

Michel
Agier

Michel
Agier

Michel
Agier

La condition
cosmopolite

La condition
cosmopolite

La condition
cosmopolite

L'anthropologie
à l'épreuve
du piège
identitaire

L'anthropologie
à l'épreuve
du piège
identitaire

L'anthropologie
à l'épreuve
du piège
identitaire

La Découverte

La Découverte

La Découverte

La condition cosmopolite

Du même auteur

Commerce et sociabilité. Les négociants soudanais du quartier zongo de Lomé (Togo), Éditions de l'IRD, Paris, 1983.

Classes ouvrières d'Afrique noire (direction, avec Jean Copans et Alain Morice), Karthala/IRD, Paris, 1987.

Imagens e Identidades do Trabalho (avec Nadya Araujo Castro et Antonio Sergio Guimarães), Hucitec, São Paulo, 1995.

Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain (direction), Jean-Michel Place, Paris, 1997.

Tumaco : haciendo ciudad. Historia, identidad, cultura (avec Manuela Alvarez, Odile Hoffmann et Eduardo Restrepo), Instituto colombiano de antropología y historia, Bogotá, 1999.

L'invention de la ville. Banlieues, townships, invasions et favelas, Éditions des Archives contemporaines, Paris, 1999.

Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia, Parenthèses/IRD, Marseille, 2000.

Aux bords du monde, les réfugiés, Flammarion, Paris, 2002.

La Sagesse de l'ethnologue, L'Œil neuf, Paris, 2004.

Salvador de Bahia : Rome noire, ville métisse (avec des photos de Christian Cravo), Autrement, Paris, 2005.

Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire, Flammarion, Paris, 2008.

Esquisses d'une anthropologie de la ville. Lieux, situations, mouvements, Academia-Bruylant, Louvain-la-Neuve, 2009.

« Je me suis réfugié là ! » Bords de routes en exil (avec Sara Prestianni), Donner lieu, Paris, 2011.

Paris refuge. Habiter les interstices (avec Florence Bouillon, Sabrina Kassa, Claudia Girola et Anne-Claire Vallet), Le Croquant, Bellecombe-en-Bauges, 2011.

Le Couloir des exilés. Être étranger dans un monde commun, Le Croquant, Bellecombe-en-Bauges, 2011.

Politiques de l'exception. Réfugiés, sinistrés, sans-papiers (direction), Téraèdre/Le Sujet dans la Cité, Paris, 2012.

L'Afrique des banlieues françaises (direction, avec Rémy Bazenguissa Ganga), Paari, Brazzaville/N'sanga-Mvimba/Paris, 2012.

Michel Agier

La condition cosmopolite

**L'anthropologie à l'épreuve
du piège identitaire**



La Découverte

**9 bis, rue Abel-Movelacque
75013 Paris**

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information bimensuelle par courriel, à partir de notre site

www.editionsladecouverte.fr

où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

ISBN 978-2-7071-7408-6

En application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle, toute reproduction à usage collectif par photocopie, intégralement ou partiellement, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

© Éditions La Découverte, Paris, 2013.

Introduction

Sortir du piège identitaire

Sur le vent, il marche. Dans le vent,
il sait qui il est. Nul toit au vent.
Ni demeure. Et le vent est une boussole
Pour le nord de l'étranger.
Il dit : Je suis de là-bas. Je suis d'ici
et je ne suis pas là-bas ni ici.
J'ai deux noms qui se rencontrent et se séparent,
deux langues, mais j'ai oublié laquelle était
celle de mes rêves.

Mahmoud DARWICH,
« Contrepoint (pour Edward Saïd) », 2007.

Un long moment d'incertitude s'est installé dans le monde. Les vies précaires durent plus longtemps et l'on s'y habitue ; le « kit d'urgence » et, plus généralement, les matérialités provisoires et démontables ont pénétré l'architecture, l'industrie et l'art ; les mobilités, qu'elles soient urbaines ou planétaires, sont plus nombreuses, plus massives et parcourent les villes et la planète sans direction unique ou définitive, sans ancrage fixe ; des « innovations » sont sans cesse exigées, d'où le passé et l'avenir sont également ignorés. C'est le lot quotidien des incertitudes partagées. Des institutions sociales, économiques et politiques se « défont », entrent en « crise » et disparaissent, d'autres naissent ou renaissent. On entend dire que l'État-nation est obsolète et que les différences culturelles disparaissent, alors que dans le même temps on voit reconnaître de nouveaux États nationaux (193 États sont aujourd'hui reconnus par les Nations unies, ils

étaient 51 en 1945) des groupes ethniques disparus renaissent, d'autres naissent aujourd'hui.

**La condition cosmopolite :
modernité de l'« homme-frontière »**

Dans les vers du poète palestinien Mahmoud Darwich placés en exergue, le nord de l'étranger est la direction à choisir, et c'est une inconnue, qu'oriente le vent. On peut se demander dans quel sens va tourner le vent, où trouver le nord. Mais cela, c'est la question obsédante d'une vie postguerre (post-guerre mondiale, postcolonie, post-guerre froide), c'est le désir moderne d'un monde plus confortable, plus homogène, sans guerre et sans surprise. Tout désordre était angoissant, rappelant le chaos premier. Nous avons grandi dans la modernité en nous demandant dans quel sens allait tourner le vent.

Nous découvrons aujourd'hui qu'il est possible de vivre « sur » et « dans le vent », et même sans lieu certain (« pas là-bas ni ici ») de savoir qui l'on est : « Nul toit au vent, ni demeure. » Étrangers si souvent (partant vers des pays, des villes, des milieux différents), nous entrons dans des labyrinthes où nous perdons le sens de l'orientation avant d'apprendre à les parcourir et à en sortir. De là, le regard sur le monde change aussi, les incertitudes intellectuelles accompagnent assez logiquement les grandes avancées de la fragilisation du monde : les « interstices » urbains, les économies « informelles » ou les « marges » de l'État sont des réalités et tout autant les « restes » impensés de la théorie et des politiques de mise en ordre. Celles-ci se traduisent maintenant dans un idéal de pouvoir et de *management* appelé « gouvernance ». Ce modèle, hanté par l'exercice désordonné de la politique par un *demos* (le peuple politique) indifférencié, favorise les fragmentations et un dispositif de mondes étanches et de plus en plus réduits où s'exercent le contrôle et l'adhésion au système.

Dans ce dispositif, chacun est renvoyé à une identité qui lui serait essentielle, authentique, « vraie ». Et, dans le même temps, lisible et catégorisable dans l'ensemble « global ». Les assignations identitaires sont une part déterminante de ce dispositif mouvant de contrôle économique, social et politique à l'échelle planétaire. Elles sont appuyées par un discours essentialiste

– faisant appel éventuellement à l’anthropologie ou à ses caricatures dans ses versions les plus culturalistes et différentialistes –, aux fins de séparations, de répartitions et de rejets. Mais, comme on le verra – et c’est bien là sa ruse rhétorique –, le même discours rejette aussi tous ceux qui, reprenant et transformant les langages mêmes qui les ont confinés dans les marges (« roms », « noirs », « sans-papiers », par exemple), réclament ou imposent leur présence-au-monde, parce que ce monde est à la fois plus accessible et plus fermé que jamais.

Pour rendre compte de cette dynamique complexe et paradoxale et pour la comprendre, il faut d’autres concepts et démarches d’analyse, afin de sortir du piège identitaire. C’est pourquoi une anthropologie du sujet en situation, tel qu’il se forme contre ses assignations identitaires – le « sujet contre l’identité », pour reprendre l’expression du philosophe Jacques Rancière –, est le nouveau chantier de recherches à ouvrir pour l’anthropologie contemporaine.

Une condition cosmopolite se forme en même temps que la modernité se transforme en un régime mondial, hybride, encore naissant. Bien au-delà des vies dites « marginales », à partir d’une expérience de l’incertitude sans l’avoir ni choisie ni subie, au-delà de l’épreuve de ceux qu’on dit un jour ici « étrangers », cette condition naît *dans* la frontière, c’est-à-dire dans tout ce qui fait frontière. Font ainsi frontière les lieux incertains, les temps incertains, les identités incertaines, ambiguës, incomplètes, optionnelles, les situations indéterminées, les situations d’entre-deux, les relations incertaines. Ce sont des rencontres et des expériences qui mettent en relation un ici et un ailleurs, un même et un autre, un fait « local » avec un contexte « global » (c’est-à-dire simplement quelqu’un ou quelque chose qui vient de « dehors »).

Réapprendre à observer la frontière où se trouve l’autre, l’« homme-frontière », prendre le temps de la voir et de la fréquenter, est devenu l’un des enjeux majeurs de notre temps. Ce qui s’y passe est ce par quoi nous sommes *dans* le monde et *du* monde, cosmopolites de fait, sans même l’avoir voulu ni conçu. Cette condition cosmopolite est chaque jour plus partagée dans un nombre croissant de situations de la vie quotidienne. On la reconnaîtra pleinement, pour soi et pour les autres, une fois

remises à leur place (comme des rêves égarés dans une langue incertaine) les utopies personnelles et collectives, voire « nationales », qui visent obstinément à délimiter pour toujours un chez-soi, à donner forme et force à tout ce qui promet de séparer ce « soi » d'un dehors sans nom et sans voix qui fait peur...

Repenser et réédifier le décentrement comme fondement de l'anthropologie du monde contemporain est le propos épistémologique qui traverse toute la démarche de cet ouvrage. Peut-on encore, comme le prétend l'anthropologie, comprendre le *monde* qui nous entoure et la place ou l'engagement de chacun dans ce monde sans s'interroger sur les effets de cette réalité mondiale sur les terrains d'enquête locaux, les méthodes et les raisonnements des anthropologues ? Je prendrai des exemples de frontières, de lieux et de communautés « en train de se faire » (ou de se défaire) dans la mobilité, le déplacement, la migration, en émancipant la recherche de l'obsession identitaire qui saisit souvent les leaders politiques, les commentateurs de l'actualité et parfois les chercheurs en sciences sociales eux-mêmes.

Un certain sentiment de dépaysement viendra sans doute des détours, locaux et culturels, que ces exemples empruntent, mais c'est bien un nouvel effet universaliste qui est recherché dans ce décentrement : l'anthropologie, qui depuis toujours s'intéresse à la fois à l'homme et aux sociétés, n'a pas pour objectif de mettre en scène et d'augmenter la différence des « autres » comme totalités culturelles pures et homogènes, radicalement différentes. Elle vise au contraire à réduire la distance avec des pratiques et des situations encore ignorées, à les décrire et à penser avec elles, avec leur existence.

Même si l'espace de quelques pages est trop peu pour entrer pleinement dans la réalité et la compréhension des autres et des événements qu'ils vivent, c'est cet exercice-là qui nous introduira vers leurs propres incertitudes et nous montrera les nôtres en miroir, en les relativisant donc, au double sens du terme : celui du langage courant, pour lequel « relativiser » consiste à rendre l'incertitude « moins grave », plus ordinaire et vivable ; et celui du langage scientifique, comparatiste, qui permet de considérer ces incertitudes et ces inachèvements de la frontière comme le lot commun de l'humanité. Enfin, cet exercice de décentrement

– qu'on définira ici comme épistémologique, c'est-à-dire en tant que mode de connaissance en toute situation plutôt que simple reproduction du « relativisme culturel » – permettra d'observer et de concevoir différemment la frontière : comme un lieu, un moment et, selon la conception élargie qu'on en proposera dans cet essai, comme une *situation* de frontière, où chacun fait sa propre expérience du monde et des autres.

À l'image de celle que j'ai vécue en février 2009 à Patras, une petite ville grecque avec son port sur la mer Ionienne, d'où partent les cargos pour l'Italie – Venise, Ancône, Bari.

Patras, 2009 : un concentré de l'état du monde

C'est là que, depuis la fin des années 1990, viennent buter des migrants venant d'Irak, d'Iran, d'Afghanistan, du Pakistan, d'Égypte, de Libye, du Soudan ou d'Érythrée ; ils cherchent ici un passage vers l'Europe. Ce jour-là, j'assiste à la scène que voici. Une vingtaine de jeunes Afghans marchent sur le bord de la route longeant le port. Comme tous les jours, ils attendent les camions qui s'avancent à vitesse réduite vers le port d'où ils embarqueront dans les cales des navires qui les mèneront avec leurs marchandises vers l'Italie. Lorsque l'un d'eux arrive, les jeunes gens se mettent à courir, deux d'entre eux tentent d'ouvrir les portes à l'arrière du camion et, s'ils y parviennent, tiennent les portes ouvertes tout en courant pendant qu'un ou deux autres essaient de monter très vite. Quelques cris, des rires parfois car, à force, cela devient presque un jeu. Certains chauffeurs, agacés par leur tentative quotidienne, jouent sadiquement à alterner accélérations et ralentissements pour les faire chuter. Sur le bord de la route, une voiture de police est garée, où quatre policiers observent, tout en bavardant, les jeunes gens qui courent à quelques mètres d'eux. Enfin, de l'autre côté de la rue, après un carré de pelouse, une baie vitrée occupe toute la façade du rez-de-chaussée d'un immeuble de standing. Derrière la vitre, on aperçoit une salle de *fitness* dont les appareils sont orientés de telle sorte qu'en les utilisant on peut voir ce qui se passe dehors. Rangées côte à côte sur des vélos de gym ou des tapis roulants, une dizaine de personnes pédalent, marchent et regardent, placides, la course des jeunes Afghans derrière les camions. Dans leur champ de vision,

elles ont aussi le port, des navires et la mer au loin ; elles ont aussi, sans doute, la voiture de police garée sur le bord de la route.

Aucun mot n'est échangé entre les jeunes Afghans et les *body-builders*, pas de relation directe non plus entre les policiers et les migrants ou réfugiés, dont ils surveillent juste les mouvements, essayant de repérer malgré le groupe agglutiné ceux qui parviendront à monter à l'arrière des camions, pour plus tard les en faire sortir lorsqu'ils seront sur le parking du port, attendant l'embarquement. Il n'y a que des regards, peut-être quelques-uns sont-ils échangés. Et ces coups de frein et d'accélérateur des chauffeurs de camion, qui informent les jeunes Afghans qu'ils ont bien été vus et que leurs vies sont fragiles.

Le campement des migrants de Patras a tenu douze ans avant de disparaître, en juillet 2009, détruit par le feu et les bulldozers de la police grecque. Il était comme un camp de réfugiés transplanté au milieu des immeubles et maisons de la classe moyenne de la ville européenne, tout près du port. À certains moments de son existence, ce campement a abrité jusqu'à 2 000 personnes, des migrants pas encore réfugiés (juste avec un récépissé de demande d'asile) ou considérés comme clandestins. C'est là que vivaient les jeunes gens qui tous les jours couraient derrière les camions. D'autres s'étaient fatigués, et le campement à quelques mètres de la frontière était devenu leur nouveau lieu de vie.

Sur cette scène silencieuse, il y avait trois places, trois acteurs, trois regards. Ce qu'ils symbolisent ensemble est avant tout une (non-)relation et une sorte de concentré de l'état du monde.

Des Afghans bloqués à la frontière

Avec leur course ou leur promenade, leur errance, les jeunes migrants afghans incarnent une nouvelle figure de l'étranger, courant entre les interdits. Car, si les policiers qui les voient courir sont plutôt calmes, c'est qu'un dispositif complexe de très hauts grillages entoure le port, que les camions seront minutieusement inspectés sur le parking du port avant leur embarquement et qu'à l'arrivée encore, en Italie, ceux qui auraient réussi à passer seront pris et remis dans le bateau de retour. Ils se retrouveront dans le campement de Patras. Donc ils passent moins facilement que les marchandises sous lesquelles ils

essaient de se dissimuler – ce qu'on sait déjà, mais d'une manière générale, quand on compare la libre circulation des marchandises et des capitaux, et la plus difficile, et parfois impossible, circulation des personnes.

En juillet 2012, on a retrouvé au port de Venise, après quarante heures de trajet en container de camions en fond de cale des navires, deux migrants morts asphyxiés sous le sac plastique dans lequel ils avaient enfoui leur visage pour dissimuler les traces de respiration que les policiers « voient » grâce à des détecteurs de souffle¹. Certains passages réussissent quand même (au compte-gouttes par la mer, ou par les voies terrestres beaucoup plus longues et fatigantes), ce qui entretient le désir et l'énergie du mouvement des autres, restés bloqués à la frontière. Et parmi ceux-ci, qui échouent à traverser, les mois et les années s'écoulent là, entre le port, le camp, les squats dans la ville et le travail saisonnier dans les orangeries et les oliveries de la région. Toute une vie s'organise sur les lieux de la frontière, marquée par l'incertitude du moment et du devenir immédiat, l'incertitude aussi des regards portés sur eux. Quand ils courent derrière les camions, ils ne voient sans doute pas les bourgeois qui les regardent, indifférents, depuis leur salle de *fitness*, ou alors ils s'en moquent comme ils rient des gens de la ville qui les regardent lorsqu'ils se promènent sur le trottoir de la route qui longe le port, et comme ils se mettent à plaisanter entre eux, sans gêne, lorsqu'une jolie fille les croise et file sa route. Ils sont bien reconnaissables, eux, par leurs corps (fatigués, abîmés, blessés), par leurs vêtements (cette impression de saleté incrustée dans les habits par le temps, les nuits dehors, la fumée des braseros), par leur manière d'être (lente, presque nonchalante, avec une gravité toujours teintée d'humour) et par leurs rythmes quotidiens décalés : beaucoup d'attente, de somnolence, jusqu'au moment de s'approcher du port et des camions qui arrivent.

Indifférence et solidarités

Deuxième acteur de la scène, les citoyens de la classe moyenne qui passent un moment en salle de *fitness* et qui, tout en

1 Information de Migreurop et <Frontierernews.it>, 14 juillet 2012.

pédalant sur place, regardent courir les migrants derrière les camions, incarnent apparemment la politique de l'indifférence. Une indifférence au monde qui nous entoure et une perte de vision d'un « autre » à propos duquel il n'y aurait rien à penser, aucune relation à symboliser. Cette conception fait l'éloge de l'individualisme, de la défense des corps et des biens privés contre un monde soupçonné d'être misérable et intrusif. La planète ne fait pas monde commun. Présent le plus souvent en « sous-texte » supposé entendu et partagé des discours xénophobes et sécuritaires, ce combat de soi face au monde menaçant s'exprime parfois dans le domaine public et politique sous la forme d'énoncés cyniques tels que « Chez les autres, pas chez moi ! » ou le fameux « *Not In My Back Yard* » (« Pas dans mon jardin ») qui a inspiré le mouvement de privatisation urbaine NIMBY à Los Angeles².

Cette posture renvoie au modèle de la politique des propriétaires quand, selon les mots de Carl Schmitt, la politique est définie comme garante des délimitations et des « ordres spatiaux de la terre » ainsi que des souverainetés qui leur sont associées : souverainetés et territoires privés fondent donc la confrontation ami/ennemi³. Dans cette conception, une menace est censée venir d'un « dehors » aussi vide qu'absolu, et elle se figure sous les traits d'une ombre, celle d'un « étranger » abstrait, démographiquement en trop, surnuméraire, et sans autre forme de reconnaissance que cet excès. Dans tous les États, espaces et milieux relativement privilégiés de la planète, cette politique de l'indifférence vient à l'appui des politiques de protection des groupes privilégiés et de la mise à l'écart de cet « étranger » sans nom. De ce point de vue, la même scène aurait pu être décrite sur les petites îles touristiques de Malte ou Lampedusa en Méditerranée, où se croisent touristes bienvenus et migrants non désirés, ou bien dans

2 Mike DAVIS, *City of Quartz. Los Angeles, capitale du futur*, La Découverte, Paris, 1997.

3 Carl SCHMITT, *Le Nomos de la terre. Dans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum*, PUF, Paris, 2008 ; Wendy BROWN, *Murs. Les murs de séparation et le déclin de la souveraineté étatique*, Prairies ordinaires, Paris, 2009, p. 63. Voir plus largement le commentaire de cette dernière sur la dimension spatiale de l'ordre politique et du droit (*ibid.*, p. 61-68).

le pourtour de Jérusalem maintenant emmurée et retranchée de son environnement urbain proche, ou encore quelque part près de la très grande barrière entre les États-Unis et le Mexique, dans les villes d'El Paso ou San Diego.

Mais, bien sûr, il convient de nuancer ce portrait. Dans les faits, l'indifférence n'est pas automatiquement associée aux places sociales et nationales relativement privilégiées de celles et ceux que veulent enrôler ou que prétendent représenter les politiques de l'indifférence contre les personnes en déplacement. Qui sait exactement, près du port de Patras, ce que fera l'un ou l'une de ces pratiquants du *fitness*, le lendemain ou bien après être rentré chez soi ce jour-là ? Dans de nombreux pays, au cours des années 2000, des solidarités de plus en plus visibles se sont manifestées, individuellement ou par le biais d'associations, à l'égard des étrangers dits « clandestins », cherchant à les aider, à veiller à l'application du droit à leur égard et à les « dé-diaboliser » en établissant un simple contact avec eux. Cette attitude a trouvé droit de cité, sur le plan culturel, notamment dans le monde de la recherche et celui des arts, où des créations nombreuses, ces dernières années, visent à comprendre et montrer la subjectivité des étrangers indésirables.

Je ne pense pas seulement aux travaux des chercheurs et d'une poignée de journalistes qui, depuis le début des années 2000, ont ouvert et développent les thématiques de l'asile, des camps de réfugiés, des migrations internationales « clandestines » ou non. Car des créations artistiques s'adressent à un vaste public et élargissent la portée de ce nouveau souci de l'autre, nouveau par son contexte essentiellement : en France, pour m'en tenir à ce seul pays, ont ainsi été exposés le désert intérieur du camp de Sangatte⁴ ou la vertigineuse vision d'une planète inégalitaire, contraignant les plus précaires aux déplacements tout en les empêchant de stationner nulle part⁵. Des écrivains au rayonnement international ont pris le relais des témoignages militants

4 Thème de l'exposition « Le Hangar » de Jacqueline Salmon (voir aussi : Jacqueline SALMON et Denis PESCHANSKI, *Sangatte, le hangar*, Trans Photographic Press, Paris, 2002).

5 Exposition « Terre natale » de Raymond Depardon et Paul Virilio (Fondation Cartier, 2008).

pour décrire de l'intérieur le mouvement – devenu, sous leur plume héroïque, saisissant – de celles et ceux qui arrivent d'Afrique subsaharienne jusqu'aux hautes grilles des enclaves espagnoles de Ceuta et Melilla limitrophes du Maroc, qui y meurent ou les franchissent, ou traversent la Méditerranée en barque jusqu'à l'Europe, ou tentent de passer encore la frontière des zones d'attente ou des centres d'accueil pour demandeurs d'asile⁶. Les prix et les reconnaissances de ces auteurs, ou plus spécifiquement de ces ouvrages, soutiennent leur approche et disent bien les tensions qui traversent le premier monde à propos de questions aussi essentielles aujourd'hui que le passage des frontières, la relation à l'autre et l'image de l'étranger. Des films de fiction dits « grand public » ont élargi encore l'audience et l'attention à la condition de l'étranger indésirable et à la violence des frontières, par exemple en inscrivant l'événement de l'autre dans la vie ordinaire d'un moniteur de natation⁷, d'un ancien écrivain devenu cireur de chaussures⁸ ou d'une famille de pêcheurs⁹, sans que jamais l'hostilité ou l'indifférence soient posées comme l'état naturel des choses, mais au contraire l'attention, le désir d'une rencontre, une certaine empathie avec l'expérience de l'autre.

Cette attitude hospitalière dans un contexte globalement hostile à l'égard des « étrangers » s'est également exprimée comme alternative politique, même si elle reste très minoritaire, grâce à des mobilisations militantes à propos de l'asile, du droit des étrangers, de la libre circulation des migrants et leurs familles. C'est d'ailleurs grâce à la mobilisation locale et à l'appui d'une association grecque de défense des droits des étrangers que le campement de Patras a pu exister pendant douze ans : même précaire et toujours menacé de disparaître, son existence a été le résultat d'un compromis négocié entre les militants associatifs

6 Voir par exemple : Marie NDIAYE, *Trois femmes puissantes*, Gallimard, Paris, 2009 ; J.-M.G. LE CLÉZIO, « Barsa, ou Barsaq », in *Histoire du pied et autres nouvelles*, Gallimard, Paris, 2011 ; ainsi que Delphine COULIN, *Samba pour la France*, Seuil, Paris, 2011.

7 Patrice LECOMTE, *Welcome*, 2008, dont l'intrigue se déroule à Calais.

8 Aki KAURISMAKI, *Le Havre*, 2011, qui se déroule dans la ville éponyme.

9 Le film *Terraferma* d'Emanuele Crialese (2012) se passe à Lampedusa, où se croisent touristes et migrants.

(des étudiants et membres des classes moyennes de la ville) et la municipalité.

Frontières et murs

Aux policiers finalement, troisième acteur de la scène de Patras, revient le contrôle technique et routinier des déplacements et de la situation à la frontière grecque de Patras. Ils « font le boulot » de l'État qui contrôle les espaces, avec une cruauté objective qui leur vient du rôle de surveillance et filtrage aux frontières. Ailleurs en Europe, entre la France et l'Espagne par exemple, certains policiers en charge des migrants se désignent eux-mêmes comme des « chasseurs ». Plus généralement, le contrôle aux frontières de l'Europe est mené par une institution européenne qui fonctionne bien et connaît une croissance budgétaire ininterrompue depuis sa création en 2005, Frontex (Agence européenne pour la coopération opérationnelle aux Frontières externes).

En 2010, après que l'Europe a demandé à la Grèce d'accroître sa surveillance des flux migratoires venus d'Orient et d'Afrique, le pays a proposé la construction d'un mur entre la Turquie et la Grèce : 10 km de mur ont été montés début 2012 sur la frontière terrestre ; pour la partie maritime, il est envisagé que les opérations de surveillance se fassent depuis des bateaux qui feraient fonction de centres de rétention en pleine mer. Aux États-Unis, les patrouilles de la police des frontières (*border patrols*) sont pressignées depuis 2005 par des organisations militantes (les *border patrol auxiliaries*) qui les talonnent : prétendant se substituer aux lacunes de l'État défaillant, elles font le guet et établissent des campements près du mur d'un peu moins de 450 km de long séparant les États-Unis du Mexique, surveillant et chassant les « Latinos » qui réussissent à passer à travers ou par-dessus. Surtout, elles développent une propagande antimigrants très efficace dans la sphère politique et médiatique ¹⁰.

Ce que met en œuvre la situation du port de Patras comme de bien d'autres lieux frontières aujourd'hui, c'est un durcissement

10 Voir Martin LAMOTTE, « États-Unis/Mexique : les milices veillent... », *Hermès*, n° 63, 2012, p. 101-108.

des frontières et, tout autant, l'obstination des migrants à vouloir les franchir parce que cela leur semble possible, légitime sinon « légal » au lieu du franchissement lui-même. Des légitimités s'opposent, celle du monde ouvert à celle de la protection face à la « misère du monde », ou celle de la souveraineté nationale à celle du cosmopolitisme. C'est ce conflit qui explique la transformation des frontières en murs – 18 000 km de murs construits ou en construction dans le monde aujourd'hui. On ne doit pas confondre les unes et les autres. Il y a autant de différence entre une frontière, à la fois limite et passage, et un mur, synonyme d'enfermement réciproque, qu'entre l'altérité et l'identité. C'est ce double excès que je souhaite d'abord comprendre, celui qui va de la frontière incertaine au mur, de la relation à l'enfermement identitaire et finalement à la « disparition » de l'autre, c'est-à-dire de cette altérité sans laquelle les identités ne trouvent plus à exister socialement. Pour déjouer le piège identitaire, il conviendra de redonner un nom à l'étranger, découvrir à travers différents exemples celui que nous nommerons le *sujet-autre*, qui fait irruption dans un monde paradoxalement plus ouvert et plus craintif, plus perméable aux autres et plus proche que jamais de l'enfermement social et culturel.

S'il n'y a pas eu d'interaction explicite sur cette scène silencieuse de Patras, il y a bien entre les trois groupes de participants une relation sous-jacente, complexe, pleine d'ambivalences et de conflits. Elle ressemble à celle qui se crée et se rejoue chaque jour entre n'importe qui sur la planète et le « monde qui l'entoure », que ce monde soit proche (« nous ») ou lointain (les « autres »), ou encore qu'il soit la « mondialisation » dans le sens d'une puissance globale, impersonnelle, toute délocalisée et insaisissable, que le mot a pris aujourd'hui. Il y a aussi beaucoup d'affects, de peurs ou d'attentes, de jugements *a priori* entre les trois groupes en présence. Et la dureté de la situation ne facilite pas les contacts !

Deux autres personnes étaient présentes sur la scène de Patras. Il y a le chauffeur du camion, peut-être excédé par une situation sur laquelle il n'a pas de prise, ou alors « jouant » avec des jeunes gens qu'il connaît bien et que, quelques kilomètres plus en amont, il laisserait monter sans rien dire si un passeur les lui présentait et le dédommageait pour les risques encourus. Les

discours de dénonciation et moralisation sont inutiles, ils sont pourtant monnaie courante, ils piègent sans cesse le regard et ne laissent guère de place à une réflexion à la fois plus précise et plus globale, plus efficace aussi. Ainsi, on le sait, les dénonciations morales à propos des migrations internationales se concentrent unanimement sur les fameux « passeurs » et leurs « réseaux ». Mais s'ils sont toujours là, malgré les « coups de filet » spectaculaires et les promesses d'éradication, c'est qu'ils jouent un rôle non pas moral mais politique, à peu près équivalent à celui des check-points : ils font traverser les murs au compte-gouttes, ils organisent les petites fuites qui permettent d'éviter l'affrontement massif et brutal des personnes en déplacement contre l'existence des murs.

Il y a enfin celui qui observe et qui va raconter cette histoire : je me trouve là pour mener une enquête au cours de l'année 2009 sur les campements des migrants dans les villes et près des frontières en Europe¹¹. La scène n'a duré qu'un court instant, mais je l'ai scannée dans ma mémoire. Et je l'ai écrite ici pour qu'elle ne disparaisse pas, qu'elle serve de repère à la réflexion sur l'état du monde et sa violence, sur les frontières et les murs, sur la condition cosmopolite qui est à l'horizon de ce moment de l'histoire. Une figure à double face : d'un côté, l'étranger absolu, global et anonyme tel que le dessinent les politiques identitaires, sous des traits fantomatiques et effrayants ; de l'autre côté, 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, et à la place de chacun sur la surface de la Terre.

11 Une enquête menée avec Sara Prestianni, photographe et, à l'époque, coordinatrice du réseau Migreurop, et dont nous avons rendu compte par ailleurs (Michel AGIER et Sara PRESTIANNI, « *Je me suis réfugié là !* » *Bords de routes en exil*, Donner lieu, Paris, 2011).

Première partie

**La question des frontières
et le nouvel état du monde**

Chapitre 1

Les formes élémentaires de la frontière

« “Douaniers sans frontières”, c’est pour demain », s’exclame Régis Debray dans son *Éloge de la frontière*¹. « C’est un Français, je le confesse, qui paraît devant vous », poursuit-il dans cette conférence à la Maison franco-japonaise de Tokyo en mars 2011, avant de citer les frontières naturelles ou politiques et naturellement vulnérables, de s’interroger sur l’insularité (le Japon homogène se distinguant de Chypre et de l’Irlande divisées par leurs frontières nationales « internes ») et de dénoncer les effets politiques du « sans-frontiérisme ». Régis Debray veut relancer sur le sujet le débat public (et on ne peut que le rejoindre car il y a urgence), comme si le balancier était parti trop loin vers un côté (on ne sait d’ailleurs pas si c’est le côté gauche ou le droit), celui d’un village global et sans frontières ; et comme si, en retour, une illusion angoissante était née de cette croyance collective en un monde déjà advenu comme un tout sans limites, ouvert sur le vide, une angoisse expliquant la construction de murs immenses et de nouvelles barrières à des fins de protection identitaire.

Certes, le procès tout en vrac des « illimitations » et d’une « mondialisation huile et vinaigre² » ne manque pas d’arguments. Mais, à trop vouloir convaincre, l’auteur finit par tomber dans le piège de la recherche et de la préservation du vrai, du « cœur » et de la « matrice » ; à trop insister sur l’opposition dedans-dehors, il en oublie que le monde aujourd’hui est fait,

1 Régis DEBRAY, *Éloge de la frontière*, Gallimard, Paris, 2011, p. 12.

2 *Ibid.*, p. 77.

pour beaucoup et quoi qu'on en dise, de mobilités, libres ou contraintes, d'absences de « chez soi », brèves ou prolongées, et d'ancrages de plus en plus incertains. Si l'on veut autre chose qu'une résistance conservatrice et identitaire, il faudra bien s'atteler à repenser le sens des frontières dans le monde, à se demander comment elles peuvent encore être « bonnes à penser » et « bonnes à vivre »³.

Ce n'est donc pas un « éloge » qu'on présentera ici, mais une tentative plus analytique de comprendre le double état de la question des frontières, qui donnera peut-être plus de poids et d'arguments aux positions humanistes, en leur posant aussi quelques autres problèmes de fond.

Le mur, négation de la frontière

Un premier état de la question concerne les fondements sociaux et non naturels de la frontière, comprise comme une condition de l'être-au-monde et de la reconnaissance réciproque de soi et des autres. Le second confronte ces principes à l'actualité où, à l'engouement de certains pour l'abolition des frontières, succède chez des personnes partageant une même sensibilité humaniste un éloge, donc, des frontières. Cette dualité – une ambiguïté parfois lorsqu'elle s'exprime chez la même personne, comme c'est souvent le cas aujourd'hui – se retrouve en se caricaturant dans une représentation paradoxale de la mondialisation : celle des flux qui survolent les frontières et celle des murs qui les referment. La limite se trouve dans cette impasse théorique qui fait doublement disparaître les frontières, en les remplaçant par des murs ou par des vides. Il est important de mettre à jour les concepts avec lesquels nous prétendons décrire et comprendre le monde qui nous entoure. Les mots sont importants : j'établirai ainsi au long de cet ouvrage une distinction entre les notions d'« identité » et de « sujet », distinction qui me permettra de mettre à l'épreuve cette idée générale selon laquelle ce qui m'est apparemment « étranger » est ce « sujet autre » dont toute identité a besoin pour exister et durer. Je mettrai donc la frontière au centre de la réflexion.

3 Ibid., p. 45.

Expert reconnu des frontières, le géographe Michel Foucher a, de son côté, dressé en 2007 un tableau géopolitique dans lequel il décrit la « scène frontalière mondiale, [...] marquée d'un double mouvement d'obsolescence et de résistance de ses attributs ⁴ ». À partir d'une documentation ample et précise, il parcourt les histoires régionales et nationales des frontières. Chacune est le résultat et parfois encore l'objet d'une négociation politique, d'une guerre, d'une séparation ou d'une conquête, alors que, d'une génération à l'autre, les enjeux des tracés de frontière tendent à changer, voire à disparaître (comme dans le cas des murs et clôtures de Chypre ou d'Irlande, dont l'enjeu binational devient obsolète pour les enfants et petits-enfants de combattants). Axant ses analyses sur les frontières politiques des États, Foucher décrit leur rôle central dans la légitimation des États-nations dont l'indépendance est récente (comme dans les anciennes républiques soviétiques), ou leur transformation dans la longue négociation des limites externes et internes d'un cadre régional (c'est le moment que traverse l'Europe depuis les années 1980). L'inventaire géopolitique et stratégique est remarquablement documenté et à jour ⁵. Cependant, pour saisir la dimension humaine (et pas seulement politique) de la frontière, il conviendrait d'élargir considérablement l'éventail des lieux et moments pris en compte, au-delà des seules limites des États-nations – c'est ce que j'appellerai les *situations de frontière*.

En outre, deux désaccords de fond me semblent devoir être énoncés dès à présent, car ils permettront de préciser ce que peut une *anthropologie* des frontières. D'une part, l'approche géostratégique considère le mur comme une simple occurrence de la frontière, ce qui en fait perdre le sens radical, celui d'une violence physique et symbolique, et tendrait à en « banaliser » l'existence au nom du moindre mal et du réalisme politique. On verra au contraire, même s'il faut pour cela s'émanciper un moment des actualités politiques, que le mur est la négation de la frontière. Il

4 Michel FOUCHER, *L'Obsession des frontières*, Perrin, Paris, 2007, p. 18.

5 En plus de sa carrière de professeur et chercheur en géographie, Michel Foucher a eu une importante carrière de conseiller géostratégique et de diplomate.

l'écrase, la fait disparaître, jusqu'à ce que les « emmurés » (parmi lesquels, bien sûr, des emmurés dehors) le renversent ou le transforment et le fassent disparaître en y creusant des trous, en y posant des échelles ou en le parsemant de portes.

D'autre part, l'approche de Michel Foucher (qu'on retrouve plus largement dans les milieux adeptes de la *Realpolitik*) consiste à prendre pour acquise et indiscutable la référence aux « projets identitaires », aux identités nationales ou ethniques comme cause première déterminant le périmètre, la légitimité et la plus ou moins grande ouverture ou fermeture des frontières. Or, c'est précisément le double rapport conflictuel entre l'« identitaire » et la relation, entre le mur et la frontière (le mur étant à la frontière ce que l'obsession identitaire est à la relation), qu'il s'agit de décrypter et de dépasser. Cela permettra peut-être de remettre en cause les fausses évidences identitaires sur lesquelles s'appuient les arguments de la « gouvernance » mondiale ou nationale, et ce qu'on appelle aujourd'hui dans les relations internationales le « réalisme politique ». Car, si l'on veut être précis, la furie contemporaine de la construction de murs incarne moins une « obsession des frontières », selon les mots de Michel Foucher, qu'une obsession de l'identité. Et sa diffusion est le signe d'une propension très actuelle, que Wendy Brown a appelée, de façon assez provocatrice, un « désir de murs ⁶ » et que je reformulerai ici comme un piège identitaire.

Il s'agirait donc de ralentir et de constater que nous n'en sommes encore qu'aux derniers épisodes de la « préhistoire du monde » (selon les mots de Marc Augé ⁷), de ralentir et de reconnaître la complexité du défi, en quelque lieu de la Terre où l'on se trouve, pour tout à la fois penser globalement et agir là où l'on se trouve, localement. Ni éloge ni obsession de la frontière dont le mur serait une occurrence (malheureuse dans un cas, inévitable dans l'autre), ni manifeste ni propos d'expert, je chercherai à prendre les faits comme ils sont et à comprendre pourquoi les humains ont eu besoin d'inventer sans cesse, pour se placer dans

6 Wendy BROWN, *Murs*, op. cit.

7 Marc AUGÉ, *Le Temps en ruines*, Galilée, Paris, 2003, p. 15.

le monde et face aux autres, des situations de frontière. Quel est ce génie des frontières qu'aucun mur ne fera disparaître ?

