

Doc (2)

Michel Agier

La condition cosmopolite

L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire

Michel Agier est anthropologue, directeur de recherches à l'Institut de recherche pour le développement et directeur d'études à l'EHESS. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont *La Sagesse de l'ethnologue* (2004), *Gérer les indésirables* (2008) et *Le Couloir des exilés* (2011).

La mondialisation libère les uns et oppresse les autres. Et dans cette partition du monde, chacun est renvoyé à une identité prétendument essentielle et « vraie ». D'où un véritable « piège identitaire », négation de l'autre et de sa subjectivité, parfois justifié par l'anthropologie – à l'opposé de sa vocation humaniste et critique. Face à ce défi, le regard contemporain sur le monde doit être repensé, en dépassant le relativisme culturel et ses « ontologies » identitaires.

Dans ce livre, Michel Agier prend une position résolument « décentrée », invitant le lecteur à reconsidérer les sens de la frontière : lieu de passage, instable et sans cesse négociée, elle nous fait humains en instituant la place et l'existence sociale de chacun tout en reconnaissant celles des autres. Le mur est son contraire : il incarne le piège identitaire contre l'autre.

Cette enquête sur l'état du monde et sa violence, sur les frontières et les murs, sur le sens des mots (« identité », « civilisation », « race », « culture ») propose ainsi une réflexion originale sur la condition cosmopolite, figure à double face : d'un côté, l'étranger absolu, global et anonyme, que dessinent les politiques identitaires sous des traits effrayants ; de l'autre, le sujet-autre, celui qui, venant de l'extérieur de « mon identité », m'oblige à penser tout à la fois au monde, à moi et aux autres. En plaidant pour la validité de l'approche anthropologique, Michel Agier montre ici que pour dépasser le piège identitaire, d'autres manières de penser sont possibles. Réapprendre à passer les frontières où se trouve l'autre, à les reconnaître, est devenu l'un des enjeux majeurs d

INTERFORUM
Prix Benoit
€ 22,70



Michel Agier

La condition cosmopolite

L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire

ouverte

Michel Agier

La condition cosmopolite

L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire

La Découverte

Michel Agier

La condition cosmopolite

L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire

La Découverte



Chapitre 3

La condition cosmopolite aujourd'hui

Ainsi, la mondialisation n'a pas supprimé les frontières : elle les transforme, les déplace, les dissocie les unes des autres – certaines activités économiques, par exemple, n'ont plus le même périmètre que les activités politiques ou que les communications. Elle les multiplie et les élargit, tout en les rendant plus fragiles et incertaines. Puis elle les fait disparaître sous des murs... Tout un « monde » de frontières se reconfigure aujourd'hui, dépassant de beaucoup la polémique politique à propos des frontières des nations. Espace, temps et relation sont ainsi mis à l'épreuve d'une transformation généralisée. C'est à leurs frontières que se passe le changement, du point de vue des politiques comme des pratiques, et c'est *dans* les « situations de frontière », que s'initient les transformations des personnes, des cultures et des mondes sociaux. C'est là que prend place de la manière la plus évidente la condition cosmopolite, qui s'avance à grands pas comme l'ombre portée de la mondialisation parmi les humains.

L'homme-frontière : figures de la relative étrangeté

Quatre portraits d'hommes-frontières¹, en des époques et des lieux différents, nous aideront à décliner les figures de l'étranger. Ce sont toutes des *étrangetés relatives*. Tant qu'une relation n'est pas établie, elle est indéterminée, imaginée et se déploie

1 « Homme » s'entend ici au sens générique de la condition humaine, qui se décline selon les genres.

dans l'absolu, puis elle devient relative, en situation, et l'altérité qui était « absolue » ou « radicale » (au sens où ma manière d'être et de penser est décrite par les autres comme « radicalement » autre) tend à se réduire, sinon à disparaître puisque alors la découverte des singularités devient possible. Il y a des degrés d'étrangeté différents selon les situations de frontière et selon le moment dans la situation². C'est cet univers frontalier que nous allons parcourir. Nous verrons alors que la dimension nationale de cette étrangeté en recouvre beaucoup d'autres.

L'errance comme aventure

Soit un migrant dit « Africain sans-papiers » à Paris, Mamadou, parti de Guinée en 1997 à l'âge de dix-sept ans pour Dakar pour faire une formation en comptabilité-gestion. De là naît l'envie bien raisonnée de poursuivre ses études aux États-Unis ou en France, sans réussir à partir. Puis il revient à Conakry et, plus tard, rejoint la France par avion avec un faux passeport. Arrêté et placé en zone d'attente à Roissy puis lâché par la police à minuit dans Paris qu'il ne connaît pas, il dort dans un arrêt de bus, puis dans un squat, plus tard dans un foyer de la Croix-Rouge puis à la maison de Nanterre (Centre d'hébergement pour personnes sans abri). Ensuite, il va en Allemagne puis en Hollande, pour chercher des amis et des solutions de « régularisation », et « pour voir », puis à Bruxelles où il commence à travailler « au black », ce qu'il continue de faire parfois à Paris (« C'est au jour le jour. Je fais la plonge, je nettoie, je fais des livraisons, ça passe par des filons »). Il y est revenu depuis six mois quand il raconte son histoire à un groupe de documentaristes en 2003. Il leur dit : « Nous sommes dans la frontière³. »

Il a vingt-deux ans et se trouve dans le local d'Emmaüs rue des Pyrénées à Paris (XX^e arrondissement), dit « Centre d'hébergement

2 SIMONA CERUTTI (*Étrangers. Étude d'une condition d'incertitude dans une société d'Ancien Régime*, Bayard, Paris, 2012) évoque, de son côté, différents « degrés d'extranéité » et le caractère relationnel de la condition d'étranger, défini, dans l'Italie du XVIII^e siècle, par « déficit d'appartenance » plutôt que par la provenance.

