schérer, René, *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité,* Paris : Armand Colin, 1993.

- Schütz, Alfred, *L'étranger. Un essai de psychologie sociale* (1944) suivi de *l'homme qui rentre du pays* (1945), Allia, Paris, 2010.

- Withol de Wenden, Catherine, *Faut-il ouvrir les frontières ?*, Paris : Presses de Sciences Po, coll. Nouveaux Débats, 3e édition, 2017.

Articles

- Agier, Michel, "Nouvelles réflexions sur le lieu des Sans-Etat : Calais, son camp, ses migrants", dans : *Multitudes 64*, Association Multitudes, Automne 2016.
– « L'encampement du monde », *Plein droit*, vol. 90, no. 3, 2011, p. 21-24.

- Amilhat Szary, Anne-Laure, « Cartographier des frontières mobiles ? L'anti-atlas des frontières », *Les Rendez-vous d'Archimède, saison 2015/2016,* "La carte invente le monde", 2016, Lille, https://culture.univ-lille1.fr/fileadmin/lna/lna71/lna71p04.pdf, consulté le 30/08/18.

- Bernand, Carmen, « Ségrégation et anthropologie, anthropologie de la ségrégation. Quelques éléments de réflexion », dans : *La Ségrégation dans la ville. Concepts et mesures.* (J. Brun et C. Rhein, éd.), Paris, L'Harmattan, 1994.

- Citton, Yves, « La présence médiale des corps étrangers », dans *: Multitudes mineure 63*, ed. Association Multitudes, été 2016.

- Habbard, Anne-Christine, « De l'illégitimité de la frontière ou la frontière nationale comme dernière frontière de la métaphysique », Conférence donnée à l'Université de Lille III le 17 juin 2005, [En ligne], http://www.rusf21.lautre.net/broch/2009_07_16_broch5.pdf, consulté le 30/08/18.

- Murard Numa, Tassin Étienne, « La citoyenneté entre les frontières », *L'Homme & la société*, 2006/2 (n° 160-161), p. 17-35. DOI : 10.3917/lhs.160.0017. [En ligne], URL : https://www.cairn.info/revue-l-homme-et-la-societe-2006-2-page-17.htm, consulté le 30/08/18.

- Tassin Étienne, « La traversée des frontières. L'Europe entre identités et migrations », *Raison publique*, 2014/2 (N° 19), p. 105-123. [En ligne], URL : https://www.cairn.info/revue-raison-publique1-2014-2-page-105.htm, consulté le 30/08/18.

d) Frontières entre les disciplines, sociologie de la pauvreté/déviance, art :

Ouvrages

- Bensa, Alain & Pouillon, François (dir.) *Terrains d'écrivains, littérature et ethnographie*, Paris : Anacharsis, 2012.

- Bouveresse, Jacques, *La connaissance de l'écrivain*, Marseille : Agone, coll. Bancs d'essais, 2008.

- Debaene, Vincent, *L'Adieu au voyage : l'ethnologie française entre science et littérature*, Paris : Gallimard, 2010.

- Dewey, John, *L'art comme expérience*, Paris : Gallimard, 2010.

- Geremek, Bronislaw, *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours,* (1977), trad. Joanna Arnold-Moricet, Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, 1987.

- Lussien-Maisonneuve, Marie-Josèphe, « Lille », sous la dir. Claude Heurteux & Patrice de Moncan, dans *Villes Haussmanniennes. Bordeaux, Lille, Lyon, Marseille,* Paris : Mécène, 2003.

- Péquignot, Bruno, *La question des œuvres en sociologie des arts et de la culture*, Paris : L'harmattan, coll. Logiques sociales, 2007.

- Polanyi, Karl, *La grande transformation*, Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque des Sciences Humaines, 1983.

- Suchet, Myriam, *Indiscipline : tentatives d'univercité à l'usage des littégraphistes, artistechniciens et autres philopraticiens,* Montréal : Nota Bene, 2016.

- Simmel, Georg, *Les pauvres*, (1908), trad. Bertrand Chokrane, Paris : PUF, coll. Quadrige, 5e édition, 2017.
– *La tragédie de la culture et autres essais*, (1903), Paris, Rivages, 1988.

Articles

- Mekdjian, Sarah & Moreau, Marie, "Redessiner l'expérience : Art, sciences et conditions migratoires", *antiAtlas Journal*, 01 | 2016, [En ligne], publié le 13 avril 2016, URL, consulté le 17/01/2017.

- Shaeffer, Jean-Marie, « La conduite esthétique comme fait anthropologique », dans : *Qu'est-ce que la culture ?*, Michaud, Yves (dir.), Paris : Odile Jacob, 2001.

f) Imaginaire, exercices spirituels, épistémologie, violence, autres :

- Agier, Michel, *La Sagesse de l'ethnologue*, Paris : L'œil neuf, coll. Sagesse d'un métier, 2004.

- Ameisen, Jean-Claude, *Sur les épaules de Darwin. Les battements du temps*, Paris : France Inter, Les liens qui libèrent, 2012.

- Bouveresse, Jacques, *Wittgenstein : La rime et la raison*, Paris : Éditions de Minuit, coll. Critiques, 1973.

- Calvino, Italo, *La Grande Bonace des Antilles*, Paris : Gallimard, coll. Points, 1997.

- Castoriadis, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris : Le Seuil, 1999.