**Les dimensions temporelles, sociales
et spatiales du rite de la frontière**

Ce sera le premier point de mon argument : le rite de la frontière témoigne de l'institution de toute vie sociale, dans un environnement donné ; il détermine le partage et la relation avec le monde naturel et social qui l'entoure. Avant de décrire le moment du passage au mur, on cherchera donc à remonter au principe de la frontière. À cette fin, plutôt que de regarder le fait accompli, figé et absolu de la frontière déjà là (et, plus encore, du mur qui n'en serait qu'une des occurrences possibles), il convient de s'interroger sur la *frontière en train de se faire*. Ce que la frontière met en œuvre est à la fois un partage et une relation. Son action est double, externe et interne ; elle est un seuil et elle est l'acte d'une institution : instituer un lieu propre, qu'il soit social ou sacré, consiste à le séparer d'un environnement – nature, ville ou société –, ce qui permet d'inscrire un collectif donné, un « groupe » ou une « communauté » d'humains dans le monde social avec lequel, grâce à la frontière créée, il peut établir une relation et ainsi exister face aux autres.

Cette séparation/relation est l'objet d'un acte de fondation et de délimitation, elle renvoie à un événement hors de l'ordinaire, qui a besoin d'être répété selon des règles ou un calendrier rituels de commémoration ou de renouvellement de la limite. Étroitement liée à cet événement historique qui l'a instituée au sein du monde qui l'entoure, la frontière permet la reconnaissance d'un groupe dans le monde social et l'inscription d'un lieu dans l'espace. Elle s'inscrit donc dans trois dimensions relatives qu'il convient de garder à l'esprit et dont on devra vérifier la place au cas par cas : le temps, le monde social, l'espace.

Elle est temporelle au sens où le lieu et la communauté n'ont pas toujours existé ; ils ont été fondés à un moment donné, et cette relativité de toute frontière entre l'avant et l'après laisse supposer, aussi, que l'événement aurait pu ne pas avoir lieu : il sera donc efficace, symboliquement, de rappeler l'événement et le partage du temps qu'il a réalisé.

La frontière est également sociale au sens où on reconnaît, de part et d'autre, le seuil où commence symboliquement le groupe institué, ce qui signifie aussi que la mise en relation – et, au-delà, le cadre relationnel représenté par la frontière elle-même – sont nécessaires à la double reconnaissance, de soi et de l'autre.

Enfin la frontière est spatiale, la limite a une forme qui découpe l'espace et matérialise un dedans et un dehors. Même lorsque la séparation sociale n'est pas matérialisée par une frontière dans l'espace, celle-ci n'est jamais seulement une métaphore. Par exemple, si l'on parle, comme l'ont fait Fredrick Barth⁸ et, après lui, de nombreux ethnologues, des frontières (*boundaries*) des groupes ethniques, ce sont certes des frontières symboliques – signifiant en gros que chacun sait ce qu'il peut et doit faire ou dire, ou non, dans tel ou tel contexte –, mais il est bien rare que ces frontières-là ne se traduisent pas, même provisoirement, par un *espace* de contact et d'échange qui fait frontière.

De ce qui précède, il ressort que, sur les plans autant spatial que social ou sacré (et on considère ici le sacré comme une des productions du social), une caractéristique constante de la frontière est, on y revient, sa dualité intrinsèque : elle est elle-même constituée de deux côtés ou deux bords, comme toute ligne tracée au crayon dont on ne verrait l'épaisseur qu'à la loupe. L'anthropologie *de* la frontière devra alors se faire anthropologie *dans* la frontière.

Communauté et localité : la frontière comme fait social

Les anthropologues, quels que soient leurs thèmes et leurs lieux d'enquête, proches ou lointains, urbains ou ruraux, ont toujours rencontré sur leurs terrains la mise en œuvre d'une frontière, même s'ils n'y ont pas forcément prêté attention, tellement l'évidence l'imposait. Il faut que les inscriptions locales aient été remises en cause, parfois douloureusement, par les transformations territoriales (délimitations régionales, extension des

8 Fredrick BARTH, « Introduction », *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Little Brown, Boston, 1969 (voir la traduction de cette introduction dans Philippe POUTIGNAT et Jocelyne STREIFF-FENART, *Théories de l'ethnité*, PUF, Paris, 1995, p. 203-249).

agglomérations métropolitaines, création de zones économiques supranationales) ou par la migration (nationale, internationale et, maintenant plus facilement qu'avant, intercontinentale), pour que l'on s'interroge en retour sur ce que furent autrefois et ce que sont aujourd'hui les « techniques de production de la localité⁹ ». (Le terme « localité » n'est pas ici à prendre au sens du nom de lieu lui-même, mais au sens de l'inscription locale des vies individuelles ou collectives, voire de l'identification des personnes et groupes à tel ou tel lieu.) En suivant cette piste, on s'aperçoit, rétrospectivement en quelque sorte, que tout rituel social est aussi local, et que tout groupe et tout lieu avec lui ont besoin, pour exister, de l'institution d'une frontière. On le verra dans un bref exemple, que je tire de mes enquêtes brésiliennes.

L'espace sacré à Salvador de Bahia

Situé dans la ville de Salvador de Bahia, un terrain de 300 m² environ, connu sous le nom de « Vila Flaviana », abrite une « maison-de-saint » (temple ou *terreiro* dédié au culte des *orixás*¹⁰). L'Africaine Flaviana Bianchi, née en 1846, sans doute esclave d'une famille d'origine européenne, les Bianchi, dont elle aurait reçu le nom lors de son affranchissement, fonda ce *terreiro* de candomblé dans le dernier quart du XIX^e siècle. Ce fut ce qu'on appelle à Bahia une *roça* (littéralement « ferme »), ensemble écologique et social composé de lieux sacrés (salles de cérémonies et de recueillement, autels intérieurs et extérieurs des divinités, arbres ou points d'eau sacrés) et de lieux d'habitation ordinaires occupés par certains des adeptes. L'espace de la Vila Flaviana occupa jusqu'à 1 500 m². Lorsqu'en 1940 la vieille mère-de-saint mourut, le *terreiro* cessa ses activités publiques, le bâtiment fut occupé par

9 Arjun APPADURAI, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996 (trad. fr. : *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Payot, Paris, 2005).

10 Les *orixás* sont les divinités du culte afro-brésilien (candomblé) dont la plupart ont été « transportées » au XIX^e siècle depuis le golfe de Guinée vers Bahia. D'autres rituels (des processions en particulier) et d'autres divinités sont issus de cycles antérieurs de la traite des esclaves, en provenance d'Afrique centrale.

des membres de sa famille biologique et le terrain alentour progressivement abandonné et revendu.

Cinquante ans plus tard, un nouveau changement eut lieu lorsque l'arrière-petite-fille de la fondatrice, elle-même initiée au culte du candomblé, décida de rouvrir le *terreiro* pour ses activités religieuses et publiques, et d'en devenir la nouvelle « mère-de-saint ». Soutenue par une « communauté » réunissant les principaux *terreiros* de la ville et des responsables du mouvement politique et culturel noir, elle récupéra la maison et progressivement en fit sortir les autres descendants de la vieille Flaviana. La reprise des activités commença en janvier 1991 par un *padê*, rituel d'ouverture du cycle annuel des cérémonies du candomblé.

Chaque année, depuis lors, ce rituel est répété quelques jours avant la reprise du cycle des cérémonies calendaires en hommage aux autres divinités du *terreiro*. Dédié à Exu ¹¹, ce rite est préliminaire et propitiatoire, d'ouverture au monde des divinités et d'« ouverture des chemins » pour chaque participant dans ses projets de vie. Mais il a aussi une fonction plus implicite et ample, communautaire et politique au sens large : celle de délimiter l'espace sacré. S'il est particulièrement évident dans le cas de la Vila Flaviana, son sens peut être généralisé peu ou prou à tout le monde du candomblé, qui fait de ce rituel d'ouverture son principal dénominateur commun.

Le rituel permet de répéter le tracé de la frontière, encore fragile, du sacré. Concrètement, la sacralisation se réalise par l'application abondante de sang rituel (*eje*), par la mère-de-saint et ses officiants, sur les trois représentations matérielles d'Exu : une à l'entrée qui fait la limite entre la rue et la cour, une autre face à la salle de cérémonie, une troisième tout à l'arrière de la maison. L'application se fait aussi sur les murs de la maison elle-même. À partir de ce rituel d'ouverture et lors des cérémonies suivantes, l'unité sociale qui se reconnaît dans ce lieu se référera à la

11 Divinité intermédiaire entre les humains et les esprits, protectrice des seuils, carrefours et chemins. On retrouve la fonction d'Exu (ou Legba) en Afrique de l'Ouest (sur le littoral du golfe de Guinée), où cette fonction tutélaire et propitiatoire s'applique à toute la maison et à ceux qui l'occupent (habitants et visiteurs étrangers), sans que celle-ci ait une activité religieuse particulière.

« maison-de-saint » où elle se retrouvera. Tel est l'enjeu : la référence au sang rituel permet de donner une dimension sacrée à l'espace et de faire exister la communauté symbolique (dite « peuple-de-saint ») qui s'y rassemble.

Que nous enseigne cette histoire quant au lien entre la fragilité de la communauté et la ritualisation de la frontière du lieu ? La communauté de ce *terreiro* repose aujourd'hui sur un ensemble de facteurs convergents à un moment donné (leur hétérogénéité enlevant en outre toute légitimité à l'essentialisme identitaire) : la conversion ou l'adhésion individuelles, l'étendue des réseaux urbains et globaux, la politisation des « identités » religieuses, autant ou plus encore que la contrainte familiale, la maladie et l'affliction qui formaient autrefois les cadres dominants du culte des *orixás*. Si ces cadres n'ont pas disparu, ils ne forment qu'une part de ses composantes, la plus intime et cachée, cependant que les cadres sociaux et symboliques du rite et de la communauté du « peuple-de-saint » ont changé de nature et d'échelle avec la mondialisation et le développement urbain ¹².

Les adeptes, les amis venus d'autres *terreiros*, les curieux, les jeunes voisins du quartier et les touristes de passage forment ainsi une communauté symbolique provisoire, dont la dispersion spatiale est urbaine, nationale, voire, de plus en plus souvent, extranationale (par la fréquentation régulière d'adeptes américains et européens venus par les canaux du tourisme culturel). La communauté est ouverte au sens où chacun peut fréquenter d'autres *terreiros*, voire s'écarter du culte pour y revenir, ou non. Cette fragilité de l'adhésion à la communauté traduit une forme de distanciation de la part des participants eux-mêmes, laquelle implique d'autant plus de ritualisation : la reconnaissance du lieu

12 Voir Michel AGIER, « Between affliction and politics : a case study of Bahian candomblé », in Hendrik KRAAY (dir.), *Afro-Brazilian Culture and Politics. Bahia, 1790s-1990s*, Sharpe, New York, 1998, p. 134-157, où l'étude de la Vila Flavianna est présentée en détail. Parmi les travaux récents renouvelant l'approche de cette question, à la fois localement et globalement, voir Kadya TALL, *Le Candomblé de Bahia. Miroir baroque des mélancolies postcoloniales*, Cerf, Paris, 2011 ; et Kaly ARGYRIADIS et Stefania CAPONE (dir.), *La Religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*, Hermann, Paris, 2012.

comme *terreiro* et comme espace référentiel d'une communauté locale/urbaine/globale se reproduira pour autant que ce lieu verra ses limites et son sens réaffirmés grâce à des rituels appropriés. L'une et l'autre incertitudes, nées de la relative distance et de la fragilité de l'adhésion, sont des caractéristiques des milieux urbains et plus généralement du monde contemporain, plus souvent ouverts à davantage d'alternatives culturelles qu'ailleurs et qu'autrefois. Ces caractéristiques renforcent aujourd'hui le besoin de cette forme élémentaire de la frontière, qui institue la séparation d'un lieu socialement sacré dans un environnement, naturel ou urbain, et qui doit être rappelée et « rejouée » aussi souvent que nécessaire.

Il s'agit en quelque sorte d'insister sur le tracé d'une limite et de réaffirmer ainsi symboliquement l'existence de l'espace et le lien de l'espace à la communauté. Ce ne sont pas la modernité ni la postmodernité qui sont en cause dans la répétition rituelle, mais bien l'incertitude de toute frontière : incertitude à la fois temporelle, spatiale et sociale. Cette répétition du tracé de la frontière réaffirme, s'il en est besoin, son caractère non naturel, son inscription sociale étant inversement proportionnelle à son évidence naturelle.

D'autres rituels du même ordre abondent, agissant sur des périmètres spatiaux et sociaux différents de celui qu'on vient d'évoquer, et qu'on retrouve dans de nombreuses enquêtes ethnographiques ou archéologiques. Les contextes historiques et sociologiques sont différents et à chaque fois les déterminations locales sont importantes pour expliquer ce besoin de répéter rituellement la frontière comme fait social, non naturel. Mais, au-delà de ces différences de contexte, on peut retenir cette analogie formelle qui montre l'importance de ce qu'on peut appeler, de manière très générale, la symbolique de la frontière.

*Symbolique de la frontière : de la maison des initiés
à la société baruya (Nouvelle-Guinée)*

C'est ce que montre par exemple le rôle doublement fondateur de l'édification rituelle du tour de la maison des initiés (la *tsimia*) dans la société baruya, étudiée en Nouvelle-Guinée

dans les années 1960 et 1970 par Maurice Godelier¹³. Le terme *tsimia* désigne la bâtisse dans laquelle se déroule l'initiation masculine des jeunes gens du groupe. La composition de cette bâtisse représente de façon symbolique le « corps » de toute la communauté, dont le centre est le *tsimié* (le plus grand mât représentant l'ancêtre du groupe). L'édifice est l'œuvre du collectif des pères des futurs initiés : chacun d'eux ramène de la forêt un des poteaux qui vont constituer la paroi du « corps » en construction, puis il s'aligne avec les autres pour former un cercle qui délimitera le pourtour de la *tsimia*. Au signal du shaman maître de cérémonie, tous plantent leur poteau devant eux en poussant un cri de guerre repris par toutes les personnes qui les entourent alors.

Maurice Godelier observe que la maison est reconstruite tous les trois ou quatre ans pour accueillir un nouveau groupe d'initiés masculins ; et qu'à chaque reconstruction le groupe rituel est formé non pas en fonction des liens de parenté, mais selon les liens de corésidence et coopération, par village¹⁴. Le commentaire de cette description donné plus tard par l'ethnologue met bien en évidence la portée du rituel et le lien métonymique entre les frontières spatiales et sociales : « En définitive, ce que les Baruya affirment et réaffirment lors de chaque initiation est leur droit d'exercer en commun une forme de souveraineté sur un territoire, ses ressources et les êtres qui le peuplent, un territoire dont les frontières sont connues sinon reconnues de leur voisin¹⁵. »

Ainsi, l'espace sacré est le support et le repère symbolique du groupe : c'est ce que prouve et met en œuvre la double fondation de la *tsimia*, à la fois sacrée (pour les initiés) et sociale (pour tout le groupe baruya). Quant à la forme symbolique, le lien est métonymique entre le groupe sacré et le groupe social, entre l'espace et la société : la maison des initiés concentre les forces et les esprits qui irradient sur toute la société baruya. Tout comme le *terreiro* de candomblé délimité par la figure tutélaire d'Exu est à Bahia

13 Maurice GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie* (2007), Flammarion, coll. « Champs », 2010.

14 *Ibid.*, p. 215.

15 Maurice GODELIER, *Communauté, société, culture*, Éditions du CNRS, Paris, 2009, p. 27.

l'espace de référence d'une communauté plus ample et dispersée dans l'espace urbain et au-delà.

C'est l'importance de la dimension spatiale de toute frontière sociale que nous voulons souligner ici : elle s'explique par la nécessité du rite et par le fait que celui-ci, pour répéter la frontière comme fait social, inscrit toujours ce qu'il institue dans la matière et localement.

Une anthropologie de/dans la frontière

Frontière des lieux (ici et là-bas), frontière du temps (avant et après) et frontière du monde social et du sensible (de soi et de l'autre, de tout ce qui arrive à exister socialement en délimitant un propre et un différent au sein d'un environnement fini) : ce sont là les formes élémentaires de la frontière, mais aussi les cadres de son incertitude, de son inachèvement dans l'espace, dans la durée ou face aux autres. Le caractère social et non naturel de la frontière finit par créer une situation particulière : l'incertitude de son tracé, qui se traduit en temps – d'attente, de réflexion, de conflit – et en espace – flou, comme si la frontière était le lieu où l'incertitude avait trouvé sa reconnaissance. Cette incertitude consubstantielle explique les nécessaires répétitions et reconfigurations assumées par le rituel, dont le rôle fondamental n'est pas de figer la frontière, mais de la faire vivre pour faire vivre en même temps le soi et l'autre. D'où l'intérêt de revenir sur cette fonction du rituel face aux incertitudes identitaires.

Délimiter, faire exister : frontière et identité

Les recherches anthropologiques ont montré que les rituels visent à inscrire les vies individuelles dans une organisation sociale ; et que, ce faisant, ils instituent et reproduisent les formes d'association elles-mêmes. C'est l'objet en particulier des rites de passage (initiations masculines et féminines, intégration dans des classes d'âges, célébration des mariages ou des funérailles), qui reproduisent les catégories de genre, les classes d'âges ou les systèmes familiaux, tout en célébrant l'intégration et la place des individus en leur sein. Mais c'est aussi le rôle des rites d'institution (création de nouvelles formes d'association) et de tous ceux qui, de manière cyclique, assurent le bon

fonctionnement des institutions et la bonne reproduction des groupes institués (rites de séparation, de propitiation, de purification, etc.), tout en inscrivant dans le même temps les trajectoires individuelles dans ces collectifs¹⁶. Ce rappel est important pour pouvoir situer la relation que le rituel prend en charge entre individu et communauté, d'une part, communauté et localité, d'autre part, et enfin entre ces deux cadres « intégrateurs » de l'individu – le commun, social et local – et la frontière qui les fait exister.

Car, dans tous les cas, ces rites sociaux ont besoin d'un espace dont ils utilisent les ressources pour s'accomplir et qu'ils configureront selon les caractéristiques de la communauté créée dans ce lieu-là et à ce moment-là. En voici quelques brefs exemples. C'est l'espace clos de danse et de cérémonie, comme le *barracão* (ou salle de cérémonies) mentionné plus haut et toujours nécessaire, quelle que soit sa forme, dans la mise en œuvre de la communauté rituelle du candomblé afro-brésilien. Ce peut être un espace ordinaire changé en lieu rituel pour une durée limitée, pendant laquelle il devient le chemin à parcourir pour une procession ou un défilé : c'est le cas par exemple du circuit de carnaval qui est, au Brésil dans la ville de Salvador de Bahia, l'objet d'une âpre négociation, avant et pendant le défilé, entre les différentes associations carnavalesques qui y participent et cherchent à occuper la rue en fonction de leurs propres ancrages sociaux et locaux dans la ville et de leurs désirs de confirmer ou d'inverser ces ancrages ordinaires dans le moment rituel ; dès l'annonce officielle que « la rue est au peuple » (« *A rua é do povo* »), certaines artères de la ville sortent de leurs usages quotidiens et prennent soudain une importance dans le rituel sans comparaison avec

16 Voir Arnold VAN GENNEP, *Les Rites de passage* (1909), Picard, Paris, 1981 ; et les développements donnés à ses analyses des rites de passage par Victor Turner (*Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, PUF, Paris, 1990), notamment à propos de la liminarité rituelle, sur laquelle on reviendra. L'étude des rites de possession des *zar* en Éthiopie par Michel Leiris (*La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Plon, Paris, *Cahiers de L'Homme*, n° 1, 1958) a montré l'importance des contextes, des acteurs et des effets sociaux et esthétiques du rituel. L'analyse du « dispositif rituel » et de ses effets restreints (par exemple thérapeutiques) et élargis (contextuels et identitaires) a été développée par Marc AUGÉ, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Aubier, Paris, 1994.

celle qu'elles ont dans la vie ordinaire. L'espace rituel peut être aussi le sol où déposer ou enterrer des représentations matérielles de divinités ; ou encore, à plus grande échelle, la forêt autour de laquelle se sont développés un peuplement villageois puis une capitale, comme dans le cas de la forêt de Bè au cœur de la ville de Lomé, capitale du Togo : le bois a été transformé et sanctuarisé en « forêt sacrée », repère et lieu de rassemblement épisodique des descendants des plus anciens arrivants sur la côte et premiers occupants de la ville, qui déposent là et honorent régulièrement leurs divinités lignagères.

En utilisant l'espace comme support, d'une manière générale le rite social (celui qui intègre les individus à la communauté et reproduit celle-ci dans le même temps) donne à chaque fois un sens spécifique au lieu : indirectement, il le fonde en établissant son lien symbolique avec une entité sociale ou sacrée, à partir et au-delà de son existence naturelle ou matérielle.

Le rite peut aussi être directement localiste et secondairement – ou dans un sens et un dispositif rituel « élargi » – social. C'est le cas lorsqu'il s'agit par exemple de fonder une ville ou d'inaugurer une maison, comme on l'a vu avec la fondation répétée et rituelle de la maison de l'initiation masculine étudiée par Maurice Godelier parmi les Baruya de Nouvelle-Guinée. C'est ce qu'on trouve aussi dans un tout autre contexte, celui de la commémoration de la fondation de Rome et de son rappel dans un des rituels de la figure précarnavalesque des « lupercales »¹⁷. L'une des actions de cette figure consiste en une ronde désordonnée des danseurs imitant les loups autour du « sillon primordial » qui incarne la première limite de la ville de Rome à sa fondation : dans ce rituel, dit « course des lupercales », le déguisement en loup (*lupus*) est une métonymie de la forêt sauvage environnante, et la course en rond des loups confirme symboliquement le creusement du sillon primordial. Puis la course folle se poursuit dans les rues de la ville

17 Sur ce lien entre les lupercales et la fondation de Rome, je me réfère aux recherches présentées le 15 mars 2012 par Brice Grouet dans le séminaire que j'anime à l'EHESS avec Alessia de Biase et Anne Raulin, « Frontières et mouvements de la ville » (voir Brice GROUET, *La Rue à Rome, miroir de la ville. Entre l'émotion et la norme*, Presses de l'université Paris-Sorbonne, Paris, 2006).

avec une fonction purificatoire qu'on associe à la période de renaissance pendant le passage de la nouvelle année romaine¹⁸. Premier moment de ce rite également qualifié « de renaissance », la course des lupercals autour du sillon primordial peut être considérée comme un modèle de rituel de fondation de ville : d'une part, il rappelle le geste fondateur (le tracé du sillon) qui a, selon le mythe, séparé la communauté de son environnement naturel et fait exister la ville comme espace de la communauté, entouré des murailles et des portes sans lesquelles il n'y aurait pas eu de ville comme espace délimité. D'autre part, la ronde des loups est un rituel qui fait peur et amuse tout à la fois, comme feront peur et rire, à sa suite, les animaux nombreux du carnaval, qui sont là pour nous rappeler notre séparation du monde sauvage et la relation qui nous unit à lui. La violence fictive des lupercals tournant sur le périmètre du sillon primordial a un effet double : elle rappelle le mythe de fondation de la ville de Rome par la séparation d'un sujet (la communauté) et de ce qui l'entoure ; et elle « autonomise » cet entour qui devient, en étant séparé et mimé dans le rite, son objet de pensée et d'émotions (la nature, attirante ou menaçante).

Là encore, en s'inscrivant dans l'espace naturel, aménagé ou non, et en le modifiant par ce qu'il sépare et fait exister dans cet espace (une maison, un village, une ville), le rite est social au sens où il permet au groupe ou à la communauté de se localiser en traçant la frontière de leur existence sur le sol. Pour Augustin Berque¹⁹, un tel partage institue l'humanité elle-même, ce qui lui permet de définir un humanisme comme pensée de cette humanité en tant qu'elle est à la fois dans et hors de la nature. Je voudrais reprendre et poursuivre cette dernière réflexion sur les limites entre l'humain et la nature dans deux nouvelles directions, toutes deux me permettant d'insister encore sur le caractère social et non naturel des frontières.

18 Ce qui expliquerait son caractère précarnavalesque (voir plus loin).

19 Augustin BERQUE, *Être humains sur la Terre. Principes d'éthique de l'écoumène*, Gallimard, Paris, 1996.

*L'histoire des identités : une succession
de migrations et d'accommodements*

En premier lieu, en mettant l'accent sur la capacité du rite à séparer et faire exister l'humain, cet humanisme se distingue de tout écologisme naïf qui considérerait le vivant – végétal, animal et humain – comme un tout confondu et transformé en objet unique des « forces de la nature » (le terme de « forces » est d'ailleurs ambivalent, il peut être entendu au sens de la physique comme de la force divine). Car ce qu'on oublie dans ces raisonnements sur l'unicité du vivant, est simple et élémentaire : c'est que le fait même de concevoir le rapport entre soi et tout ce qui l'entoure, en l'occurrence la nature, est le propre de l'humain. Sa vision holistique elle-même peut être considérée comme une « stratégie » du sujet pensant pour tenter de dominer par la pensée ce qui se présente comme un chaos : paradoxe du paradoxe, si l'on peut dire, la composante humaine est la seule à penser cette « indifférenciation » du vivant... et elle marque ainsi sa différence ! Elle pense les éléments qui composent un tout hypothétique (humain, animal, végétal, voire exoplanétaire), ce qui revient à les décrire, les esthétiser, en produire des fictions autant que des savoirs. C'est tout cela qui fait l'humain en tant que sujet pensant et qui, du même coup, le rend responsable de sa propre relation avec la nature et non pas objet ou victime, inconscient ou impuissant parmi les autres « vies »²⁰, de ses bienfaits ou de ses courroux suprêmes.

En second lieu et en restant dans le même registre du rapport à la nature, si l'on admet qu'aucun humain n'est réellement « sorti de la terre » (signification à peu près littérale de l'« autochtonie ») et que le déplacement des humains (en bandes, en familles ou isolément) sur la surface de la Terre fait partie de l'histoire de l'humanité depuis ses débuts, on comprend que la production du lieu propre est un événement universel en tant qu'il est non naturel : il doit se répéter et, au long de ces répétitions, le lieu lui-même se transforme sans cesse dans le temps et dans l'espace pour exister. L'étroite relation entre les deux

20 Pour une critique philosophique et politique de l'idée de « vivant », je renvoie à l'ouvrage d'Alain BROSSAT, *Droit à la vie ?*, Seuil, Paris, 2010.

institutions rituelles de la communauté et de la localité, que j'ai cherché précédemment à décrire et illustrer, confirme le lien que l'une et l'autre entretiennent avec la mobilité humaine depuis les premiers temps de l'humanité.

Ainsi, à la différence de toutes les croyances identitaires, anciennes ou actuelles, en l'autochtonie des humains comme principe ou modèle universel de l'identité et comme cadre naturel de l'existence, il nous faut au contraire admettre que tout *emplacement* a été précédé et sera suivi par un *déplacement*... et ainsi de suite. L'histoire des identités est une succession de migrations, de hasards et d'accommodements. Et, au final, une mise en relation toujours arbitraire d'un être en mouvement et d'un lieu indéfini « sur la surface de la Terre », au terme d'une rencontre qui ne peut se donner qu'*a posteriori* les airs de l'évidence et de la vérité première.

C'est pourtant au nom de cette « vérité » première que l'essentialisme identitaire s'est imposé comme l'illusion de notre temps, faux palliatif de nos désarrois face aux changements rapides du monde au cours des dernières décennies, face à ce changement majeur qu'on appelle la mondialisation et dont la réalité s'est imposée comme la marque d'une nouvelle modernité d'après la guerre froide, provoquant cette sensation forte et diffuse d'incertitude à propos des frontières des lieux et des peuples. Pourtant, aucun humain n'a jamais été « autochtonien » et toutes les frontières ont toujours été instables. Toutes les histoires de peuplement qu'étudient les ethnologues le montrent : c'est le « déjà là », rien de plus, du premier arrivant qui peut se transformer, à partir d'un point de vue relatif et stratégique, en un « toujours là » face aux suivants, cela au prix d'une opération qui fige et essentialise l'être en mouvement, une opération qu'on appellerait aujourd'hui « arrêt sur image » et qui fixe alors l'identité de l'espace de façon arbitraire. L'invention des mythes d'origine participe de cette antériorité relative. Mais eux-mêmes ne sont pas fixes dans le temps, ils peuvent connaître plusieurs versions selon le moment ou le lieu plus précis où ils sont énoncés, selon la personne qui les énonce ou selon les stratégies et les conflits qui les motivent. Jusqu'à former ce que l'historien et anthropologue Marcel Detienne nomme des « mythidéologies » lorsqu'il analyse

les fondements politiques et l'invention historique de l'« hypertrophique » Français raciné (« Avec Clovis, la France est née chrétienne et civilisatrice », résume-t-il avec dérision)²¹. On peut se demander si tout mythe d'origine n'est pas toujours identitaire au moment où il est créé et énoncé, et donc s'il n'est pas toujours un « mythidéologie », mais aussi et complémentirement si cela ne constitue pas le principe même de l'accumulation hétéroclite formant la mémoire et la culture des lieux²².

De ce qui précède, l'on peut conclure à l'instabilité théoriquement fondée et, en quelque sorte, universelle de la frontière. Cela signifie aussi que les processus de sa mise en œuvre peuvent occuper des espaces et des temps aléatoires. Plus l'incertitude dure et s'installe, plus la frontière s'épaissit, occupe des kilomètres ou ralentit le temps. Comme si l'une et l'autre avaient trouvé leur lieu propre. Nous nous intéresserons donc à cet étalement de l'espace et du temps de la frontière, tirant de leur exploration la matière d'une réflexion plus large sur la liminarité des situations de frontière, leur incertitude et leur caractère transformateur.

Des lieux incertains : Tocqueville et les Indiens

Saginaw, 1831. C'est une frontière de 175 km de long que parcourent à pied et à cheval Alexis de Tocqueville et son compagnon Gustave de Beaumont. Avant de penser le modèle de la démocratie américaine bonne à étudier parce que toute nouvelle et en train de se faire, Tocqueville a voulu mener l'enquête « aux extrêmes limites de la civilisation européenne²³ ». L'exploration doit le conduire de Detroit, « aux bornes de la civilisation », jusqu'au village de Saginaw que les Américains nomment la *frontier* : c'est « le dernier point habité par les Européens au nord-ouest de la vaste presqu'île du Michigan

21 Marcel DETIENNE, *Comment être autochtone ? Du pur Athénien au Français raciné*, Seuil, coll. « Librairie du XX^e siècle », Paris, 2003, p. 146.

22 On verra plus loin (chapitre 6) en quoi l'étude des dynamiques culturelles en situation nous amène à inverser l'affirmation des « identités culturelles » en *cultures identitaires*.

23 Alexis DE TOCQUEVILLE, « Souvenirs d'un voyage en Amérique », août 1831 (publié posthume sous le titre « Quinze jours au désert », *Revue des Deux Mondes*, 1860) ; je me réfère ici à la réédition, sous le titre *La Frontière*, présentée par David Meulemans, Magellan et Cie, Paris, 2012, p. 13.

[...], un poste avancé, une sorte de guérite que les Blancs sont venus planter au milieu des nations indiennes » (p. 71). Mais il n'est jamais sûr d'atteindre l'autre côté, celui de l'Indien imaginé et dont on lui dit chaque jour en chemin qu'il est plus loin, toujours plus loin, qu'il s'est éloigné de plusieurs kilomètres chaque année.

Lentement, les deux explorateurs parcourent ce qui se révèle être une longue frontière, une forêt dense faiblement peuplée d'émigrants, de pionniers, de rares Indiens et de métis. À partir de Flint River, guidés par deux Indiens, « nous entrâmes pour de bon dans la solitude », note le Français, et bientôt « nous eûmes devant nous le spectacle après lequel nous courions depuis si longtemps : l'intérieur de la forêt vierge » (p. 55). C'est là que Tocqueville rencontre le chaos inextricable de la forêt – qu'il dépeindra longuement – ainsi que le « bois-brûlé, [...] cette singulière race de métis qui couvre toutes les frontières du Canada et une partie de celles des États-Unis » (p. 65).

Les descriptions que donne Tocqueville de l'« Indien » sont moins surprenantes (parce que conformes à l'image des philosophes des Lumières sur le détachement et la grandeur du sauvage regardant avec un certain mépris les efforts et les commodités de l'Européen) que celles plus neuves et candides qu'il donne de l'« Européen des limites » et des tourments du métis. Ce dernier vit dans une « cabane rustique plus commode que le *wigwam* [hutte] du sauvage, plus grossière que la maison de l'homme policé » (p. 74). Et, à l'égal de la forêt où Tocqueville le rencontre, son esprit est un « chaos inextricable », qui « forme un composé aussi inexplicable aux autres qu'à lui-même » (p. 75). Un siècle et demi avant que l'on fasse l'éloge de la joyeuse singularité de l'Arlequin qui a assimilé et dépassé les apprentissages hétérogènes pour devenir le « tiers-instruit » (selon l'expression du philosophe Michel Serres), le métis est décrit par Tocqueville étonné devant le monde nouveau qu'il découvre et ne comprend pas. Spontanément, avec des mots transparents et marqués par le langage de son temps, il décrit l'inquiétude, l'ignorance et l'incertitude de celui qui trouve devant lui les épreuves de l'identité placée en situation de frontière : « Fier de son origine européenne, il méprise le désert, et pourtant il aime la liberté sauvage qui y règne ; il admire

la civilisation, et ne peut complètement se soumettre à son empire. Ses goûts sont en contradiction avec ses idées, ses opinions avec ses mœurs. Ne sachant comment se guider au jour incertain qui l'éclaire, son âme se débat péniblement dans les langes d'un doute universel : il adopte des usages opposés, il prie à deux autels, il croit au rédempteur du monde et aux amulettes du jongleur, et il arrive au bout de sa carrière sans avoir pu débrouiller le problème obscur de son existence » (p. 76).

Quelles que soient les quantités d'informations sur le monde qu'on peut opposer aujourd'hui à ce bref journal de voyage de 1831, il est intéressant de le lire : son auteur est plus motivé par la découverte des mondes inexplorés et des « langes d'un doute universel » que par la qualification identitaire du métissage comme dégénérescence (ce que fera l'écrivain Arthur de Gobineau une vingtaine d'années plus tard avec son *Essai sur l'inégalité des races*) ou, au contraire, mais sur le même registre, comme amélioration par référence à une supposée pureté raciale (détestable dans ce cas). De tout cela, l'explorateur se moque. C'est le lieu frontière qui forme la véritable intrigue pour Tocqueville, dont le voyage en Amérique a été motivé par la recherche de la démocratie et de l'égalité. Ce qu'il faut retenir de son exploration, c'est la violence, l'incertitude et la créativité qui caractérisent le long espace de la frontière. Aucune de ces notions n'est absente de son commentaire final : « C'est cette idée de destruction, cette arrière-pensée d'un changement prochain et inévitable qui donne, suivant nous, aux solitudes de l'Amérique un caractère si original et une si touchante beauté. On les voit avec un plaisir mélancolique » (p. 82).

Bien sûr, j'ai adopté ici une définition de la frontière moins administrative qu'on ne l'entend généralement. Mais la frontière nationale et policière ne représente qu'une partie des situations de frontière : le plus souvent, la situation de frontière s'observe sur des lieux, des moments ou des expériences qui mettent en œuvre une relation avec un « autre », un sujet extérieur qui franchit ou pénètre un espace qui ne lui est pas familier, devenant lui-même le non-familier pour celui qui est là. C'est cet événement qui crée une étrangeté relative, en situation, qui se répète et peut s'observer en d'autres lieux. Il peut sembler *a priori* que le genre de

frontières représenté par Saginaw en 1831 a disparu depuis, puisque tous les espaces disponibles ont été conquis et distribués. La politique des propriétaires, des conquérants et des colons a en effet quadrillé l'essentiel de l'espace mondial. Mais, aujourd'hui encore, les conflits créent des « zones tampons » (*buffer zones*), sous contrôle plus ou moins étroit des armées onusiennes ou étrangères : ces frontières sont bien politiques et administratives, mais avec le temps elles deviennent parfois les lieux d'une occupation civile, voire urbaine. C'est le cas du mouvement des *bufferers* de Chypre, occupants de la zone tampon de Nicosie qui demandent le départ des forces des Nations unies et la fin de la séparation de l'île et de la capitale²⁴. Une même incertitude sur le statut de l'espace se trouve dans d'autres situations de frontière, par exemple celles créées par les nombreux mouvements d'invasions et d'occupations de terres, dans les marges rurales ou urbaines, dont la légalisation signifie une reconnaissance et une inclusion dans un périmètre de légalité élargi²⁵. La négociation *de* et *dans* la frontière est l'enjeu et la forme de ces mouvements.

Espace vide, *no man's land*, l'interstice spatial est une frontière en négociation, un moment de conflit autant qu'un espace de rencontre. L'étymologie même des mots utilisés pour désigner cet entre-deux spatial, tels que « marches » (de l'allemand *Mark*) ou « limites » (du latin *limes*), nous ramène à la forêt (pour le premier) et aux chemins de traverse (pour le second)²⁶. Où l'on retrouve Tocqueville avec son désir d'atteindre l'« intérieur de la forêt vierge », d'y séjourner et ainsi se faire explorateur de nouveaux mondes mêlés.

24 Voir le site : <<http://occupythebufferzone.wordpress.com>>.

25 Cette solution, qui fait partie aujourd'hui des politiques urbaines de plusieurs pays dits « émergents », notamment de l'Argentine et du Brésil, se révèle plus efficace (du point de vue de l'intégration sociale, urbaine ou politique) que la stigmatisation identitaire (raciale, religieuse ou ethnique) qu'on trouve en Europe, par exemple à propos des campements roms ou afghans, ou encore des quartiers « ghettoïsés » (voir Michel AGIER, *Campement urbain. Du refuge naît le ghetto*, Payot, Paris, 2013).

26 Thierry PAQUOT et Michel LUSSAULT, « Étymologies contrastées et appel au franchissement des limites », introduction du dossier « Murs et frontières », *Hermès*, n° 63, 2012, p. 9-15.

Le temps intervalle : carnavals et décélération

C'est de la frontière temporelle que nous parlerons maintenant, dans des termes assez proches de ceux utilisés pour décrire l'espace de la frontière lorsqu'elle peut atteindre 175 km, c'est-à-dire lorsque le temps frontalier lui-même s'étire et devient le moment long d'une existence liminaire. Mettre au jour les marges du temps social permet d'en saisir les effets prolongés sur ce temps-là, ordinaire. Cela permet également de prendre en compte leur dimension rituelle, qui signifie là encore combien elles sont à la fois nécessaires et fragiles.

Si le temps, ces dernières décennies, s'est considérablement accéléré, et si la vitesse des déplacements de masse (routiers, ferroviaires ou aériens) et des communications est une des composantes essentielles de la mondialisation, on admettra cependant que l'organisation du temps est sociale et non technique (à moins de soumettre le social aux rythmes techniques, bien sûr, mais cela reste une décision socialement prise). L'accélération du temps est d'ailleurs un modèle de la participation à l'hypermodernité du monde et, lorsque tout s'emballe, l'on peut penser que notre capacité à la décélération devient vitale. Certes, l'individualisation des vies sociales amène chacun à tenter de faire coïncider un calendrier personnel ou familial avec le calendrier social dont il dépend, mais les ajustements sont calculés au plus serré. Les tâches imparties de tous les jours et de toutes les semaines, ou mois, s'enchaînent selon des séquences sans intervalle, sans « temps mort ». Et l'on imagine de moins en moins dans l'organisation sociale du temps une interruption généralisée. Comment arrêter le temps ? La réponse existe. On la trouve d'une part dans la place historique du temps intervalle dans les rythmes calendaires et dans sa ritualisation ; on la trouve d'autre part dans l'attention portée à ce temps intercalaire, à ce qui s'y passe et s'y invente.