3 COLLECTIF PRÉCIPITÉ, *Manuel pour les habitants des villes*, vol. 1, *Nous sommes dans la frontière 2003* (livre et CD), 2011.

d'urgence » – fermé de 8 heures le matin à 18 h 30 le soir, juste un lieu pour la soirée et le coucher ; durée de présence autorisée de quinze jours renouvelable une fois. Les documentaristes veulent retenir de leurs échanges avec les « hébergés » les expériences singulières qui se sont ouvertes avec le départ. Leurs récits dessinent une « géographie subjective qui ne se superpose pas aux frontières étatiques », une « longue errance du corps, des affects, de l'identité ». Mais aussi « quelque chose de très concret : la nécessité de se cacher dans un bateau ou dans un camion, de changer de lieu en permanence ». Le foyer est le prolongement du parcours de chacun et chacune : « Une même attente indéfinie, un même confinement, une même errance se continuent dans ce centre d'hébergement qui ressemble finalement à tant d'autres lieux où ils font halte. » Mais il est aussi une sorte de petit « observatoire du monde ».

Le vagabond ou l'errant est une figure ancienne, qui a pu être autrefois ou qui est encore en d'autres lieux relativement « bonne à penser ». Assez proche du colporteur et du nomade, c'est un étranger qui n'abandonne jamais la « liberté d'aller et venir ». Arrivé aujourd'hui, il pourra repartir demain, même s'il ne le fait pas. Il est davantage sans domicile fixe, éventuellement et temporairement « sans abri », plutôt que « sans papiers » – ce qu'il est aussi, mais cela a relativement moins d'importance que sa mobilité, la découverte personnelle d'un état de « clandestinité » étant aléatoire et presque secondaire.

Cette figure théorique de l'errance s'élargit et se complexifie aujourd'hui. La « figure » ne désigne pas une personne en particulier, c'est un moment que vivent de nombreuses personnes en déplacement, dont celles qu'on nomme migrants lorsqu'elles franchissent ou prétendent franchir une frontière nationale⁴. Un tour d'horizon des frontières au pourtour de l'Europe donne l'image d'un monde contemporain de l'errance. En partant des marches orientales, à Patras en Grèce, parmi les migrants afghans

4 Rappelons aussi, pour mesurer l'importance de cette condition, que le nombre de migrants dits « clandestins » est d'autant plus important qu'actuellement, selon le PNUD, les deux tiers de la population mondiale ne peuvent se déplacer librement (cf. Catherine WHITOL DE WENDEN, *La Question migratoire au XXI^e siècle*, op. cit.).

rencontrés sur les lieux de passage à la frontière, l'errance est la plus évidente de ces manières d'être étranger⁵. Ils représentent une figure renouvelée du vagabond, sans « autochtonie » à revendiquer, car, s'ils sont de parents afghans, ils sont nés pour la plupart dans les camps pakistanais ou en Iran. Et ils sont sans lieu précis d'arrivée non plus, ainsi plus « ancrés globalement » déjà que bien des vies voyageuses, affirmées et montrées comme « globales » sur les spots publicitaires de la mondialisation. À l'autre bout, occidental, de la Méditerranée, dans la région d'Almeria en Andalousie, le moment qui suit le passage de la frontière (depuis le Maroc par Gibraltar ou par les enclaves espagnoles de Ceuta et Melilla) place le migrant en situation de « vulnérabilité » relative, d'incertitude, un temps de latence et de recherche de solutions⁶. Entre le voyage lui-même et le stationnement prolongé à la frontière, tout un monde de la migration « clandestinisée » se forme.

De l'autre côté de la Méditerranée, au Sud, dans la ville de Rabat au Maroc ou dans la forêt proche de Ceuta et Melilla, les « foyers » (logements collectifs en ville) ou les campements (en forêt) deviennent des lieux de régulation sociale et d'une certaine « stabilité dans l'instabilité⁷ ». Leur organisation sociale, leur rapport aux identités d'origine, nationale ou autre, deviennent dans ce cadre-là des sujets importants, des questions pratiques, que les migrants ont à résoudre, car chaque campement ou « ghetto » où ils transitent devient, comme le foyer Emmaüs de Mamadou à Paris, un petit monde cosmopolite.

Un peu plus loin vers l'Est, dans le Sahara, un « territoire délocalisé » est formé par les parcours des migrants qui le traversent, du Niger vers la Libye ou l'Algérie⁸. Ainsi, à l'oasis de Dirkou – qui

fait maintenant fonction de « centre régional de transit » – comme dans la communauté construite autour du camion qui fait la traversée du désert proprement dit, un mode d'existence (et d'attente) se stabilise. Selon Julien Brachet, un « véritable champ migratoire » du Sahel aux rives méditerranéennes de l'Afrique s'est formé le long de ces réseaux et relais et a fait naître un « désert cosmopolite ». Ces migrants se montrent *a priori* peu enclins à connaître la région de transit et sa population ; et ils se retrouvent aussi dans des ghettos (selon le terme utilisé par les migrants eux-mêmes).

En Afrique, Amérique ou Asie, ces personnes ne sont jamais sûres d'arriver au bout du chemin qu'elles ont ouvert et elles le réélaborent imaginairement comme une « aventure ». Bien sûr, cet imaginaire de l'« aventurier » ne peut être séparé des conditions dans lesquelles, sur fond de rapports Nord-Sud profondément inégalitaires, les migrants clandestins tentent de maîtriser leur errance : des volontés ou des stratégies interrompues, détournées, sans cesse reformulées. Dans cette tentative de maîtrise qui caractérise l'aventurier, il y a toute l'énergie de celles et ceux qui ne sauraient dire exactement où les mènera le chemin où ils sont, mais qui s'adaptent à cette errance en en faisant le contexte de leur organisation sociale et de leur subjectivité. Il s'agit d'une pensée du mouvement, qui aide à imaginer la possibilité d'avancer dans un contexte tout adverse. « Pour l'instant, je ne vis pas, dit Mamadou dans le foyer Emmaüs à Paris... Actuellement, je suis bloqué et l'âge avance. Le combat que j'ai commencé, il dort mais il n'est pas mort... Actuellement, je suis en position de faiblesse, je recule. Dès que j'aurai la force, je pourrai revenir⁹. » Tout indique que l'aventure est un des langages de l'incertitude, l'un de ceux qui donnent la capacité au « sujet » de penser et agir vers un horizon de vie dans un contexte toujours dangereux.

Au terme d'une enquête sur les migrants sénégalais en transit au Maroc, la sociologue Anaïk Pian s'est interrogée sur les

5 Voir l'introduction ci-dessus ; et Michel AGIER et Sara PRESTIANNI, « Je me suis réfugié là ! » *Bords de routes en exil*, op. cit.