- Chauviré, Christiane, *Le Moment anthropologique de Wittgenstein*, Paris : Kimé, 2004.

- Cohen-Emerique, Margalit, *Pour une approche interculturelle en travail social. Théories et pratiques*, Paris : Presses des hautes études en santé publique, coll. Politiques et interventions sociales, 2011.

- De Lara, Philippe, *Le rite et la raison, Wittgenstein anthropologue*, Paris : Ellipses, coll. Philo, 2005.

- Fassin, Didier, *La vie. Mode d'emploi critique,* Paris : Seuil, La couleur des idées, 2018.

- Friedmann, Georges *La puissance et la sagesse*, Paris : Gallimard, 1970.

- Gaudez, Florent, « Nous sommes embarqués », *Socio-anthropologie,* 27, 2013, 147-153.

- Girard, René, *Les origines de la culture*, Paris : Hachette littératures, coll. Pluriel, 2006.
  – *La voix méconnue du réel*. *Une théorie des mythes archaïques et modernes*, Paris, éd. Grasset & Fasquelle, coll. Le livre de poche, 2002
  – *La Violence et le sacré*, Paris : Grasset et Fasquelle, coll. Pluriel, 1972.

- Hadot, Pierre, *N'oublie pas de vivre : Goethe et la tradition des exercices spirituels,* Paris : Albin Michel, coll. Bibliothèque Idées, 2008.
  – *Le voile d'Isis*. *Essai sur l'histoire naturelle de l'idée de Nature,* Paris : Gallimard, 2004.
  – *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris : Albin Michel, coll. Bibliothèque de l'évolution de l'humanité, 2002.

- Kaufmann, Jean-Claude, *Le cœur à l'ouvrage. (Théorie de l'action ménagère)*, Paris : Armand Colin, 2015.

- Kropotkine, Pierre, *L'entraide : un facteur de l'évolution*, traduit par Louis Bréal, Paris : Ecosociété, coll. Retrouvailles, 2005.

- Lorenz, Konrad, *L'agression, une histoire naturelle du mal,* traduit de l'allemand par Vilma Fritsch, Paris : Flammarion, 1969.

- Mbembe, Achille, *Politique de l'inimitié*, Paris : La découverte, 2016.

- Nietzsche, Friedrich, *Sur la personnalité d'Homère ; Nous autres philologues*, trad. de l'allemand Guy Fillon, Paris : Le passeur, 1992.

- Ponge, Francis, *Le parti pris des choses*, Paris : Gallimard, 1942.

- Sansot, Pierre, *Le bon usage de la lenteur*, Paris : Payot & Rivages, coll. Manuels Payot, 1998.

– *Les gens de peu*, Paris : Puf, Quadrige, 2017.

- Saviano, Roberto, *Gomorra. Dans l'empire de la camorra*, traduit de l'italien par Raynaud Vincent, Paris : Gallimard, coll. Folio, 2007.

- Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, traduit de l'allemand par F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, *et al*, Paris : Gallimard, 2004 .

- Wunenburger, Jean-Jacques, *L'imaginaire*, Paris : Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2e édition 2013.

Rapports :

- *Guide du demandeur d'asile à Grenoble*, par l'association d'Aide aux Demandeurs d'Asile, 2017, version PDF téléchargée le 06/01/17

- *Persécutés au pays, déboutés en France : Rapport sur les failles de notre procédure d'asile*, par le Centre Primo Levi, Paris, 2016, version PDF consulté le 04/01/17.

- Organisation des Nations-Unis pour l'éducation, la science et la culture, *Migrations sans frontières : Essai sur la libre circulation des personnes*, sous la direction de A. Pécoud & P. De Guchteneire, Paris, Éditions UNESCO et Berghahn Books, coll. Études en Sciences Sociales, 2009.

2. Filmographie

- Levivien, Arthur, *Regarde ailleurs*, 2018, [en ligne], https://filmregardeailleurs.com/, consulté le 30/08/18.

- Autheman, Nicolas, *Vicente*, écrit par Michel Agier, 2017, [en ligne], https://anrbabels.hypotheses.org/163, consulté le 30/08/18.

- Economou, Marianna, *Le difficile chemin vers l'Europe*, 2016, [en ligne], https://info.arte.tv/fr/gestrandet-im-griechischen-gefangnis, consulté le 30/08/18.

- Rosi, Gianfranco, *Fuocoammare, par-delà Lampedusa*, 2016.

- Mari, Jean-Paul, *Les migrants ne savent pas nager, à bord de l'Aquarius*, 2016.

- Audiard, Jacques, *Dheepan*, 2015.

- Deloget Delphine, Cécile Allegra, *Voyage en barbarie*, 2015.

- Gùzman, Patricio, *La nostalgie de la lumière*, 2010. Ce film nous a beaucoup inspiré pour construire notre posture face à la « crise des migrants ».

- Melgar, Fernand, *La forteresse,* 2008.

- Costa-Gavras, *Éden à l'ouest*, 2009.

- Marker, Chris, « *symposium* ou les idées reçues », *L'héritage de la chouette*, Paris, Arte éditions, 1987-1988.

- Wenders, Wim, *Les ailes du désir*, 1987. A propos de nos réflexions autour du fait d'être embarqué.

Relié et imprimé par l'auteur le vendredi 31 septembre 2018