Pour trouver trace de la naissance d'un temps intervalle, il faut revenir aux principes des calendriers, avant même le calendrier romain instauré par Jules César à l'origine de notre calendrier dit grégorien (établi à la fin du ^{xvi} siècle par le pape Grégoire XIII), lui-même étant à peu de chose près celui qui est aujourd'hui mondialement admis. On n'entrera pas dans les longs méandres

de l'histoire des sociétés cherchant depuis qu'elles existent à maîtriser le temps – le passage des jours, des saisons et des ans. En gros, il s'est agi pendant longtemps et dans différentes cultures (égyptienne, maya, orientale, grecque, romaine, etc.) d'ajuster les comptes des cycles solaire (annuel) et lunaire (mensuel). Ces ajustements ont donné lieu à de nombreuses hésitations ²⁷.

Nous pouvons ainsi repérer la présence à peu près générale du temps intervalle, né d'abord comme un moment de passage et une limite vagues entre une année mourante et une autre naissante, puis de plus en plus établi par des rituels qui lui furent propres. Selon les différents systèmes de calendrier annuel en vigueur et les ajustements auxquels ils donnaient lieu, il y avait un « reste » de cinq, dix ou douze jours, qui étaient situés proches du solstice d'hiver ou, plus rarement, de l'équinoxe de printemps. Un temps rituel fut inventé pour marquer cette scansion du temps et même pour l'aider à passer d'un cycle de saisons à un autre : les rituels de transgression ou inversion des hiérarchies et de purification aidaient à sortir d'une période et préparaient les régénérations pour entrer dans la suivante. À la fin du XIX^e siècle, l'ethnologue Arnold Van Gennep trouvera dans cette séquence de passage le principe qu'il appliquera en général à la situation rituelle : la succession des trois phases du rite, préliminaire (de séparation), liminaire (de transformation) et postliminaire (de réagrégation). C'est le moment liminaire qui incarne la frontière du temps et, par ses débordements cathartiques, fait aussi bouger la frontière des identités.

Car la fin du cycle annuel a donné lieu partout à des festivités plus ou moins étalées de rupture et de renouvellement, de fin (ou mort) et de commencement. Ce temps intervalle a reçu un statut à part. Par exemple dans l'ancien calendrier annuel maya (le *tun* ou année de trois cent soixante jours), ce furent « cinq jours dits

27 Voir la présentation synthétique de Jacqueline DE BOURGOING, *Le Calendrier. Maître du temps ?*, Gallimard, coll. « Découvertes Histoire », Paris, 2000. Voir également : Ali MAGOUDI, *Quand l'homme civilise le temps. Essai sur la sujétion temporelle*, La Découverte, Paris, 1992 (réédition 2001) ; Daniel FABRE, *Carnaval. La fête à l'envers*, Gallimard, coll. « Découvertes Tradition », Paris, 1992 ; Jacques HEERS, *Fêtes de fous et carnivals*, Fayard, Paris, 1983.

vides ou fantômes, des jours de malheur qui n'avaient pas de nom²⁸ ». À Rome en décembre, les saturnales étaient « un moment de licence générale, de renversement des normes aussi, les esclaves prenant la place des maîtres²⁹ ». Célébrées en hommage à Saturne, maître du temps, c'étaient dix jours d'inversion avec leurs masques, leurs transgressions d'autorité et leur roi burlesque, tiré au sort, détenteur du pouvoir et de la liberté de parole avant d'être sacrifié au dernier jour. Et, aux premiers jours de l'année, les mascarades de cerfs, ânes et hommes déguisés en femmes défilaient lors des calendes romaines (*calendae januariae*), qui marquaient le passage hésitant, ralenti, d'un cycle annuel à l'autre. Plus tard, dans le calendrier julien revu par l'Église catholique, les douze jours de cultes païens du solstice d'hiver furent placés entre le lendemain du dernier jour des anciennes saturnales romaines (25 décembre) et l'Épiphanie (6 janvier), formant un « temps charnière » de douze jours qu'on retrouve aussi en Orient et dans l'Europe médiévale. Jusqu'au Moyen Âge, ces journées de rupture annuelle allaient devenir le moment d'une profusion rituelle : Fêtes des fous ou des diacres saouls (inversion de la hiérarchie cléricale), Fêtes des innocents ou des enfants, Fête de l'âne, célébrations et réjouissances burlesques, et mascarades.

Tous ces rituels annoncent le temps du carnaval. Mais le commencement du temps intercalaire de carnaval est l'objet de plusieurs versions : au lendemain des saturnales et au début de la Fête des fous (25 décembre) ou à la fin de celle-ci (6 janvier), comme c'est le cas encore aujourd'hui pour certains carnivals des Antilles ; ou le 2 février (jour de Marie dans le calendrier catholique, le mois de février était auparavant considéré comme le mois des morts et de la « purification » dans le calendrier romain) ; ou enfin, depuis le XI^e siècle, dans les trois jours (ou cinq) qui s'achèvent avec le Mardi gras à la veille du Carême de quarante jours annonçant et préparant la célébration de Pâques. Ainsi, à la fin du XI^e siècle, le carnaval est à peu près fixé dans le calendrier de l'Église aux journées de « bombance » qui précèdent le mercredi des Cendres, l'ascèse et l'abstinence. Mais il arrive que le carnaval

28 Jacqueline DE BOURGOING, *Le Calendrier*, op. cit., p. 23.

29 *Ibid.*, p. 29.

déborde au-delà de sa limite, et cela depuis le Moyen Âge européen jusqu'au Brésil contemporain ; il arrive aussi que, détaché de son inscription chrétienne médiévale, il soit recréé à d'autres dates plus propices à la fête de rue (au mois d'août en Europe) ou plus proches de son premier calendrier (comme le carnaval du Nouvel An au Cap en Afrique du Sud).

Le calendrier chrétien du Moyen Âge a opéré en quelque sorte une récupération politico-religieuse du calendrier julien et des cultes païens qui célébraient la mort et la renaissance de la nature et des cycles du temps dans le solstice d'hiver. Par là même, il a opéré une récupération/intégration des désordres païens et politiques dans le temps du carnaval. Mais l'incertitude demeure, autant sur les limites du début et de la fin de ce temps intervalle que sur ce qui s'y déroule.

Son tempo décalé est annoncé par un coup d'éclat : jet d'eau ou de farine, coup de reins³⁰, coup de sifflet, battement puissant d'une percussion syncopée, « cri de carnaval » ou surgissement d'un diabolotin. Contre l'ordre ordinaire qu'il interrompt, il ouvre un espace pour un temps donné dans et durant lesquels se déploieront de multiples formes de parodie, bouffonnerie, manifestations poétiques ou politiques libérées des contraintes du temps social. Se crée ainsi un espace-temps autre, hors du quotidien, qui sera la situation dans laquelle pourra s'opérer un dédoublement de soi, car il faut bien se mettre « hors de soi » pour exister sous un autre masque que celui, social, qui fait exister la personne dans sa vie de tous les jours. Enfin, c'est là, dans le moment ouvert par cette irruption, que l'écart et avec lui l'esprit carnavalesque produiront une force autre, « en double », qui pourra s'étendre au-delà de la limite temporelle du rite et irradier plus largement les formes quotidiennes et ordinaires de la culture populaire. Celle du Moyen Âge européen dont l'historien russe de la littérature Mikhaïl Bakhtine a montré qu'elle s'appuyait sur le rire, la dérision et la contestation parodique des pouvoirs officiels

30 C'est le geste que désigne en langue bantoue le mot *semba*, qui signifie littéralement le « coup de nombril ». Déporté au Brésil avec les esclaves qui le dansaient, le mot a été traduit en portugais et a donné *umbigada* (ancien nom de ronde dansée), ou gardé tel quel pour donner ensuite « *samba* », nom du rythme brésilien de carnaval.

et de leurs codes culturels (la supériorité de l'esprit sur le corps notamment)³¹. Celle aussi de la parole créole, jubilatoire et agressive, une « parole qui carnavalise le monde et en verbalise le chaos », note Christine Ramat dans une réflexion sur les écritures littéraires et poétiques des Caraïbes³². Celle enfin de la contestation raciale et de la réinvention de l'Afrique dans les carnivals brésiliens, colombiens et caribéens de ces dernières décennies, ultime avatar de l'invention carnavalesque en rupture avec le monde des dominations ordinaires et capable de le transformer³³.

À cause de ses débordements dans le temps et hors du rite, le carnaval a été d'emblée considéré par les autorités publiques comme un problème, et il a fait l'objet d'une constante remise en ordre. Car il appelle le désordre et invite à la rupture d'avec l'ordinaire, il invite aux jeux toujours risqués de l'inversion, de l'excès ou de la dérision. Si l'on parle souvent de catharsis à propos du carnaval, l'histoire ancienne ou récente montre que c'est aussi un temps de sédition, qui voit la parodie rituelle basculer hors de son calendrier et dans un vrai renversement de l'ordre... On se souvient par exemple des soulèvements carnavalesques à Trinidad de 1881 et 1884, ces émeutes des « Cannes brûlées » (*Canboulay Riots*), qui virent des affrontements sanglants entre les carnavaliers joueurs de bâton (commémorant l'abolition de l'esclavage de 1838) et les policiers³⁴. En Guadeloupe, ce sont les groupes de percussions dits « groupes à peaux » qui ont relancé dans les années 1970 cet esprit carnavalesque associé à la rupture et à la sédition. Inspirés des tambours *gwo-ka* de l'époque coloniale, ils ont pris de plus en plus de place, à l'image d'Akiyo et de

31 Mikhaïl BAKHTINE, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Gallimard, Paris, 1970.

32 Christine RAMAT, « Les langues de carnaval dans les écritures des Caraïbes. Le bel envers de la littérature », in Biringanine NDAGANO (dir.), *Penser le carnaval. Variations, discours et représentations*, Karthala, Paris, 2010, p. 196.

33 Voir plus loin (chapitre 7) les descriptions du sujet rituel dans le carnaval de Bahia au Brésil.

34 Florabelle SPIELMAN, « Le carnaval de Trinidad. Jeux de masques et mascarades », in Christine FALGAYRETTE-LEVREAU (dir.) *Mascarades et carnivals* (conseil scientifique de Michel Agier), Dapper, Paris, 2011, p. 227-255.

ce que l'on appelle plus généralement le Mouvman Kiltirel Gwadeloup. Avec les percussions, la danse rapide mime la marche de la lutte contre l'oppression et scande l'arrivée du groupe dans la rue du carnaval. De ce « débordement » du rituel et de son caractère contestataire, par exemple avec les « déboulés de mobilisation », vient le rôle majeur joué par les groupes carnavalesques dans la formation du mouvement culturel, une des composantes de la révolte sociale conduite en 2009 par le Lannyaj Kont Profitasyon (LKP)³⁵.

C'est un moment où le temps s'interrompt, un moment qui arrête le calendrier : cela l'identifie au temps rituel en général. On n'y est pourtant pas hors du monde, mais au contraire bien présent-au-monde, dans le concret, le physique et le charnel, jusqu'au grotesque qui caricature la présence du corps face aux forces (politiques, cléricales ou autres) dominantes qui le rendent obscène. C'est un temps intervalle à la fois rituel (pouvant durer plusieurs jours d'affilée) et politique, au sens où le quotidien se réfléchit en lui. Un temps donc de décélération, de réflexion, d'innovation culturelle et d'action, qui s'est infiltré dans un « temps mort » intercalaire. La grande affaire du carnaval dans de nombreuses villes du monde, avec ses récupérations commerciales ou ses usages politiques, ne doit pas nous faire oublier cet élément premier et toujours essentiel, même s'il est recouvert par d'autres fonctions plus récentes : le temps rituel qu'il incarne aide au passage du temps, passage individuel (les âges de la vie) et passage social (les saisons autrefois, l'intégration politique ou urbaine aujourd'hui).

Le carnaval et les fêtes qui l'ont précédé, comme celles qui s'en inspirent, montrent que le rituel, moment frontière entre un avant (dont on se défait en se purifiant) et un après (dans lequel on se ré-agrège), est une frontière elle-même marquée par deux bords, ceux de son début et de sa fin. L'intérêt de l'étude des rituels réside dans le fait de se placer au cœur de ce moment liminaire. Tout ce qui s'y passe nous rappelle qu'aucun passage n'est

35 Voir Christian CÉCILE, « Mas et rites de Guadeloupe. Un carnaval contestataire », in Christine FALGAYRETTE-LEVREAU (dir.), *Mascarades et carnivals*, op. cit., p. 157-177. *Déboulé* désigne aux Antilles le carnaval en général.

facile à vivre. C'est pour cela qu'ont été inventés les rites dits « de passage ».

Situations de frontière et liminarité

Pour clore momentanément cette réflexion, je résumerai les principales propositions développées dans ce chapitre. Premièrement, l'établissement des frontières sociales et spatiales est un acte profondément humain, dont l'institution rituelle est d'autant plus nécessaire qu'elle est non naturelle, inscrite dans des temporalités sociales relatives. Deuxièmement, l'inachèvement et l'instabilité des processus sociaux sont au principe de l'établissement des frontières comme de leur transformation, de leur instabilité et de leur inachèvement. Troisièmement, aussi étonnant que cela puisse paraître quand on pense à l'actualité de ces dernières décennies – avec ses clivages entre identité nationale et immigration, avec ses contrôles renforcés aux frontières nationales et la médiatisation des expulsions d'étrangers, ou avec ses oppositions fabriquées entre puretés ancestrales des autochtones et altérations culturelles des « allogènes » –, la frontière est le contraire de l'autochtonie. Elle s'y oppose sur le fond si l'on entend par autochtonie un état de nature. Et elle la contredit de fait si l'on entend que ses limites seraient héritées et inamovibles. Nous reviendrons sur ces thèmes, en abordant plus directement la critique du paradigme identitaire.

Puis, en plaçant le regard « dans » les frontières – autant celles du sensible ou de ce qui arrive à exister socialement pour les autres et pour soi, que les frontières élargies de l'espace, ou encore celles du temps –, j'ai voulu faire émerger un objet d'enquête et de réflexion concernant *tout ce dont la frontière est le lieu*. La largeur spatiale, l'épaisseur sociale ou la durée de la frontière permettent d'inventorier un certain nombre de ses caractéristiques, que nous retrouverons plus loin. Pour être précis, éviter les métaphores creuses et désigner des faits observables, l'on peut faire la liste (ou la commencer seulement...) de ce qui caractérise les *situations de frontière*. En voici un premier essai.

Dans les espaces de frontière, nous avons vu les conflits, les colonisations en cours, les formes matérielles hybrides (maisons, villes) et encore l'« inextricable chaos », pour reprendre une

image de Tocqueville qui signifie à la fois la découverte et le défrichement de l'espace rencontré. Ce dernier aspect correspond aussi à la dimension sociale de la frontière et au ressenti individuel du choc qui naît dans le décalage entre les référents culturels des premières socialisations et les nouveaux ancrages locaux découverts dans le déplacement. Sur ce plan-là, celui de l'expérience sociale, les peurs, les malentendus, les interrogations sur soi sont des aspects de la découverte de l'autre et de l'étrangeté relative où je le vois – ou, à l'inverse : où je me trouve – avant de comprendre la situation. Du point de vue de la frontière du temps, enfin, nous avons vu que l'intervalle entre un avant et un après est un moment de désordre, mais aussi de purification, régénération et création culturelle. Considéré comme un « temps mort », éventuellement effaçable dans la conception hypermoderne du temps soumis à la vitesse, c'est un lieu de catharsis, de liberté relative associée à l'état d'entre-deux, un moment de dédoublement de soi où de nouveaux masques sont inventés et, enfin, de possible transformation du contexte, voire de sédition.

« Friche » interrompant la continuité spatiale, incertitude flottant dans l'expérience première d'une rencontre, temps intervalle s'étirant dans le passage entre deux périodes ou deux états individuels ou collectifs, la situation de frontière garde toujours un caractère exceptionnel, qui est le principe même de la limite spatiale, aussi « fine » et brève soit-elle, comprise comme hors-lieu. On élargira le sens de cette « exception » en s'intéressant à son caractère « liminaire »³⁶. Désignant littéralement le seuil (*limen*) et l'entre-deux, la liminarité définit la frontière sous son aspect rituel, elle marque le passage d'un seuil et l'entrée dans une « loi » différente pour chaque acteur qui s'y trouve et qui prend là de nouvelles identités. C'est le sens originel du terme, mais on

36 Le terme « liminaire », utilisé en français par Arnold Van Gennep (*Les Rites de passage*, op. cit.), a été traduit par les auteurs de langue anglaise en *liminal*, et c'est ce terme qui est revenu vers le français avec une connotation psychologique qui ne correspond qu'en partie à mon propos. C'est pourquoi je garderai le plus souvent le terme « liminaire », qui permet de restituer la dynamique du rite en général et de lui donner ainsi une plus large acception descriptive, gardant « liminal » pour rendre compte du ressenti et du malaise qui lui sont parfois associés.

peut le ressentir lorsqu'à l'instant où l'on arrive sur le lieu même de la frontière, on « devient » étranger et encore momentanément (ou plus longtemps) sans statut.

Cette liminarité est aussi sociale, elle concerne tout ce qu'on désigne généralement par les « marges » et qu'on peut plus précisément situer dans l'état d'incertitude à propos du fait d'exister socialement et d'être reconnu par les autres, une condition liminaire donc, qui n'a pas le statut d'une catégorie sociale mais peut parfois correspondre à ce qu'on désigne par « liminal », c'est-à-dire un état à peine perceptible, à peine audible et « sans voix ». C'est à partir des camps (de réfugiés, de déplacés internes, de migrants clandestins) que j'ai commencé à saisir cette liminarité *sociale*, qu'il m'a semblé ensuite possible d'élargir à tous les « hors-lieux »³⁷. Leur temporalité suspendue, leur place interstitielle (hors de tous les lieux, mais pourtant bien réels et localisables) produisent l'expérience d'un écart avec le monde social ordinaire. Dans cet écart, s'installent une latence, une attente et une vie où l'on « étire le temps » (*pushing time*), comme disent certains réfugiés.

Enfin, la liminarité des situations de frontière est politique, au sens où il s'agit d'un moment d'exception et dont l'exception s'étire dans le temps. Elle peut être imposée par un pouvoir qui décrète le maintien au « ban », c'est-à-dire aux limites de la loi commune, d'une personne (« sans-papiers »), d'un lieu (« zone d'attente ») ou d'une période (état d'urgence ou état d'exception). Mais, à l'opposé, voire contre ce décret d'exception lui-même, l'exception peut aussi être créée ou mise à profit comme un moment et un espace extraordinaires d'émancipation et de souveraineté politique des sujets contre leur assignation identitaire et locale.

Ainsi, chercher à comprendre tout ce dont la frontière est le lieu nous amène à reconnaître son épaisseur et, dans toutes ses occurrences, la présence et la portée d'une liminarité – à la fois entre-deux, exception et incertitude – qui en est certainement, au-delà des spécifications administratives et nationales auxquelles on l'associe généralement, la caractéristique la plus universelle.

37 Michel AGIER, *Aux bords du monde, les réfugiés*, Flammarion, Paris, 2002 ; « Quel temps aujourd'hui en ces lieux incertains ? », *L'Homme*, n° 185-186, 2008, p. 105-120.

Chapitre 2

Le monde comme problème

De ce qui précède, on peut déduire que toute anthropologie est une anthropologie de la frontière, dans la mesure où celle-ci est ce qui fait et ce qui marque la fondation d'un groupe dans son environnement social, d'un lieu dans un espace naturel ou habité, et d'un récit de soi dans l'histoire. La frontière établit une relation entre deux entités qu'elle distingue autant qu'elle les sépare, et c'est ainsi qu'elle permet et renouvelle l'existence sociale des êtres, des lieux, des communautés. Cette « évidence » nous apparaît simplement moins évidente aujourd'hui, voire anachronique, tant la mondialisation – qu'elle soit économique, politique ou culturelle – a imposé deux évidences contraires et apparemment inverses l'une de l'autre : celle de la translocalité généralisée, dont la transnationalité n'est qu'un aspect ; et celle de la multiplication des murs, plus généralement du durcissement et de la violence des frontières. Si la première évidence (la translocalité) semble effacer la frontière, la seconde (la violence) l'écrase et la fait disparaître sous les murs. Le phénomène est complexe et c'est pourquoi il mérite une réflexion approfondie autant sur le *problème* du monde – en quoi le monde est-il un problème ? – que sur les violences dont la frontière est aujourd'hui le lieu.

On parle généralement de « fermeture des frontières » en pensant aux juridictions durcies, aux pratiques policières et aux propagandes xénophobes qui se sont développées dans les pays les plus puissants (le « premier monde », l'Europe et les États-Unis en tête) à l'égard des étrangers venant des pays du Sud, quel que soit leur statut (migrant, réfugié, clandestin, etc.). En fait, il s'agit

d'une réaction plus générale et diffuse à la plus grande possibilité des échanges et des circulations à l'échelle planétaire, et à la sensation que les frontières sont (ou, pour certains, devraient être) plus facilement franchissables par les hommes comme elles le sont par les marchandises, les capitaux et les images. La frontière, sa signification et ses usages sont donc l'objet d'un conflit.

Deux formes ont particulièrement prospéré comme réaction à l'ouverture mondiale, dans les deux dernières décennies. Le mur : on retrouvera dans la *guerre des murs* contre les migrants, ou contre l'« autre » en général, des traces de ce qui définit la frontière et on trouvera aussi ce qui la nie. Et l'élargissement de la frontière : du point de vue spatial, temporel, social, les frontières sont plus étendues, l'on y stationne plus longtemps, dans une incertitude ou une méconnaissance des règles sociales plus grandes qu'ailleurs, incertitude qui tend à devenir le contexte sinon la règle d'une vie « dans » la frontière. Pour autant, comme on vient de le voir, l'épaisseur de la frontière (dans le temps et dans l'espace) n'est pas un fait absolument nouveau. La coprésence de ces différents aspects parfois contradictoires (murs et enfermements avec longueur et épaisseur des situations de frontière, violences avec rencontres) rend nécessaires une contextualisation à l'échelle la plus commune, celle de la planète, et un décryptage des différents « problèmes » de frontière.

Le monde est-il un problème ?

Réalité cosmopolitique et Realpolitik

Avec la fin du conflit Est-Ouest et l'ouverture des marchés et des territoires, les années 1980 et 1990 ont vu se répandre le sentiment que nous pouvions et devons partager un monde unique, dont la dernière frontière indépassable était la limite naturelle de la planète Terre. La découverte de l'unicité écologique de la Terre sembla pouvoir être assumée par une unicité politique et sociologique, rendue en outre possible par la fin de la guerre froide. Des conceptions plus ou moins enthousiastes, utopiques, heureuses ou inquiètes, se sont formées à partir de cette problématique de la planète comme unité. Celle-ci fut perçue comme un ensemble fini (on pouvait en embrasser toute la composition, aucun peuple ou lieu n'en était exclu), une surface

ronde (on ne pouvait échapper les uns aux autres) et un monde potentiellement commun (une pensée voire une politique du monde était envisageable et devenait réaliste, puisqu'elle avait trouvé sa « réalité »).

*Mondialisation économique et affaiblissement
des États-nations*

C'est ainsi une profonde redécouverte du monde qui a eu lieu. En effet, si l'on considère le tournant plus vaste, couvrant les années 1960-1990 – des décolonisations à la chute du mur de Berlin, avec le développement des moyens techniques et économiques de transport et de communication de masse et, en général, des moyens de la mobilité humaine –, on voit comment a été possible une lecture actualisée de la pensée des Lumières. La Terre a pris une taille humaine, elle est devenue la forme matérielle de l'universalisme, sa réalité la plus conforme et contemporaine. Le principe kantien du « droit cosmopolite » comme « droit naturel de visite » (et donc, en toute logique, comme droit de circulation) des hommes à l'échelle planétaire a pris le sens d'une réalité accessible depuis à peu près n'importe quel point de la planète. Se déplacer, partager un même monde, est devenu techniquement réalisable. Il resterait à le rendre applicable entre les hommes « en vertu du droit de la commune possession de la surface de la Terre, sur laquelle, puisqu'elle est sphérique, ils ne peuvent se disperser à l'infini, mais doivent finalement se supporter les uns à côté des autres et dont personne à l'origine n'a plus qu'un autre le droit d'occuper tel endroit¹ ».

Maintes fois repris ces dernières années pour fonder une nouvelle théorie de l'hospitalité « sans condition » (entendue au sens d'universelle et principielle, nonobstant ses conditions concrètes de mise en œuvre), ce principe a permis d'élaborer une alternative cosmopolitique pour vivre et penser la planète comme un « monde commun »². « La force de cette conceptualité, écrit la

1 Emmanuel KANT, *Vers la paix universelle* (1795), Flammarion, Paris, 1991, p. 94.

2 Plusieurs philosophes contemporains ont repris et considérablement développé cette thématique. Après René Scherer (*Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, La Table ronde, Paris, 1993) et Jacques Derrida (*Cosmopolitisme*

philosophe Antonia Birnbaum en commentant l'œuvre de Kant, est qu'elle désactive le cauchemar d'un État total, de l'abolition des frontières, et qu'elle affirme la circulation de tous comme hospitalité universelle. Tout cela d'un seul et même geste, sans lui adjoindre quelque condition que ce soit, condition d'échange réciproque, économique, d'intégration identitaire, d'origine nationale. D'un seul coup, avec élégance et simplicité, tout l'appareillage complexe du droit international est rendu synonyme d'un concept venu d'une tout autre sphère, celle de l'hospitalité. Ce qui est universel est l'hospitalité, et rien que l'hospitalité. Tout le reste n'est que particularité, et donc entaché d'arbitraire. Des États qui ne sont pas en guerre ne peuvent fermer leurs frontières, la perméabilité des frontières est critère de la paix³. »

Ce point de vue, peu présent dans les milieux politiques nationaux et internationaux, est généralement considéré par ces derniers comme humaniste mais irréaliste, alors qu'une « politique fondée sur la réalité » (*Realpolitik*) devrait forcément prévaloir. L'anthropologue, quant à lui, balançant toujours entre sa recherche de ce qui est universel à tous les humains et sa base ethnographique consistant à ne tenir de propos qu'ancrés sur le terrain d'enquête, est assuré par son métier de ne toujours produire que ce que certains sociologues ont appelé la *grounded theory*, la « théorie ancrée sur le terrain » ; il est ainsi tenté de ne pas se laisser impressionner par les discours d'autorité et d'aller croiser le fer avec les tenants d'une politique dite de la « réalité ».

Car quelle est la « réalité » ? Plusieurs analyses sociologiques et économiques, développées depuis les années 1990, montrent toutes que le monde en tant que contexte commun existe bien dans une très grande partie des activités économiques,

de tous les pays, encore un effort, Galilée, Paris, 1997), voir notamment les travaux d'Étienne Tassin (*Un monde commun. Pour une cosmopolitique des conflits*, Seuil, Paris, 2003), d'Étienne Balibar (« Cosmopolitisme et internationalisme : deux modèles, deux héritages », in Francisco NAISHAT (dir.), *Philosophie politique et horizon cosmopolitique*, Unesco, Paris, 2006), de Guillaume Le Blanc (*Dedans, dehors. La condition d'étranger*, Seuil, Paris, 2010) et de Kwame APPIAH (*Pour un nouveau cosmopolitisme*, Odile Jacob, Paris, 2008).

3 Antonia BIRNBAUM, « Ville, cité, site. Déplacement de l'hospitalité », *Dé(s)générations*, n° 13, 2011, p. 48.

financières, communicationnelles, médiatiques, voire – mais dans une moindre mesure – politiques. Les États ont déjà « cédé » une part importante de leur souveraineté sur des fonctions économiques, industrielles ou politiques, ou ont vu, sans vouloir ou pouvoir rien y faire, des secteurs comme le travail ou la finance sortir des sphères d'influence et de contrôle nationales. Selon la sociologue néerlandaise Saskia Sassen, la mondialisation économique a pris la forme d'une « dénationalisation » partielle de l'économie au sein même et sous l'impulsion et le contrôle des États-nations⁴. Ce qui fait exister tout un monde social de l'économie globale qui se pense comme « global ». Sociologiquement c'est une minorité supranationale⁵. Théoriquement, cela signifie que seul le capital est absolument « global » : il circule et ses leaders pensent à cette échelle-là, sans dépendre des souverainetés nationales, et il n'a que faire des problèmes de frontières, d'identité nationale ou de minorités.

Des États, entreprises ou groupes nationaux récupèrent une part de cette économie dont la tendance est globalement à la « dénationalisation ». Mais cette récupération partielle est surtout l'objet de stratégies politiques réaffirmées en période électorale et assez vite oubliées ensuite, ou trop dures à mettre en œuvre, ce qui tendrait à confirmer un écart, déjà souligné par les travaux de Saskia Sassen et Wendy Brown : d'une part, une tendance pathétique à l'affirmation nationale dans la sphère politique, voire au repli nationaliste ; d'autre part, une tendance lourde et efficace vers la dénationalisation comme trait dominant du domaine économique, des activités de travail, d'échanges et de communications. Dans ce hiatus permanent, source de conflits, les

4 Saskia SASSEN, *La Globalisation. Une sociologie*, Gallimard, Paris, 2009.

5 Zygmunt Bauman oppose la fluidité de la vie des « mondiaux » à la pénibilité des déplacements des « locaux » (*Les Conséquences de la mondialisation*, Hachette, Paris, 1999) ; et Giorgio Agamben (*La Communauté qui vient. La singularité quelconque*, Seuil, Paris, 1990) voit dans ce monde d'experts la seule véritable classe sociale se pensant comme globale. Enfin, Jean-François Bayart élabore une stratification sociale à l'échelle mondiale dans laquelle émerge le monde global des experts (*Le Gouvernement du monde*, Fayard, Paris, 2004). Et, Georges Com (*Le Nouveau Gouvernement du monde. Idéologies, structures et contre-pouvoirs*, La Découverte, Paris, 2010) analyse la nouvelle élite de bureaucrates qui gère le monde.

souverainetés nationales se reportent sur les maillons considérés comme les plus « faibles » de la structure sociale, que ce soit la culture ou la rhétorique identitaire. Enfin, elles se portent sur la part humaine, autre maillon « faible » de la mondialisation, en investissant du temps, beaucoup d'argent et beaucoup de sens dans le contrôle des « flux » migratoires⁶.

Les cinq « paysages globaux » d'Arjun Appadurai

Ces activités et réseaux « dénationalisés » forment-ils de nouveaux mondes et de nouvelles frontières ? La question est complexe et, si l'on veut éviter les métaphores apologétiques ou angoissantes, elle appelle des réponses nuancées. Dans un essai novateur voulant mettre en relief les flux « nomades » globaux, l'anthropologue Arjun Appadurai a systématiquement tracé le « paysage » d'une mondialisation supranationale⁷. Il part de métaphores paysagères, les « -scapes » qu'il définit, en référence au paysage proprement dit (*landscape*), à la fois comme cadres des pratiques et horizons des subjectivités. Selon cette description, les gens, les machines, l'argent, les images et les idées sont mis en mouvement et en perspective au sein de paysages globaux, en relation plus ou moins harmonieuse les uns avec les autres. Dans ce qu'il appelle l'*ethnoscape*, les individus sont en mouvement : touristes, migrants, réfugiés, exilés, travailleurs expatriés et autres groupes et individus mobiles transcendent et affectent négativement la puissance des nations. À travers le *technoscape*, ce sont les entreprises et leurs technologies qui s'exportent et se délocalisent à très grande vitesse dans un monde supranational. Les *financescapes* représentent les flux du capital mondial et des marchés de change, également dotés d'une grande rapidité de circulation et de décision qui leur permet de voler au-dessus des États-nations. À ces trois « paysages » formant la base matérielle des interactions globales et supranationales, sont associés deux « paysages d'images » : les *mediascapes* (circulation des images télévisuelles, cinématographiques et maintenant, bien sûr, « virtuelles » *via* les

6 Voir Claire RODIER, *Xénophobie business. A quoi servent les contrôles migratoires ?*, La Découverte, Paris, 2012.

7 Arjun APPADURAI, *Modernity at Large*, op. cit.

réseaux de l'Internet) et, enfin, les *ideoscapes* (les flux d'idées, de discours de propagande et de concepts).

Pour comprendre comment s'est formée la théorie de ces cinq paysages globaux (des individus, des machines, de l'argent, des images et des idées), il convient de revenir au fondement de l'argument d'Appadurai : son anthropologie de la globalisation culturelle naît de la conscience d'une *crise de la localité*. Il s'interroge alors en retour, de manière très réflexive, sur les formes rituelles de « production de la localité », en reprenant la littérature anthropologique sur les fondations sociales et locales. Mais ce qui le pousse vers les « paysages globaux », c'est avant tout le constant amer et désenchanté de la disjonction croissante entre, d'une part, une production de plus en plus globale des cadres de l'existence et de la projection de soi vers les autres – ce qu'il décrit avec les *-scapes*, mais aussi plus vaguement avec des nébuleuses de contacts qu'il nomme « voisinages » et qui sont des contextes relationnels plus ou moins virtuels et flexibles – et, d'autre part, le renforcement des rhétoriques localistes, voire nationalistes. Cette tension l'amène à désancrer son propos, à le dématérialiser d'une certaine façon, par crainte sans doute de rechuter dans ce qu'il appelle l'« imaginaire territorial ⁸ », qui hante l'État-nation autant que l'ethnologie classique.

C'est là que se trouvent la faille et l'inefficacité du raisonnement à long terme, malgré la lisibilité apparente des cinq paysages globaux. Car, au final, le parangon et la forme qu'imitent tous ces « *-scapes* » ont disparu : il n'y a pas dans cet inventaire de « *global landscape* » proprement dit, pas de « paysage » global au sens précis et empirique du terme paysage. Cela pose la question du façonnage métaphorique des concepts lorsque la métaphore est poussée à l'excès, jusqu'à la disparition de la réalité de référence... Et cela introduit le véritable défi que représente la prise en compte des nouvelles échelles mondiales pour l'anthropologie lorsque sa réflexion vise à être encore ethnographique, ancrée dans l'ici et le maintenant. C'est cet ancrage du global qu'il convient de saisir, en revenant à la question du tracé des frontières.

⁸ *Ibid.*, p. 274.

Extension et frontières des nouveaux réseaux sociaux

On peut se réjouir de l'instabilité des frontières, de leur déplacement (entre les cadres locaux, nationaux et mondiaux) ou de leur renégociation constante, puisque c'est ce qui « rejoue » à chaque fois le rapport aux autres, rend à nouveau possible la double reconnaissance, de soi et des autres, dans des contextes changeants. C'est en un mot ce qui participe de la dynamique sociale en général. Cette dimension-là, quoi qu'on s'en émeuve et quels que soient les drames et les dramatisations actuelles de la violence aux frontières, est bien présente dans la même « réalité ». Elle concerne toutes ces relations sociales qui empruntent, avec aujourd'hui une très grande curiosité et parfois certaines appréhensions, ce qu'on peut appeler la voie ou la « route » mondiale, grâce à l'ouverture des moyens de transport, terrestres et aériens – par exemple grâce aux voyages rapides (ceux du tourisme ou des missions humanitaires) et aux découvertes « insolites » qu'ils permettent et qui nourrissent parfois, lorsque de brusques changements de contexte ont lieu, des expériences personnelles de la perception de la diversité et, généralement, de l'inégalité du monde.

Les routes mondiales se développent aussi grâce à la performance technique de la communication par Internet. Celle-ci permet de se sentir « dans » le monde grâce à la connexion personnelle à des réseaux multilocalisés. Ce sont alors les réseaux techniques (la fibre optique ou les relais satellitaires) et les communications les parcourant qui forment de nouveaux réseaux sociaux dont certains deviennent de nouveaux mondes sociaux. Ceux-ci tracent de fines frontières grâce à des codes d'accès, des conventions de communication, des normes de comportement, des masques éventuellement (« pseudos » et autres « avatars ») ; et ils font franchir d'autres frontières, celles des villes et des États-nations. Pour autant, ils ne forment pas des communautés, au moins tant que ce sont des expériences individuelles devant l'écran solitaire. De là vient l'improbable mais si logique invention des *flash mobs*, afin de se voir ensemble pour la première fois et de découvrir que cette réunion fait (ou non) une communauté de l'instant, aux fines frontières mais aux localisations multiples et aux temporalités discontinues.

Il y a dans ces expérimentations, encore balbutiantes, la dimension transformatrice du changement des périmètres de la vie sociale, même si elle n'apparaît que de manière souterraine, voire coupable. Dans une réflexion sur les changements de la conception du temps aujourd'hui, Marc Augé reconnaît que les anthropologues, déjà placés en face de moments clés de l'histoire (la décolonisation par exemple), ont pu être davantage émus par ce qui disparaissait que concernés par ce qui naissait⁹. Il en va de même avec la « construction » du monde comme contexte commun. Ne répétons pas l'erreur passéiste : pouvoir saisir ce qui naît autant que ce qui meurt est l'avantage de la position avancée, impliquée, de l'explorateur des mondes sociaux contemporains qu'est l'ethnologue. Ainsi, la place révolutionnaire prise ces dernières années par certains acteurs politiques nés dans les réseaux de l'Internet, par exemple dans la contestation des gouvernements nationaux oppresseurs (en Chine ou dans les pays arabes), ne fut pas tant « révolutionnaire » par les demandes politiques transmises. Elle le fut bien plutôt par le périmètre de leur communication, l'abolition de certaines frontières locales ou nationales, et la création de nouveaux réseaux aux frontières extensibles, efficaces à plusieurs échelles en même temps – locale pour l'organisation des mobilisations de rue, globale pour leur divulgation dans les médias et pour les réponses solidaires transmises en retour. C'est pourquoi, contre la croyance naïve dans l'avènement d'un « village global » ou dans la force des flux globaux et « hors-sol », l'anthropologie peut penser les ancrages, « ici et maintenant », des activités sociales qui se déploient en réseaux, avec des extensions et des intensités imprévisibles, et peuvent s'observer concrètement dans une multilocalité¹⁰.

9 Marc AUGÉ, *Le Temps en ruines*, op. cit., p. 15.

10 Cette approche peut être désignée par le terme d'« ethnographie globale », qui se démarque d'une anthropologie de la globalisation elle-même sans localisation et dématérialisée (voir, notamment, Michael BURAWOY (dir.), *Global Ethnography. Forces, Connections and Imaginations in a Postmodern World*, University of California Press, Berkeley, 2000). D'autres contributions décisives pour refonder cette approche simultanément globale et localisée se trouvent dans Akhil GUPTA et James FERGUSON (dir.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, Durham, 1997 ; voir également Jean et John COMAROFF,

Car, pour comprendre le monde, il convient de tenir compte en même temps de la réalité de cette circulation mondiale – des « flux » et relations qui « traversent » la planète (ce qui les rend pour une part *trans*-nationaux mais non supranationaux) – et de l'existence du récit inverse. Celui-ci occupe le devant de la scène internationale et d'un grand nombre de situations locales, avec pour principaux opérateurs de réalité l'édification des murs et la stigmatisation des autres comme problème voire comme danger, jusqu'à leur expulsion ou leur mort. Et ce récit dit de la *Realpolitik* se déploie de manière spectaculaire, ce qui est loin d'être accessoire ou occasionnel. Au contraire, cette dimension spectaculaire relève de la nécessaire visibilité de cette stratégie politique dans les différents registres de violence qu'on va maintenant examiner.