6 Voir Pauline CARNET, *Passer et quitter la frontière ? Les migrants africains « clandestins » à la frontière sud espagnole*, thèse de doctorat, université Toulouse Mirail/université de Séville, 2011.

7 Anaïk PIAN, *Aux nouvelles frontières de l'Europe. L'aventure incertaine des Sénégalais au Maroc*, La Dispute, Paris, 2009, p. 155.

8 Julien BRACHET, *Migrations transsahariennes. Vers un désert cosmopolite et morcelé (Niger)*, Le Croquant, Bellecombe-en-Bauges, 2009. Voir aussi Jocelyne STREIFF-FEYNART et Aurélie SEGATTI (dir.), *The Challenge of the Thres-*

hold. *Border Closures and Migration Movements in Africa*, Lexington Books, Lanham, 2011.

9 COLLECTIF PRÉCIPITÉ, *Manuel pour les habitants des villes*, op. cit.

« sorties » possibles de l'aventure – une aventure définie sous le double aspect de l'incertitude des parcours et de la témérité, l'expérience et la débrouillardise des migrants. Elle voit quatre fins possibles¹⁰ : la réussite du passage en Europe (mais alors d'autres « aventures » commencent, voir plus haut) ; l'échec de ceux qui se sont « perdus dans l'aventure », avec ses effets de dénuement matériel et psychologique ; la difficile décision du retour au Sénégal ; la reconversion dans les réseaux commerçants sénégalais dans le pays de transit, ce qui est aussi une manière de ne pas abandonner complètement l'horizon de l'« aventure ». Dans ces trois derniers cas, le mouvement lui-même, « en cours de route », se transforme en une « fin de route »¹¹. Le pays de transit et la vie qu'ils y mènent deviennent un espace de l'entre-deux, le lieu même des « aventuriers ». Et s'ils le quittent difficilement, c'est aussi parce que l'horizon du voyage reste présent tant qu'ils sont dans ce lieu-là, sur la frontière.

Devenir paria

Soit un autre migrant africain, Bobo N'K, Libérien. Il est âgé de vingt-neuf ans quand je le rencontre, en 2003, dans le camp de réfugiés de Boreah en Guinée. Il a auprès de lui deux enfants de sept et neuf ans. Sa femme, tombée malade après l'accouchement du second enfant dans le camp de réfugiés de Jui en Sierra Leone en 1996, est décédée. Il a aussi avec lui trois frères plus jeunes (ils vont à l'école du camp de Boreah) et une sœur qui est elle-même avec deux de ses enfants. C'est cette famille de neuf personnes que Bobo réussit à entretenir, grâce à un revenu (dit *incentive* [prime] et non « salaire » car les réfugiés ne sont officiellement pas autorisés à travailler dans le pays d'accueil) de la section belge de Médecins sans frontières, pour un travail d'enregistrement des malades à l'entrée de la clinique du camp, et grâce à la ration alimentaire du Programme alimentaire mondial.

Un jour de septembre 1990, raconte-t-il, « à 4 heures du matin, les forces du NPFL [Front national patriotique du Libéria] de Charles Taylor sont arrivées dans la ville ; elles se sont installées ;

les gens ont entendu des coups de feu et ont fui ». Entre les attaques surprise de l'armée libérienne ou des forces rebelles, puis de l'armée sierra-léonaise, les violences et les arrestations en Guinée, la traversée des forêts, passant plusieurs fois les frontières des trois pays (Libéria, Sierra Leone, Guinée), il a circulé tout au long d'un réseau de camps auxquels il s'est habitué et qui font partie maintenant de sa vie ordinaire. Après douze ans de cette errance un peu particulière, autant contrôlée que forcée, Boreah en Guinée est le neuvième camp où il se retrouve¹².

Il est très nerveux, il a du mal à suivre une longue conversation, une difficulté somatisée par des tics, des regards inquiets, des mains cachant son visage ou le frottant vigoureusement, comme s'il se lavait la figure avant chaque phrase. Il craint pour sa sécurité. Comme plusieurs centaines de personnes vivant dans le camp, il a fait une demande de « réinstallation dans un pays tiers » auprès du HCR (Haut Commissariat des Nations unies pour les réfugiés)¹³. Mais l'« agent » lui a répondu qu'il devait produire une « recommandation » d'une organisation non gouvernementale (ONG) humanitaire. Cette stratégie vise à décharger l'agence onusienne d'une responsabilité de « tri » (*screening*) entre des milliers de réfugiés dans la région qui, compte tenu de leurs vécus, auraient sans doute tous droit à la « protection » internationale telle que la définit la convention de Genève de 1951 sur le droit d'asile et des réfugiés. Ceux-ci pourraient quitter les camps, pour une autre vie que beaucoup idéalisent encore, libres et en paix dans le « premier monde ». Introduire un critère supplémentaire, d'ordre « humanitaire », n'est pas inscrit dans les conditions d'obtention du droit d'asile conventionnel, mais demander aux ONG de faire ce « tri » initial et de ne transmettre au HCR que les dossiers considérés comme recevables d'un point de vue humanitaire revient à « victimiser » davantage l'« identité » de réfugié, à ne reconnaître vraiment que ceux ou celles qui seront reconnus plus « vulnérables » que les autres, plus proches donc de l'identité

10 Anaïk PIAN, *Aux nouvelles frontières de l'Europe*, op. cit., p. 171.

11 *Ibid.*, p. 208.

12 Ce récit et d'autres parcours de réfugiés sont plus longuement présentés et analysés in Michel AGIER, *Gérer les indésirables*, op. cit., p. 142-157.

13 Les États-Unis, l'Australie et l'Europe du Nord sont les principales destinations de ces réinstallations par le HCR.

victimaire du réfugié. Nous verrons plus loin le trouble politique qu'engendre ce mode de reconnaissance (voir *infra*, chapitre 7). Mais, même si le réfugié peut à un moment donné recevoir une assistance vitale, la vie en camp, « solution » de mise à l'écart durable autant que de survie, lui fait découvrir qu'il mène une vie d'indésirable, extraterritoriale.

En 2010, on comptait dans le monde 12 millions de réfugiés reconnus par le HCR, c'est-à-dire les gens qui ont une carte (du HCR, du Programme alimentaire mondial...), dont le tiers environ vit en camp. Et il y a depuis 1948 4,5 millions de réfugiés palestiniens, dont 1,5 million vivent dans des camps au Proche-Orient. À cela, il faut ajouter la catégorie des « déplacés internes », *Internal Displaced Persons* dans le langage des Nations unies. Ce sont des gens qui ont quitté leur lieu de résidence habituel dans un contexte de guerre ou de violence, mais n'ont pas franchi les frontières de leur pays, par exemple en Afghanistan, en Irak, au Soudan... On estimait officiellement en 2010 à 28 millions le nombre de ces déplacés internes. Au moins 6 millions d'entre eux vivaient en camps. Une autre catégorie, celle des apatrides, a fait irruption dans les comptages du HCR : ils seraient 12 millions dans le monde, selon une évaluation datant de la même année 2010. Il convient encore d'ajouter les 20 millions de déplacés pour cause de « catastrophes naturelles » que l'ONU a comptés en 2008 (évaluant le double en 2010). Au total, cette situation dite de « déplacement forcé » touche au moins 75 millions de personnes dans le monde, qui se retrouvent sans ancrage et stationnent plus ou moins longtemps dans des lieux à part, camps, campements et autres marges urbaines.

La « radicalité » de leur étrangeté aux yeux des autres ne vient pas de leur nationalité ou de leur identité ethnique, mais plutôt de la non-citoyenneté de leur condition. Car leur mise à l'écart du droit et des espaces de la commune humanité les renvoie au principe de la « superfluité humaine » déjà décrit par Hannah Arendt à propos des sans-État¹⁴. Dans ce cadre, provisoire ou non, c'est la mise à l'écart qui caractérise la condition de l'étranger comme

paria ; le reste de son « identité » pour les autres en découle. L'extraterritorialité est l'illusion première de cet étranger-là : ce qui fonde son étrangeté « radicale » est une altérité biopolitique, produite par le gouvernement « technique » d'une catégorie de population à part. Cette altérité radicale imposée par l'instauration de murs et barrières plus difficiles à franchir est, en termes relationnels, première par rapport à une différence culturelle qui n'a pas de lieu où être mise à l'épreuve. Le « paria » est sans voix et sans visage du point de vue de l'altérité. Comment saurais-je m'entendre (ou non) avec un migrant afghan s'il est placé en centre de rétention ? Comment savoir si Bobo N'K est Malinké ou Mendé, et en quoi cela est important ou non pour lui, s'il me reste inaccessible, « enfermé dehors » pendant des années ?

Cette expérience plus ou moins longue que font les « encampés » entraîne pour eux un changement culturel rapide au contact des réfugiés venus d'autres régions ou d'autres pays et qu'ils n'auraient jamais rencontrés si n'était cette violence-là, au contact aussi d'un dispositif humanitaire global-localisé. Certains apprennent d'autres langues (dont un anglais international sommaire), d'autres modes de vie, bien sûr, que ce soit pour l'habitat ou la nourriture. Ils apprennent surtout l'obligation de se « débrouiller » et les stratégies de survie dans le dispositif humanitaire : les inscriptions multiples auprès de l'administration pour avoir de plus grandes surfaces où s'installer, les doubles résidences (en camp et en ville), le travail au noir, l'achat (ou la revente) de cartes de ration alimentaire supplémentaires, etc. Si le camp de réfugiés est bien la forme durcie d'une « frontière » spatiale et temporelle entre des citoyennetés et des localités perdues et pas encore retrouvées, il est aussi l'épreuve d'un petit monde cosmopolite. Et ses occupants finissent par l'habiter faute de mieux, car ils ne sont pas certains de retrouver ailleurs un sentiment de localité et une relation de citoyenneté.

Quatre métèques

Soit maintenant un couple d'émigrés à Beyrouth, Hashani et Peter, avec leurs deux enfants en bas âge. Elle est sri-lankaise, lui soudanais. C'est à Beyrouth qu'ils se sont rencontrés en 2005, parce qu'ils fréquentaient la même église catholique,

¹⁴ Hannah ARENDT, *Les Origines du totalitarisme, III. Le Système totalitaire*, Seuil, coll. « Points », Paris, 1995.

une « église pour les étrangers », me disent-ils en 2012, où se retrouvent à certaines heures, le matin au moment de la messe pour les étrangers et l'après-midi pour des activités récréatives, des Soudanais, des Sri-Lankaises, des Philippines et, parfois, des hommes libanais époux de femmes étrangères.

Hashani est venue à Beyrouth en 2001 avec un « contrat » qu'une « agence » fournissant le voyage et l'emploi lui avait établi avant son départ du Sri Lanka. Elle a commencé à travailler, dès son arrivée, comme femme de ménage chez les patrons pour lesquels l'agence lui avait fait le contrat. Mais, comme beaucoup de femmes étrangères dans sa situation, elle n'a pas été payée pendant un an (pour « rembourser le billet d'avion », lui disait-on). Comme beaucoup d'autres aussi, elle dormait sur le balcon de l'appartement des patrons au titre de son logement, dont un loyer lui était décompté. Comme garants de son séjour au Liban face à l'administration, ses employeurs avaient pris son passeport dès son arrivée pour s'assurer qu'elle ne fuirait pas, dit-elle ; elle n'avait pas d'autres documents, pas de carte de séjour. Après deux ans de cette « vie d'esclave », selon ses propres mots, elle est partie, mais elle n'a pas pu récupérer son passeport, la « madame » (patronne) lui demandant 1 700 dollars pour le lui rendre. Maintenant, elle travaille en régime horaire, à la demande, elle a plusieurs employeurs occasionnels. Elle semble apaisée, « maîtrisant » son existence, elle reçoit effectivement le salaire (4 dollars US de l'heure) pour lequel elle travaille, même si, pour avoir cette « liberté », elle a dû se retrouver en totale illégalité.