Violences à la frontière : l'en dehors de la nation

Même si la mondialisation humaine est très en retrait par rapport à la volumineuse et facile circulation des capitaux, des marchandises, des idées politiques ou des images, il reste que la mondialisation en général rend plus incertaines les frontières existantes, et plus fragiles celles à venir. En 2010, on estimait à 214 millions le nombre de migrants internationaux (soit 3 % de la population mondiale), un nombre qui a triplé depuis 1970. Le tiers de ces migrations est orienté des pays du Sud vers ceux du Nord, et un autre tiers circule entre les pays du Sud. C'est la seconde grande vague de migrations de la période contemporaine dans le monde, après celle de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e, qui fut marquée essentiellement par des mouvements importants de l'Europe vers les Amériques. Ces chiffres sont appelés à croître encore considérablement dans les décennies à

Zombies et frontières à l'ère néolibérale. Le cas de l'Afrique du Sud post-apartheid, Les Prairies ordinaires, Paris, 2010. Sur la multilocalité des enquêtes de terrain, voir George MARCUS, « Ethnography in/of the world system : the emergence of multi-sited ethnography », *Annual Review of Anthropology*, n° 24, 1995, p. 95-117. L'ethnographie globale résout le hiatus entre les « routes » et les « roots » (racines), termes d'une polémique à propos de l'ouvrage *Routes* de James Clifford (Harvard University Press, Cambridge, 1997), voir Jonathan FRIEDMAN, « Des racines et (dé)routes », *L'Homme*, n° 156, 2000, p. 187-206.

venir. L'Europe, l'Amérique du Nord et les pays du Golfe sont aujourd'hui les trois principales régions d'immigration, même si presque toutes les régions du monde sont concernées. En outre, 740 millions de personnes se déplacent à l'intérieur de leur propre pays¹¹. Toutes les enquêtes soulignent l'aspect multidirectionnel et diversifié des déplacements actuels. La référence à la planète dans sa globalité prend de plus en plus le relais d'une conception postcoloniale des espaces de la migration internationale (quand les migrants du Sud se dirigeaient vers leurs anciennes métropoles) et les migrants n'envisagent plus le pays d'accueil comme un pays unique d'installation. On peut donc penser que la forme sociale du monde elle-même est en recomposition et que, d'un point de vue anthropologique, la dimension cosmopolite de la vie s'étendra davantage encore dans les années à venir.

*La « police des frontières »,
ce qui reste des États-nations du Nord*

Une réaction à la grande mobilité humaine, que Wendy Brown a analysée, on l'a vu, comme un « désir de murs », est elle-même à décrypter : que sont ces murs si impressionnants qui provoquent l'indignation des humanistes, sur lesquels certains migrants viennent buter, voire mourir, pendant que d'autres s'en accommodent, percent des trous ou des tunnels pour les contourner, ou font la queue matin et soir aux check-points (qui en sont les seules portes) pour aller travailler de l'autre côté ?

Nous avons vu le sens que peut prendre l'épaisseur de la frontière dans le temps, dans l'espace ou dans les relations sociales, et aussi le sens de sa dissociation et de sa multiplication. Mais il nous faut réserver une réflexion à part à la question des violences, voire des guerres, dont les frontières sont maintenant le lieu, et à la profusion des murs. Car si la présence des frontières est constitutive de l'humain et du social compris comme séparation et

11 Voir Catherine WIHTOL DE WENDEN, *La Question migratoire au XXI^e siècle. Migrants, réfugiés et relations internationales*, Presses de Sciences Po, Paris, 2010. Les données démographiques évoquées ici viennent de cet ouvrage, qui se fonde sur le rapport mondial sur le développement humain du PNUD, *Lever les barrières. Mobilité et développement humain*, La Découverte, Paris, 2009.

relation avec la nature, avec l'environnement habité et avec les autres, le mur est à la fois, comme je l'indiquais dans le chapitre précédent, l'imitation et la négation de la frontière. C'est ce que révèlent les conflits et les polémiques des dernières années du ^{xx}^e siècle et de la première décennie du ^{xxi}^e, un moment historique dont la profusion des murs est l'un des symboles les plus remarquables.

Gestion des migrations, maîtrise des flux migratoires, gouvernance mondiale, globalisations contradictoires, régulations des frontières, risque migratoire : ce sont quelques-uns des termes d'un lexique international illustrant une thématique nouvelle, qui a émergé dans les relations internationales après la fin de la guerre froide et qui porte sur le contrôle des mobilités et l'avenir des frontières des États-nations ¹². Une incertitude sociale et politique à cette échelle globale, mêlée à la conscience individuelle chez davantage de personnes d'appartenir au monde comme un tout, entraîne en réponse une pensée et une politique craintives fondées sur le contrôle biopolitique des « flux » d'humains. En Europe, en particulier depuis la fin des années 1990, les gouvernements des États-nations les plus « dénationalisés » dans la gestion des marchandises, des images ou du travail ont semblé placer tout le fondement de leur légitimité dans l'opposition idéologique et politique à la mondialisation humaine. Ils se sont faits « protecteurs » de leurs populations contre les effets néfastes de cette

12 Ce lexique est mobilisé, parfois discuté ou critiqué, dans l'étude précitée que consacre Catherine Wihtol de Wenden aux migrations dans le monde, faisant de ces dernières une question de relations internationales. Dans l'analyse de la jungle du discours international des migrations, l'auteure décèle une opposition majeure entre l'individu et les institutions internationales, celles-ci ayant le plus grand mal à capter celui-là. On retrouvera plus loin, à partir d'autres enquêtes, cette question à propos des migrants internationaux comme manifestation de la *politique du sujet* à l'échelle mondiale, contre les politiques de contrôle. À partir d'un autre point de vue sur le phénomène d'individualisation, Catherine Wihtol de Wenden se demande si les États-nations ne seraient pas déroutés par ce face-à-face, c'est-à-dire par l'imperceptibilité et l'inaccessibilité des parcours individuels du point de vue des forces de l'ordre national. On peut évidemment observer la relation dans l'autre sens, comme on le fait ici, et constater de la même façon l'inaccessibilité de l'État (du point de vue de la sécurité et de la citoyenneté) pour les personnes en déplacement.

mondialisation, en ciblant ses plus fragiles manifestations : le corps des migrants les moins protégés (économiquement et juridiquement) et des réfugiés, ou encore leurs descendants considérés de plus en plus souvent comme des « étrangers » infiltrés au sein même des périmètres nationaux. À armes inégales, la puissance publique traque et harcèle des individus en situation « clandestine » ou dont l'apparence et le phénotype (le « faciès », dit-on en France) évoquent cette « infiltration » étrangère et souterraine. Cette « police des frontières » au sens large, mobilisée contre des cibles individualisées, prend une telle place qu'elle semble contenir tout ce qui reste du sens de l'État-nation comme protection des citoyens.

L'enjeu explicite de ce contrôle serait une menace diffuse sur la nationalité, dont la frontière devrait être sans cesse colmatée. Une triple frontière en fait, réaffirmée sous forme médiatique et théâtralisée à travers des images de « guerre » contre l'« invasion » d'étrangers décrits comme clandestins, pauvres, profiteurs, potentiellement criminels, etc. Frontière du lieu, d'abord : c'est le périmètre géographique et juridique de la nation avec ses traductions dans le rétablissement des « contrôles aux frontières » et dans la mise en scène des « reconduites à la frontière » des étrangers (quitte à « expulser » des personnes déjà en train de quitter le pays, comme ce fut le cas en France dans la période 2002-2012, pour arborer publiquement des quotas d'expulsion). Frontière de la culture ensuite, qui inclut par exemple, en Europe, les pratiques religieuses, vestimentaires ou alimentaires par le biais desquelles on en vient à désigner comme extérieurs à l'État-nation des migrants non seulement régularisés mais aussi naturalisés et leurs descendants, les uns et les autres donc titulaires de la nationalité conforme. Frontière enfin de l'« identité » nationale, promue avec sa pureté, son ancestralité et ses valeurs supposées, avec souvent son autochtonie réinventée et violemment brandie comme foyer identitaire, contre toutes les altérations venues de l'extérieur ou d'un extérieur-dedans. Ainsi distinguée de la nationalité politique, cette nationalité identitaire a réactivé les conceptions ethno-nationales et coloniales, voire raciales, de l'État-nation du xix^e siècle européen et a favorisé leur expression publique et politique, jusqu'à contribuer à défaire l'État lui-même du point de vue

de sa définition politique – celle qui s'établit en référence à la citoyenneté et non à l'identité.

Au Sud, les fragiles frontières de la nation en Afrique

Un hiatus maintenant établi entre la nation, l'État et le monde opère de manière comparable en Afrique et dans les États postcoloniaux en général. Dans les cadres postcoloniaux, en effet, la légitimité de la forme de l'État-nation comme périmètre de l'existence politique est doublement mise en question. Elle l'est par l'histoire longue, c'est-à-dire le fait colonial lui-même et ce qu'il en reste, les dominations maintenues autant que les soutiens abandonnés de la part des anciennes métropoles. C'est ce qui rend la citoyenneté particulièrement fragile dans le cadre de l'État-nation hérité de la colonisation, dont une des manifestations est le ressentiment ou la nostalgie, sentiments littéralement postcoloniaux envers un passé révolu et toujours rappelé d'un État autoritaire et violent. Mais la citoyenneté est aussi et plus récemment fragilisée par l'inclusion de ces histoires postcoloniales dans le cadre de la mondialisation accélérée de la période post-guerre froide : la légitimité de l'État-nation et la place réelle qu'il occupe dans la vie des citoyens sont alors mises à rude épreuve. Dans une posture qui n'est pas très éloignée de celle des États-nations du premier monde, « les régimes de gouvernement [africains] s'en remettent à des moyens théâtraux pour instituer le pouvoir d'État, fomenter l'unité nationale et persuader les citoyens de la réalité de l'un et de l'autre », écrivent les anthropologues sud-africains Jean et John Comaroff, en rendant compte de longues années d'enquête en Afrique du Sud ¹³.

Pour qu'existent des États « forts », dont l'édification a été d'emblée concurrencée, voire délégitimée, par la mondialisation libérale, il manque une institutionnalisation permettant d'encadrer la vie matérielle, juridique et économique des citoyens. Inscrits « dans » des États-nations, ils ne se sentent pas citoyens « de » ces États. D'autant plus que, outre la difficile sortie du cadre colonial, les États-nations récemment indépendants perdent une

13 Jean et John COMAROFF, *Zombies et frontières à l'ère néolibérale*, op. cit., p. 78.

autre part de leur éventuelle « prééminence symbolique » face aux effets de la mondialisation, qui prend une importance sans précédent du point de vue des « politiques de régulation identitaire » – « pas seulement de la politique ethnique ou culturelle, précisent Jean et John Comaroff, mais également de la politique du genre, de la sexualité, de l'âge, de la race, de la religiosité et du style » (p. 80). Ce phénomène étend encore, notons-le en passant, le périmètre des sphères « dénationalisées » de la vie ; et il participe en outre de la reprise et diffusion du paradigme identitaire.

Ce qui peut sembler relégitimer l'État-nation dans ce cadre, c'est encore, en Afrique comme ailleurs, le « maillon faible » mentionné plus haut : le monde des idées et des langages politiques, de la culture, de l'identité. Un des intérêts majeurs de la réflexion des Comaroff sur les frontières de la nation en Afrique est de montrer la place qu'a prise, dans l'Afrique du Sud postapartheid – mais on peut étendre la réflexion à de nombreux autres États africains, ainsi qu'à certaines tendances des pays européens ou américains –, une véritable « naturalisation » de l'appartenance nationale sous le langage de l'autochtonie. Cela devient une « autochtonie nationale » : cette formulation contradictoire associe un fait dit de nature et un autre relevant des limites géopolitiques. Elle « semble augmenter en proportion directe de l'effritement du lien entre l'État et la nation, de la porosité et de l'impuissance que les populations assimilent à ce régime toujours plus disjonctif de souveraineté » (p. 81). Au long d'un gradient identitaire aux extrêmes duquel se trouveraient l'étranger d'un côté et l'autochtone de l'autre, on retrouverait ainsi la vérité de l'identité dans l'autochtonie, foyer ultime « de l'allégeance, de l'affection et de l'attachement ». Plus encore, le lien entre cette frontière sociologique et la politique de l'identité et son équivalent naturaliste est établi selon une modalité qu'on retrouve ailleurs dans le monde et qui, dans le cas sud-africain, associe la violence à la « naturalisation » de la nation.

En effet, dans les années 1990, une lutte mobilisant le pays a été fomentée contre une supposée « invasion » de plantes « étrangères » dans la région du Cap. Les auteurs décrivent comment une politique de l'autochtonie nationale et de xénophobie se construit sur les fondements d'un imaginaire « naturel », par

analogie réciproque avec le combat contre les invasions de plantes étrangères, supposées dénaturer les plantes natives. Les plantes étrangères (le *jacaranda* en l'occurrence) furent soudain considérées comme « envahissantes », au milieu des années 1990 (alors que leur présence est attestée depuis bien plus longtemps sans qu'elle ait provoqué de stigmatisation particulière par les scientifiques). Tout un langage analogique de l'invasion étrangère se développa, au moment même où se répandait un mouvement contre les immigrés (humains) « clandestins », traités de « vautours » se « disséminant de façon incontrôlable » dans le pays. Ces mouvements allaient aboutir dans les années 2000 à des violences xénophobes, au confinement (provisoire) des étrangers dans des campements et à l'édification d'un « mur » (fait d'un ensemble de murs, de barrières de sécurité électrifiées et de check-points) à la frontière avec le Zimbabwe.

Durant cet épisode, l'éradication de l'« étranger végétal » est l'occasion d'une mise en scène de la « communauté nationale », et même de l'intégration nationale des marginaux puisque, notent Jean et John Comaroff, « les femmes et les jeunes au chômage, les délinquants repentis et même les sans-abris étaient censés faciliter leur réhabilitation en œuvrant dans les équipes d'éradication. La nature étrangère, en d'autres termes, devait être le matériau brut d'une renaissance collective » (p. 89).

Sur le fond, ces événements mirent au jour le « paradoxe de la porosité des frontières », c'est-à-dire la contradiction entre « le protectionnisme national et la division du travail à l'échelle mondiale » (p. 94). Cette incertitude politique face au « problème » des migrations internationales en Afrique du Sud révèle selon les auteures d'un récent ouvrage sur la question¹⁴ un changement d'axe de la société sud-africaine postapartheid depuis la matrice raciale vers une matrice nationale. Le « problème » des migrants sans-papiers, qu'ils viennent du Mozambique ou du Zimbabwe, est autant idéologique que social ou légal, il repose sur des mythologies plus que des risques ou,

14 Aurelia SEGATTI et Loren LANDAU (dir.), *Contemporary Migration to South Africa. A Regional Development Issue*, Africa Development Forum, AFD/World Bank, 2011.

plus précisément, sur des risques produits par les mythologies xénophobes. En outre, il est aussi lié à la confrontation entre plusieurs idéologies au sein même de l'appareil d'État concernant les migrations en général (régulation « néolibérale » par le marché, approche policière et sécuritaire, approche interventionniste et politique). Ce conflit « interne », ou ce dualisme des politiques publiques entre protectionnisme national et division du travail, accroît les incertitudes, ce qu'on retrouve en général dans le monde aujourd'hui.

L'« identité nationale autochtone », monstre anthropologique

En Europe avec les migrants venus d'Afrique de l'Ouest et du Nord, au Moyen-Orient avec la contractualisation à distance des travailleuses philippines, éthiopiennes ou sri-lankaises, aux États-Unis avec les migrants latino-américains, en Chine ou en Malaisie avec les travailleurs indonésiens, la force de travail immigrée est considérée comme indispensable au fonctionnement des économies locales, sectorielles ou nationales. Le bâtiment, l'emploi domestique, l'agriculture saisonnière sont des secteurs d'emploi massif de travailleuses et travailleurs étrangers, et la préférence des employeurs va vers des migrants en situation irrégulière et ainsi plus fragiles, exploitables à moindres frais et facilement expulsables. La dissociation des frontières est manifeste : en l'occurrence entre celles du marché du travail (pour une part clandestin donc, afin d'en réduire les coûts et faciliter la fluidité) et celles de la nation.

Sur la forme, les violences et les discours xénophobes en Afrique du Sud ont montré que la violence du rejet de l'étranger est associée à un discours de vérité identitaire, en l'occurrence autour de l'idée d'autochtonie nationale, qui nie le principe de la frontière comme relation et édifie un « mur naturel » à la place. La violence physique déployée contre l'étranger pour l'éloigner marque finalement la limite de l'échange social. L'expulsion (par le renvoi dans un autre pays ou par le confinement dans un camp pour étrangers comme mesure provisoire) joue un rôle essentiel dans cette construction symbolique de l'autochtonie ; elle crée artificiellement son « dehors ». Elle met au jour la logique de sa construction, venant appuyer le discours naturaliste de l'identité

autochtone. D'où l'intérêt d'une lecture décentrée des processus sociaux et politiques qui mettent l'identité au centre de leur discours. D'un point de vue pragmatiste et situationnel, c'est l'expulsion qui atteste de l'« identité nationale autochtone », ce monstre anthropologique.

L'expulsion est en effet une manière directe et sensible de faire exister la frontière par son « dehors ». C'est ce que montre la recherche menée par Clara Lecadet sur le monde des expulsés après leur arrivée et leur regroupement au Mali ¹⁵. Aborder la nationalité du point de vue de l'expulsion permet de voir d'abord l'enjeu-frontière de cette violence. L'expulsion occupe la place du périmètre national, elle définit *a contrario* le « dedans » de la nation comme l'ensemble de ceux qui ne sont pas expulsables. Cette question nous occupe aujourd'hui parce qu'elle est fondamentale pour redessiner les frontières au moment où celles-ci se dissocient les unes des autres, se déplacent ou changent d'échelle, révélant une crise de la nation-État comme périmètre politique et totalité englobante et unifiante. De gré ou non, des parts de souveraineté lui échappent, soit en passant dans le domaine des législations internationales (droits des réfugiés, droits des travailleurs migrants, droits des enfants, droit du travail, etc.), soit sous l'effet de réseaux spécifiques de migrations de travail informel.

L'expulsion prend dans ce cadre deux significations. D'une part, comme le montre Clara Lecadet, tout ce qui détermine l'expulsion définit la frontière : les discours, les lois, les mesures administratives et les interventions policières qui la mettent en œuvre font le partage entre dedans et dehors. D'autre part, l'expulsion participe d'une individualisation de l'expérience de la frontière : les vérifications au cas par cas, les relations avec les policiers ou avec les travailleurs sociaux chargés d'instruire les dossiers de régularisation, les dérogations obtenues grâce à un soutien, cet ensemble de face-à-face individualise – de manière heureuse ou dramatique – la frontière au moment de l'expulsion.

15 Clara LECADET, « "Tinzawaten c'est le grand danger pour nous les immigrés !" », *Hermès* (dossier « Murs et frontières »), n° 63, 2012, p. 95-100.

C'est ainsi que les politiques migratoires incarnées dans l'expulsion créent un dehors de la nation : le vide de la « pensée du dehors », née dans la représentation autocentrée de l'État-nation, va se transformer en une réalité sociale vécue par les personnes qui auront été les « expulsés » de ce récit particulier, en négatif, de la nation. Expulsés devient dès lors le nom d'une possible subjectivité politique. Que se passe-t-il juste de l'autre côté de la frontière, dans les « ghettos » de Kidal, Tinzawaten ou Gao au Mali, où se regroupent les expulsés et où ils se réorganisent pour préparer d'autres tentatives de passage de frontières ou pour organiser leur protestation publique ? Leurs questions, lentes à se résoudre, participent d'un étirement de la frontière dans la durée. Ces lieux sont des lieux-frontières. Ils nous ramènent vers la problématique de l'élargissement de la frontière (ses espaces, sa durée) qui est une des caractéristiques générales du temps présent, à l'opposé de la croyance en une mondialisation abolissant les frontières.

*L'espace de l'action humanitaire,
ou la délocalisation partielle de la souveraineté politique*

Où est passé l'universalisme qui semblait devoir présider aux destinées du monde d'après les guerres européennes, d'après les décolonisations et d'après la guerre froide ? Qu'est-il devenu dans cette séquence historique où la *Realpolitik* promeut un contrôle sans précédent des flux migratoires et un passage plus difficile des frontières nationales pour les personnes des pays du Sud ? Théorique ou délocalisé, peu présent dans le gouvernement quotidien des hommes, le discours universaliste reste mobilisé dans les débats intellectuels, dans quelques mouvements politiques et associatifs altermondialistes, « contre » ou « en marge » des politiques centrées sur l'État-nation, et il est également présent au sein des organisations et des assemblées internationales. Autrement dit, son « lieu » – en principe toute l'étendue de la vie humaine – est, de fait, résiduel ou absent : un non-lieu, sans territoire propre donc, puisqu'il n'a toujours trouvé que les États-nations « sur la surface de la Terre ». Il semble avoir disparu de la politique au moment même où il paraissait trouver son véritable « terrain » dans le « tout » de la planète écologiquement unique et

politiquement réunie. Son rival idéologique, lui, c'est-à-dire la renationalisation idéologique identitaire et culturelle, s'est incarné sur le terrain de la véritable gouvernance territoriale, celle des États-nations qui seuls « couvrent » et contrôlent le rapport entre « droits de l'homme » ou sécurité, d'une part, et droits politiques ou citoyenneté, d'autre part.

Mais il est un « lieu » où un certain universalisme s'est déployé, jusqu'à l'excès dans la conception de l'humain comme identité homogène, sans altérité mais diminuée dans la figure de la victime absolue, un lieu où ce langage a été transformé en outil opérationnel : c'est l'espace de l'action humanitaire. Et c'est dans l'interstice entre les frontières nationales, dans le « dehors » des États-nations, que cet espace s'est créé. Ainsi, dans le même processus, l'universalisme disparaît de la centralité politique et se trouve redéfini par sa position extranationale.

Le mouvement humanitaire contemporain, issu des représentations humanistes et traçant son domaine d'action dans un terrain « sans frontières », a suivi une histoire parallèle à celle qui a relié décolonisation et mondialisation. Partant d'une posture à la fois « marginale » et « morale », contestataire et antipoliticienne, il s'est trouvé progressivement intégré, moralement redéfini et politiquement instrumentalisé dans le monde de l'après-guerre froide, comme le moyen d'un gouvernement des indésirables agissant dans le creux des États-nations et dans le « dehors » des sociétés démocratiques d'où il était lui-même issu. Cette intervention de l'humanitaire déléguée dans un hors-lieu – *entre* toutes les frontières et *en dehors* des États-nations – représente une extension de la conception de la mondialisation comme « dénationalisation partielle » déjà proposée par Saskia Sassen pour le domaine économique. Le gouvernement humanitaire est en effet l'acteur d'une délocalisation partielle de la souveraineté politique, de la territorialité et du gouvernement des hommes (de leur survie et de leur contrôle) au titre d'un transfert partiel de souveraineté. Son dispositif humain, technique, économique et territorial occupe le dehors des États-nations du premier monde, mais aussi des États-nations fragiles. Les uns et les autres ont tout intérêt à le promouvoir comme gouvernement indirect (et très largement privé) des parts résiduelles et surnuméraires de

la nouvelle organisation mondiale. Les camps et plus largement les espaces de l'intervention humanitaire représentent aujourd'hui la forme spatiale correspondant à cette mise à l'écart. Ils ont engendré leur propre violence, créant le contexte hybride d'une vie sociale durablement *encampée*, localisée entre et « dans » des espaces frontières marqués physiquement par des barrières, des check-points, des grillages ou des murs qui entourent les camps de toutes sortes (camps dits « de déplacés internes », « de réfugiés », « de regroupement », ou zones dites « d'attente pour personnes en instance », « de transit », etc.). Dans cet entre-deux, la condition des occupants – administrativement considérés comme déplacés, réfugiés, demandeurs d'asile, migrants clandestins, etc. – est définie par l'extraterritorialité et l'exception qui sont les instruments juridiques ou institutionnels de leur maintien à l'écart ¹⁶.

L'on a présenté les violences, les expulsions et les espaces de mise à l'écart comme des formes de la transformation violente de la frontière, mais aussi de la stabilisation de ses occupants dans un entre-deux. On s'arrêtera un peu plus longuement sur la question des murs.

Les murs de la guerre

On admet généralement que les murs prolifèrent dans le monde après la chute du mur de Berlin et la fin de la guerre froide. Selon le géographe Michel Foucher, si tous les projets de construction à ce jour sont menés à terme, dans le monde, 18 000 km de murs, clôtures et barrières métalliques ou électroniques fermeront les frontières nationales, soit près de 8 % du tracé total des frontières interétatiques ¹⁷. Wendy Brown leur a consacré un ouvrage décisif en 2009 ¹⁸. J'en tirerai quelques enseignements pour le propos développé ici, ainsi que de nouvelles questions.

16 J'ai développé ces analyses sur le plan empirique et théorique dans un ouvrage antérieur (*Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*, Flammarion, Paris, 2008).

17 Michel FOUCHER, *L'Obsession des frontières*, op. cit.

18 Wendy BROWN, *Murs*, op. cit.

Guerre coloniale, guerre aux migrants

À la différence des frontières, les murs sont liés à une violence durable, voire à un état de guerre. Le mur est le signe et l'instrument d'une guerre. C'est une guerre territoriale ou coloniale comme dans le cas du mur d'Israël. Celui-ci est défendu par les autorités israéliennes comme « barrière de sécurité » dans un contexte de guerre face à un ennemi rendu anonyme et socialement inexistant par l'opacité du mur. Mais il peut être tout autrement considéré comme l'instrument d'une guerre de conquête : c'est la « frontière coloniale mouvante » qui avance plus loin dans le territoire palestinien que ne l'avaient décidé les accords d'Oslo en 1993 sur le tracé de la ligne de séparation¹⁹. Le mur est, selon l'architecte Eyal Weizman, l'instrument « plastique » d'une guerre de conquête, il avance et conquiert de nouveaux enclos selon une stratégie militaire de terrain, au corps à corps – il peut même arriver que les villageois palestiniens l'emportent et réussissent à détourner une portion de mur en construction qui empiète sur leurs terres agricoles. Cette stratégie est indifférente à la validation politique, personne n'étant dupe sur le fait que l'argument de la « protection » est bien en deçà de la portée réelle du dispositif²⁰.

Même s'il y a un accommodement des Palestiniens aux checkpoints, cela n'enlève rien à la fonction guerrière du mur, ni à la violence quotidienne qu'il introduit d'emblée chez chaque riverain, l'obligeant à des détours de plusieurs kilomètres pour aller d'un point à un autre, distants de quelques dizaines de mètres, ou interdisant d'accès certaines parties de ville auparavant fréquentées quotidiennement. Dans certaines villes comme Bethléem ou Jérusalem, la vue « monstrueuse » du mur de béton de plus de trois mètres de hauteur au détour des trajets urbains quotidiens est l'instrument d'une guerre « psychologique » d'humiliation immédiate.

19 *Ibid.*, p. 38 ; et Eyal WEIZMAN, *Hollow Land. Israel's Architecture of Occupation*, Verso, Londres, 2007, p. 179.

20 Eyal WEIZMAN, *Hollow Land*, op. cit. ; et *The Least of all Possible Evils. Humanitarian Violence from Arendt to Gaza*, Verso, Londres, 2011.

Cependant, dans cette même colonisation, à côté du mur il y a les colonies de peuplement : le sujet est contesté en Israël, les colonies sont maintenant mal aimées et les colons manquent. Des immigrants qui ont déclaré leur judéité ont trouvé là une opportunité pour recevoir un terrain, un logement, un revenu garanti. Leurs « implantations » (*settlements*) sont des avancées dans le territoire palestinien, protégées par l'armée israélienne. Mais bon nombre de Palestiniens ont travaillé à la construction des colonies et d'autres travaillent comme domestiques chez les colons (parmi ces derniers, certains ont demandé un détour du mur en construction pour permettre à leurs domestiques palestiniens de continuer à venir travailler chez eux...). En outre, parmi les colons, des migrants russes, éthiopiens et des familles pauvres ultra-orthodoxes représentent la part la plus importante d'une colonisation dite « non idéologique », menée par des entrepreneurs privés et dont les colons n'adhèrent pas à la cause sioniste²¹. Cela met dans l'embarras le gouvernement de l'« État juif » qui, tout en les soutenant, ne retrouve plus la référence identitaire de la nation, présentée comme mono-ethnique alors qu'elle ne l'est plus depuis longtemps déjà. Ils font des colonies des lieux marqués pour une part par l'ambivalence de la frontière coloniale en général dans sa phase d'extension. À l'ombre du mur comme moyen d'une guerre coloniale, l'épaisseur sociale de la frontière se redéploie clandestinement.

Le mur est aussi le symbole d'une « guerre aux migrants », comme dans le cas des 450 km de murs et barrières électroniques séparant les États-Unis du Mexique, ou des hautes grilles des enclaves espagnoles de Ceuta et Melilla au Maroc²². Tout près de ces dernières, qui peuvent être meurtrières, des campements et des « ghettos » se sont formés, dans l'attente du passage. Des pays de transit, comme le Maroc, la Turquie, la Grèce ou le Mexique, sont devenus des pays d'installation des migrants comme un effet

21 Gadil ALGAZI, « La Cisjordanie, nouveau "Far Est" du capitalisme israélien », *Le Monde diplomatique*, août 2006.

22 Voir Emmanuel BLANCHARD et Anne-Sophie WENDER (dir.), *Guerre aux migrants*, Migreurop/Syllepse, Paris, 2007, et MIGREUROF, *Atlas des migrants en Europe. Géographie critique des politiques migratoires*, Armand Colin, 2012 (2^e édition).

de leur blocage face aux murs, de la répétition des tentatives de passage puis de l'organisation d'une survie sur place. Les migrants se sédentarisent non loin des grilles elles-mêmes ou dans des villes devenant de plus en plus cosmopolites, comme Rabat au Maroc ou Tijuana au Mexique.

D'autres murs encore, moins connus, sont édifiés par certains États dans le cadre de conflits territoriaux (entre l'Inde et le Pakistan pour l'appropriation du Cachemire, entre l'Arabie saoudite et le Yémen, etc.), mais la rétention des migrants ou des réfugiés de l'autre côté de la « barrière » n'est jamais absente de ces stratégies.

Au-delà des murs matériels ou concrets, les plus spectaculaires et dont l'efficacité médiatique est souvent plus élevée que l'efficacité proprement opérationnelle sur les circulations humaines qu'ils doivent stopper, on assiste à une diffusion d'autres murs, techniquement plus efficaces. Des murs virtuels, électroniques, informatiques, ou des murs littéralement « liquides » comme l'est pour certains migrants la mer Méditerranée, où 1 500 personnes sont mortes dans des embarcations précaires, durant le seul premier semestre de l'année 2011, en essayant d'atteindre l'Europe. La sophistication extrême du mur est ou sera atteinte avec le point limite de l'individualisation sécuritaire où chaque indésirable transformé en nouvel « étranger » radical sera tout à la fois repéré et bloqué automatiquement par les barrières qui lui seront le mieux adaptées. Des dispositifs étendus de surveillance biométrique, qui installent le mur et le *check-point* (c'est-à-dire l'opération de filtrage) partout où c'est nécessaire (aéroports, gares, voies urbaines, etc.) tout en restant invisibles au commun des usagers, rendent les murs concrets désuets²³... sauf à vouloir précisément leur faire jouer le rôle du protecteur visible, voire essentiellement symbolique, comme c'est également le cas des *gated communities* (enceintes protégées de quartiers privilégiés) qu'on trouve aussi bien en Amérique latine qu'en Afrique du Sud, aux États-Unis qu'au Moyen-Orient.

23 Voir les recherches de Didier Bigo ainsi que plusieurs dossiers de la revue *Cultures et conflits* sur la question. Voir également Stephen GRAHAM, « Ubiquitous borders », *Cities under Siege. The New Military Urbanism*, Verso, Londres, 2010.

Questions sur le « désir de murs »

Alors, que font les murs ? Quel est leur effet ? Que signifient-ils ? Prenons les plus connus d'entre eux, celui de la frontière entre le Mexique et les États-Unis, le mur européen des enclaves espagnoles de Ceuta et Melilla au Maroc et le mur israélien en Cisjordanie. Et notons, dans un ordre approximatif, les informations et les idées qui leur sont associées.

Ils provoquent l'indignation. Ils rassurent. Ils empêchent de voir ce qui se passe de l'autre côté. Ils sont la marque et le moyen d'une « guerre ». Ils sont visibles, photographiés et, cyniquement, photogéniques. Ils provoquent des morts (des policiers ou des miliciens tirent sur ceux qui essaient de les franchir). Ils sont perméables et engendrent la recherche des moyens informels (« clandestins ») capables de les traverser (échelles, tunnels, trous, passeurs). Ils rendent la vie invivable à celles et ceux qui sont amenés à les côtoyer en permanence (mur au milieu d'une rue). Ils produisent de nouvelles subjectivités politiques : c'est un effet idéologique et politique par lequel le mur fait exister le « clandestin », qu'il désigne comme tel et ainsi comme ennemi ou au minimum comme indésirable – migrants « arabes » et « africains » en Europe, ou « latinos » aux États-Unis, Palestiniens de l'autre côté du mur entre Israël et la Cisjordanie. Anachroniques face au monde tout en flux et en réseaux, impuissants face aux interdépendances et interconnexions de fait, les murs concrets, matériels, sont un *spectacle en plus*.

Ce spectacle serait, selon Wendy Brown, la réponse à une demande de murs, que l'auteure a eu le mérite de spécifier et de vouloir approfondir en allant chercher – derrière l'apparent anachronisme du mur – des sentiments, des émotions, des fantasmes qui composent ce qu'elle appelle un « désir de murs ». Des passions populaires, incarnées dans quatre fantasmes : celui de l'*alien*, dangereux et méconnaissable étranger se présentant comme une « hydre à mille têtes ²⁴ » ; celui de la « contention protectrice » dont l'État serait le garant face à l'excès du global ; celui de l'imperméabilité face aux « pillages » et à la « porosité »

24 Wendy BROWN, *Murs*, op. cit., p. 181.

des frontières, d'où une demande d'« isolation » ; celui enfin de la pureté, au sens moral comme identitaire.

En proposant l'interprétation selon laquelle, finalement, un « désir » de murs existerait en soi chez les individus, fondé sur ces quatre fantasmes de l'*alien*, de la protection, de l'isolation et de la pureté, Wendy Brown décrit un certain « esprit » qu'on peut lire sans trop de mal dans les discours médiatiques et politiques. Leurs messages sont efficaces à court terme, car ils transforment les « frissons existentiels » de chacun, par exemple se sentir seul et démuné devant un danger, la mort ou la maladie, en « peurs sociales »²⁵. Celles-ci finissent par donner l'impression, illusoire, de s'autoperpétuer et de s'autorenforcer (il suffit d'activer régulièrement ce « programme »-là) ; ainsi artificiellement décontextualisées de leur sphère individuelle psychologique, transférées et recontextualisées dans la sphère collective politique, elles peuvent être représentées comme des passions (désirs et répulsions) et finalement des « demandes » d'immunité et de sécurité.

C'est pourquoi, dans son analyse, Wendy Brown fait, à mon sens, deux erreurs. Premièrement, elle reprend à son compte l'idée selon laquelle les politiques offriraient une réponse aux « passions » du peuple, comme si celles-ci avaient leur propre existence, non seulement psychologique mais aussi culturelle. Des passions négatives qui font dire, dans d'autres contextes et en général par des hommes politiques, que l'expulsion vaut mieux qu'un pogrom, qu'un mur vaut mieux qu'un affrontement de communautés, etc. Les politiques « offriraient » le mur, en quelque sorte, aux peuples autochtones pour les rassurer et leur donner l'impression de retrouver leurs « identités politiques et économiques ontologisées »²⁶. C'est ce que donne à entendre la phrase que l'auteure a mise en exergue du chapitre de son ouvrage sur le désir de murs, citation du sénateur républicain John McCain, en février 2007, à propos du mur entre les États-Unis et le Mexique : « Je crois que la barrière ne sert à rien. Mais s'ils la

25 Voir Zygmunt BAUMAN, *Le Présent liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire*, Seuil, Paris, 2007, en particulier le chapitre premier, « La modernité liquide et ses peurs », p. 13-39.

26 Wendy BROWN, *Murs*, op. cit., p. 191.

veulent, je la construirai, cette foutue barrière²⁷. » Deuxièmement, cette interprétation établit un lien direct entre l'État et l'individu, un duo ou duel d'où les médiations sociales et culturelles, politiques ou urbaines ont étrangement disparu. La lecture psychanalytique prenant au sens fort le « désir » de murs, celui-ci serait orienté vers la force masculinisée de l'État appelé à protéger la nation féminisée.

Cette proposition-là est une conjecture pour le moins invérifiable. En revanche, ce qu'on peut observer, du point de vue de la méthode d'analyse, c'est qu'il manque à ce raisonnement l'enquête sur tout ce qui fait lien, relation, communauté ou société... ou non. C'est en d'autres termes la dimension anthropologique du rapport des individus à l'État qui doit retrouver sa place dans l'enquête politique et philosophique sur ce que signifie la profusion des murs aujourd'hui.

En partant d'un constat, l'existence d'une *politique des murs* au lieu de la frontière, il sera plus efficace, me semble-t-il, de travailler sur l'hypothèse selon laquelle le mur est à la frontière ce que l'identité est à l'altérité. On retiendra, pour les approfondir plus loin, les deux caractères de ce rapport, à savoir que le mur est à la fois l'imitation et la négation de la frontière, reproduisant le rapport (en fait, la distance) entre l'identité absolue et l'altérité. On s'oriente ainsi vers la nécessité d'une réflexion élargie et approfondie sur le sens des pensées identitaires qui dominent aujourd'hui les commentaires et les stratégies politiques sur le monde et amènent, comme si cela allait de soi, la « réponse » du mur.

De même, l'idée de l'autonomisation *in fine* d'un mur « en soi », objet de passion (désir ou répulsion) dans l'absolu et dans un rapport non médié entre l'individu et l'État, fait l'impasse sur la dimension anthropologique et sociologique de ce rapport. Cela illustre les procédés et les effets trompeurs d'une démarche analogue à celle du piège identitaire, qui consiste à attribuer à l'« identité » les vertus d'une vérité première, se fermant à toute représentation de l'autre qui, lui, se trouve par avance placé de l'autre côté d'un mur.

27 *Ibid.*, p. 165.

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'Anclen 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 WIHTOL 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

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 Aurelia SEGATTI (dir.), *The Challenge of the Thres-*

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

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 ;

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

11 *Ibid.*, p. 208.

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

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

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

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 « parla » 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,

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 », synchrétique, 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 interchangeables 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-ethniser » 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 destructeurs ²² ». 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 nation ²³. 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'espoirs, 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 pourrons 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 pourrons 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.