Peter est aussi arrivé en 2001 à Beyrouth. Âgé de quarante ans, il a quitté le Sud-Soudan, son pays natal, lorsqu'il avait sept ans. Il est allé chez son oncle, qui vivait dans un camp de déplacés dans la périphérie de Khartoum, géré par le Conseil soudanais des Églises. Puis il devient « instituteur volontaire » à vingt-trois ans, exerçant cette activité de 1995 à 2000, toujours à Khartoum. Là, il demande et obtient une admission pour une école en Roumanie ainsi qu'un visa, mais il n'a pas l'argent pour faire le voyage. Il se rend en Syrie, où il espère gagner assez d'argent pour pouvoir aller en Roumanie. Il travaille beaucoup, mais gagne trop peu comme *cleaner* (agent de propreté) dans un restaurant. Il y avait beaucoup de Soudanais en Syrie à ce moment-là. Certains étaient renvoyés

au Soudan. « *No way out, I gave up* », dit-il, mais il n'abandonne pas tout à fait. Prêt à partir n'importe où, le plus facile est le Liban limitrophe. Il y entre illégalement, comme le font tous les Soudanais depuis la Syrie. Beaucoup de travailleurs soudanais, du sud comme du nord du pays, s'installent alors à Beyrouth pour des périodes courtes (six mois ou un an), vivant souvent dans des conditions extrêmement précaires (à dix ou douze hommes célibataires dans des appartements de deux pièces), et travaillent comme gardiens, éboueurs ou agents d'entretien. Certains finissent par rester sans l'avoir vraiment planifié.

Sans papiers et ainsi susceptible d'être renvoyé sans rien, sans droit, par ses patrons, Peter travaille dès son arrivée à Beyrouth dans une station d'essence puis comme *cleaner* dans un hôtel et, depuis cinq ans, *cleaner* encore dans un night club (son salaire est de 350 dollars mensuels). Comme lui, quelques centaines d'autres Soudanais de Beyrouth (en général du Sud) sont relativement stabilisés et gardent un œil sur leur pays ; parfois il arrive qu'un parent leur rende visite. Mais la perspective du retour s'éloigne. Tout comme pour Peter celle de la Roumanie. Et pour Hashani la perspective de repartir au Sri Lanka s'éloigne aussi, même si le retour au pays est stipulé ou au moins supposé dans le contrat qui fait venir à Beyrouth des travailleuses sri-lankaises, philippines, malgaches, bangladaises ou éthiopiennes. Établir des documents de séjour réguliers leur reviendrait très cher, m'expliquent-ils, incluant dans le compte les dépenses officielles et « officieuses » de régularisation, soit pour chacun d'eux : 3 500 dollars + 1 000 dollars de garantie la première fois + 1 000 dollars par an pour le renouvellement. Ce ne sont pas les montants qu'on entend dans les administrations ou les ONG. Mais ce sont ceux qu'ils connaissent et qui les dissuadent de tenter de « devenir légal ».

Peter et Hashani font partie des personnes considérées à Beyrouth comme des *bidoun* (des « sans »), un terme d'étrangeté qui désigne l'absence de papiers mais aussi de droits en général, cependant que les liens de travail leur permettent de se stabiliser. Peter se voit souvent insulté dans la rue pour sa couleur de peau : « Les Noirs sont appelés *Shaytan* ("Satan"), raconte-t-il, et certaines personnes se font le signe de croix en nous voyant. » Il

participe à l'animation d'une association chrétienne des Sud-Soudanais à Beyrouth, qui joue un rôle important dans l'aide aux nouveaux arrivants, mais aussi dans l'établissement de relations avec une partie au moins de la population beyrouthine (les religieux ou les époux libanais des travailleuses étrangères) et ainsi d'un lieu minime aux sociabilités pacifiées.

Cette position d'exclusion/inclusion explique l'image nuancée que m'a laissée la famille de Peter et Hashani : inclusion par le travail, exclusion par tout le reste ou presque, forte individualisation de la vie quotidienne, agrégation « communautaire » ponctuelle le dimanche matin. Cette ambiguïté correspond à une autre figure d'étrangeté ancienne et relative, celle des « métèques » de la Grèce antique : le terme désignait les « résidents sans droit de cité ». Ils vivaient *dans* la cité pour laquelle leur force de travail subalterne était indispensable – la démocratie grecque avait besoin de ces exclus pour exister. Mais ils étaient écartés de tous ses droits, sociaux, politiques ou de propriété. Leur présence n'était pas interdite donc, à la différence des parias, et ils disposaient d'une liberté relative, à la différence des esclaves. Mais ils étaient aussi, comme Peter et Hashani (et leurs deux enfants) à Beyrouth, durablement établis dans un entre-deux qu'ils « occupaient » et « habitaient » avec une relative réussite.

L'étranger dans son labyrinthe

Soit enfin un émigré juif autrichien, exilé en juillet 1939 à quarante ans aux États-Unis, où il s'installe avec son épouse et leurs enfants – et où il mourra vingt ans plus tard. Il est sociologue et sera bientôt accueilli à la New School for Social Research de New York, un établissement d'enseignement supérieur et de recherche qui est devenu dans les années de guerre un refuge pour des chercheurs et enseignants en sciences sociales et philosophie, Européens pourchassés et menacés pour leur origine juive.

Alfred Schütz, l'émigré sociologue, s'aidera de sa propre expérience pour réfléchir à l'expérience des ajustements, interprétations et apprentissages que vit partout l'étranger. Il s'intéresse à la façon dont des modèles culturels se croisent et se superposent, en partie, pour engendrer une nouvelle « manière de penser

habituelle », syncrétique, singulière. En effet, l'étranger arrive dans la nouvelle situation avec une manière de penser qui lui semblait évidente et naturelle, et il doit s'orienter dans un « nouveau modèle culturel » (langue, mœurs, lois, folklore, modes, etc.), le comprendre et l'utiliser. « Cela revient à dire, résume Alfred Schütz, que pour l'étranger, le modèle culturel du nouveau groupe n'est pas un refuge mais un pays aventureux, non quelque chose d'entendu mais un sujet d'investigation à questionner, non un outil pour débrouiller les situations problématiques mais une situation elle-même problématique et difficile à dominer ¹⁵. » C'est même, ajoute-t-il un peu plus tard, un « labyrinthe dans lequel il a perdu tout sens de l'orientation ¹⁶ ». De cette épreuve, l'étranger tire deux traits fondamentaux, d'une part l'objectivité et l'« intelligence du monde » (il a découvert que « la manière de vivre normale est loin d'être aussi assurée qu'il y paraît »), d'autre part une « loyauté ambiguë » : réticent ou incapable de substituer entièrement un modèle culturel par un autre, l'étranger est un « hybride culturel qui vit à la frontière de deux modèles différents de vie, sans savoir auquel des deux il appartient ¹⁷ ».

Depuis lors, de nombreux travaux se sont attachés à décrire et comprendre cette position « frontalière » et ambivalente dans laquelle se trouve l'émigré/immigré ¹⁸. S'il m'a semblé important d'évoquer cet étranger-là – Européen émigré aux États-Unis au milieu du xx^e siècle, et son « labyrinthe culturel » –, c'est pour trois raisons essentielles. D'abord, il préfigure une condition de plus en plus « ordinaire » dans le monde cosmopolite où nous entrons. Car, même si chaque épreuve d'altérité à laquelle nous nous trouvons confrontés fait des manières de vivre et de penser du lieu d'accueil un « labyrinthe » singulier dans lequel nous perdons le sens de l'orientation, et si cette épreuve renforce

15 Alfred SCHÜTZ, *L'Étranger. Un essai de psychologie sociale* (1944), suivi de *L'Homme qui rentre au pays* (1945), Allia, Paris, 2010, p. 35.

16 *Ibid.*, p. 38.

17 *Ibid.*, p. 37.

18 L'ouvrage d'Abdelmayek SAYAD *La Double Absence* (Seuil, Paris, 1999) décrit ces deux manques (du pays natal et du pays d'accueil) réunis en une seule personne.

l'objectivité et l'ambivalence de la position frontalière, les lieux et situations de cette épreuve se sont à la fois mondialisés et multipliés. Les capacités de déplacement, la circulation des images et des informations à l'échelle mondiale font que ces épreuves sont nombreuses et, pour beaucoup, quotidiennes. Ensuite, dans un cadre de plus en plus souvent cosmopolite où chacun se trouve impliqué, le partage entre l'étrangeté et la familiarité représente une épreuve aussi habituelle que celle du « labyrinthe ». Placé en position d'étrangeté relative dans une situation sociale donnée, chacun devra donc vérifier à la fois sa place et le caractère relatif de son altérité et de celle des autres. Enfin, au-delà de la géostratégie et des politiques dites « protectionnistes », c'est cette expérience-là, anthropologique, que prétend supprimer la profusion des nouveaux murs depuis les années 1990. Sans jamais y parvenir totalement, certes, mais en produisant déjà des effets sur les modes de vie et les représentations de soi et des autres, c'est-à-dire des effets culturels durables.

Être dans le monde :

questions sur la condition cosmopolite

Petit à petit, l'errance du « vagabond » a tracé un chemin sans retour, à la différence de l'Odyssée du migrant dont la ville natale Ithaque semblait être définitivement la première et la dernière étape. La mise à l'écart du « paria » fait du lieu confiné de l'indésirable une frontière entre les sociétés et les États-nations, un entre-deux rendu vivable mais d'où il est difficile de sortir. Et enfin, la marginalité du « métèque » définit l'étranger exploitable à merci, présent dans la ville mais sans accès à la *cité*, c'est-à-dire sans droits. Tous parcourent avec plus ou moins d'aisance sociale et économique un « labyrinthe » culturel où se jouent leur conscience d'appartenir au monde autant que leur distance des identités héritées.

Les petits portraits qu'on vient de lire ont permis d'esquisser le tableau de ces « figures » sociales, modélisées ou conceptualisées au sens où l'on voudrait leur donner un caractère de généralité susceptible de vérification, complément ou contradiction. Si ces personnes aident ainsi à la compréhension de la condition d'étranger aujourd'hui, les « figures » théoriques n'épuisent pas

les « portraits ». Ceux-ci gardent leur singularité. La remarque n'est pas de pure forme. En effet, l'expérience des anthropologues est toujours marquée par ces rencontres singulières, celles qui se cachent bien souvent derrière l'« informateur » et auprès de qui sur le terrain le chercheur a trouvé un ou une vraie amie et souvent un fin connaisseur de la société qu'il est venu étudier. Mais, bien souvent aussi, cette relation reste marquée du seul sceau affectif (qu'on voudrait distinguer un peu maladroitement des informations « objectives ») sans tirer tout le parti théorique de la rencontre avec un *sujet* de parole et d'action, dont le chercheur a pu ainsi faire l'expérience. Cette question essentielle restera au centre de la suite de notre enquête. Mais, dès à présent, elle nous invite à ne pas tirer trop de conclusions à caractère « identitaire » de ces portraits. Ce que suggèrent les figures proposées ici, ce sont des positions sociales d'étrangeté relative qui prennent en compte les dimensions du travail, de la résidence, de l'itinéraire personnel et familial, et avec tout cela qui s'inscrivent dans des contextes où chaque personne vit son étrangeté et se transforme culturellement en la vivant. Et les noms que j'ai choisis pour rendre compte de ces expériences – l'errant, le paria, le métèque ou le labyrinthe – se veulent clairement historiques, relationnels et ainsi universels dans leur fondement et dans leur processus, plutôt qu'ethniques et particularistes. En outre, ces figures sont présentes à plus ou moins haute dose chez chaque personne en position d'étranger et, plus généralement, chez chaque personne qui vit une situation de frontière – un moment d'incertitude et d'étrangeté relative.

Car chacun des portraits contient une part de chacune des figures. Le « vagabond » africain du centre Emmaüs de Paris a une volonté d'apprendre et de travailler qui le pousse autant vers une vie de « métèque » contemporain que vers l'épreuve du labyrinthe et des changements culturels rapides. Et les deux « sans » (*bidouns*) de Beyrouth incarnent dans leur union même une symbiose et re-création culturelle en même temps que le couple et ses enfants risquent toujours de se retrouver dans l'errance du « vagabond ». L'« aventure » des migrants sur la frontière méditerranéenne a probablement été un moteur pour sortir du labyrinthe culturel dans lequel ils se trouvent, pour comprendre où ils sont et