**Question de méthode :
quelle anthropologie pour comprendre
le monde qui nous entoure ?**

Le moment d'incertitudes et l'importance politique prise par la question des frontières dans le monde ont correspondu, dans les sciences sociales, à diverses « crises », à des débats et en général à une période de révision conceptuelle, méthodologique et thématique, dont nous ne sommes pas encore sortis. Le « tournant contemporain » qui a durant cette période marqué l'anthropologie permet d'envisager un *aggiornamento* indispensable. L'enjeu en est simple – il concerne non seulement les anthropologues, mais aussi les usages des sciences sociales par celles et ceux qui s'interrogent sur leur utilité aujourd'hui et veulent dialoguer avec elles. Peut-on comprendre, encore, le monde qui nous entoure alors que son périmètre et ses caractéristiques se sont profondément transformés dans les dernières décennies ? Peut-on, du point de vue de l'anthropologie, comprendre la place et l'engagement de chacun dans ce monde, alors qu'il a pris les dimensions qu'on sait aujourd'hui – planétaires – et que dans le même temps les distances ont été réduites, que tous les lieux de la planète ont été rendus techniquement accessibles en quelques heures, quelques jours tout au plus, ou quelques « clics », créant ainsi de nouvelles temporalités et spatialités de la vie sociale et culturelle ? Intéressée depuis toujours par l'étude des hommes en société, l'anthropologie peut-elle encore aider à vivre notre « présence au monde » (l'expérience qui compose chaque jour notre condition d'humain en société) dans ce cadre global ? C'est tout à la fois la délimitation des terrains

d'enquête qui est mise en question et celle des cadres de l'observation et de l'interprétation.

Un moment critique : le tournant contemporain de l'anthropologie

Il n'est pas nécessaire de remonter très loin dans le temps pour voir qu'une crise générale des grands paradigmes sociaux et culturels a marqué les dernières décennies, une crise dont on peut situer l'amorce entre la sortie de la Seconde Guerre mondiale (années 1940 et 1950), les grandes décolonisations (années 1960 et 1970) et la fin de la guerre froide (années 1980 et 1990). Dans ce contexte, trois changements ont particulièrement concerné les fondements de l'anthropologie : les transformations des représentations de l'individu, la formation et l'imposition progressive de l'échelle mondiale, et les multiples troubles et conflits associés à la question des frontières, qu'ils concernent leur existence même, leurs délimitations ou leur rôle. Il y a un lien entre ces trois changements du point de vue de l'anthropologie. Je les reprends ici, de manière synthétique, dans le but de poser le cadre dans lequel l'anthropologie, en une trentaine d'années, a dû entièrement revoir ses concepts et en inventer de nouveaux, renouveler ses terrains et la manière de les aborder.

Premièrement, l'individualisation accélérée des destins et la montée de l'individualisme comme modèle social, ou la gloire montante du « je » partout dans le monde, ont mis en question les supports et les médiations qui nous relient les uns aux autres – les « lieux anthropologiques », les « corps intermédiaires », le rôle et les structures des relations de parenté, les formes communautaires d'accès à la terre et aux ressources, etc. Fallait-il considérer que l'anthropologie devait se cantonner sur ce qu'il restait des systèmes « traditionnels », quitte à réduire de plus en plus son espace d'exploration, de description et de compréhension du monde ? Ne devait-elle pas plutôt déplacer son regard, ou plus exactement le dédoubler voire le démultiplier, tout en transformant ses manières d'enquêter, pour accompagner les transformations et les déplacements des acteurs et des pratiques étudiés en partant des réseaux plutôt que des structures normatives, des

individus plutôt que des groupes ou des identités collectives étudiés et nommés auparavant dans d'autres contextes ?

Deuxièmement, l'image d'un monde fini (la planète Terre) comme cadre englobant, homogénéisant, dépassant les contextes locaux ou nationaux, a mis en question le périmètre de ce qui « nous » est commun, allant des classiques « communautés villageoises » ou « communautés ethniques » à la « communauté européenne », voire à la « communauté internationale » – celles-ci se révélant moins évidentes que celles-là, avant tout pour des raisons d'échelle de grandeur et donc d'intensité de communication « interne ». Le mot « communauté » s'est alors trouvé remis en scène et en question. Dans le débat public, il est devenu pratiquement équivalent à celui d'identité. « Identité » s'impose à « communauté » et en surdétermine le sens dans les contextes généralement nationaux des sociétés complexes. Ces derniers sont marqués par des inégalités sociales et des polémiques publiques (par exemple entre politiques identitaires, communautarisme et universalisme). En faire l'anthropologie a nécessité la re-problématisation du rapport entre une organisation sociale, une dynamique culturelle et l'affirmation (généralement oppositionnelle dans les contextes nationaux et mondiaux) d'un « nous » en demande de reconnaissance. Ce rapport, supposé structurellement harmonique et stable dans les sociétés dites « simples » étudiées par les ethnologues dans les recoins les plus éloignés de la planète, devient disharmonique dans les sociétés dites « complexes » marquées par l'hétérogénéité culturelle et une grande diversité des liens et des appartenances sociales. La question de savoir ce qui en tous lieux aujourd'hui « fait communauté » renvoie donc l'anthropologue à l'étude des situations contemporaines où des individus recréent du commun, sans que l'hypothèse essentialiste soit nécessaire à cette enquête situationnelle et sans qu'une partie du monde soit de ce point de vue plus « hors sujet » qu'une autre.

Troisièmement et comme pour prolonger et résumer ces deux crises du « je » et du « nous », s'est posée la question des frontières – frontières des espaces, des cultures et, plus confusément, des identités dans/de la mondialisation. Le grand récit mondial du « sans-frontiérisme » élaboré dans les années 1970 et 1980 a été

une expression de cette crise, autant que l'a été, depuis, l'édification de milliers de kilomètres de murs, protecteurs de quartiers urbains ou d'États-nations. Les transformations accélérées de la localité, de la culture et de l'identité, comme l'apparent consensus autour de l'homogénéisation culturelle du monde mondialisé, ont également conduit certains commentateurs à évoquer la menace d'une disparition de l'« autre ». Pourtant, les différences affichées sont rendues plus visibles que jamais dans le contexte global : plus esthétiques, parodiques ou fictionnelles, elles circulent plus loin et plus vite. La question des frontières réintroduit donc une problématique de la relation là où les discours identitaires dominent en exprimant de manière politique et violente cet oxymore de la mondialisation qui est aussi une double négation de la frontière : toujours plus de murs dans un monde sans altérité...

Le monde et moi et nous : c'est sur cette nouvelle configuration sociale et culturelle, très résumée ici, que s'est fondée la critique « contemporaine » de l'anthropologie, dans un moment réflexif au cours duquel ont été remis en question tout à la fois ses problématiques (ethniques et civilisationnelles), ses approches (monographiques et structuro-fonctionnalistes), ses descriptions (totalisantes et monologiques) et ses terrains devenus les territoires des ethnologues (villages, tribus, communautés). On peut attribuer à Marc Augé et à son « anthropologie des mondes contemporains » les formulations les plus avancées en France de cette critique et actualisation de l'anthropologie¹. Celle-ci a en quelque sorte consacré un mouvement plus ample dans l'exercice du métier d'anthropologue, mouvement marqué par le dépassement des objets ethnologiques jusqu'alors privilégiés, ethniques et monographiques, au bénéfice d'une appréhension plus large, ouverte mais indéterminée *a priori* des « mondes contemporains », en train de se faire, en situation, imprévisibles

1 Elles concernent plus particulièrement la transformation des ancrages locaux (Marc AUGÉ, *Non-lieux*, Seuil, Paris, 1992), les transformations de l'altérité (*Le Sens des autres*, Fayard, Paris, 1994) et la formation de nouveaux « mondes » sociaux et culturels (*Pour une anthropologie des mondes contemporains*, op. cit.).

parfois, dans des contextes et des échelles de grandeur changeants.

Étudier ces « mondes » en formation ou transformation a impliqué l'ouverture à des thèmes de recherche nouveaux pour l'anthropologie, adaptés aux évolutions du contexte global dont les effets ne pouvaient être oblitérés si l'on voulait saisir l'entière des situations observées : développement, santé, migration, travail, urbanisation, pauvreté, mouvements politico-religieux. Ces objets de recherche ont amené les ethnologues vers les questions sociétales globales, rompant ainsi avec la séparation culturelle Nord-Sud et conduisant empiriquement vers la mondialisation. Inversement, des étudiants et chercheurs d'autres disciplines ont intégré des outils et des concepts de l'ethnologie pour aider à penser tous les mondes en transformation. Ce mouvement, même s'il a favorisé les nombreuses subdivisions thématiques actuelles, d'où il est difficile de voir un horizon anthropologique commun, a également fourni des arguments au projet d'une anthropologie générale et pluridisciplinaire.

Durant cette période charnière des années 1970-1990, une série de critiques et de théories convergentes se sont développées en Europe et aux États-Unis. Les unes et les autres, avec des différences importantes cependant, ont participé du tournant contemporain de l'anthropologie que je cherche ici à mettre en évidence. En effet, en quelques années, sont apparues de nouvelles explorations de la « co-temporalité » (*coevalness*) entre l'enquête, les informations et l'écriture², des critiques de la monographie comme écriture et comme fiction³, des considérations théoriques et méthodologiques

2 Voir notamment Johannes FABIAN, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York, 1983 (trad. française : *Le Temps et les Autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Anarchasis, Toulouse, 2006).

3 Voir notamment Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973 ; et « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture » (traduction française et présentation par André Mary), *Enquête*, n° 6, 1998, p. 57-105 ; James CLIFFORD, *The Predicaments of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge, 1988 (trad. française : *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au xx^e siècle*, ENSB-A, Paris, 1996) ; James CLIFFORD et George MARCUS, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986.

sur la délocalisation des situations vécues et observées, et donc la nécessité d'une ethnographie « multi-située »⁴.

Plus généralement, l'anthropologie nord-américaine a connu alors un « tournant philologique », selon l'expression de Tobias Rees⁵ reprenant à la lettre la fameuse formule de Clifford Geertz selon laquelle l'anthropologue doit « lire les cultures comme des textes, par-dessus l'épaule des informateurs ». C'est donc un renversement critique large et radical qui s'opère dans cette période. L'ethnologie classique, ethnique et monographique, est critiquée comme une fiction émanant d'un « auteur » et d'une relation de domination qui nie le « dialogisme » inhérent à l'enquête. Mais que mettre à la place ? Si tout n'est que fiction, littérature, idiosyncrasie, génie ou caprice d'auteur, alors le savoir anthropologique serait impossible : telle est la critique faite en général alors en France aux analyses de cette anthropologie dite « textualiste » qui, poussées à la limite, annoncent la « fin des terrains » – ce moment critique sera d'ailleurs revu plus tard par ses principaux acteurs comme celui « d'une ouverture ou d'une démolition, selon comment vous le regardez, sans rien mettre à la place »⁶.

Le contexte politique et la crise morale du « premier monde » des années 1960 sont alors déterminants, aux États-Unis comme en France. La « démolition » nord-américaine a été une révolution plus morale et politique qu'épistémologique, si l'on en croit la contextualisation qu'en font aujourd'hui les protagonistes de l'époque⁷. Une situation marquée par la guerre du Viêt-nam, qui fut en quelque sorte aux anthropologues américains ce que les décolonisations furent aux Européens, à l'anthropologie française

4 George MARCUS, « Ethnography in/of the world system : the emergence of multi-sited ethnography », *Annual Review of Anthropology*, n° 24, 1995, p. 95-117 ; Akhil GUPTA et James FERGUSON (dir.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, Durham, 1997.

5 Tobias REES, « Today, what is anthropology ? », in Paul RABINOW et George MARCUS (dir.), *Designs for an Anthropology of the Contemporary* (avec James Faubion et Tobias Rees), Duke University Press, Durham, 2008, p. 4.

6 Paul RABINOW et George MARCUS (dir.), *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, op. cit., p. 30.

7 *Ibid.*, p. 22-23.

en particulier. C'est l'époque de la crise et des changements rapides sur les terrains et les contextes de l'anthropologie. En France, la critique du rôle joué par l'ethnologie dans la domination coloniale ou impérialiste devait alors, selon ses contemporains les plus radicaux, conduire à la disparition de la discipline⁸. Et les chercheurs africains qui, par la suite, formèrent l'objet de la « postcolonie » confirmèrent cette radicalité⁹, n'ayant que faire d'un savoir ethnologique européen marqué par une « autorité ethnographique » très politique dans son principe même.

La fin du « grand partage »

En France, à partir du moment critique que je viens d'évoquer à grands traits, s'est construite l'idée que l'« anthropologie du contemporain » définissait une anthropologie alternative d'une autre qui serait, par contraste, restée « classique » et ainsi référentielle pour les uns (ceux qui s'y rattachent comme à un « âge d'or »¹⁰) ou immuable et dépassée pour les autres (ceux qui la critiquent). Dans cette manière de penser et classer, l'anthropologie du contemporain est devenue qualifiable par des ajouts (qu'on dirait « sociologiques » : la ville, le conflit, la mobilité, le développement, etc.) ou au contraire par des manques (qui seraient, eux, « ethnologiques » : les structures de parenté, les langues locales, le culte aux ancêtres, etc.).

Certes, les uns et les autres peuvent dénoter, par la place plus ou moins grande qu'ils occupent dans la description et

8 Voir par exemple Jean COPANS, *Critique et politique de l'anthropologie*, Maspero, Paris, 1974. John Comaroff (« The end of anthropology, again : on the future of an in/discipline », *American Anthropologist*, vol. 122, n° 4, 2010, p. 524-538) a repris récemment la réflexion sur l'état de l'anthropologie alors que se répète l'annonce de sa fin. Dans une optique proche de celle développée ici, il montre que cette nouvelle crise reformule sur un mode polémique une question d'actualité, celle du nécessaire dépassement des limites disciplinaires de l'anthropologie.

9 Voir Achille MBEMBE, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, La Découverte, Paris, 2010.

10 « L'anthropologie est bien vivante dans ses engagements post-années 1980, mais ces derniers sont très différents de ce qu'ils furent dans ses anciens repaires, dans ses réceptions encore stéréotypées et dans sa vie institutionnelle qui bénéficie encore de ce qu'on a appelé son âge d'or » (George MARCUS, in Paul RABINOW et George MARCUS (dir.), *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, op. cit., p. 31-32).

l'interprétation des terrains, un important changement des contextes de l'enquête (individualisation, délocalisation, mondialisation, présentisme, etc.). Entre les trois cents habitants d'un village de la forêt d'Afrique de l'Ouest et les quatre cent cinquante passagers d'un vol Paris-New York, les cinq cents habitants d'une tour de HLM en région parisienne, ou encore les 3 500 touristes d'un complexe resort' club sur le littoral nord de Bahia au Brésil, la taille humaine rend ces configurations également observables et comparables pour l'enquête anthropologique, mais les écarts de signification sont considérables et l'on peut penser d'abord qu'on n'utilisera pas les mêmes concepts ni les mêmes procédés méthodologiques dans un cas ou dans l'autre. Pourtant, ces quatre lieux ont tous aujourd'hui affaire à la mobilité à plus ou moins grande échelle et avec plus ou moins d'intensité, et l'on peut se demander si leurs occupants n'y trouvent pas, chacun pour son compte, le plus chaleureux « chez soi » au monde. Enfin, il n'est plus vraiment incongru aujourd'hui d'imaginer que des personnes occupant chacun de ces quatre lieux (ou « non-lieux ») soient reliées à quelques autres personnes vivant dans les autres configurations sociales et culturelles mentionnées ici (village africain, avion, HLM, complexe touristique) par diverses sortes de réseaux, d'activité économique ou de parenté.

Le problème donc, pour ce découpage trop superficiel entre « anthropologie contemporaine » et « ethnologie classique », c'est que le changement et la mobilité sont de plus en plus présents partout et ne sont donc plus vraiment « clivants » du point de vue des terrains... sauf à croire qu'il faudrait confiner l'anthropologie dans la forme ancienne des groupements humains (ceux qui furent qualifiés d'« ethnies » au moment de leur découverte), et déclarer « hors jeu » les formes contemporaines de groupements, assemblées, unions ou communautés en train de se faire, de naître ou de se transformer ¹¹.

11 Voir Marc AUGÉ, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, op. cit., p. 62. D'une manière générale, la révision des frontières de la discipline contribue à la définition de ce qu'est l'anthropologie, car l'ouverture de nouveaux terrains (inclus donc « dans le jeu ») entraîne souvent la révision des manières d'enquêter et de décrire – décrire et comprendre, par

Cette partition territoriale et méthodologique entre une anthropologie classique et une autre, contemporaine, n'est pas satisfaisante pour l'esprit, et elle ne l'est pas non plus pour concevoir l'enquête de terrain, où qu'elle se déroule. Car reproduire ce clivage, c'est encore reproduire au sein de l'anthropologie le principe du « grand partage » dualiste et culturaliste, voire civilisationnel, entre tradition et modernité, ethnie et classe, « eux » et « nous », les particularismes (« chez les... ») et l'universalisme (« chez nous ») et ainsi de suite... Rappelons que ce dualisme, généralement rejeté dans les présentations synthétiques et réflexives de l'anthropologie aujourd'hui¹², a été le premier cadre conceptuel de l'ethnologie à sa naissance, quand elle était affaire d'explorateurs. Il a fondé la représentation « exotique » des autres littéralement extérieurs au monde occidental. Puis il a été confirmé par les grands exposés culturalistes de la première moitié du xx^e siècle, usant de formules devenues caricaturales, souvent critiquées depuis (« le Trobriandais... », « chez les Dogons... », etc.) nonobstant la richesse des informations recueillies ou des interprétations proposées par leurs auteurs¹³. Ce long épisode a fait de l'ethnie le modèle de l'altérité – l'ethnique, c'est toujours l'autre – et le passage obligé du savoir anthropologique.

L'oubli de l'historicité de ces découvertes de l'autre lointain (dans les contextes de la colonisation et de l'administration coloniale des populations à contrôler, séparer, classer) ancre l'ethnie dans l'essence même du métier pour longtemps. L'idée d'ethnie a d'abord été un cadre d'identification externe et englobant pour caractériser des peuples (*ethnos*) à propos desquels on pouvait observer une certaine unité d'organisation sociale et économique, de langue, de pratiques agraires ou culturelles. La notion d'ethnie a

exemple, la vie en prison, les relations *via* Internet, la politique dans des camps de réfugiés ou les relations de pouvoir dans des laboratoires, etc. Voir le dossier « Frontières de l'anthropologie » organisé par Benoît de l'Estolle et Michel Naepels pour la revue *Critique*, n° 680-681, 2004.

12 Voir par exemple Laurent BERGER, *Les Nouvelles Ethnologies. Enjeux et perspectives*, Nathan, Paris, 2004 (rééd. Armand Colin, Paris, 2005) ; Mondher KILANI, *Anthropologie. Du local au global*, Armand Colin, Paris, 2010 ; Jean COPANS, *L'Ethnologie*, Le Cavalier bleu, Paris, 2009.

13 On pense bien sûr à Bronislaw Malinowski et Marcel Griaule pour les deux ethnies citées.

été par la suite critiquée par de nombreuses recherches d'un point de vue historique et comme une « construction » politique ou imaginaire où l'empreinte du pouvoir colonial fut déterminante pour figer et séparer des sociétés dynamiques¹⁴. Il a été démontré maintes fois que le substantif ethnique ne correspondait pas vraiment à des isolats, qu'il pouvait avoir été conjoncturel et que les sociétés anciennes, notamment en Afrique, étaient reliées entre elles par le commerce, la politique, la langue, les échanges matrimoniaux ou les conflits de terre ; bref, qu'on avait plutôt affaire à des « chaînes de sociétés¹⁵ » qu'à des entités homogènes, et à des transformations continues de leurs contours. Les noms d'ethnies ont cependant continué à servir comme terme approximatif sans prétention de connaissance précise.

Dans le même temps mais à partir d'autres lieux d'enquête, on est passé à une problématique nouvelle, celle de l'« identité ethnique » dans les contextes de contacts et de changements sociaux liés à la migration, à l'urbanisation et à l'industrialisation, comme au développement des contextes « marginaux » (pauvreté, exclusion sociale, etc.) et sur tous les continents. Les ethnonymes, anciens, transformés ou nouveaux, ont pu servir d'étiquettes dans ces cadres de contact, compétition ou conflit. C'est alors clairement et systématiquement face aux autres que la question des « groupes ethniques » s'est posée. Et c'est à la frontière des groupes, dans la confrontation autant sociale et politique que culturelle avec les autres, que se sont construites et manifestées les différences¹⁶. Enfin, la diversité des modes d'identification dans des sociétés hétérogènes a conduit à des enquêtes

14 Deux ouvrages collectifs font référence sur le sujet : Jean-Loup AMSELLE et Elikia M'BOKOLO (dir.), *Au cœur de l'ethnie*, La Découverte, Paris, 1985 ; et Jean-Pierre CHRÉTIEU et Gérard PRUNIER (dir.), *Les Ethnies ont une histoire*, Karthala, Paris, 1989, sachant que les études de cas sont nombreuses dans la période 1980-2000 pour nourrir cette réflexion critique.

15 Jean-Loup AMSELLE, « Pour une anthropologie topologique », *Au cœur de l'ethnie*, op. cit.

16 L'ouvrage édité par Fredrik BARTH (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries*, op. cit., représente encore la principale référence de cette approche. Voir aussi Philippe POUTIGNAT et Jocelyne STREIFF-FENART, *Théories de l'ethnité*, op. cit., pour une présentation générale de la question de l'ethnité et pour la traduction française du texte de Fredrik Barth.

et à une réflexion plus amples sur les identités contemporaines, diluant l'« identité ethnique » parmi un large éventail d'options identitaires dans le cadre d'engagements situationnels changeants. D'autres questions se sont alors posées, en particulier celle des nouveaux « essentialismes » identitaires, sur lesquels on reviendra (voir *infra*, chapitre 5).

Finalement, si le « grand partage » culturaliste du monde ne trouve plus sa place dans l'anthropologie, c'est d'abord parce que l'existence du monde comme composante des pratiques et situations observables en tous lieux est devenue un objet de recherche autant empirique que théorique¹⁷. Si les terrains possibles de l'anthropologie ne sont plus déterminés par leur place sur la carte du globe, s'ils peuvent être géographiquement proches ou lointains, le savoir des anthropologues ne peut plus se satisfaire de cette distance géographique et des effets plus ou moins éclairants qu'elle a pu leur donner autrefois sur les sociétés étudiées, et sur leurs propres sociétés en retour. Il leur faut donc reconsidérer entièrement la question qui, au-delà du « grand partage » et de sa déconstruction dans une anthropologie contemporaine et classique à la fois, a fait toute l'originalité théorique du métier d'anthropologue : la question du décentrement.

Repenser le décentrement

Geste ancien et fondateur de la démarche ethnologique, qui va de soi vers l'autre, le décentrement doit être aujourd'hui entièrement repensé, car il est directement mis en cause par la crise de l'altérité dans le monde actuel. Qui est l'autre ? Comment et où le « reconnaître » ? Comment se déplace le curseur de la frontière entre soi et l'autre ? C'est ce que j'aborderai ici en évoquant les trois dimensions, inséparables à mes yeux, du décentrement : culturelle, épistémologique et politique.

17 Pour une discussion de la place de la mondialisation dans l'anthropologie, voir Marc ABÉLÈS, *Anthropologie de la globalisation*, Payot, Paris, 2008 ; et Jackie ASSAYAG, *La Mondialisation des sciences sociales*, Téraèdre, Paris, 2010. À propos de la thèse d'une *grounding globalization* et des enquêtes localisées de faits, réseaux et mouvements sociaux globaux, voir Michael BURAWOY (dir.), *Global Ethnography. Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World*, op. cit.

Décentrement culturel

Le décentrement culturel est au principe même de l'anthropologie. Il consiste à se détacher des présupposés culturels hérités de sa propre société et à suspendre tout jugement pour s'ouvrir à la relativité de toute culture et à la découverte des autres. Cela ne s'est pas fait en un jour. Explorations lointaines, voyages initiatiques et autres « détours »¹⁸ ont incarné successivement cette vocation de l'anthropologue à opérer le décentrement culturel jusqu'à pouvoir en revenir grandi, informé de la diversité du monde.

Ce fut la base de l'élan explorateur des premiers ethnographes, à l'image par exemple d'un Mungo Park dont Adrian Adams a pu dire, en commentant le récit de ses explorations au « centre de l'Afrique » à la fin du XVIII^e siècle, qu'il était un « voyageur sans histoire », ce qui signifiait pour lui, médecin écossais dont c'était le premier voyage, que sa disponibilité pour autrui était l'effet d'un oubli et d'une déprise de soi¹⁹. Le décentrement culturel donne, selon Maurice Godelier, la possibilité d'une pensée libre transformable en une posture savante, mais aussi politique et éthique : « Comprendre les croyances des autres sans être obligé de les partager, note-t-il, les respecter sans s'interdire de les critiquer, et reconnaître que chez les autres et grâce aux autres on peut mieux se connaître soi-même : tel est le noyau scientifique, mais aussi éthique et politique, de l'anthropologie d'hier et de demain²⁰. » En résumé, ce qu'on appelle généralement le décentrement est cette expérience personnelle, authentique et même volontairement candide du « relativisme culturel ».

Mais de quoi et où revient-on aujourd'hui ? Il convient de pousser plus loin et de « globaliser » cette posture bien au-delà du

18 Comme en témoignent les récits de Michel Leiris (*L'Afrique fantôme*, 1934, in *Miroirs d'Afrique*, Gallimard, coll. « Quarto », Paris, 1996) ou Georges Balandier (*L'Afrique ambiguë*, Plon, Paris, 1957).

19 Voir Adrian ADAMS, « Introduction », in Mungo PARK, *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique*, Maspero, Paris, 1980 (première édition française, 1799), p. 11 ; et mon commentaire dans *La Sagesse de l'ethnologue*, L'Œil neuf, Paris, 2004.

20 Maurice GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines*, op. cit., p. 72.

relativisme culturel. En d'autres termes, il ne s'agit plus seulement de décentrer le regard sur le monde grâce à l'anthropologie (dans sa tradition ethnologique relativiste), il s'agit de décentrer l'anthropologie (au sens du savoir des anthropologues) par le regard du monde. La première acception, ethnologique et ancienne, perdure au nom de la diversité ou d'une curiosité esthétique pour tout ce qui est différent. Je ne conteste pas, loin de là, les qualités et l'attrait du regard et de l'intervention esthétiques sur et à partir de l'« autre ». Mais, comme le montrent le tourisme culturel ou le dispositif d'exposition du Musée du Quai Branly, ou encore de nombreuses créations culturelles dans le monde d'aujourd'hui, l'esthétisation de l'« autre » est une modalité d'appropriation-intégration d'images et d'objets qui changent de sens en étant déplacés et en changeant de contexte social et sémantique. Dans ce processus, les objets (au sens matériel comme épistémologique) circulent, revivent et se transforment ailleurs, pendant que les sujets, eux, ont disparu – disparition que n'évite pas l'affichage de la « diversité des cultures », expression qui devient rien de plus qu'une compensation de la dépossession des sujets.

Fonder le savoir des anthropologues sur le décentrement culturel de la tradition ethnologique est encore plus invalidé par la circulation des savoirs. Les polémiques de ces dernières années à propos des courants de recherches dites « postcoloniales » ou « subalternistes » ont bien mis en évidence une certaine « mise à plat » et une relativisation générale des modèles théoriques, techniques et politiques en présence sur la planète. Ce qu'un des auteurs des études « subalternistes » a appelé la « provincialisation de l'Europe » est aujourd'hui un fait établi sur le plan des modèles économiques, culturels ou sociaux.

Décentrer l'anthropologie : il ne s'agit pas tant d'inverser les regards entre pays anciennement colonisateurs et anciennement colonisés, puisque cela signifierait que le contexte mondial n'a pas changé. La question théorique vraiment posée dans une perspective de décolonisation des savoirs est plutôt celle d'un cadre cosmopolitique de la connaissance, qui n'implique ni consensus ni homogénéité, mais seulement la reconnaissance d'une échelle de grandeur et d'échanges commune. De fait et de plus en plus

clairement, c'est la multipolarité des connaissances ²¹ et des points de vue à partir desquels se regarde et se représente le monde, qui construit l'ensemble de la connaissance anthropologique sur le monde. Il s'agit moins de refaire une anthropologie de la globalisation que d'envisager la possibilité d'une anthropologie-monde, au sens où l'observation ethnographique des situations locales peut se faire partout avec le monde en tête, comme l'ont en tête et dans leurs pratiques les personnes observées sur différentes scènes sociales ²².

En somme, le décentrement qui est à mettre en œuvre aujourd'hui consiste à dépasser l'opposition entre le « relativisme culturel » et l'universalisme absolu pour inventer un universalisme dont le contexte social et politique de référence ne serait plus telle nation, telles civilisation ou culture, mais l'ensemble des échanges existant à l'échelle mondiale. Cet ensemble se traduit à la fois par un nombre croissant de situations de frontière (spatiales, administratives, sociales ou symboliques) et par une condition cosmopolite de plus en plus souvent vécue.

En persistant sur la seule voie du relativisme culturel, on réduit considérablement l'espace de l'anthropologie et l'apport du décentrement à la compréhension du monde actuel. L'anthropologie, pour être plus contemporaine, devra être moins passéiste et moins apologétique de ce qui a existé autrefois et de ce qui existe « ailleurs », quitte à réduire l'étonnement et la fascination en réduisant la distance de l'autre. Elle doit sortir du culturalisme en quelque sorte inhérent au « programme » ethnologique, tout en repensant cette dimension culturelle, globalisée, du

21 J'emploie « multipolarité » volontairement pour insister sur l'aspect politique de cette réalité de la recherche.

22 Je rejoins ainsi, par d'autres voies, le projet cosmopolitique d'une « pensée monde » développé par Achille Mbembe (*Sortir de la grande nuit*, op. cit.) à partir de l'Afrique, et la réflexion de Jackie Assayag (*La Mondialisation des sciences sociales*, op. cit., p. 219-225) sur les liens nécessaires et polémiques entre l'universel et la démocratie. Sur la multipolarité des savoirs, voir aussi Gustavo Lins RIBEIRO, « Anthropologies du monde. Cosmopolitique pour un nouveau scénario mondial en anthropologie », *Journal des anthropologues*, n° 110-111, 2007, p. 27-51, ainsi que le dossier organisé par Élisabeth CUNIN et Valeria HERNANDEZ, « De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie », *Journal des anthropologues*, n° 110-111, 2007.

décentrement. Se décentrer, ici et maintenant, c'est d'abord prendre acte de la mondialisation, en particulier de la plus grande circulation des savoirs, des imaginaires et des modèles qu'elle a engendrée. Autrement dit, elle permet de concevoir une pensée du monde fondée sur un présupposé d'égalité devant la connaissance entre toutes les situations et conditions observées.

Décentrement épistémologique

Mais ce n'est pas encore suffisant. De quelque lieu et de quelque point de vue que se met en œuvre le regard anthropologique sur le monde, s'il ne veut pas risquer de s'enfermer dans un essentialisme identitaire vers lequel l'oriente son ancrage local (un localisme ou un ethnocentrisme), ce regard devra également avoir extrait du premier décentrement, culturel, la dimension épistémologique et non culturaliste qui lui permettra de se décentrer sur tous les terrains. C'est dans cette posture épistémologique qu'on pourra reconstruire et partager une dimension universelle du savoir anthropologique. C'est pourquoi il est intéressant pour notre propos de revenir un moment en arrière sur l'origine philosophique de l'idée du décentrement, au siècle des Lumières, et sur l'interprétation qu'en ont donnée plus tard les anthropologues et les philosophes.

Le décentrement fut l'argument du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* de Jean-Jacques Rousseau. L'argument est le caractère non naturel de la société des humains et le besoin de penser l'autre pour penser et relativiser toute configuration sociale et politique²³. C'est ce qui a fait dire à Claude Lévi-Strauss que Rousseau, avec cet ouvrage, était fondateur de l'ethnologie²⁴. Mais, contrairement à cette interprétation et d'une manière générale à ce qu'on en a le plus retenu, une autre lecture est possible. Ce n'est pas tant le « sauvage » ou l'autre en soi (son « identité ») qui intéressent Rousseau dans cette entreprise. Le « pur état de nature » n'a pas alors le statut d'une réalité d'une partie de l'état

23 Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Flammarion, Paris, 2008.

24 Claude LÉVI-STRAUSS, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », in *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris, 1973, p. 45-56.

du monde (largement inconnu des mondes européens quand écrit Rousseau), il est une hypothèse, audacieuse et peu sûre sur le plan empirique mais nécessaire, reconnaît-il lui-même en présentant le *Discours*²⁵. Tout en s'obligeant à « former des conjectures tirées de la seule nature de l'homme et des êtres qui l'environnent, sur ce qu'aurait pu devenir le genre humain s'il fût resté abandonné à lui-même²⁶ », cette hypothèse lui permet de décrire en contrepoint le cheminement non naturel, c'est-à-dire social et politique, des sociétés vers la « servitude », les « inégalités », la « conflictualité » et la production des « surnuméraires » comme un effet de l'appropriation de la terre, que Rousseau choisit de prendre comme événement de commencement²⁷. Autrement dit, c'est l'« homme civil », son contemporain, dont Rousseau, auto-désigné « citoyen de Genève », veut décrire les traits et faire la critique, et face auquel l'hypothèse de l'état de nature est un « opérateur d'altérité »²⁸. D'une part, il permet de montrer qu'il « aurait pu en être autrement » (formule qui pourrait bien être celle de la « déconstruction » des évidences). D'autre part, il permet de montrer qu'il *peut* en être autrement, en faisant ou modifiant le *contrat social*, donc en intervenant dans le droit et la politique.

Rousseau en révolutionnaire du XVIII^e siècle ou Rousseau le « plus ethnographe des philosophes »²⁹ ? Claude Lévi-Strauss a vu dans son *Discours sur l'inégalité* la promotion d'une « identification primitive » qui en ferait, selon lui, le premier « ethnographe », « notre maître », « notre frère »³⁰. Mais, outre qu'il n'a jamais pratiqué de recherche ethnographique ni même de voyages

25 Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours*, op. cit., p. 65.

26 *Ibid.*, p. 66.

27 « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire "ceci est à moi" et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile » (Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours*, op. cit., p. 109) : cette thèse désigne l'« événement » dont la portée théorique est centrale pour le philosophe.

28 Je reprends les termes très éclairants de Blaise BACHOFEN et Bruno BERNARDI, « Introduction », in Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours*, op. cit., p. 28.

29 Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955, p. 467.

30 *Ibid.*

lointains comme l'ont fait certains de ses contemporains les plus curieux d'autres mondes, on peut penser que c'est plus la méthode ou l'« ascèse anthropologique »³¹ qui a intéressé Rousseau que la découverte du monde. Autrement dit, c'est une posture épistémologique, le besoin d'un contrepoint pour penser comment s'est construit le monde contemporain de l'auteur. Cette dimension épistémologique est bien mise en lumière par la lecture d'Althusser, lors de trois cours sur Rousseau (enregistrés en 1972 et édités par Yves Vargas en 2012). Althusser débusque les concepts et le non-réalisme du *Discours*³², le ramenant ainsi vers la philosophie (et, peut-on penser, vers la possibilité d'une anthropologie générale), plutôt que vers l'ethnologie du sauvage. Rousseau avait besoin de créer un « vide » ou un « dehors » de la raison. Mettre l'accent sur le « rien », le « néant » ou la « forêt », cette vision réifiée du désordre et du chaos primaires, permet d'évoquer ensuite et de manière radicale la « dénaturation » comme processus fondateur du social³³.

Un deuxième décentrement est ainsi apparu en filigrane, prolongeant le premier : il est épistémologique comme on l'a déjà noté, mais aussi situationnel, puisqu'il concerne l'enquête de l'anthropologue. Sur le terrain, il consiste à déplacer le lieu et le moment du regard depuis le centre et l'ordre vers les bords et le désordre. Il consiste à prendre comme poste d'observation et point de départ de la réflexion les situations de frontière au sens très générique et anthropologique des espaces et situations de l'entre-deux, des seuils et des limites, mais aussi des moments de l'incertitude et de l'indécision. Il faut être là et se décentrer sans cesse, partout chercher la limite de l'unité sociale, du lieu ou de la pratique observés. J'ai considéré par exemple que l'espace des camps de réfugiés, le « ghetto » de migrants en forêt ou celui de leurs descendants en ville, la zone frontière entre la Guinée et la Sierra Leone, ou encore l'espace-temps de la rue envahie par le défilé carnavalesque, sont du point de vue de l'enquête des *situations de frontière* (voir *infra*, chapitre 7). En déplaçant ainsi la focale

31 Blaise BACHOFEN et Bruno BERNARDI, « Introduction », *loc. cit.*, p. 23.

32 Louis ALTHUSSER, *Cours sur Rousseau*, enregistrement (1972) et préface d'Yves Vargas, Le Temps des cerises, Paris, 2012.

33 Voir Yves VARGAS, « Préface », *ibid.*, p. 9-43.

vers l'entre-deux des frontières – dont on a vu plus haut qu'elles pouvaient être appréhendées du point de vue de l'espace, du temps et des relations –, les descriptions et les analyses de l'anthropologue se donnent les moyens d'observer des processus et des genèses, des contacts et des transformations. Cette posture n'est pas vraiment nouvelle en anthropologie³⁴, mais il convient de la généraliser d'un point de vue méthodologique à l'observation d'espaces, de moments ou de « mondes » d'entre-deux, sans *a priori* sur les langages, toujours relatifs et polémiques (ethniques, religieux, sociaux, etc.), qui les décrivent dans l'espace public. On approfondira ce point de méthode un peu plus loin.

Décentrement politique

Un troisième décentrement pourra alors se faire à partir de la logique de ces situations de l'entre-deux. Il s'agit de voir *tout ce dont la frontière est le lieu* : autant ce qui se passe dans cette situation-là – situation limite, voire liminaire – que ce qui vient de « dehors » à cette occasion, arrive là et vient en plus, pour bousculer l'ordre identitaire en place. Ce troisième décentrement est donc politique, au sens où il privilégie l'agir et le moment de basculement qui introduit un changement dans un ordre social donné, offrant ainsi la possibilité de voir et comprendre le mouvement et le changement en train de se faire.

Ce triple décentrement fonde un régime d'égalité épistémologique entre toutes les situations observables et il ouvre la voie à une anthropologie de l'émergence du sujet dans chaque situation observée. Il permet, non pas de renoncer, mais de creuser et d'appliquer sous forme abyssale le regard décentré hérité du plus ancien geste anthropologique. Encore faut-il résoudre une dernière question, celle qui fonde sur la réflexivité de l'enquête ethnographique la capacité de l'anthropologue à se décentrer et à comprendre le contemporain.

34 La place de la question des frontières dans la critique de l'essentialisme identitaire, notamment ethnique, a été primordiale dès les années 1960 : voir Fredrik BARTH (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries*, op. cit. ; et Claude LÉVI-STRAUSS (dir.), *L'Identité*, PUF, Paris, 1977.