apprendre à agir, même s'ils ont aussi ressenti les angoisses et les psychopathologies que ressent Bobo N'K dans son camp. Car le contraire du paria n'est pas le travailleur sans papiers, ces deux-là sont interchangeable selon les contextes et les moments biographiques ; leur contraire, c'est le citoyen. En France aujourd'hui, le statut de « sans-papiers » relève de cette forme ancienne du métèque en marge de la cité politique et d'autant plus exploitable qu'il est sans citoyenneté. Devenu inutile, il peut se retrouver « paria », comme beaucoup de travailleurs immigrés en France en ont fait l'expérience dans les années 2009-2010, se retrouvant en centre de rétention administrative (antichambre de l'expulsion) après dix ans de présence dans le pays et plusieurs années de travail (dans le bâtiment ou dans la restauration), alors qu'ils étaient en situation de séjour irrégulière¹⁹. Et les jeunes Afghans de Patras – comme aussi, ailleurs dans la même ville et au même moment, les migrants soudanais, palestiniens ou somaliens, et plus généralement tous ceux qui échouent à arriver quelque part – oscillent selon les personnes et le moment de leur parcours entre les trois figures du vagabond, la plus représentée parmi les migrants en transit (ceux dont le déplacement s'est étiré dans le temps et l'espace, jusqu'à devenir une errance), du paria (mis à l'écart, en camp) et du métèque (citadin étranger, travailleur à l'occasion, sans droits).

Au-delà de ce début de compréhension de l'homme-frontière, ces figures nous amènent à élargir l'enquête à toute la condition cosmopolite. Cela suppose en premier lieu de « dé-nationaliser »

19 L'articulation des recherches sur la gestion des populations et des territoires, d'une part, et sur la gestion et la surexploitation de la force de travail étrangère, d'autre part, reste largement à établir (voir sur ce point les enquêtes et réflexions de l'ouvrage collectif d'Alain MORICE et Swanie POTOT (dir.), *De l'ouvrier immigré au travailleur sans papiers. Les étrangers dans la modernisation du salariat*, Karthala, Paris, 2010). Le rapport entre ces deux orientations de recherche recoupe largement un dilemme philosophique entre une orientation kantienne et politique qui s'est elle-même désignée comme l'« idée cosmopolitique », et une orientation marxienne et sociale autodésignée « internationalisme prolétarien », ces deux modèles se croisant sans cesse et visant tous deux au « dépassement » des limites d'une citoyenneté purement coextensive à l'institution de l'État-nation » (Étienne BALIBAR, « Cosmopolitisme et internationalisme : deux modèles, deux héritages », *loc. cit.*, p. 47).

autant que de « dés-ethniciser » la pensée de l'étranger, en l'incluant dans une pensée anthropologique de l'altérité en général et en la déclinant en plusieurs degrés relatifs d'étrangeté selon les contextes ou *en situation*. Mais comment sommes-nous étrangers et comment cessons-nous de l'être ? Cette question implique en second lieu d'élargir l'enquête ethnographique à toutes les situations de frontière où se met en scène un rapport à l'autre – c'est ce qu'on fera plus loin à propos de la construction (et « déconstruction ») des identités civilisationnelles, culturelles ou raciales (voir *infra*, chapitre 6).

L'idée de la condition *cosmopolite* s'est imposée progressivement dans cette recherche à partir de la volonté de trouver une alternative aux effets dévastateurs de l'universalisme tout-puissant face au monde tel qu'il est, alors qu'il pourrait en être la base matérielle, écologique et sociale. Au contraire, l'injonction universaliste est devenue très régulièrement un mode d'exclusion des sans-voix ou un langage du traitement à part des parias.

Qui mieux que les déracinés pour nous donner la trace concrète, empirique, de la condition cosmopolite et pour réfléchir à l'horizon démocratique qu'elle laisse entrevoir à une échelle mondiale commune ? Migrants allant d'un pays à un autre, d'une région à l'autre, descendants de migrants ou de plus lointains déportés ayant gardé sur eux l'image identitaire négative de l'étranger²⁰... Toutes les personnes en déplacement anticipent une réflexion qui vaut pour leurs contemporains plus ou moins provisoirement sédentarisés sur un lieu de la « surface de la Terre », et pour qui il pourra être bien utile un jour de se penser cosmopolites s'ils ont eux-mêmes à changer d'ancrage.

Les personnes en déplacement ont *forcément* le monde en tête, même si elles ne l'ont pas voulu, pas projeté, même si elles n'en construisent pas une théorie personnelle. C'est ainsi, pour certains d'entre eux au moins, une « cosmopolitisation forcée²¹ ». On retrouve là le principe de base du réalisme cosmopolite de

20 Ce sont les cas étudiés respectivement en Afrique, en Colombie, en France et au Brésil et présentés plus loin (chapitres 6 et 7).

21 Ulrich BECK, « La condition cosmopolite et le piège du nationalisme méthodologique », in Michel WIEVIORKA (dir.), *Sciences sociales en mutation*, Éditions Sciences humaines, Auxerre, 2007, p. 230.

Kant (« parce que la Terre est ronde... »), dont l'effet est non seulement de se tenir éloigné de toute utopie, mais aussi, comme le souligne Étienne Balibar dans la conférence déjà citée, de faire « exploser le postulat d'unité lui-même : sans doute vivons-nous aujourd'hui, *négativement*, dans "un seul monde", en ce sens qu'il n'est plus au pouvoir de personne d'échapper aux effets des actions des autres et, tout particulièrement, à leurs effets destructeurs²² ». Selon les cas, la condition cosmopolite se manifestera comme une chance ou une malchance, qui engendre des risques perçus et des peurs ressenties dans le contact, encore, avec le non-familier.

Il existe des faits sociaux globaux, selon le sociologue allemand Ulrich Beck, c'est-à-dire des faits dont les origines, les perceptions et les conséquences se situent d'emblée à une échelle mondiale (épidémies ou dérèglements climatiques par exemple). Ce constat l'amène à critiquer le biais omniprésent dans la science sociale du « nationalisme méthodologique », qui présuppose sans autre vérification que la société et l'État-nation sont équivalents, et que le concept même de société se réfère naturellement (sauf exception qui doit alors être spécifiée) au périmètre de la nation²³. En outre, ses recherches sur le risque ont permis de dés-idéaliser encore la « vision cosmopolite » : vivre avec les autres, avec tout le reste du monde, ce n'est pas seulement s'émouvoir partout et à la même date de lancement du dernier film de James Cameron ou du prochain des studios Disney, c'est aussi devoir faire face à davantage de « dangers incontrôlables » qui nous sont littéralement contemporains parce que la diffusion des informations est devenue à la fois massive, répandue partout et simultanée. Cette évidence parfois anxiogène de la mondialisation dans le vécu de chacun, incontournable, amène Beck à considérer que « la condition cosmopolite n'est *pas* la conscience cosmopolite », c'est-à-dire que le constat de la mondialisation de nos vies ne nous amène pas vers un désir et une volonté d'être cosmopolites.