Une anthropologie contemporaine et situationnelle

Si on a longtemps considéré que le décentrement culturel était « le » geste anthropologique fondamental selon un programme ou une filiation essentiellement *ethno-logiques* et d'orientation culturaliste, c'est désormais le décentrement *épistémologique* et en *situation* qui devient central pour donner son sens au regard anthropologique dans et sur le monde.

En finir avec l'« usage schizogénique du temps »

Généralement, pour qu'un ethnologue trouve un sens à son observation, il faut que celle-ci s'inscrive dans une temporalité qui dépasse le seul événement présent. En toute circonstance, sa lecture du social est à la fois centrée sur le présent et sur l'événement qui sont à saisir *sur le vif*, mais tout autant attentive aux processus qui le font et le défont sur une échelle temporelle *a priori* ouverte. La réalité des terrains contemporains, quels qu'ils soient, ne peut définitivement plus se confondre avec l'illusion d'atemporalité sur quoi se fondait autrefois l'usage d'une modalité de description qu'on appelait le « présent ethnographique » – un présent absolu d'une culture supposée éternelle de peuples maintenus à l'écart de l'histoire et dont l'ethnologue était en quelque sorte le spécialiste attitré. La nécessité de réintroduire dans l'analyse anthropologique la temporalité et, au-delà, l'historicité des faits observés, et donc de s'interroger en permanence sur la configuration et les effets du temps sur le présent que l'ethnologue partage avec celles et ceux qu'il étudie, a été au principe du tournant contemporain qu'on a mentionné plus haut ³⁵.

Le « présent ethnographique » est une figure ancienne de l'écriture ethnologique par laquelle on prétendait fournir des descriptions toujours vraies parce que a-historiques et sans contexte, alors même que les informations avaient été recueillies dans un lieu donné à un moment précis. « Si l'on compare, écrivait Johannes Fabian en 1983, les usages du temps dans l'écriture anthropologique et dans la recherche ethnographique, on

35 Voir en particulier Johannes FABIAN, *Time and the Other*, op. cit. ; et Marc AUGÉ, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, op. cit., et *Le Temps en ruines*, op. cit.

découvrir une remarquable divergence. J'appellerai cela l'usage schizogénique du temps³⁶. » Au contraire, il convient de reconnaître la « co-temporalité » (*coevalness*) de l'ethnologue et de ses objets, et d'en tirer les conséquences dans la description anthropologique, qui n'est pas séparable de l'interprétation. L'usage d'une écriture au « présent ethnographique » a été fortement associé à l'idée d'un présent éternel des peuples lointains que l'ethnologue étudiait. La nostalgie des sociétés d'autrefois, la recherche des traces et des « survivances » du passé : le présent de l'ethnologue a semblé être ce passé des sociétés et des cultures dont il devrait préserver l'image. Pas de contexte, pas de nouveau terrain.

Johannes Fabian, on l'a vu, a évoqué le problème que pose la torsion opérée par l'anthropologie dans la représentation du temps. Le processus de connaissance de l'ethnologue se déroule en effet entre deux pôles que les critiques postmodernes en général ont bien identifiés. D'un côté, le *dialogue* du terrain, au sens où c'est dans un moment d'échange avec ses hôtes que l'ethnologue apprend des choses : ce dialogue inscrit la contemporanéité entre le chercheur et son « objet » dans les propriétés des matériaux recueillis eux-mêmes. D'un autre côté, la *fiction* de l'écriture – la fiction ici n'évoque pas un mensonge ou une invention, mais le fait que l'écriture ne retranscrit pas la réalité observée : elle remplace l'impossible somme de tous les faits observés et de tous les propos entendus par une description sélective, synthétique ou analytique répondant en outre à une certaine convention d'écriture propre à la tradition anthropologique. Ce faisant, elle produit un *monologue*, non seulement au sens, pointé par les critiques dites « textualistes » évoquées plus haut, d'un discours unique qui ne fait pas écho à la pluralité des voix entendues sur le terrain, mais aussi, devons-nous ajouter, au sens d'une vision totale et unifiée du terrain observé d'où les conflits, les formes déviantes et les sujets sont absents. Enfin, cette écriture

36 Johannes FABIAN, *Time and the Other*, op. cit., p. 21 : « If one compares uses of time in anthropological writing with the ones in ethnographic research he discovers remarkable divergence. I will refer to this as the schizogenic use of time. »

est une fiction au sens où elle transcrit sur le mode d'un présent absolu ou éternel les données recueillies dans une actualité où des enjeux pragmatiques, venant du moment où elles ont été recueillies, ont pu avoir une influence décisive. Comment en finir avec cet « usage schizogénique du temps » ? Par une écriture plus empathique avec les situations observées, permettant une description plus proche des savoirs de l'enquête, plus contemporaine donc.

Le passage à l'approche situationnelle

Qu'est-ce que le contemporain de l'anthropologie ? C'est d'abord la trace de ce qui est en train d'arriver dans le moment et la situation de l'enquête et, donc, sa présence réfléchie dans le texte de l'anthropologue. La trace du mouvement, du changement, du premier souffle de l'à-venir. Pour trouver comment ce principe est mis en œuvre dans l'anthropologie, on peut partir d'un « courant » de recherche qui s'est formé dans les années 1950 et 1960, et dont la filiation sera déterminante pour l'anthropologie contemporaine. Il se trouve parmi des anthropologues français et britanniques engagés sur les terrains coloniaux et de la décolonisation en Afrique noire, tels que Georges Balandier ou Gérard Althabe en France, Max Gluckman ou Clyde Mitchell dans l'anthropologie britannique³⁷. Dans ce moment de tension particulièrement important pour la révision des objets et méthodes de l'anthropologie, ces chercheurs ont donné une place

37 Georges BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, PUF, Paris, 1955 (5^e édition, 1992) ; et *Sociologie des Brazzavilles noires*, Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1955 (2^e édition : 1985) ; Gérard ALTHABE, *Oppression et Libération dans l'imaginaire*, Maspero, Paris, 1969 (rééd. La Découverte, Paris, 2002) ; Max GLUCKMAN, « Analysis of a social situation in modern Zululand », *Bantu Studies*, vol. 14, 1940 (traduction française de Yann THOLONIAT et présentation de Benoît DE L'ESTOILE in *Genèses*, n° 72, 2008, p. 119-155) ; Clyde MITCHELL, *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*, Manchester University Press, Manchester, 1956 (traduction française et présentation par Michel AGIER et Stéphane NAHRATH in *Enquête*, n° 4, 1997, p. 213-243) ; et « The situational perspective », in *Cities, Society, and Social Perception. A Central African Perspective*, Clarendon Press, Oxford, 1987, p. 1-33.

prépondérante à l'approche situationnelle – au détriment ou en creux de l'analyse structurale³⁸.

Cela a permis d'abord de saisir dans sa totalité la complexité de ce qui se déroulait dans le cadre colonial, au lieu de n'en retenir que la part culturelle et ethnique artificiellement séparée de son contexte. La réflexivité ethnographique est devenue dans ce cadre un véritable outil théorique en donnant une place centrale à la relation entre l'anthropologue et son contemporain. L'ethnographie est la matière du contemporain dans le savoir anthropologique. S'en saisir, c'est donc construire l'anthropologie à partir d'une réflexion sur la situation, qui repose sur les relations et les communications nouées entre l'observateur et les sujets de son enquête³⁹.

L'approche situationnelle a permis de prendre en compte des situations sociales ou politiques marquées par l'imprévision ou un caractère extraordinaire et incertain, voire d'exception, où pouvait s'étudier le changement. Il ne s'agit pas de nier la prégnance des « structures sociales », mais de ne les aborder que du point de vue de la contrainte effective qu'elles font peser sur

38 Les analyses de Balandier sur la « situation coloniale » en Afrique centrale, celles de Gluckman ou Mitchell sur la mise en scène des relations entre Blancs et Noirs dans le cadre de situations sociales ou rituelles en Afrique australe, ont contribué de manière décisive à définir cette approche situationnelle. Il est intéressant de noter qu'elle naît au milieu d'un conflit politique majeur dans l'histoire mondiale (les décolonisations), auquel fait en quelque sorte écho un conflit théorique également essentiel, celui qui voit une conception situationnelle et contextuelle de l'anthropologie se frayer un chemin étroit entre les interprétations alors dominantes, culturalistes et structuralistes.

39 Gérard Althabe (« Ethnologie du contemporain et enquête de terrain », *Terrain. Carnets du Patrimoine ethnologique*, n° 14, 1990, p. 126-131) a mis l'accent sur l'importance de l'engagement réciproque entre l'enquêteur et les sujets pour définir la situation comme un cadre de communication. Par ailleurs, des développements théoriques de l'approche situationnelle se trouvent dans les articles et ouvrages de Mitchell (« The situational perspective », *loc. cit.*), d'Alisdair ROGERS et Steven VERTOVEC (dir.), *The Urban Context. Ethnicity, Social Networks and Situational Analysis*, Berg Publishers, Oxford/Washington, 1995 ; et de Terry EVENS et Don HANDELMAN (dir.), *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*, Berghahn Books, New York, 2006. Enfin, et ce n'est bien sûr pas par hasard, l'approche situationnelle n'a pas trouvé place dans le « tournant philologique » de l'anthropologie nord-américaine des années 1970 et 1980 mentionné plus haut.

les situations observées. Sur ce point, l'épistémologie élaborée par Jean Bazin à propos de l'observation et de la description permet de préciser encore la dimension situationnelle de l'anthropologie contemporaine : « 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 titre d'étranger. Par intérêt savant, je fais donc en sorte de me trouver (quitte même à les provoquer) dans des situations qui présentent un degré d'étrangeté relatif, mais suffisant pour que, ne sachant pas ce qu'ils font, j'entreprenne de l'apprendre ⁴⁰. » Une posture pragmatiste 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 »).

L'hypothèse anthropologique situationnelle ainsi posée se démarque doublement des présupposés structuralistes. Du côté de la sociologie, en évitant tout à la fois les préjugés sociaux (par un déterminisme aveugle), les réifications intellectuelles (supposant réelles des catégories abstraites) et la démarche théorique déductive (des catégories analytiques aux pratiques comme « illustrations »), l'approche situationnelle interroge le poids des contextes dans les situations observées. Du côté de l'anthropologie, plutôt que de chercher à isoler les faits de leur contexte pour en dégager des lois universelles (perdant ainsi tout ce qu'elles doivent à ces contextes, donc à l'histoire et à la géographie, et oubliant qu'il aurait pu en être autrement à d'autres moments et en d'autres

40 Jean BAZIN, « Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique », in Jacques REVEL et Nathan WACHTEL (dir.), *Une école pour les sciences sociales*, Cerf/EHESS, Paris, 1996, p. 401-420 (réédité in Jean BAZIN, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Anarchasis, Toulouse, 2008, p. 409).

lieux), l'analyse situationnelle fait porter l'ambition universaliste de l'anthropologie non pas sur un supposé inconscient structural ou collectif, mais sur les processus, sur les conditions, les formes et les effets des dynamiques observées. De là par exemple l'interrogation née de la récurrence des effets créateurs et dynamiques des situations de frontière, qui traverse toute la réflexion de cet ouvrage.

Enfin, un dernier aspect me semble crucial, mais il relève plus du ressenti ou de l'intuition que de la méthode proprement dite. Il n'est pas très éloigné de la question précédente (le rapport entre structure et situation), mais cette fois, plutôt que de la résoudre dans le rapprochement entre l'enquête ethnographique et l'analyse contextuelle, il s'agit de s'approcher d'une dimension des faits *a priori* vaguement définissable par ce qu'on pourrait appeler « tous les restes » de l'analyse structurale. C'est un impensé, un entre-deux ou un contrepoint, qui correspond par exemple à ce que Victor Turner⁴¹ a appelé l'« *anti-structure* » et, dans un positionnement épistémologique assez comparable, à ce que Marc Augé⁴² a nommé « non-lieu » (concept dont le succès a fait oublier qu'il s'est construit en relation et par opposition au « lieu anthropologique »). De même, cette instance correspond à ce que Georges Balandier a analysé comme la nécessité et la dynamique du « désordre »⁴³. Et ce même entre-deux correspond encore aux *situations de frontière* évoquées plus haut et marquées par une liminarité sociale ou rituelle. On observe de manière générale que toutes ces « instances » sont traversées par des pratiques de type transgressif, individuel, informel ou imprévu, dont la description permet de déployer des analyses décentrées de l'émergence des sujets. Dans ce décentrement du regard, enfin, la place de l'ordre social se relativise, devenant non plus la norme mais un moment et une part d'un processus où alternent et se confrontent ordres et désordres.

L'approche situationnelle permet de fonder empiriquement une véritable anthropologie du sujet, car le décentrement qu'elle

41 Victor TURNER, *Le Phénomène rituel*, op. cit.

42 Marc AUGÉ, *Non-lieux*, op. cit.

43 Georges BALANDIER, *Le Désordre. Éloge du mouvement*, Fayard, Paris, 1988.

permet est avant tout épistémologique : il consiste à « voir venir » tout ce dont une situation de frontière est le lieu ⁴⁴. En me plaçant sur le lieu de la séparation d'avec un « dehors », un vide ou un supposé « état de nature », en fait un inconnu (individu, fait ou monde), je me place là où a lieu une rencontre avec un « réel extérieur qui s'impose brutalement à nous, remettant en cause nos façons habituelles de penser ⁴⁵ ». On attribuera au « sujet », de forme générique, cette capacité d'agir.

44 J'ai présenté ailleurs différentes configurations relationnelles possibles en milieux urbains, selon que la situation observée est ordinaire, passagère, extraordinaire (ou exceptionnelle) et rituelle (Michel AGIER, *Esquisses d'une anthropologie de la ville. Lieux, situations, mouvements*, Academia-Bruylant, Louvain-la-Neuve, 2009). On retrouve dans les situations de frontière ces quatre dimensions : lieu de passage anonyme, elle se présente plus souvent comme un moment rituel et d'exception, mais sa durée et son épaisseur sociale peuvent finir par la rendre ordinaire.

45 Slavoj ŽIŽEK, *La Subjectivité à venir. Essais critiques*, Flammarion, coll. « Champs », Paris, 2006, p. 13.

Deuxième partie

**Du piège identitaire
à la politique du sujet**

Chapitre 5

La question de l'identité à l'heure de la mondialisation

Les décennies de la séquence décolonisation/post-guerre froide/gouvernance mondiale, des années 1950 à aujourd'hui, ont été le cadre d'une révision des modèles et concepts nécessaires à la compréhension du monde. Le tournant contemporain de l'anthropologie s'est développé dans ce contexte. Penser avec le changement des contextes est pour elle l'objet d'une remise en cause permanente. Alors que ce changement a donné lieu à des analyses critiques des « constructions identitaires », mettant en évidence la place centrale des situations de frontière pour comprendre les rhétoriques identitaires, celles-ci ont continué à se déployer comme une forme politique, au sens de l'exercice du pouvoir et des partitions entre la reconnaissance des uns et la relégation des autres, ou des langages du refus et de l'action politique. Ce contexte appelle encore le regard critique des anthropologues pour comprendre l'exacerbation des conflits et des commentaires à caractère identitaire. Il oblige aussi à un retour sur l'usage de l'identité comme catégorie d'analyse héritée du passé ethnique de l'anthropologie. Cet usage fait de l'identité la vérité ultime de l'expression d'une communauté ou d'une action : c'est ce que j'appellerai le piège identitaire.

Les trois erreurs du piège identitaire

Le piège identitaire repose sur au moins trois erreurs essentielles. La première consiste à croire que les identités des autres peuvent être définies et figées une fois pour toutes et de forme absolue, hors du contexte de relations dans lequel elles sont

dites à un moment donné. Ce déni d'actualité a pour effet de les « essentialiser » dans un langage racial (« Noirs »), ethnique (« Roms »), religieux (« musulmans »), voire urbain (« ghetto »), ou tout autre encore à inventer. La deuxième erreur consiste à supposer la soumission passive des individus aux identités collectives créées par ces langages, alors qu'on reconnaît pour soi-même un perpétuel changement, qui exprime l'autonomie d'un sujet et surtout la singularité d'une signature. Celles-ci disparaissent dans l'assignation identitaire collective de l'autre. Enfin, la troisième erreur consiste en une myopie qui empêche de voir que les temps, les lieux et les contextes ont changé. Un certain passéisme ethnique de l'anthropologie est ici en question, comme si une éternelle ethnologie des ethnies devait survivre à la transformation du monde. Un de ses effets présents est d'entretenir l'idée d'une vérité identitaire derrière tout peuple qui s'exprime. Je décrirai plus précisément ces trois pièges de l'analyse identitaire en proposant des réponses et des dépassements.

Concernant la première erreur, celle de l'essentialisme identitaire, la question est complexe et j'essaierai de l'exprimer aussi clairement que possible. Il est vrai que l'engouement des sociétés et des individus pour les questions d'identité s'est exprimé dès lors qu'elles se sont trouvées posées dans des contextes d'échange problématiques, inattendus, parfois violents, dans un monde plus hétérogène, ouvert et interconnecté. Ce mouvement a logiquement imposé le thème de l'identité dans les sciences sociales. Pour certains, l'identité est devenue un « mot clé » ou un « concept dominant » rapprochant l'anthropologie des « nouveaux mouvements sociaux » – environnementalisme, féminisme, activisme antinucléaire – et attirant vers l'anthropologie de nombreux étudiants, chercheurs et militants pour cette raison-là¹.

1 Les commentaires à ce sujet de James Faubion (*in* Paul RABINOW et George MARCUS (dir.), *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, op. cit., p. 34) se rapportent rétrospectivement à la situation nord-américaine des années 1980, mais on retrouve cette centralité de l'identité dans d'autres contextes, européens ou latino-américains notamment. À la liste des mouvements sociaux mentionnés par Faubion, on peut ajouter évidemment les mouvements régionalistes, néo-ethniques et raciaux dans différentes parties du monde.

Mais, dans le même moment, l'identité a aussi été « déconstruite » dans une série de recherches prenant pour problématique d'ensemble celle des constructions, stratégies ou politiques identitaires. Ont ainsi été mis en évidence la relativité de l'identité en fonction des contextes, des situations voire des options individuelles (être ou se déclarer « Noir » à Salvador de Bahia, « Bahianais » à Rio de Janeiro ou « Brésilien » à Paris) ; son caractère relationnel (l'identité existe dans la relation à l'autre) ; le conflit entre les registres de l'identité en un même lieu chez une même personne (identité ethnique, raciale, nationale, de classe, régionale, etc.) ; ou encore les « bricolages », « inventions » et autres imaginations culturelles, esthétiques ou linguistiques à l'appui des « stratégies » identitaires (voir *infra*, chapitre 6).

On peut donc dire que l'anthropologie a su – ou au moins a pu – distinguer l'identité comme *objet* (de recherche, de réflexion) de l'identité comme *chose*, c'est-à-dire comme substance, introuvable. Distinguer l'objet (qui reconnaît le problème dans sa contemporanéité) de la chose (qui se réfère à son essence invisible et son principe causal) est donc un acte de connaissance fondamental. On en trouve une explicitation, brève mais efficace, dans la conclusion que donna Claude Lévi-Strauss, au début de la décennie 1970, au séminaire qu'il organisa sur le thème de l'identité : « L'identité, dit-il, est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il ait jamais d'existence réelle » ; puis, ajoutant quelques mots encore à propos de cette non-existence de l'identité : « Une limite à quoi ne correspond en réalité aucune expérience »². Cette inexistence du point de vue de l'anthropologie et, au contraire, cette présence récurrente et conflictuelle dans le débat public de pratiquement toutes les sociétés aujourd'hui, m'ont conduit à évoquer le piège identitaire. L'identité reste pour beaucoup une obsession, soit dans les quêtes personnelles indécises, soit dans les formes de gouvernement ou de conflit. Mais, pour l'anthropologie, l'identité n'a pas l'existence d'une chose réelle, seules demeurent sa quête, voire son obsession.

2 Claude LÉVI-STRAUSS (dir.), *L'Identité*, op. cit., p. 332.

La deuxième erreur du piège identitaire, la soumission des « autres » aux identités collectives et le déni de leur subjectivité, est plus simple à décrire. Parler des autres sur le mode identitaire est comme utiliser un « logiciel » en forme de prêt-à-penser, prêt à « démarrer » à chaque nouveau désaccord ou conflit. Dans un face-à-face entre deux personnes qui se connaissent et s'estiment, une expression de mauvaise humeur comme « Tu dis ça parce que tu es Breton(ne), ou Savoyard(e), ou Alsacien(ne) » sera rejetée rageusement par l'autre personne qui y verra, avec raison, une méchante manière d'invalider sa propre parole et de le (la) dominer. Mais cette expression est un peu l'équivalent d'une autre comme, par exemple, « Il est fier parce qu'il est Haoussa » (bien plus acceptée quoique déjà désuète) ou « Elle a la danse dans la peau parce qu'elle est Colombienne (ou Brésilienne, ou Africaine) », etc. En passant d'une relation proche à une autre distante ou lointaine, on voit comment la croyance en une causalité identitaire produit le préjugé qui consiste à nier la subjectivité de l'autre avant même de l'avoir expérimentée. S'il est injurieux de ne pas reconnaître la subjectivité de l'autre dans un échange restreint, la non-reconnaissance de cette subjectivité de l'autre dans un cadre public devient un problème politique. Car un déséquilibre s'est installé, à la fois discursif (l'un tient l'autre pour objet, non pour sujet) et politique (l'un domine l'autre). La rencontre et la reconnaissance de l'autre dans son altérité marquent le début d'une connaissance et d'une réponse à cette dé-subjectivation. Comment et où a lieu cette rencontre, telle est la question qui nous ramène à la frontière – frontière entre soi et l'autre, entre le connu et l'inconnu, le familier et l'étranger – comme le lieu où l'autre comme sujet peut être reconnu.

Enfin la troisième erreur, celle de l'éternelle ethnologie des ethnies, nous ramène par une autre voie à la question de l'essentialisme identitaire. Les explorateurs et les colonisateurs donnèrent des noms englobants à des organisations sociales et économiques des contrées lointaines et « autres » qu'ils découvrirent, conquièrent et administrèrent. Les ethnonymes étaient alors les noms qui circulaient, car les plus commodes pour le

gouvernement des populations indigènes³. Sortie de ce cadre ancien, la trace laissée par le passé colonial dans l'idée d'ethnie semble justifier qu'on s'adresse aux ethnologues pour connaître aujourd'hui la vérité des peuples cachée sous les noms d'identité. Cette quête de sens conduit au troisième effet du piège identitaire, qui consiste à confondre l'*ethnos*, le « peuple ethnologique » (avec l'association ancienne et révolue entre identité, lieu et culture qu'il suppose), et le *demos*, le peuple politique. Celui-ci est le contemporain de l'anthropologue, celui qu'il peut effectivement observer. Les langages de la subjectivation que ce *demos* utilise en situation, ici et maintenant, peuvent emprunter des mots et des signes disponibles dans le langage des dominations comme dans la mémoire des personnes sorties du contexte où ces noms furent d'abord donnés, sans être l'expression de « vérités » identitaires (louables pour les uns, dangereuses pour les autres). Dépasser ce piège identitaire permet de porter une attention *contemporaine* aux contextes et aux procédés actuels d'invention – éventuellement métaphoriques, mimétiques, ludiques, parodiques ou esthétiques – des langages d'émancipation aujourd'hui

3 Beaucoup a été écrit sur la fabrication et les usages des ethnonymes. Parmi les analyses critiques les plus remarquables, on se doit de mentionner l'article de Jean Bazin, « À chacun son Bambara » (in Jean BAZIN, *Des clous dans la Joconde*, op. cit., p. 105), et cet extrait dont on me pardonnera la longueur tant l'argument mérite d'être présenté en entier : « À la différence du peuple ou de la nation, produits d'une histoire, l'ethnie est en effet le résultat d'une opération préalable de classement. À cet égard, toute ethnologie commence comme une zoologie, quoique d'une taxinomie rationnelle et savante elle n'ait que les apparences. On pourrait certes imaginer une sorte d'ethnologue idéal, scrupuleusement sourd à toute dénomination préalable et seulement soucieux de classer au mieux les mœurs et coutumes observées, à la manière d'un entomologiste ou d'un minéralogiste, en vue d'aboutir à une nomenclature rigoureuse permettant une mise en tableau des genres et des espèces : un pari impossible à tenir, parce qu'à la différence des papillons ou des pierres, les humains se classent eux-mêmes, si bien que les noms sous lesquels les observateurs connaissent leurs groupes ne sont jamais sans lien avec ceux qu'ils s'attribuent les uns les autres. Ainsi en va-t-il des ethnonymes, dont chacun a effectivement été proféré par certains des acteurs – ne serait-ce qu'à titre d'Injure ou de quolibet par des voisins hostiles ou des conquérants ignorants – avant de devenir étiquette savante. L'ethnologue n'invente pas *ex nihilo*, pour les besoins de sa cause, des entités fictives ni des noms arbitraires ; vaudrait-il mieux qu'il le fasse ? »

dans une hyper-modernité de plus en plus mondialisée et instable.

Faut-il croire à l'essentialisme ?

Rogers Brubaker et Frederick Cooper⁴, dans un essai brillant et décapant visant à dépasser le point de vue dit « constructiviste », insistent sur la distinction entre l'identité comme « catégorie de la pratique » (c'est-à-dire son usage désormais répandu dans différents aspects de la vie, sociale ou politique, et les commentaires personnels, médiatiques, politiques, etc., qui en sont faits) et l'identité comme « catégorie d'analyse » (concept utilisé dans des explications causales). Sur ce dernier aspect, ils mettent en question tout usage du concept (qui, selon les cas, veut trop dire, ou pas assez, ou rien du tout) en se demandant : de quoi parle-t-on lorsqu'on parle d'identité ? Leur attention se concentre sur la critique des usages analytiques de l'identité et sur les substituts possibles : « identification », « catégorisation », « autocompréhension », « place sociale », « groupe », etc. Mais ils laissent en friche la question qui n'est pourtant pas séparable de la première puisqu'elle est à l'origine de ce malaise conceptuel, celle des usages ordinaires ou politiques de la notion.

D'ailleurs, Brubaker et Cooper soulignent la coexistence possible, dans les mêmes travaux de recherche ou les mêmes discours, des deux postures dites respectivement « constructiviste » (qui considère l'identité comme une « construction » sociale et historique, que l'analyse doit « déconstruire ») et « essentialiste » (qui suppose le primat d'une identité en soi sur toutes ses « altérations » relationnelles ou contextuelles, primat qui repose sur l'idée d'une pureté ou d'une homogénéité originelles). Mais ils réfèrent cette ambiguïté au binôme opposé du savoir et de l'engagement, un peu trop simplement et rapidement il me semble : le premier pencherait du côté de la déconstruction (et de l'« objet ») quand le second induirait l'essentialisme et supposerait de croire à l'identité elle-même. L'on peut rétorquer à

4 Rogers BRUBAKER et Frederick COOPER, « Beyond "identity" », *Theory and Society*, n° 29, 2000, p. 1-47.

cela que l'engagement n'est pas par principe incompatible avec la critique et la liberté de penser (et cela ne concerne pas seulement les chercheurs). D'ailleurs, si la question de la liberté d'enquêter est devenue ces dernières années un thème important dans la science sociale, c'est bien parce que la liberté de penser – et de produire une connaissance libre de toute compromission – ne doit en rien céder à la nécessaire implication du chercheur sur son « terrain ». Il faut faire tenir ensemble les deux positions⁵. Cela confirme l'importance du thème abordé par Brubaker et Cooper mais indique aussi des commencements de réponse aux questions qu'ils soulèvent. Et l'on se doit de reconnaître aussi que l'essentialisme est au minimum une « trace » de la spécialisation ethnique de l'anthropologie – ce qui implique une autocritique des fondements de la discipline et pas seulement un aménagement conceptuel, j'y reviendrai.

Ma question sera donc plutôt et plus radicalement : faut-il croire à l'essentialisme ? Celui-ci est pour une large part et paradoxalement un effet de la politisation des assignations identitaires. C'est dans ce contexte-là qu'il commence à exister, s'exprime et doit être abordé, comme forme contemporaine et comme objet qui ne renvoie à rien d'autre qu'à la contemporanéité politique. Si l'identité est introuvable, si l'essence identitaire n'est pas une chose, alors l'essentialisme est un langage creux,

5 C'est même dans les difficultés et contraintes de l'enquête que se jouent aujourd'hui beaucoup de questions théoriques. Ces difficultés concernent en premier lieu l'accès au terrain d'enquête, par exemple, en vrac et sans jugement de valeur, pour enquêter sur et dans les Églises néo-pentecôtistes, le Front national (en France), les milices paramilitaires (en Colombie ou au Libéria) ou parapolicières (aux États-Unis ou en Afrique du Sud), mais aussi les organisations ethniques, les hôpitaux ou les camps de réfugiés. Cette difficulté est plus fréquente aujourd'hui, dès lors que l'anthropologie du contemporain considère qu'aucun terrain n'est théoriquement proscrit. D'autres contraintes émanent de l'enquête elle-même et concernent la censure ou l'autocensure du chercheur impliqué sur le terrain. Ces questions sont abordées maintenant régulièrement dans le milieu anthropologique, dans des colloques et dossiers collectifs ; voir notamment : Michel AGIER (dir.), *Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*, Jean-Michel Place, Paris, 1997 ; dossier « L'empathie en anthropologie », *Journal des anthropologues*, n° 114-115, 2008 ; et Sylvain LAURENS et Frédéric NEYRAT (dir.), *Enquêter, de quel droit ? Menaces sur l'enquête en sciences sociales*, Le Croquant, Bellecombe-en-Bauges, 2010.

vide de sens, inutilisable pour la recherche, et l'on devrait plutôt interroger, « en situation », le pourquoi et le comment des procédés qui conduisent certaines personnes ou collectifs, à un moment donné, à utiliser tel ou tel langage dit « identitaire » et à en faire, selon les cas, le langage d'un repli sur soi, d'un rejet de l'autre ou d'une subjectivation sans identité. En d'autres termes, il convient de dépasser l'identité pour mieux comprendre non seulement ses usages mais, bien plus loin encore, ce qu'il y a au-delà. L'anthropologie contemporaine peut ainsi se donner pour problématique de comprendre comment des langages autres (venus d'un ailleurs géographique, ou d'avant) peuvent être repris, transformés, et comment ils peuvent servir à faire exister dans telle ou telle situation de conflit des sujets contre l'assignation identitaire dont ils sont les objets.

Nous procéderons de la manière suivante pour développer les questions abordées dans ce chapitre. Dans un premier temps (chapitre 6), nous conduirons trois explorations conceptuelles sur les terrains de l'identité. Les questions de la civilisation, de l'identité culturelle et de l'identité raciale, aussi polémiques dans les débats publics que banales pour qui enquête en différentes parties du monde, permettront de mettre en œuvre les « déconstructions » de l'identité évoquées ci-dessus. Mais nous essaierons aussi d'aller plus loin et de détecter dans chaque cas une autre lecture possible des événements, celle qui finalement interrogera la politique du sujet. Dans un second temps (chapitre 7), après avoir examiné les conditions de possibilité d'une anthropologie du sujet, je décrirai des formes de présence du sujet en situation, selon que son expression est rituelle, esthétique ou politique, laissant ouverts le champ d'investigation sur d'autres formes possibles de subjectivation, et d'autres enquêtes pour en rendre compte.

Civilisation, race, culture : trois explorations conceptuelles

Trois concepts clés seront étudiés dans ce chapitre à partir de trois études de cas, la première sur la notion de civilisation dans les regards sur l'Afrique, la deuxième sur la relation complexe entre identité, mobilité et culture dans un contexte de migration en Colombie, la troisième sur les usages et les effets de la « race » en France et au Brésil. Chacune vise à mettre en évidence la complexité en même temps que la nécessité du dépassement de la question identitaire en tant que question sociétale. Cela afin que la science sociale, l'anthropologie sur ses terrains en particulier, puisse voir les tentatives, les conditions et parfois les réussites d'émergence des sujets, là où l'on ne voit le plus souvent que des déterminations identitaires. Non que les déterminations et les pesanteurs n'existent pas, bien sûr. Mais le regard (qu'il soit celui de la déconstruction ou de la critique – et aussi de l'autocritique, car je ne vois pas de contradiction irrésoluble entre l'engagement et le savoir), dès lors qu'il est lui-même décentré et émancipé de la pesanteur des explications par l'identité, pourra mieux mettre en relation les assignations identitaires avec les multiples imaginations et stratégies que déploient les sujets pour s'en libérer.

Les usages de la civilisation : miroirs d'Afrique

Il m'a été demandé, en 2010, de présenter un exposé lors d'une conférence à l'Unesco célébrant l'« Année internationale du rapprochement des cultures », à propos de la civilisation africaine. L'invitation me fit bondir ! Mais, à ma surprise, la

demande une fois précisée me convint très bien : il s'agissait d'en découdre avec l'idée même de civilisation. Le promoteur de l'événement avait pour but de mettre en question et « déconstruire » les idées reçues sur le thème, en l'abordant sur quelques-unes des « aires culturelles » où il serait convoqué (l'Antiquité classique, l'Inde, le monde arabe, l'Afrique subsaharienne et l'Amérique latine). Malgré l'ambivalence possible entre les positions « constructivistes » et « essentialistes » et estimant nécessaire de réfléchir à une issue de cet aspect du piège identitaire, j'acceptai l'exercice et préparai un rapport. Cependant, je me rendis compte, une fois sur place, que les véritables commanditaires de la conférence (les responsables du département des programmes culturels de l'Unesco) et une bonne partie du public étaient plus conformes que mon premier interlocuteur à la vision générale de l'Unesco dans sa mission, une vision pacificatrice pour le « dialogue entre les civilisations, les cultures et les peuples ».

L'exercice, sans doute gagné d'avance dans ce cadre, aurait consisté à critiquer le simplisme du « *clash* des civilisations » d'un Samuel Huntington¹ et à défendre par exemple l'existence d'un fond commun d'universalisme présent dans toutes les civilisations, ce qui favoriserait le « dialogue » en taisant ce qui dérange. Mais il fallait aller plus loin. Car l'essai *Le Choc des civilisations* a clairement montré, s'il en était besoin, que le langage des civilisations est avant tout un langage de relations internationales, au mieux diplomatique, au pire guerrier. Ce langage politique domine et piège toute autre dimension, culturelle, historique ou géographique qu'on aimerait lui donner, « pacifiquement », pour pouvoir dire tout le bien que, entre nous, on pense des autres (ce à quoi m'invitaient une partie des organisateurs et du public).

Tout indique que, dans un monde en recomposition, l'hyperfrontière pourrait bien être, en suivant Huntington, « civilisationnelle », les civilisations correspondant à de vagues « identités collectives » fondées sur ce que l'auteur comprend de la sécularisation religieuse. À la faiblesse de l'argumentation culturelle, Huntington associe la violence du « *clash* » identitaire – ce dernier

1 Samuel HUNTINGTON, *Le Choc des civilisations*, Odile Jacob, Paris, 1997.

étant, on l'a vu, la matrice de la pensée des murs. Le langage est guerrier car, sans jamais dire de quoi il parle quand il invoque les frontières « culturelles » ou « civilisationnelles », ni ce qu'il y a à comprendre, et comment, au sein des sociétés pointées du doigt, Huntington décline la culture et la civilisation en suivant une métaphore militaire : « Les sections [de l'armée] sont les tribus et les groupes ethniques, les régiments sont les nations et les armées sont les civilisations². » Dans sa lecture critique des civilisations selon Huntington, Étienne Balibar observe que « l'existence de frontières sur lesquelles se jouerait le conflit des civilisations a pour corrélat, dans cette perspective, la possibilité permanente de la guerre, qui en exprime la logique politique³ ».

Mais, si elle est exacerbée aujourd'hui dans le débat public mondial, cette dimension politique et identitaire, guerrière même, de l'idée de civilisation n'est pas nouvelle : elle a été présente dès le début de ses usages comme une manière de penser et classer l'« autre » dans un contexte de domination et de violence. Le langage civilisationnel, d'où qu'il vienne, est guerrier. Il est mécaniquement externe (au contraire, dès qu'on entre et s'immerge dans un monde qu'on ne connaissait pas, l'idée de civilisation devient obsolète et inopérante). Il relève d'une caricature culturaliste, au mieux herméneutique (interpréter la culture des autres comme un bloc homogène et isolé), au pire classificatoire et naturaliste, voire racialisé (dresser les inventaires et tableaux de traits culturels « autres »). L'inventaire de différences irréductibles labellisées « autres » crée une barrière supposant l'impossibilité de communiquer et de se comprendre mutuellement. C'est dans cet obscurantisme que se trouve le piège. Car, pour instaurer un « dialogue entre les civilisations », il faut les déconstruire, les oublier, faire tomber les barrières.

Aussi l'exercice a-t-il consisté pour moi à dépasser cette opposition et même l'idée de « dialogue » de civilisations, pour

2 Ibid., p. 183.

3 Étienne BALIBAR, « Europe, pays des frontières », in *Europe, Constitution, Frontière*, Éditions du Passant, Bègles, 2005, p. 108. Voir également la réponse de Tzvetan Todorov aux analyses d'Huntington dans *La Peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*, Robert Laffont, Paris, 2008.

proposer, plus délicatement, à propos de l'Afrique sur le continent et dans le monde, une reconnaissance sans identité. Pourquoi le mot civilisation serait-il la première marche sur l'échelle des valeurs d'intégration au monde ? Pourquoi croire à la réalité des catégories et des hiérarchies de valeurs qu'il produit ? Comment son langage guerrier pourrait-il prétendre à l'universalisme ? La réponse est dans le décentrement de la pensée du monde. Regarder le monde depuis la position d'un sujet (et non d'une identité), c'est reconnaître un différend à propos d'une identité civilisationnelle et à propos des efforts faits pour exprimer, sur le continent africain et parmi les Afriques dans le monde, à la fois des singularités insaisissables et une présence sur le grand chantier de l'universalisme. C'est ce regard, critique et contemporain, qu'il m'a semblé pertinent de présenter.

Années 1950 : « Une civilisation accuse l'autre ! »

La « civilisation » africaine n'apparaît sur la scène culturelle mondiale que dans sa mise en crise : c'est une mise au jour en même temps qu'une entrée en scène, entre la fin du XIX^e et la première moitié du XX^e siècle. Indissociable du racisme forgé comme « théorie » des races inégales au long du XIX^e siècle, le regard des Européens sur l'Afrique est alors empreint des représentations de l'« autre-esclave » et de la racialisation de la domination violente qui a marqué les siècles de la traite atlantique et des sociétés esclavagistes ⁴.

Venu pour « commercer, christianiser et civiliser », le colonialisme va découvrir les civilisations africaines en même temps qu'il se voit lui-même en train de les détériorer. L'ethnologie va être en charge de révéler cette altérité, comme un tout objectivable, par le biais de conceptualisations diverses mais associées les unes aux autres, et convergeant vers l'idée d'une culture ou d'une philosophie africaines : les entités ethniques et tribales, les sociétés et arts primitifs, les croyances, cosmologies et savoirs sans écriture, les mondes magiques et rituels. Par les procédés naturalistes de la

⁴ Voir Myriam COTTAS, *La Question noire. Histoire d'une construction coloniale*, Bayard, Paris, 2007. On reviendra plus loin dans ce chapitre sur la question raciale aujourd'hui.

somme et de l'inventaire, on trouva la matière d'un ensemble « autre », mais dont la qualification de *civilisation* n'allait pas de soi compte tenu du rapport inégalitaire du cadre colonial et impérial dans lequel ces caractères civilisationnels se sont édifiés. La découverte révélée d'une différence « civilisationnelle » se fit dans la confrontation, le contraste et le conflit de représentations sur l'Afrique, dans lequel l'anthropologie s'engagea bien au-delà de sa commande première qui visait à produire le savoir colonial.

Tout comme l'ethnologie est, à l'origine, simultanément science de l'altérité et fille du colonialisme, la reconnaissance d'une (ou plusieurs) civilisation(s) africaine(s) est d'emblée ambiguë. Allant du point de vue le plus éloigné au plus proche, ce regard veut atteindre le « cœur » de la civilisation d'un seul trait, la pénétration se faisant au nom d'un holisme *a priori* attribué à l'« autre » et construit autour de l'idée centrale (et indispensable dans ce raisonnement) de la « personne » : dans le holisme supposé de l'autre, le tout et la partie se superposent, chaque individu incarne le tout d'une société, d'une culture, alors que l'individualisme qui lui est opposé viendrait d'un « soi » – et la « civilisation » européenne serait le lieu de cette valorisation de l'individu, signe de modernité. En outre, tout ce qui est mis en lumière dans ce cadre pour caractériser la personne en Afrique noire relève de thèmes bien particuliers tels que les cultes funéraires, le culte des ancêtres, le sacrifice, la cosmologie, qui délimitent un ensemble de pratiques perçu à tort ou à raison comme étranger à la civilisation occidentale.

« Civilisation » en Afrique subsaharienne est alors devenu le nom d'une synthèse, lisible de l'extérieur, de la diversité régionale au moyen de quelques distinctions dualistes : forêt/savane, agriculteurs/éleveurs, sociétés sans État (« acéphales »)/sociétés avec État (éventuellement avec classes de marchands et guerriers), polythéisme/monothéisme, patrillénaire/matrilinéaire, etc. Distinctions toujours trop simples mais fournissant quelques clés rapides de décryptage d'une altérité qui était en réalité toute démultipliée : cette répartition en moitiés dont certains ethnologues firent leur règle d'or, notamment l'opposition forêt/savane, « ne représente, notait Georges Balandier, que

la plus commode des tentatives visant à ordonner la décourageante diversité africaine ⁵ ».

Si l'on procède à l'inverse par cercles successifs, depuis le « cœur » des sociétés jusqu'au « monde » englobant le plus éloigné, on voit se défaire le regard civilisationnel totalisant en une multitudes de parties, de passages et d'espaces sécants. Mais le tracé surplombant lui-même épaissit la frontière entre l'extérieur et l'intérieur. Une première frontière de l'altérité se situe sur le périmètre du lignage et, au-delà de proche en proche, sur celui du « grand lignage », du clan, de la tribu et enfin de l'ethnie : le lignage (lui-même ou ses extensions) est un cœur « communautaire » d'identité et de société toujours référé à propos de l'Afrique noire, mais dont pourtant l'unicité est fragile. Le lignage apparaît comme une sphère de contraintes sociales, et son éclatement aboutit à une émancipation qui ne laisse pas immédiatement voir les autres sphères de contraintes. L'urbanisation et la décolonisation des années 1950 et 1960 marquent ainsi à l'échelle de l'Afrique subsaharienne un moment fort de la fragilisation du lignage et de la « reprise d'initiative » des individus comme travailleurs, migrants ou citoyens ⁶.

Entre la lenteur des histoires du monde familial et le rapide changement des contextes politiques, économiques et urbains postcoloniaux, c'est la possibilité d'une société toute lignagère qui s'est trouvée mise en avant. À tout le moins, la présence africaine s'est traduite dans la formation postcoloniale des pouvoirs « supra-ethniques » par l'instrumentalisation symbolique du lignage : le pouvoir suprême à l'échelle nationale était légitimé comme une articulation symbolique des pouvoirs lignagers et leur prolongement vertical jusqu'à la rencontre et la proximité avec le monde des Blancs, supposé tout-puissant. Cette forme de gouvernement a marqué bon nombre d'États-nations aux premiers temps des indépendances. L'articulation des « mondes » africain et européen fut la question politique et théorique majeure de cette période de la décolonisation et du « développement » : articulation entre les « modes de production » domestique et

5 Georges BALANDIER, *Afrique ambiguë*, op. cit. (nouvelle édition, 2008, p. 67).

6 Georges BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, op. cit.

capitaliste dans le domaine économique ⁷, entre les pouvoirs blancs et les pouvoirs africains ⁸ ou entre l'oppression (postcoloniale) et la libération (imaginaire) dans le domaine religieux ⁹.

Il faut donc remonter un peu plus en avant dans le temps pour voir tout autrement problématisée la question de l'altérité, du conflit et/ou de la contemporanéité à propos et à partir du lignage, dans un contexte politique et interprétatif différent. Georges Balandier avait reconnu l'existence d'un « incontestable "dirigisme primitif" » tout en mettant en garde contre une « illusoire libération des individus » ¹⁰. Si le point de vue d'une perte (un « affaissement des cadres anciens ») est bien mis en évidence alors par Georges Balandier, c'est parce qu'il est amené, dans le contexte des années 1950 (et quelques années seulement après les grandes enquêtes de l'Unesco sur le racisme et la différence culturelle dans le monde), à s'interroger sur l'empire de la « civilisation occidentale » sur l'Afrique encore sous le joug colonial. Sa démarche se distingue en cela des ethnologies de la culture ethnique et tribale étudiée hors contexte, démarche contre laquelle Balandier se fait le défenseur de la décolonisation, considérée aussi comme une décolonisation culturelle.

C'est cette posture, engagée et politique, qui guide et motive l'écriture d'*Afrique ambiguë*, ouvrage paru dans la collection « Terre humaine » deux ans après *Tristes tropiques* de Claude Lévi-Strauss. Chapitre après chapitre, Balandier égrène les raisons empiriques de la nécessaire reconnaissance de la civilisation en Afrique noire, à l'ouest comme au centre du continent. Il évoque ainsi un échange avec un de ses « informateurs » : « À l'entendre, tout est perdu de ce qui peut donner à l'existence un sens plein et exaltant. Après avoir fait le bilan de toutes les "misères" actuelles

7 Claude MEILLASSOUX, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, 1977 (rééd. La Découverte, Paris, 1982).

8 Marc AUGÉ, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression*, Flammarion, Paris, 1977.

9 Gérard ALTHABE, *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Maspero, Paris, 1969 (rééd. La Découverte, Paris, 2002) ; et, du même auteur, sur la forme postcoloniale du pouvoir, voir *Les Fleurs du Congo. Une utopie du lumumbisme* (Maspero, 1974, rééd. L'Harmattan, Paris, 1997).

10 Georges BALANDIER, *Afrique ambiguë*, op. cit., p. 37.

[...], il conclut la série de nos entretiens par une moralité ambiguë : « C'est la civilisation ! » Une civilisation en accuse une autre. Nous sommes jugés par un modeste paysan d'un très humble village ¹¹. »

Depuis les débuts de l'entreprise coloniale, la « civilisation » est en effet perçue comme le bien de l'Occident (ainsi que l'indique d'ailleurs le qualificatif de « civilisés » pour parler des Africains ayant suivi l'école européenne et appris le français ou l'anglais). Au même moment, les nouveaux anthropologues de cette génération sont en rupture avec l'ethnologie africaniste dite « griaulienne » – en référence à Marcel Griaule, qui a entrepris dans les années 1930 les recherches les plus systématiques sur la cosmogonie dogon et sur la « pensée africaine » (cette filiation intellectuelle se poursuivra jusque dans les années 1980). En rupture donc avec l'« ethnologie africaniste », la génération d'anthropologues regardant vers l'horizon proche mais incertain des indépendances africaines mène un véritable combat contre le rouleau compresseur de la « civilisation occidentale », et est ainsi amenée à écrire sa propre contribution à l'élaboration du concept de civilisation pour l'Afrique noire.

Ainsi, Michel Leiris, contemporain de Balandier, avait participé sous la direction de Marcel Griaule (avant de rompre avec ce dernier, quelques années plus tard) à la mission Dakar-Djibouti – une expédition ethnographique réalisée en 1931-1933, et dont le journal de Leiris rendit compte dans une écriture largement initiatique et poétique ¹². Leiris prit ensuite position dans un texte écrit en 1951 pour l'Unesco, intitulé « Race et civilisation ». Son constat est pessimiste, c'est celui de la violence des avancées de la civilisation industrielle occidentale et des risques que cette violence fait peser sur le monde. Il déploie alors une pensée polémique adossée à un humanisme égalitaire : « Qui pourrait affirmer que le chasseur pygmée, dans les profondeurs de la forêt congolaise, mène une vie moins adaptée que tel de nos ouvriers d'usine européens ? [...] Reste qu'aujourd'hui encore, dans le

11 *Ibid.*, p. 20.

12 Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme* (1934), in *Miroir de l'Afrique*, op. cit.

vaste carrefour qu'est devenu le monde grâce aux moyens de communication dont il dispose, l'homme de race blanche et de culture occidentale tient le haut du pavé, quelles que soient les menaces de bouleversement qu'il sent monter du dehors et du dedans contre une civilisation qu'il regarde comme la seule digne de ce nom ¹³. »

À cette version politique d'un combat pour l'égalité civilisationnelle, s'associent une analyse et une révélation esthétiques des artefacts de la civilisation, en particulier là où la confrontation formelle est possible, comme l'architecture, le masque et la sculpture. Il est intéressant de suivre ici la manière dont un grand sociologue européen, Norbert Elias, a pu à l'occasion d'un séjour de deux ans à l'université d'Accra au Ghana où il arrive en 1962 (le Ghana de Nkrumah est alors indépendant depuis cinq ans) découvrir, aimer et interpréter le travail de la création artistique traditionnelle ¹⁴. Il le fait en s'interrogeant sur la place de l'artiste et/ou de l'artisan dans la société et face à son œuvre, comme il le ferait sur l'art dans les sociétés occidentales. En dehors d'un élan muséographique de conservation face à la disparition d'œuvres et à l'impossibilité de les reproduire car elles sont nées d'un contexte social ou sacré qui tend à disparaître, se gardant par ailleurs de toute ethnicisation et de tout éloge « civilisationnel », Norbert Elias souligne deux aspects qui font très directement écho aux débats et engagements mentionnés ici.

D'une part, les masques et statuettes qu'il collectionne sont des œuvres à l'origine sans finalité esthétique, mais sacrées et communautaires : « Au cours des rites, ces masques *sont* des esprits ou des dieux, qui apparaissent en personne à leur peuple. En dehors de ces occasions, les sentiments qu'ils éveillent disparaissent parfois complètement et, n'ayant plus aucun pouvoir sur les hommes, ils peuvent être jetés ou abandonnés aux intempéries et aux termites ¹⁵. » En parallèle, note-t-il, les auteurs de ces

13 Michel LEIRIS, *Cinq études d'ethnologie*, Denoël, Paris, 1969 (rééd. Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1997, p. 10).

14 Norbert ELIAS, *Écrits sur l'art africain*, Kimé, Paris, 2002.

15 *Ibid.*, p. 26 (c'est l'auteur qui souligne).

artefacts se perçoivent eux-mêmes davantage comme des artisans que comme des artistes.

D'autre part, Elias reprend à sa manière le combat pour l'égalité que mènent ses contemporains : « La signification artistique [de ces "sculptures et autres pièces d'art"] dépasse ces communautés fermées (même si leurs membres en sont difficilement conscients). Perçue dans sa totalité, elle doit être considérée comme l'une des grandes étapes dans le développement de la création artistique et ses productions comme une part importante de l'héritage artistique de l'humanité ¹⁶. » Le point de vue est assez classiquement dualiste (les « communautés fermées » *versus* l'« humanité »), comme si le combat politique ou esthétique pour l'égalité civilisationnelle était d'emblée piégé par l'obligation de caractériser et ainsi d'entretenir l'idée même de civilisation.

Années 1980 et 1990 : déconstructions, réinventions

Qu'est devenue l'idée de civilisation africaine après la vague des indépendances dans l'Afrique subsaharienne ? Comme le montrent les engagements conflictuels mentionnés plus haut, l'idée de civilisation intervient, comme celle d'identité, alors qu'on se pose la question de la frontière. Il est donc intéressant de voir ce qu'elle devient au moment où l'on se trouve « sur » la frontière.

Le rapport à l'autre produit le besoin de penser son identité détachée de ses contextes de naissance et pouvant fonder une pensée de l'exilé. C'est ce triple déplacement – simultanément exil du sujet, regard de l'autre et décontextualisation des pratiques culturelles – qui provoque l'entreprise d'objectivation de certaines pratiques et leur rapprochement dans un nouveau contexte d'interprétation : c'est ainsi que la danse de possession rituelle devint un trait majeur des civilisations africaines, notait Georges Balandier, mais l'on voit que c'est dans l'exil qu'elle s'objective ainsi, tout en se transformant : « La danse de possession appartient aux plus profondes des couches que nous révèlent aujourd'hui les civilisations africaines. Elle est un phénomène d'une extraordinaire vigueur, permanent alors que tant de traits

¹⁶ *Ibid.*, p. 12.

culturels ont disparu », écrit-il encore dans *Afrique ambiguë* en 1957, poursuivant : « Les Noirs transplantés, dépossédés, l'ont introduite dans le Nouveau Monde où elle devint le conservatoire de leurs civilisations perdues : Vodou de Haïti, Macumba et Candomblé du Brésil, Santeria de Cuba, dont les échos nous parviennent désacralisés mais encore puissants »¹⁷. Roger Bastide, proche et contemporain de Balandier, a évoqué dans cette même période d'avant les indépendances africaines les « cultures africaines en conserve » et le « principe de coupure » séparant au Brésil l'« Africain » de la culture occidentale...

Les déplacements de culture ont poursuivi leur avancée permanente, jusqu'à ne plus être aujourd'hui analysables en termes de conservations ou de coupures, mais selon les dynamiques culturelles rapportées aux contextes sociaux de leur création, processus et contextes en constante transformation sur les plans local comme mondial. Pourtant, si l'esprit de « conservatoire des civilisations perdues » opère aujourd'hui un retour à l'échelle planétaire et s'il intéresse en particulier les cultures africaines, ce n'est pratiquement plus dans les débats et écrits des chercheurs qui l'ont largement « déconstruit », mais c'est sous le trait de la patrimonialisation. D'une part, une patrimonialisation institutionnelle conduite par des États et agences de l'ONU : le Sénégal et le Bénin sont, de ce point de vue, à la pointe pour la région ouest-africaine d'un mouvement culturel africain global, en grande partie déterritorialisé, dont l'œuvre de Paul Gilroy¹⁸, située elle-même à la charnière de la déconstruction et de la réinvention, a montré l'ample surface, la complexité et les potentialités culturelles et politiques. D'autre part, de manière contemporaine, l'approche patrimonialiste est reprise par des mouvements sociaux et urbains dont les stratégies ethnopolitiques passent par la recherche (au sens d'une quête en forme de retour) d'une identité culturelle, réinventant à cette occasion ce qu'il convient plutôt d'appeler une culture identitaire (voir ci-après). Réseau en partie patrimonial, la « diaspora africaine »

17 Georges BALANDIER, *Afrique ambiguë*, op. cit., p. 59.

18 PAUL GILROY, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Verso, Londres, 1993.

dans le monde est le biais conceptuel qui redonne un sens et un territoire multilocalisé à des stratégies d'émancipation ancrées et parfois même embourbées dans une historicité *postcoloniale*.

On vient de le mentionner, un changement de paradigme s'est opéré à la charnière des années 1980 et 1990 ; il a réanimé, en le modifiant, un discours contre-civilisationnel dont le contenu conflictuel était apparu déjà nettement dans les années 1950 et 1960 au moment des luttes pour les indépendances. Celui-ci laissa place à une critique, qu'il avait en germe, et à une « déconstruction » théorique plus radicale dans les années 1960 et 1970, période marquée dans le monde occidental par les luttes d'émancipation, d'insurrection culturelle et de soutien aux mouvements indépendantistes, anticolonialistes et de libération nationale.

Sur les ruines de la déconstruction enfin, dans l'après-guerre froide, la résurgence à caractère identitaire rejoue au cas par cas la carte de la civilisation africaine dans des stratégies patrimonialistes qui permettent à certains pays africains de se faire une place autant économique que politique dans un monde mondialisé en construction. Ainsi, les cosmogonies et les masques des Dogons de l'ethnologue Marcel Griaule sont aujourd'hui, au Mali, une ressource locale et nationale ; ils sont ressortis et lissés pour favoriser un développement par le tourisme culturel¹⁹ : pour les jeunes du pays Dogon, le jeu alors consiste à « jouer les Dogons », et l'enjeu est d'être identifiable et de se faire une place à l'échelle globale.

Une présence africaine globale et diffuse

Peut-on encore aujourd'hui parler de « civilisation africaine » et comment ? Le terme reste utilisé de manière très générique, tirant avantage de sa simplicité et de sa fausse évidence pour intéresser à l'Afrique un public large, scolaire et touristique.

19 Voir Anne DOQUET, *Les Masques dogon. Ethnologie savante et ethnologie autochtone*, Karthala, Paris, 1999. Pour que ce développement par le tourisme soit possible, il faut évidemment qu'un chemin inverse se fasse de la part de touristes « convertis à l'africanité », ce qui conduit à déplacer l'objet de recherche vers les ethno-touristes et vers la relation qui s'établit entre les uns et les autres (voir le dossier « Tourismes. La quête de soi par la pratique des autres », *Cahiers d'études africaines*, n° 193-194, 2009).

Les contenus des ouvrages qui lui sont explicitement consacrés (par l'annonce de leur titre) restituent aujourd'hui la complexité et la « décourageante diversité africaine » (Balandier), par exemple sous la forme d'un dictionnaire aux entrées les plus variées (régions, États, leaders, thèmes, etc.), et sans donner de définition de la notion : celle-ci ne leur sert que de repère géo-culturel et d'affichage ²⁰. Plus en détail, d'un point de vue empirique, le terme recouvre un ensemble de pratiques culturelles réunies dans des cadres supra-ethniques et supra-locaux, mais laissant ou ayant laissé une empreinte spatiale identifiable, même si les limites en sont vagues. Ainsi, la forme politique de l'empire ou du royaume est associée à l'idée de civilisation, ce qui permet de relier idéalement et simplement culture, espace et pouvoir : empire de Gao ou de Songhaï et civilisation mandingue ; empire du Bornou et civilisation haoussa ; royaume et civilisation Kongo ; etc.

Enfin, des ouvrages concernant les civilisations en Afrique noire peuvent inclure une réflexion critique sur la place de la question de la civilisation dans l'histoire, montrant ainsi l'ambivalence du thème, à la fois critiqué et utilisé comme « entrée » vers d'autres problématiques. C'est le cas de l'ouvrage de l'historien Élikia M'Bokolo *Afrique noire. Histoire et civilisations* ²¹. D'une part, l'unité « Afrique noire » est décomposée en questions et périodes aux chevauchements multiples. La question des frontières et des limites, des déséquilibres et confrontations guide les études des espaces politiques et écologiques ou des périodes historiques. L'approche critique, celle de la déconstruction abordée plus haut, se retrouve également dans les usages du mot civilisation lui-même. Sur vingt-huit occurrences indexées, la notion de civilisation est utilisée vingt-trois fois dans un usage critique ou comme critique d'un usage cité : critique des « principes humanitaires et civilisateurs » prônés pour justifier la colonisation, du « devoir de civilisation » des colons à l'appui du travail forcé, ou encore mise en scène et en question de l'« idéologie des "trois C" »

20 Voir par exemple Bernard NANTET, *Dictionnaire d'histoire et civilisations africaines*, Larousse, Paris, 1999.

21 Élikia M'BOKOLO, *Afrique noire. Histoire et civilisations*, Hatier, Paris, 1992 (2^e édition 2004).

(la « civilisation » de l'Afrique par le « christianisme » et le « commerce »)²² ». À quatre reprises, avec une égale distance de l'auteur, le terme est utilisé dans le sens opposé, celui de l'émancipation africaine ou du panafricanisme et des mouvements contemporains affirmant la supériorité de la « civilisation africaine » sur l'européenne. Une seule fois enfin, « civilisation » désigne, dans un sens plus conventionnel, une culture matérielle et intellectuelle laissée par une histoire longue et brillante, celle des Bamoun du Cameroun, leur royauté et leur écriture. Cela tient, on l'imagine sans mal, à la place importante que tiennent la culture matérielle et les masques dans l'histoire et l'actualité de la royauté dans cette région de l'Ouest-Cameroun²³.

La présence-au-monde de l'Afrique passe bien évidemment par des objets et des pratiques reconnus comme culturels (relevant de l'art et de la pensée lorsque le monde de référence est celui de l'Unesco), ce qui entraîne autant d'inventions et de bricolages artistiques contemporains que de stratégies patrimoniales apparemment conservatrices. À l'échelle globale, ce qui semble se dessiner aujourd'hui est un « concert des civilisations » devenu un enjeu incontournable de la multipolarité globale, alors que la fragilité des États-nations rend quelque peu caduque l'idée d'un « concert des nations » comme d'une « société des nations ». Cette « réalité » globale est construite autour de la fiction civilisationnelle tout comme l'est à l'opposé la « guerre des civilisations » ; et elle est un instrument discursif de reconnaissance dont peuvent se saisir les Africains dispersés sur un espace-Afrique multiple, hétérogène, déterritorialisé. S'agit-il d'une reprise du combat pour la reconnaissance d'une civilisation contre ou face à l'autre, dominante ? Pas exactement, puisque le cadre colonial est passé et l'échelle des relations a changé.

La présence politique et la présence économique, privatisable, de l'Afrique dans le monde sont bien en perspective de cette réflexion critique sur la notion même de civilisation appliquée à

22 *Ibid.*, p. 249.

23 Des analyses approfondies sur les artefacts de cette culture matérielle, en lien avec la fonction royale qui les incorpore et les « subjective », ont été développées par Jean-Pierre WARNIER, *Régner au Cameroun. Le roi-pot*, CERI-Karthala, Paris, 2009.

l'Afrique. Les trois temporalités conflictuelles que nous avons évoquées ici se trouvent maintenant ramassées dans une même main : le conflit colonial, la déconstruction anticoloniale et la réinvention postcoloniale. Sortir de ces trois conflits inachevés, c'est « sortir de la grande nuit » et décoloniser la pensée de l'Afrique comme l'a défendu l'historien Achille Mbembe, inspiré par l'œuvre de Franz Fanon²⁴. C'est aussi sortir du piège identitaire qu'illustre l'idée même de civilisation, quelle que soit la réponse polémique qu'on lui apportera.

Certains veulent défendre une présence africaine dans le « concert » global en voyant dans cette sphère-là une place pour la (re)construction, par les élites, d'une « identité africaine » : « Cette reconstruction, note Mbembe, s'opère dans deux directions. L'une d'elles consiste en un effort de réenchantement de la tradition et de la coutume. L'autre procède par abstraction de la tradition, le souci principal étant l'émergence d'un soi moderne et déterritorialisé²⁵. » On remarquera cependant que la recherche d'une reconnaissance africaine *dans* le monde mondialisé, cosmopolitique, transforme et brouille les conditions de production de la localité. La réunification des stratégies, locale et globale, est encore à faire.

Quelques commentaires à partir d'une observation faite dans la Sierra Leone postguerre (dans la région Nord-Est du pays, autour de la ville de Kailahun) fin 2003 pourront contribuer au débat. Dans cette région, la pacification repose sur des « chefs coutumiers » effectivement natifs de la région mais aussi tout droit sortis et revenus de l'université de Harvard pour participer à la reconstruction postguerre. À l'occasion de la reprise des longues cérémonies d'initiation masculine méné (le *poro*), qui avaient été interrompues pendant plus de dix ans à cause de la guerre, les nouveaux *Paramount Chief* contestent et mettent en échec l'intrusion irrespectueuse des organisations humanitaires internationales, nombreuses sur place, dans la savane. Dans ce moment de désordre et de renégociation qu'est l'immédiat après-guerre, la savane se trouve ainsi réappropriée et réoccupée par les habitants.

24 Achille MBEMBE, *Sortir de la grande nuit*, op. cit.

25 *Ibid.*, p. 209.

L'alliance des chefs revenus d'un voyage lointain et formateur aux États-Unis, et des familles paysannes des initiés « retournées » de leurs refuges (dans les pays voisins) a été la condition nécessaire à l'efficacité symbolique d'une « tradition » entièrement *rejouée* sur une scène nouvelle, locale et globale à la fois. C'est à l'*interstice*, si l'on peut dire, des trois mondes réunis en ce même lieu (la communauté internationale humanitaire et sécuritaire, les élites africaines revenues, les familles paysannes « retournées ») que cette efficacité est possible, c'est là qu'elle prend sa force doublement contraignante et transformatrice ; et ce sont les passeurs, les négociateurs et les traducteurs qui détiennent les clés de ce changement.

La migration des esprits : mobilités et cultures identitaires

La période contemporaine, celle qui court depuis la charnière des années 1980 et 1990, est le temps de la fabrication, généralement urbaine, des cultures identitaires plutôt que de la simple manifestation des « identités culturelles » : affirmées comme évidentes, ancestrales et héritées, ces dernières sont affichées sur les supports d'exposition et de médiatisation les plus divers (des carnivals aux *websites* ou aux scènes de festivals d'art et de cinéma). Elles accèdent ainsi au monde « global » et, en Afrique et en Amérique latine notamment, aux subsides que peut rapporter cette visibilité. Dans le même temps et sous l'effet de ce travail de positionnement à l'échelle globale, elles traversent une période de profondes transformations de leur *corpus* symbolique.

Pour développer ce propos et mieux comprendre la dynamique des changements culturels associés aux mobilités et au passage des frontières locales, régionales ou nationales, on « suivra » la migration des esprits depuis la forêt du Pacifique colombien – région de forêt, fleuves et mangroves, longeant l'océan Pacifique et limitrophe de l'Équateur – jusqu'à la petite ville de Tumaco, première référence urbaine pour les habitants de la région, puis vers la ville de Cali (troisième ville du pays après Bogota et Medellin) et vers Charco Azul, l'un de ses quartiers les plus déshérités dans le vaste secteur populaire d'Agua Blanca, situé en marge de la ville. Ces esprits (des personnages imaginaires

du monde de la forêt) accompagnent les parcours des migrants et se transforment avec eux ²⁶.

Le diable, le curé et la culture noire (Pacifique colombien)

Je peux dire que j'ai « découvert » la culture noire colombienne dans la petite ville de Tumaco, lors d'un carnaval tenu en 1998, quelque temps avant l'arrivée des paramilitaires qui interdirent pendant plusieurs années toutes festivités. Sous la pluie et dans la boue d'une région équatoriale et d'une ville très pauvres, subissant régulièrement les caprices de l'océan (raz-de-marée, inondations) et la propagation rapide et destructrice des incendies (dans une ville très largement construite en bois), le petit carnaval ne pouvait qu'être désordonné et « sale », bien dans la tradition carnavalesque populaire. En 1998 donc, un cortège (*comparsa*) dénommé « Retour de la marimba » marqua pour la première fois l'ouverture officielle du carnaval. La saynète était formée à partir d'un choix de divers éléments mythiques puisés, pour une large part, dans la mémoire régionale et agencés selon une mise en scène inédite, que je vais brièvement décrire. Précisons d'abord que la marimba est un type de xylophone suspendu, en bois, inspiré du balafon mandingue. Elle est

26 Les enquêtes dans la région ont été menées entre 1997 et 1999. Elles se sont concentrées dans la forêt et les fleuves autour de l'anse de Tumaco, dans l'extrême sud du littoral Pacifique, ainsi qu'à Cali, dans le *distrito* d'Agua Blanca. La recherche a été menée en collaboration avec une équipe de chercheurs de l'IRD et de l'Universidad del Valle à Cali (sous la coordination de Fernando Urrea et Michel Agier). Beaucoup de recherches ont par ailleurs été développées depuis une vingtaine d'années dans cette région peu étudiée jusque-là, en particulier sur la question des identités afro-colombiennes en milieux ruraux et urbains. Voir notamment : Peter WADE, *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993 ; Anne-Marie LOSONCZY, *Les Saints et la Forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre Noirs et Indiens Emberà (Choco, Colombie)*, L'Harmattan, Paris, 1997 ; Odile HOFFMANN, *Communautés noires dans le Pacifique colombien. Innovations et dynamiques ethniques*, Karthala, Paris, 2004 ; Carlos Efrén AGUDELO, *Politique et populations noires en Colombie. Enjeux du multiculturalisme*, L'Harmattan, Paris, 2004 ; Olivier BARBARY et Fernando URREA (dir.), *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, Editorial Lealón, Medellín, 2004 ; et sur la ville de Tumaco, Michel AGIER, Manuela ALVAREZ, Odile HOFFMANN et Eduardo RESTREPO, *Tumaco : haciendo ciudad. Historia, identidad y cultura*, ICANH/IRD/Univalle, Bogotá, 1999.

composée de vingt-quatre tablettes en bois dur de palmier (*chonta*), lesquelles se trouvent rangées au-dessus de tubes de résonnance en bois de bambou (*guadua*). La marimba se joue en principe à quatre mains, chaque joueur tapant, à l'aide de deux baguettes dont l'embout est fait de caoutchouc brut, sur une moitié du clavier, celle des basses (*bajos*) pour l'un, celle des aigus (*tiple*) pour l'autre. L'existence de la marimba est attestée, outre en Colombie, sur le littoral Pacifique de l'Équateur et du Pérou. C'est l'instrument central des anciens « bals de marimba » ou « danses de nègres » ou *currulao* : ces fêtes se tenaient autrefois dans les villages des fleuves de la région et dans la petite ville de Tumaco. Ils ont aujourd'hui disparu sous cette forme et, depuis les années 1960, sont représentés parfois sur scène, avec quelques modifications chorégraphiques, dans des spectacles de danses et musiques traditionnelles en ville.

Dans le cortège en son hommage, la marimba est tenue à deux mètres du sol par quatre échassiers, précédés par un prêtre, le *padre* Jesus Maria Mera, marchant tout à l'avant de la scène. Il représente un prêtre légendaire qui circula effectivement dans la région au début du siècle et dont on dit qu'il obligeait les Noirs, sous peine d'excommunication, à jeter les marimbas à l'eau parce qu'elles étaient l'« instrument du diable ». Deux autres personnages, sur échasses, jouent côte à côte sur la même marimba : l'un incarne le diable, vêtu de rouge et coiffé de deux cornes, l'autre représente un célèbre joueur de marimba (*marimbero*), Francisco Saya, décédé en 1983 et qui osa, selon une légende locale, « défier le diable » au jeu de l'instrument et le vainquit. Tout au long du défilé, se répète le combat burlesque entre le diable et le *marimbero* dans le dos du curé. Ils sont entourés de trois personnages dont les déguisements représentent les *visiones* (apparitions, esprits) parmi les plus connues de la région Pacifique de Colombie : le Duende (lutin, musicien et séducteur des jeunes filles vierges), la Tunda (vision féminine des mangroves et de la forêt) et la Viuda (la veuve, qui apparaît généralement dans les cimetières) ; il y a aussi, tendu à l'avant de la marimba, le drapeau vert et blanc de la ville de Tumaco.

Lorsque je demandai des explications sur le sens de ce cortège inaugural, ses concepteurs me parlèrent abondamment des

légendes du Padre Mera, de la marimba et du *marimbero* Francisco Saya. Selon ces commentaires, l'Église, dominante et blanche, réprimait les manifestations païennes : dans le cortège d'ouverture, c'est le personnage du Padre Mera qui incarne ce pouvoir de l'Église catholique ; il est le seul personnage dont l'acteur (noir) a le visage peint en blanc. Derrière lui, sont représentés le bal de la marimba (ou « bal des nègres ») autrefois interdite et le défi du diable par le *marimbero*. Ce dernier, « noir aux cheveux lisses » ou « noir aux cheveux d'Indien », me dit-on, fait figure de résistant, clandestin et ethnique.

Pour ses promoteurs, le « retour » en force de la marimba incarnée par cette *comparsa* (qui rappelons-le ouvrit officiellement le carnaval de la ville cette année-là et la suivante) est métaphoriquement le « retour » de la culture noire du Pacifique réprimée autant dans l'histoire que dans l'actualité. Ces « retours » ridiculisent le Padre Mera et au contraire font du « plus grand des *marimberos* » Francisco Saya un héros ethnique. Quant aux *visiones*, elles sont neutralisées : valorisées comme protectrices de la forêt, comme traditions morales familiales, elles semblent avoir perdu leur pouvoir magique autrefois diabolisé en puissance maléfique, aujourd'hui effacé de la scène.

Les légendes locales convoquées par les auteurs pour promouvoir une culture labellisée « noire » (on dira ensuite « afro-colombienne » puis « afro-descendante ») sont donc réinterprétées et ainsi transformées. C'est le cas en particulier de la figure du Padre Mera, bien plus blanc qu'il n'était autrefois ! Plusieurs récits, écrits et oraux, et des légendes recueillies plus loin dans les villages des fleuves au même moment, parlent en effet du curé comme d'un *padrecito negro* (« petit curé noir ») : il avait « le cheveu un peu crépu, il était brun et tirait vers le noir » et son grand-père aurait été esclave²⁷. Le Padre Mera croyait au diable et aux *visiones*, c'est pour cela qu'il leur « lançait des défis », à tel point qu'on entend

27 Mera serait né en 1872 à Florida, près de Cali, et décédé non loin de là, à Palmira, en 1926, après avoir exercé son sacerdoce dans plusieurs localités du littoral Pacifique. L'enquête ethnographique sur ce sujet est détaillée dans Michel AGIER, « Le temps des cultures identitaires. Le retour du diable à Tumaco (Pacifique colombien) », *L'Homme*, n° 157, 2001, p. 87-114.

encore aujourd'hui dire qu'il peut bien avoir été lui-même le diable...

Les légendes du Padre Mera, de la marimba et du diable ont circulé des fleuves vers la ville et, à l'image des légendes urbaines²⁸, elles peuvent encore être agrémentées de touches personnelles (quelqu'un a vu quelqu'un qui a vu quelqu'un qui a vu la *visión*) et ainsi se répandre davantage. Tout au long des défilés, vite recouvertes par la farine et la boue du carnaval, quelques *visiones*, seules et sautillantes comme les figures habituelles de diabolotin carnavalesque, défilent ainsi à côté de Donald, de « Macho Man » (caricature d'un macho) ou d'un prêtre ivre et lubrique : ce sont le Duende, la Viuda, la Tunda et la Madre-montes. L'un de ces personnages, la Tunda, se retrouva dans la ville de Cali, ayant subi là encore de profondes transformations.

La Tunda, monstre urbain (Charco Azul, Cali)

À Cali (un peu plus de 2 millions d'habitants), une vaste région (*distrito*) de quartiers populaires, Agua Blanca, occupe tout l'est de la ville. Parmi ses 600 000 habitants ou plus, la moitié au moins est composée de migrants et descendants de migrants afro-colombiens venant de la côte Pacifique du pays. Une partie du district, édifée sur une zone marécageuse, a été longtemps marquée par la présence de marais, sur lesquels un début de remblaiement a été fait à la fin des années 1980. L'un d'eux, le Charco Azul (le « marais bleu » d'où est tiré le nom du quartier qui l'entoure, l'un des plus pauvres de la ville), a été le lieu d'une légende dont voici, très résumés, quelques éléments.

Dans les récits des habitants du quartier, il existe plusieurs apparitions possibles d'un personnage vivant au fond du marais et devenu célèbre sous le nom du « monstre de la lagune bleue » : des années 1970 jusqu'au milieu des années 1980, on retrouvait fréquemment des corps morts au fond de l'étang, toujours des jeunes hommes. Le « monstre » attirait vers l'eau ses victimes et les noyait : on parle d'une centaine de cadavres. Les corps étaient recroquevillés et complètement desséchés, dit-on, au lieu d'être gonflés d'eau. La femme sous les traits de laquelle le monstre est

28 Jean-Baptiste RENARD, *Rumeurs et légendes urbaines*, PUF, Paris, 1999.

mentionné le plus souvent est également connue pour « prendre les hommes et leur tirer le sexe », elle agresse les hommes jeunes, mais ni les enfants ni les femmes.

Le nom de la Tunda est le plus souvent invoqué pour désigner la femme du marais. Comme on vient de le voir, celle-ci provient de l'ensemble des *visiones* de la forêt du littoral de l'océan Pacifique, d'où émigre depuis une ou deux générations la majeure partie de la population noire d'Agua Blanca. En fait, cette image urbaine représente une synthèse de plusieurs *visiones*. D'abord, elle rappelle en effet le personnage de la Tunda : celle-ci apparaît dans la forêt, la nuit, et « enlève » les enfants qu'elle attire en se faisant passer pour leur mère, leur grand-mère, leur sœur ou leur tante, puis les fait disparaître, mais elle ne leur fait pas de mal ; ou bien elle attire les jeunes hommes qu'elle appelle en apparaissant au loin et indistinctement, accroupie et odorante (odeurs de café moulu ou de crevettes frites), dans le but de leur prendre le sexe. Les uns et les autres s'égarent dans la forêt en la suivant et deviennent *entundados*, possédés. Seuls les parrains des victimes peuvent les retrouver (car celles-ci, enfants ou jeunes hommes, « résistent à revenir »). Pour cela, ils effrayent la Tunda à coups de tambours (*bombo* et *cununo*, deux percussions traditionnelles de la région) ou de fusils, en brandissant une croix ou en faisant se consumer une bougie. Les victimes retrouvées, leurs parrains les exorcisent en disant des prières (le Credo), en leur donnant des bains d'eau bénite, en priant et en faisant brûler des herbes. Les parrains n'agissent en fait qu'en tant que substituts des prêtres de l'Église catholique, qui sont les premiers indiqués pour pratiquer les exorcismes. De cette croyance est née, entre autres, la légende du Padre Mera qui circulait dans la région pour combattre les *visiones* considérées comme des incarnations du diable.

En résumé, cette *visión*, comme les nombreuses autres qui l'accompagnent, semble renvoyer à trois éléments du contexte. D'une part, elle prévient contre les risques de la forêt, en symbolisant les peurs qui y naissent : les *visiones* sont alors des agents protecteurs, une forme de contrôle montrant les voies de la prudence dans l'accès aux collines, aux rivières et aux espaces de végétation dense non cultivés. Selon certains leaders des mouvements ethniques et écologiques de la région, par la menace qu'elle

fait peser sur les imprudents, elle protège la forêt elle-même contre les projets extérieurs, notamment agro-industriels. D'autre part, elle est une prise en charge des désirs naissants et une forme d'éducation sexuelle : la Tunda inassouvie séduit les jouvenceaux comme le Duende séduit les jeunes filles en jouant de la guitare ou de la marimba. Enfin, toutes repoussées de la même façon (croix, chandelles, prières) et exorcisées, les *visiones* renvoient à l'histoire paradoxale de la présence d'une Église missionnaire qui persécuta systématiquement, en les diabolisant, toutes les formes de croyances populaires, païennes et animistes, mais utilisant les *visiones* pour attirer des fidèles en se montrant plus « puissante » qu'elles. Ainsi, plusieurs interprétations se sont « empilées » pour donner un sens à cette *visión* en croisant des registres différents (sexuel, religieux, environnemental), auxquels s'ajoute plus récemment un nouveau registre, urbain et politique.