22 Étienne BALIBAR, « Cosmopolitisme et internationalisme », *loc. cit.*, p. 41.

23 Voir Ulrich BECK, « La condition cosmopolite et le piège du nationalisme méthodologique », *loc. cit.*, p. 223-236 ; et *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Aubier, Paris, 2006.

La relation entre condition et conscience cosmopolites est importante et mérite d'être examinée sous un autre angle. Cela me permettra de préciser ce que j'entends, de mon côté, par *condition* cosmopolite. Le cas des réfugiés et autres « victimes de déplacements forcés », comme les désigne le langage humanitaire international, est très intéressant de ce point de vue. En effet, dans ce cas, la découverte que l'on est dans un monde qui dépasse les périmètres locaux, voire nationaux, est une expérience fortement ressentie, pénible et dangereuse, pleine de douleurs, mais aussi pleine d'attentes et d'espairs, de projections vers un futur éloigné de chez soi. Élaborer des stratégies, s'imaginer « aventurier », comprendre qu'on entre dans l'épreuve d'un labyrinthe culturel en franchissant les frontières, ne sont-ce pas là des manifestations claires d'une « conscience » cosmopolite ? Laquelle est bien différente du discours sur le bonheur d'être « global », comme on peut le deviner ou l'entendre explicitement dans les groupes ou classes sociales assumés comme mondiaux et fluides à la fois, exprimant un certain accomplissement de soi dans le fait d'être des « sujets globaux » (touristes, experts et universitaires, agents des milieux économiques, médiatiques et politiques)²⁴. Car il peut y avoir aussi bien à l'opposé une conscience de l'indésirable au monde qui se sait et se voit bien dans le monde, puisque le monde (au sens du déplacement, de la frontière, ou des autres) se manifeste et l'oblige à penser. Une pensée pragmatiste, de la situation, sans que le discours globaliste soit la preuve nécessaire de la réalité de l'expérience cosmopolite.

Cette conscience pratique et situationnelle n'est pas séparable mais au contraire est une part de la condition cosmopolite, présente en elle sous une forme à la fois plus empirique et plus diffuse, amenant vers une définition élargie de la condition cosmopolite comme étant le fait de *vivre ici et maintenant (localement) avec le monde en tête, à la fois contexte et projection*. Si tel est bien le cadre général, alors il y a une « conscience » cosmopolite qui lui est associée, simplement parce qu'on pense toujours, d'une manière ou d'une autre, ce qu'on vit de manière pragmatique.

24 Voir Jean-François BAYART, *Le Gouvernement du monde*, *op. cit.* ; Giorgio AGAMBEN, *La Communauté qui vient*, *op. cit.*

Enfin, si cette conscience du monde est essentiellement pragmatique et situationnelle, elle peut aussi se politiser, devenir l'objet d'un conflit, ou de plusieurs conflits particuliers : ceux-ci concernent la part plus ou moins mondialisée des causes et des effets de ce qui est vécu au quotidien, de ce qui est « subi » comme de ce qui est « agi », dans le domaine de l'accès aux ressources, au travail, aux biens de consommation, à la politique, etc. C'est le lieu des affirmations nationalistes s'appuyant sur les peurs dont la cause est attribuée à la mondialisation ; et c'est le lieu des luttes dites altermondialistes qui sont l'occasion de discours politiques à propos d'une vie cosmopolite. Ces engagements cosmopolitiques ne résument cependant pas toute la conscience cosmopolite en tant que composante pragmatique de la condition cosmopolite. Celle-ci est un état de fait, le fait d'être dans le monde et de devoir s'en arranger dans l'organisation de sa vie quotidienne et dans la définition de sa place dans la société. Mais la réflexivité qui accompagne nécessairement ce savoir-être au monde est renforcée par la position frontalière de celles et ceux qui circulent et vivent ainsi plus que d'autres la rencontre des mondes locaux.

L'intensité, l'intensification et la diversité des mobilités montrent l'actualité de la question cosmopolitique comme définition d'un cadre possible de la politique (et pas seulement de la « gouvernance ») et elles anticipent l'ordinaire de la condition cosmopolite. Mais celle-ci ne se résume pas à l'expérience des migrants, qu'ils soient précaires et indésirables, ou prospères et libres de circuler.

On ne cherchera donc pas, dans la suite de cette réflexion, à catégoriser ni à « nationaliser » et encore moins à « ethniciser » les vies précaires et subalternes associées à la position relative d'étranger. C'est ce que fait trop hâtivement le culturalisme des médias, de nombreux partis politiques et de quelques chercheurs en sciences sociales : selon cette vision culturaliste, les expressions des sujets différents sont d'emblée associées à une identité culturelle figée et héritée (ce que j'appellerai plus loin une culture identitaire) et à un essentialisme de l'autre – au sens de l'*alien* de la langue anglaise, « étranger » absolu –, dont la race est la dernière limite, qui nie l'égalité de l'autre en humanité et le fait taire. On

évoquera précisément, pour les déconstruire, ces dimensions du piège identitaire – civilisationnelle, culturelle, raciale (chapitre 6). En élargissant l'enquête à toutes les situations de frontière, c'est-à-dire à toutes les situations dans lesquelles une épreuve de relative étrangeté est partagée, nous pourrions alors ramener cette étrangeté vers le commun. En relativisant ainsi la distance à l'autre (quel que soit le langage de cette altérité : ethnique, racial ou humanitaire), nous pourrions mieux reconnaître le sujet qui existe à travers ces manifestations d'altérité (chapitre 7). Il s'agit finalement de mettre en œuvre une proposition alternative à la répétition du piège identitaire.

Mais un moment de réflexion méthodologique me semble d'abord nécessaire. Cette réflexion concerne la capacité de l'anthropologie, aujourd'hui, à mener toutes ces tâches et, plus généralement, à comprendre le « monde » qui nous entoure et au sein duquel se construit la condition cosmopolite.