Comment la Tunda intègre-t-elle ce nouveau monde urbain de Charco Azul ? Elle se trouve « dans les airs », dit-on, mais elle a cependant ses zones de prédilection. Elle ne fréquente que la forêt et ne se trouve pas sur les eaux, bien qu'on puisse, selon certains, la rencontrer dans la zone de mangrove ou au bord d'une petite rivière. D'autres *visiones*, elles, vivent dans les eaux, comme le Riviel, petite lueur apparaissant la nuit sur une pirogue et déroutant les voyageurs, et la Madre d'agua, qui peut attirer les gens dans l'eau et les noyer (comme le fait la femme du marais de Charco Azul). Cependant, ni la Tunda ni la Madre d'agua ne fréquentent les villes, ni même les lieux cultivés. Seules la forêt inculte et les eaux ont leur préférence. Mais une autre *visión* « compagne » de la Tunda peut se trouver en ville : c'est la Viuda, la veuve qui fréquente les rues et les cimetières. À Tumaco, un vieil homme m'a raconté que la Viuda est « une belle femme qui devient amoureuse d'un homme et l'emmène vers un endroit où elle peut le terminer, c'est-à-dire le tuer. Quand l'homme s'aperçoit qu'il s'agit d'un esprit, il s'enfuit mais reste malade ». Il doit alors être exorcisé comme après une rencontre avec la Tunda.

L'on voit ainsi que la Tunda « monstre » du Charco Azul synthétise plusieurs *visiones*. Elle se concentre sur la seule trace de nature à l'intérieur de cet espace urbain à défaut de forêt : le marais. Ce serait tout ce qui reste d'une culture disparaissant avec

les traces de la nature comme référence identitaire de l'origine des habitants du quartier. Cette interprétation va dans le sens de ce que disent, à des centaines de kilomètres de là, certains habitants de la région Pacifique et de la forêt, selon qui les *visiones* disparaissent au fur et à mesure qu'avancent les grandes plantations, la coupe des arbres, le tracé des chemins au bulldozer et l'urbanisation. Mais, en réalité, elles ne disparaissent pas, elles *migrent*, se déplacent et se transforment pour autant que les migrants aient encore besoin d'elles pour donner sens à leur existence dans la migration.

En effet, une des explications fournies par d'autres habitants du quartier Charco Azul commentant l'épisode, aujourd'hui révolu, des morts trouvés dans le marais, est qu'il correspond à une période de violences dans la ville, liée aux conflits du narcotrafic (le cartel de Cali). Une centaine de cadavres auraient été jetés au fond du marais. Les *visiones* forment ainsi un mode de lecture de l'actualité urbaine, mais ce ne sont plus les mêmes. Dans le voyage de la côte Pacifique à Cali, elles ont fusionné de deux manières. D'une part, entre elles : l'esprit du marais reprend et synthétise les traits provenant de la Tunda, de la Madre d'agua et de la Viuda, et elle prend le nom générique de Tunda. Cette dernière est valorisée plus que les autres, en particulier parce que son nom serait le seul d'origine indigène (embara) et non coloniale (espagnole). Dans les activités culturelles liées au mouvement noir à Tumaco comme à Cali, des représentations imagées de la Tunda sont même créées, mêlant des traits indigènes, africains et parfois européens. D'autre part, les histoires de vampire des soirées d'horreur télévisées ne sont pas loin, comme le montre, entre autres, le nouveau terme de « monstre de la lagune » utilisé plus récemment par de jeunes rappeurs pour faire, à leur tour, le récit de cet épisode, de ce personnage et de ce lieu.

Formé en 1992, le groupe de rap Ashanti, de Charco Azul, a composé quelques années plus tard une chanson intitulée *El monstro de la laguna azul*, qui raconte l'épisode rappelé plus haut. Dans cette chanson, selon les explications que m'en ont données les auteurs, le « monstre » est une métaphore de l'exclusion du quartier, lui-même traité sous une forme « monstrueuse » dans le regard du reste de la ville. Ils souhaitaient que la chanson

devienne leur titre phare pour « manifester leur origine d'Agua Blanca ». En bonne partie remblayé, le marais longeait alors le tracé d'une nouvelle voie rapide et des menaces de destruction pesaient sur une partie du quartier. L'enjeu du moment était la mobilisation populaire contre l'expulsion des habitants et la défense du quartier, jusque-là considéré comme une « invasion » urbaine.

Frontières et temps des cultures identitaires

Plusieurs frontières ont été créées et plus ou moins franchies ces dernières décennies au long des mobilités et dans les inventions culturelles des migrants dans le monde. Dans le cas du littoral Pacifique et des villes de Tumaco et Cali, la frontière du visible et de l'invisible est occupée et souvent traversée en ville comme en forêt, même si les esprits ont changé d'allure et de fonction dans la migration ; la frontière de la nature et de l'espace aménagé sert encore d'interprétation et fait du marais la référence identitaire du pays natal dans la ville de Cali ; la frontière (qui est un mur sur une partie de son périmètre) du quartier Charco Azul avec le reste de la ville renforce le sentiment chez ses habitants d'être violemment rejetés et menacés par les pouvoirs urbains ; mais la plus marquante des frontières est celle qui relie ce qui est local et ce qui vient du monde dit « global », frontière dont la fréquentation et le franchissement représentent un changement déterminant. Nous nous arrêtons un instant sur ce dernier aspect.

Les ambitions politiques et culturelles des leaders noirs colombiens sont logiquement aspirées vers – et inspirées par – les stratégies qui émanent des réseaux, politiques et économiques, diffusant à l'échelle mondiale le point de vue de l'identité culturelle de la diaspora africaine. Le programme dit de « La route des esclaves », mené depuis 1994 à l'Unesco, est un aspect de ce réseau mondial présent localement. Mais la diaspora fonctionne aussi comme groupe d'intérêt à l'échelle des grandes institutions internationales. Par exemple, à la fin des années 1990, la BID (Banque interaméricaine de développement), une ONG internationale et l'agence canadienne de coopération internationale réunirent des organisations noires de Bolivie, Brésil, Colombie, Costa Rica,

Équateur, Honduras, Mexique, Nicaragua, Pérou, République dominicaine, Uruguay et Venezuela pour lancer un projet, Afro-America XXI, visant à favoriser l'émergence d'un réseau économique afro-américain. La recherche de partenaires supranationaux (OEA, Unicef, PNUD, OIT) et la formation d'associations d'entrepreneurs noirs et de « banques afro-américaines » furent encouragées en tant qu'instruments privilégiés pour le développement économique et social hors des structures nationales, lesquelles furent globalement taxées, pour l'occasion, de clientélistes²⁹. Ces stratégies, à leur tour, suscitèrent les émergences locales de revendications sociales dans un langage dit afro-descendant qui a favorisé un retour réflexif et stratégique sur la culture et l'ancestralité locales³⁰.

Mais ce qu'il y a de vraiment nouveau dans ce cas comme dans d'autres comparables sur d'autres continents, c'est que ces stratégies locales « sautent » l'échelon des frontières municipales, voire nationales, pour atteindre une sphère internationale de reconnaissance à travers des réseaux transnationaux (en l'occurrence ceux des réseaux dits « diasporiques »). Elles y trouvent aussi, parfois, réparation des torts vécus et ressentis localement et des appuis pour intervenir en retour, par exemple au niveau législatif, à l'échelle nationale³¹ : ces allers-retours entre « ici » et « là-bas » et vice versa sont tout à la fois relationnels, intellectuels

29 Voir Alain CHARIER, *Le Mouvement noir au Venezuela. Revendication identitaire et modernité*, L'Harmattan, Paris, 2000.

30 Cette question a été abordée collectivement à l'occasion des recherches menées dans la région Pacifique de Colombie mentionnées plus haut. On peut même dire, au vu de l'ensemble des travaux concernés, que cette région et cette période (le Pacifique colombien dans les années 1990) ont été particulièrement propices à l'émergence d'une problématique des (dé)constructions identitaires, dans laquelle la dimension institutionnelle (nationale ou internationale) a joué un rôle prépondérant. Voir par exemple les articles, assez convergents sur ce point, du dossier « Black identity and social movements in Latin America : the Colombian Pacific region », organisé et introduit par Peter Wade pour le *Journal of Latin American Anthropology* (vol. 7, n° 2, 2002). C'est une problématique comparable, dans un contexte différent, qui se développe au Brésil depuis le début des années 2000.

31 C'est dans ce contexte que, en 1988 et 1991, le Brésil puis la Colombie ont adopté des Constitutions et des lois à caractère multiculturel (je reviendrai sur cette question à propos du Brésil).

et politiques ; et ils forment des sujets moins enracinés que globaux, malgré le langage emphatiquement localiste qu'ils sont amenés à tenir.

Autrement dit, il est peu probable que le rituel urbain du « retour de la marimba », symbole occasionnel de la culture noire du littoral Pacifique, eût pu exister sans l'action sociale, culturelle et pédagogique développée à Tumaco et dans sa région par diverses organisations internationales, publiques et privées, pendant la vingtaine d'années qui l'ont précédé, c'est-à-dire tout au long des années 1980 et 1990, dont on a déjà noté à plusieurs reprises l'importance dans la reconfiguration culturelle et politique à l'échelle mondiale. De même, le travail culturel sur la légende de la Tunda devenue « monstre du marais » à Cali est-il opéré par un groupe local de rappeurs s'attribuant un célèbre ethnonyme africain (Ashanti). Dans ce cadre, des appels à la lisibilité externe entraînent des traductions, des comparaisons, un certain mimétisme et une volonté d'harmonisation entre les symboles locaux et leur signification globale. Les *corpus* symboliques s'en trouvent transformés et les cultures ainsi produites ne peuvent plus être référées à une seule « identité » (qu'elle soit locale, ethnique, raciale ou autre), alors même qu'elles n'ont jamais été autant affichées comme des cultures identitaires.

On ne peut pas davantage parler de « syncrétisme », puisque les contextes culturels sont eux-mêmes déjà transformés, intégrés et mêlés. Au début des années 1970, Sydney Mintz et Richard Price avaient défendu la thèse selon laquelle la culture afro-américaine fut une « création » dont la « base et pré-condition » avait été les nouvelles institutions sociales de l'esclavage, et non le résultat d'une « rencontre » hors contexte de deux cultures, africaine et occidentale, blanche et noire, plus ou moins conservées ou réadaptées. La création des cultures afro-américaines s'est située dans le contexte social des colonies du Nouveau Monde en formation, un monde inédit, inexistant ailleurs, marqué par l'esclavage et la domination, militaire et policière, des colons blancs. Les esclaves sont arrivés là non pas constitués en groupes, mais comme des masses d'individus : ils formaient des « foules » (*crowds*), signalent encore Mintz et Price, et même des « foules très hétérogènes », pas des communautés. Ils ne partageaient

véritablement entre eux que leur condition d'esclave, « tout – ou presque tout – le reste devait être créé par eux ³² ». Certains regroupements, formés dans le cadre esclavagiste, qu'il soit colonial ou indépendant, sont devenus par la suite des lieux d'identification pour les esclaves et les Noirs : confréries catholiques réservées aux Noirs au Brésil, communautés marronnes (en Colombie, au Brésil, dans les Caraïbes), sociétés de fêtes et carnavals, etc.

Loin de correspondre à un syncrétisme de façade derrière lequel se cacheraient des supposées puretés identitaires, ou à une coupure entre mondes africain et américain, toutes ces pratiques, institutions et croyances sont nées et se sont développées au sein des contextes sociaux et spirituels partagés du Nouveau Monde comme des phénomènes composites : des mondes mêlés, métis autant qu'inégalitaires, violents et chaotiques ³³. C'est dans le prolongement de cette historicité que se situe aujourd'hui la production contextuelle et situationnelle des identités et du changement culturel. Or, le contexte a changé. Le rapport local/global est maintenant le cadre social dans lequel s'opèrent la circulation et le mélange des informations. Les hybridations culturelles d'aujourd'hui ne mettent pas en contact des mondes absolument étrangers, encore moins des « civilisations » à découvrir, naturaliser et classer. Le rapport local/global est la « base et pré-condition » des dynamiques culturelles observées dans un lieu donné. Il crée une situation d'entre-deux, s'incarne dans des lieux et des moments de rencontres, d'échanges d'idées, de malentendus et de nouveaux conflits politiques, d'où naissent des *corpus* symboliques nouveaux et de nouveaux sujets politiques, de plus en plus informés de – et formés par – leur condition cosmopolite.

Race et racisme : comment peut-on être noir ?

Comme la civilisation et l'identité culturelle, la race s'est imposée comme langage des rapports humains et des

32 Sydney MINTZ et Richard PRICE, *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective*, Beacon Press, Boston, 1992 (première édition 1976), p. 18.

33 Voir Serge GRUZINSKI, *La Pensée métisse*, Fayard, Paris, 1999.

relations internationales au xx^e siècle. Son faux air de vérité première, conforté par l'allusion biologique de son origine, en a fait le plus violent des pièges de la pensée identitaire.

Mais il ne suffit pas de dire que les races n'existent pas. Certes, l'humain est une seule espèce dont les déclinaisons, ininterrompues dans le temps et l'espace, sont le fruit de longues histoires de migrations et de peuplements depuis les temps immémoriaux ; et ces variations sont phénotypiques autant que linguistiques, sociologiques ou culturelles en général. Cette vérité-là, la plus simple et universelle, n'a pas empêché les formes multiples et radicales de rejet de l'autre au nom de la race, dont la limite est le rejet de la pensée de l'humanité commune. La science sociale ne choisit pas la société qu'elle étudie. Elle doit faire avec ce qui existe. Et, si les races n'existent pas, le racisme (discriminations, ségrégations, haines ou exterminations raciales) existe bien et avec lui en amont le racialisme, c'est-à-dire la pensée raciale des identités et du monde. Déconstruire et dépasser le racialisme comme le plus radical des pièges de la pensée suppose là encore d'en examiner les usages.

C'est au cœur de l'esclavage et de la colonisation que se sont forgés la pensée et le langage raciaux de l'altérité. Dans le monde issu de la traite atlantique (xvi^e-xix^e siècles), en particulier dans la période abolitionniste de la seconde moitié du xix^e, une pensée naturaliste et classificatoire s'est élaborée pour former un substitut aux rapports esclavagistes finissants, plaçant la « race blanche » au rang supérieur et la « race noire » au rang inférieur des valeurs morales, intellectuelles ou esthétiques. Examiner en détail les vérités assénées par les auteurs de la doctrine racialiste ne fait que confirmer leur distance à toute scientificité (quelles que fussent les sophistications des classifications par la cranio-logie, la biologie ou l'anthropométrie dont le xix^e siècle fut prolixe), comme cela confirme aussi l'écran de préjugés au travers duquel ils ont transcrit leurs découvertes lointaines³⁴. En outre,

34 Voir Myriam COTTAS, *La Question noire*, op. cit. Une analyse détaillée de la formation de la pensée raciale et de ses institutions au Brésil à la fin du xix^e siècle a été menée par Lilia SCHWARCZ, *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*, Companhia das Letras, São Paulo, 1993. Pour un exposé des propos racialistes, voir Arthur

ces volontés de donner sens, à ce moment-là, à la découverte de l'autre s'inscrivirent d'emblée dans un rapport de domination qu'il s'agissait de fonder en raison. Dans cette pensée du pouvoir, celui qui pense la race est d'abord celui qui domine.

C'est ce qui a fait du racialisme la plus radicale et violente des pensées de l'autre, fournissant le « modèle » en quelque sorte de l'altérité biopolitique qui ne conçoit le « parla » qu'à l'écart des espaces sociaux : dans la pensée raciale, le pouvoir de vie et de mort peut s'exercer jusqu'à ses limites, la sélection génétique d'un côté et, de l'autre, la suppression de la vie en « laissant mourir » ou en exterminant l'indésirable. Cette pensée raciale de l'autre inférieur est toujours un discours en situation, soit le discours du biopouvoir établi, soit celui de la conquête du pouvoir dans une lutte, un conflit, une guerre : c'est ce qui fonde la problématique selon laquelle, les races n'existant pas, la seule vraie question pour la science sociale est ce que Michel Foucault désigna comme la « guerre des races », bien qu'il ait moins approfondi cette piste de réflexion que celle du biopouvoir, qui lui est concomitante³⁵. La généalogie de cette guerre des races n'est possible que dans des contextes spécifiques, qui en relativisent donc systématiquement le sens.

La relativité et les usages du langage racial nous conduisent à revenir à la question de la *relative étrangeté* qui nous a fourni jusqu'ici, avec la conception élargie de la frontière, notre base de réflexion. Les pays qui ont hérité d'une manière ou d'une autre de l'histoire du monde Atlantique (avec la traite et la société esclavagistes, la conquête et la société coloniales) partagent une problématique de la condition noire au sein de leur espace national³⁶.

DE GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855), Gallimard, « La Pléiade », 1982-1983.

35 Voir Michel FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, Gallimard/Seuil, Paris, 1997 ; et Thomas HOLT, « Pouvoir, savoir et race. À propos du cours de Michel Foucault "Il faut défendre la société" », in *Lectures de Michel Foucault. À propos de « Il faut défendre la société »* (textes réunis par Jean-Claude Zancarini), ENS éditions, Lyon, 2000, p. 81-96.

36 Le concept descriptif de « condition noire » utilisé par Pap Ndiaye reconnaît le « fait d'être noir » sans lui attribuer une définition identitaire à caractère racial ou culturel. La condition noire, c'est la « description dans la durée de cette expérience sociale minoritaire » qui consiste pour des

Cette condition noire contemporaine est diverse sur tout le pourtour (européen, africain et américain) de l'Atlantique noir. Pour nous en tenir aux deux pays présentés ici, le Brésil et la France, elle est liée dans un cas à la filiation avec l'esclave déporté, la « pièce d'ébène » vendue aux Amériques, et dans l'autre cas à la transformation intergénérationnelle de l'« indigène » ou du « sujet » colonial en migrant clandestin, réfugié, habitant des périphéries urbaines, ou en une personne soupçonnée d'être tout cela. Les histoires issues de la colonie et celles qui viennent de l'esclavage ont favorisé des positions relatives actuelles différentes. Comme le montre Pap Ndiaye dans son enquête sur la condition noire en France, le « soupçon d'étrangeté » n'est pas partout le même : « Contrairement aux États-Unis, où être noir ne place pas dans une position d'« étrangeté » par rapport à la nation (mais suscite bien entendu d'autres formes de soupçon), les Noirs de France et d'Angleterre sont souvent perçus comme extérieurs à la communauté nationale imaginée³⁷. » Cette étrangeté pour ainsi dire incorporée crée une frontière « visible », ou ce qu'au Brésil on appelle une « ligne de couleur », qu'en de nombreuses circonstances sociales il vaut mieux ne pas franchir pour ne pas se trouver dans un monde étranger, éventuellement hostile. Cette fabrication relative d'un étranger « de l'intérieur » est adossée à des pensées raciales formées dans l'histoire de ces États-nations et réactivées dans leur actualité. En France, « immigrés », « issus de l'immigration » ou « immigrés de la seconde génération » sont maintenant des appellations qui « identifient perpétuellement les personnes concernées à une origine étrangère, redoublée, en ce

personnes à « être généralement considérées comme noires » (Pap NDIAYE, *La Condition noire. Essai sur une minorité française*, Calmann-Lévy, Paris, 2008, p. 24). Tout en partageant cette posture pragmatiste et situationnelle à quoi renvoie la notion de *condition* noire (comme on l'a fait, plus haut, à propos de la *condition* cosmopolite), il reste que le passage de la condition noire (une expérience sociale négative en référence à la couleur de peau) à la « perspective minoritaire » et plus encore à la « politique minoritaire », toutes deux évoquées par l'auteur, ne va pas de soi et relève sans doute, là encore, des différentes généalogies nationales de la guerre des races.

37 *Ibid.*, p. 41.

qui concerne les Noirs, par une couleur de peau qui les renvoie à une étrangeté ineffaçable³⁸ ».

Comment, sous toutes ces contraintes, peut-on être noir aujourd'hui ? Je répondrai à cette question³⁹ en la plaçant d'abord dans le contexte français, que j'examinerai cependant au miroir d'une expérience autre, celle d'un anthropologue ayant travaillé et vécu pendant plusieurs années au Brésil, en Colombie et en Afrique noire.

République et pensée raciale en France

Depuis le début des années 2000, le contexte politique en France a intégré la présence de « minorités visibles », des personnes immigrées et descendantes d'immigrés d'Afrique noire et du Maghreb. Pour m'en tenir aux événements les plus significatifs, je mentionnerai : la présence dès 2002 de candidatures dites « ethniques » (antillaises et franco-maghrébines essentiellement) aux élections nationales (dont plusieurs se retrouveront au gouvernement socialiste de François Hollande en 2012) ; les émeutes de novembre 2005 dans les banlieues populaires des grandes villes françaises ; la formation du Conseil représentatif des associations noires (CRAN) en novembre 2005, c'est-à-dire au cœur de la période des émeutes de banlieue. Progressivement, les notions plus ou moins euphémisantes de « minorités visibles », « personnes issues de l'immigration », voire « personnes issues de la diversité » (*sic*), sont apparues, ainsi que des polémiques publiques sur la « discrimination positive » ou les « statistiques ethniques ».

L'on reviendra d'abord sur les « émeutes des banlieues » de 2005 en France. Elles marquèrent la présence d'une contestation

38 *Ibid.*, p. 63.

39 Question à deux volets, puisqu'une première version de la section de chapitre qui suit a été publiée en anglais dans la revue de l'Association des études latino-américaines *LASA Forum*, dans le cadre d'un débat sur le thème « Inégalités raciales et politiques publiques : débats en Amérique latine et au-delà », *LASA Forum*, vol. 39, n° 1, hiver 2008. La question posée était alors : « Is the use of race or color legitimate in public policies ? » Je remercie Antonio Sergio Guimarães pour cette invitation à la comparaison. Repris ici, le texte est actualisé et développé pour approfondir l'analyse comparative, notamment avec le cas brésilien.

« africaine-française », ou « franco-africaine », et « franco-maghrébine », pour utiliser des termes qui choquent généralement en France mais pourraient être traduits au mot à mot en anglais, en portugais ou en espagnol sans provoquer le moindre émoi. Cela ne veut pas dire que les autres pays aient mieux résolu ce que la France peine à reconnaître. Cela signifie simplement qu'il n'y a pas de valeur absolue de la race, que c'est un langage qui s'est certes diffusé mondialement au long du xx^e siècle, mais qui connaît aussi de fortes variations nationales. Chaque pays (ou chaque groupe de pays réunis dans une même histoire) a son histoire de la pensée raciale et du racisme, et il serait vain de chercher le « bon » modèle à suivre.

Le « modèle » français est marqué profondément par deux expériences apparemment contradictoires, les expériences républicaine et coloniale. Fièvre d'un modèle social « a-racial » (que des mouvements comme ceux de l'ANC de Mandela, dans les années 1980, défendaient également), la République est restée engluée dans son histoire coloniale sans avoir réellement fait l'inventaire d'une action et d'une pensée raciale marquées par le contexte de la colonisation : une colonisation à la fois répressive et « civilisatrice », soit une double violence, physique et symbolique, socio-politique et culturelle, pour intégrer à la France impériale les peuples d'Afrique de l'Ouest et du Nord saisis et figés dans les catégories de la situation coloniale. Cette double violence est toujours la référence de la manière française de penser les autres auxquels elle a eu affaire dans son histoire, ces autres « proches » étant ceux-là mêmes qui ont migré vers la « métropole » dans les années 1960, attirés par les appels à l'immigration de l'époque, ou leurs descendants d'aujourd'hui qui se trouvent français et africains ou « Africains de France ».

L'expression « Africains de France » n'est pas aussi scandaleuse que le supposent les tenants de l'identité africaine comme réalité fixe immuable et localisée. L'inventaire nécessaire de la situation postcoloniale serait incomplet si on ne tenait pas compte, dans le même cadre théorique, de la portée intégratrice de l'idée égalitaire française. Celle-ci a eu des effets du point de vue de la culture politique africaine dans la période située entre la Seconde Guerre mondiale et les indépendances. C'est le cas dans le monde

intellectuel des études africaines et parmi les élites politiques africaines de France. Dans les années 1940 et 1950 donc, des solidarités se sont formées au cœur même du projet de civilisation/intégration « à la française ». Cette politique intégrationniste a pour une part créé un lien durable avec une élite étudiante, bureaucratique et politique, que les décennies suivantes ont mis à mal ⁴⁰. Des liens personnels parfois forts (même s'ils étaient marqués par des différences statutaires), des solidarités sociales et des réseaux politiques se sont formés dans cette période. Une gauche française militante et proche du « terrain », celle du PC, du PS, de la CGT, a tissé des liens, soutenu des mobilisations sociales ⁴¹. Elle a fait émerger ou a influencé des leaders politiques africains (Senghor, Houphouët-Boigny, etc.) devenus députés ou ministres du gouvernement de la France dans les années 1950 ⁴². Dans le même temps, des chercheurs en sciences sociales (sociologues, économistes, anthropologues) se sont engagés dans des descriptions et des analyses des réalités coloniales africaines et de leurs dynamiques (la « situation coloniale »), ont traduit leur engagement dans la formation d'intellectuels critiques et politisés et, pour certains, dans la participation aux mouvements indépendantistes.

C'est cette relation, ambiguë certes mais également solidaire, qui s'est perdue dans la période récente avec la transformation des liens entre l'Afrique et la France et la perte de cette relative proximité sociale et culturelle, voisine de la violence coloniale. Une certaine nostalgie est présente de part et d'autre dans la crise des relations franco-africaines. Aujourd'hui, un passage s'opère depuis les voies postcoloniales de l'aventure humaine vers d'autres routes, mondiales, qui tendent à la « décoloniser » ⁴³.

40 Voir Alain MABANKOU, *L'Europe depuis l'Afrique*, Naïve, Paris, 2009.

41 Dont on trouve trace par exemple dans le récit de la fameuse grève des travailleurs du train Dakar-Niger en 1947 par Ousmane SEMBENE, *Les Bouts de bois de Dieu* (1960), Pocket, Paris, 2002.

42 Voir notamment Jean-Pierre DOZON, *Frères et sujets. La France et l'Afrique en perspective*, Flammarion, Paris, 2003, où l'auteur cherche à comprendre à partir de ce moment historique la formation des désirs réciproques de France et d'Afrique de part et d'autre.

43 Voir successivement d'Achille MBEMBE, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris, 2000 ; et *Sortir de la grande nuit*, op. cit., 2010.

Tous ceux qui ne réussissent plus à passer les frontières qui avaient été celles de la « métropole » coloniale finissent par s'en détourner. Les migrants « subsahariens » qui se heurtent aux murs, aux grillages et aux lieux d'enfermement de Ceuta et Melilla, de Lampedusa en Italie, du Mesnil-Amelot en France, réorientent en partie leurs migrations vers d'autres directions ⁴⁴.

En quelques années, la France a découvert, à travers l'expression sporadique, violente ou minoritaire de voix inhabituelles, presque inaudibles jusque-là, une question raciale que d'autres grands pays – les États-Unis, l'Afrique du Sud ou le Brésil – ont déjà expérimentée et ont déjà explicitée comme problème national, tentant de le résoudre à différentes époques. Les émeutes et manifestations pour les droits civiques des Noirs aux États-Unis dans les années 1960, les émeutes de Soweto et la construction progressive de l'opposition multiraciale aux lois de l'apartheid entre le milieu des années 1970 et les années 1990 en Afrique du Sud, ont été des moments forts de l'histoire de ces pays. De forme plus diffuse au Brésil, depuis les mouvements politiques et culturels noirs sous la dictature militaire dans les années 1970 jusqu'à l'« action affirmative » devenue officielle bien que très contestée dans la société depuis le début des années 2000, la question raciale ou « de la couleur » a également marqué les relations sociales et les milieux politiques.

Brésil : de « démocratie raciale » à « nation multiculturelle »

Le Brésil tente encore de sortir d'une pensée hiérarchique et raciale formée dans le moule de l'esclavage, aboli en 1888. Il y est beaucoup question depuis les années 2000 de « réparations » et d'« action affirmative ». Les quotas raciaux (ou quotas « au faciès », pourrait-on dire dans le langage français) instaurés alors ne changent pas radicalement les conditions des jeunes Noirs à l'université ou sur le marché de l'emploi. En outre, ils

44 Voir Rémy BAZENGUISA GANGA et Achille MBEMBE, « Mobilités africaines, racisme français », *Vacarme*, n° 13, printemps 2008, repris in M. AGIER et R. BAZENGUISA GANGA (dir.), *L'Afrique des banlieues françaises*, éditions Paari, Brazzaville, Paris, 2012, p. 43-50.

créent des confusions sur les modes d'identification, l'« identité de couleur » devenant plus stratégique que jamais en même temps qu'elle s'affirme publiquement comme un essentialisme, voire une identité d'origine. Race, origine, génétique : si l'on peut s'inquiéter que le monde politique et pour une part celui de la recherche redécouvrent des thèmes naturalistes, on peut y voir une continuité logique (même sous les apparences d'une inversion) avec la pensée profondément racialisée des différences sociales issues de la société esclavagiste.

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, le racialisme européen se diffuse parmi l'élite du pays, notamment grâce à la présence de Gobineau, le penseur de l'« inégalité des races », à l'ambassade de France à Rio, en 1869-1870⁴⁵. La fameuse « fable des trois races » – blanche, indienne et noire – dont a parlé l'anthropologue Roberto Da Matta⁴⁶ date de cette époque-là et a produit les principaux préjugés qui ont prévalu après l'abolition de l'esclavage de 1888 : la marginalité et la non-nationalité de l'Indien, l'infériorité sociale du Noir et la supériorité sociale, morale et esthétique du Blanc. Contemporaine de ces théories, une représentation romantique de la pureté raciale développa une aversion à l'égard du métissage. Puis, à partir de l'abolition de l'esclavage et jusqu'aux années 1930, se développa une politique visant au « blanchiment » de la population : des campagnes publiques favorisèrent l'immigration européenne, avec pour but l'« aryanisation » du pays. Elles donnèrent une connotation particulière aux unions interraciales : parmi l'intelligentsia, on parlait de faire disparaître la race noire en quelques décennies ; dans les milieux populaires noirs, l'union avec des personnes plus claires devait permettre, disait-on, de « laver la race », « améliorer la race » ou « purifier son sang »⁴⁷.

45 Voir Georges RAEDERS, *Le Comte de Gobineau au Brésil*, Nouvelles Éditions latines, Paris, 1934.

46 Roberto DA MATTA, « A fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira », in *Relativizando. Uma Introdução à antropologia social*, Rocco, Rio de Janeiro, 1987, p. 58-85.

47 Voir Tomas E. SKIDMORE, *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1976 ; Lilla SCHWARCZ, *O espetáculo da raça*, op. cit.

L'éloge du métissage développé à partir des années 1930 dans le cadre de la recherche d'une théorie de la nation brésilienne par Gilberto Freyre le montre très clairement : l'idée de métissage n'est pas exclusive d'une pensée raciale ; bien au contraire, elle naît en son sein ⁴⁸. Puis un glissement langagier s'opère progressivement, entre les années 1930 et 1950, menant de l'exposé des vertus du « mélange des gènes » – ainsi peut-on traduire l'étrange concept freyrien de *miscigenação* –, dont Freyre fut bien l'initiateur, au mythe brésilien de la « démocratie raciale », que d'autres se sont chargés de systématiser pour lui ⁴⁹.

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, de nombreux intellectuels français et américains ont mis en évidence, dans le cadre d'un vaste programme de l'Unesco, la très originale « contribution brésilienne à l'humanité » : alors que le monde venait de connaître une guerre inspirée jusqu'à la terreur et l'extermination par l'idéologie de la pureté raciale, le Brésil offrait l'exemple, très particulier semblait-il, d'un pays où, certes, la démocratie politique était loin d'être satisfaisante, mais où l'absence de conflit racial régnait au milieu d'une grande diversité humaine et d'infinis mélanges, lesquels (personne n'était dupe) n'excluaient pas les différences de traitement et les préjugés.

À usage interne autant qu'externe, depuis cette date, le modèle de la « démocratie raciale » a servi pour penser une certaine tolérance autant que le *statu quo* des discriminations contre les Brésiliens à la peau noire. Spécificité nationale, ce modèle se fonde sur l'œuvre majeure de Gilberto Freyre : selon lui, la société brésilienne vit une « démocratie » sociale, ethnique, plus puissante et authentique que la démocratie politique. Ces idées ont marqué la pensée raciale brésilienne. Plus tard, dans les années 1960, les gouvernants en ont fait la base d'une « paix raciale » trompeuse, puisque fondée non pas sur l'égalité entre tous, mais sur le « préjugé de ne pas avoir de préjugé ».

48 Gilberto FREYRE, *Casa grande e senzala*, 1934 (trad. fr. de Roger Bastide : *Maîtres et esclaves*, Gallimard, Paris, 1974).

49 À propos de la formation du mot et du mythe de la démocratie raciale au Brésil, voir Antonio Sergio GUIMARÃES, « Démocratie raciale », *Cahiers du Brésil contemporain*, n° 49-50, 2002, p. 11-37.

Au cours des années 1970, dans un contexte national de forte croissance urbaine et industrielle, des mouvements noirs se développèrent contre la discrimination raciale, réagissant contre les illusions de justice associée au métissage et contre les manières « cordiales » d'imposer l'immobilisme et la domination des Blancs. Des mobilisations raciales ont ainsi vu le jour, comme dans diverses parties du monde à la même époque, aux États-Unis et en Afrique du Sud en particulier. Des organisations noires sont nées dans les années 1970 à São Paulo et à Salvador de Bahia. Tout ambigu qu'il fût, le mythe de la démocratie raciale s'était cependant assez répandu dans la société pour rendre irrécusable sur le fond la revendication d'égalité entre Blancs et Noirs que ces mouvements faisaient émerger sur la scène politique. Ces révoltes se sont situées sur des terrains politiques bien particuliers : le refus de la cordialité des Blancs, les campagnes contre le syncrétisme religieux, la valorisation et la publicisation des sentiments amoureux de l'homme noir pour la femme noire, etc. Soit un ensemble de slogans difficilement compréhensibles en dehors d'un retour de bâton de l'éloge de la domination et d'une revendication d'égalité, un paradoxe que le mythe de la démocratie raciale avait lui-même entretenu sans dire comment en sortir.

La nouvelle Constitution du Brésil en 1988 marqua une évolution importante comparée à l'image officielle que le pays s'était auparavant donnée. Le racisme y est reconnu comme « crime » irrévocable, ce qui représenta à la fois la reconnaissance de l'existence du racisme au Brésil et la création d'instruments juridiques pour le combattre. Le caractère « pluriethnique » et « multiculturel » de la nation a également été cité, et les bases ont été posées pour l'attribution de terres aux personnes reconnues comme « rémanentes des communautés de *quilombo* » (communautés marronnes).

À la suite de la conférence de Durban de 2001⁵⁰, la décennie a été marquée par des polémiques intenses. Pour une part, elles reviennent sur le fond : le caractère postesclavagiste de la nation brésilienne. Pour une autre part, elles concernent les effets

50 Conférence mondiale des Nations unies contre le racisme et la discrimination raciale, tenue à Durban, en Afrique du Sud, en août 2001.

pratiques des politiques publiques à caractère « racial » : l'attribution de « terres de Noirs » aux paysans dits « rémanents » reconnus d'anciens *quilombos* de Noirs libres du temps de l'esclavage ; l'avantage officiellement accordé aux « Noirs » autodéclarés pour l'accès à l'université et à la fonction publique. Dans les deux cas, les demandes d'expertise et plus généralement de légitimation de la part des anthropologues brésiliens ont suscité d'importantes polémiques⁵¹. Qu'ils fassent un retour vers l'éloge du métissage en tant que fondement social immuable de la société brésilienne ou qu'ils relaient la revendication populaire d'égalité au risque de l'adosser à la prophétie autoréalisatrice d'un récit ethnique, les chercheurs en sciences sociales brésiliens et tout autant « brésilianistes » (français et américains principalement) sont pris dans la nasse du piège identitaire et l'on ne voit pas trop comment ils pourraient en sortir.

Le défi, il est vrai, est complexe et le chercheur, aussi engagé soit-il, n'a guère d'autre contribution à proposer à ce débat *politique* que l'explicitation de ses propres apories. Celle-ci par exemple : comment être une société a- raciale tout en luttant contre la discrimination raciale, ce qui implique de tenir un langage racial ? Mais, sans prétendre résoudre les problèmes d'actualité politique que pose la question raciale, on défendra ici, d'une manière plus générale et *inactuelle*, qu'un début de réponse se trouve dans une distinction plus claire entre les domaines de l'identité et de la politique, ce qui permet une compréhension plus dynamique de leurs rapports et de leur tension, autant au Brésil qu'en France malgré leurs profondes différences historiques.

La citoyenneté sans identité

Les politiques et les polémiques brésiliennes ont eu l'éminent avantage de mettre sur la place publique un sujet considéré comme inutile par les uns, gênant par les autres, celui du

51 Voir notamment Véronique BOYER, « Une forme d'africanisation au Brésil. Les *quilombolas* entre recherche anthropologique et expertise politico-légale », *Cahiers d'études africaines*, n° 198-199-200, 2010, p. 707-730 ; et José Mauricio ARRUTI, « Quilombos », in Osmundo PINHO et Lívio SANSONE (dir.), *Raça : novas perspectivas antropológicas*, Unicamp/EDUFBA, Salvador, 2008.

racisme « à la brésilienne ». Cette avancée politique en est même le principal résultat du point de vue de la reconnaissance de la condition noire au Brésil. Les discussions ouvertes autour de la discrimination positive ou des statistiques ethniques en France au début des années 2000 ont eu un effet polémique comparable, bien que les débats aient été d'avance « muselés » par une croyance en la vertu naturellement égalitaire de la République. Cette croyance suppose l'oubli des effets ethnonationalistes d'un tel principe dès lors qu'il fut appliqué au cadre colonial sans avoir changé son périmètre d'égalité : dans ce cadre, il exclut et laisse en « reste » de la République une partie des membres, indigènes et sujets, de la nation. Ce qui tend à démontrer qu'il n'y a pas dans la réalité de modèle « pur », par nature, de la République au sens où la citoyenneté aurait été effectivement référée à l'État seul et non à la nationalité. Durant une seule année, en 1793, moment le plus radical de la Révolution française, un statut de l'étranger citoyen fut promulgué, séparant la citoyenneté et la nationalité. Issu de cette période, le modèle de la « carte de citoyenneté » (et non d'identité) fut repris par les participants du mouvement de la « marche pour l'égalité » de 1988, qui se considéraient « sociologiquement français (car nés et socialisés en France pour la plupart) et en grande partie juridiquement français, mais toujours construits et traités comme étrangers ⁵² ». Autrement dit, le modèle de la citoyenneté sans identité « existe » dans la réalité en tant qu'il permet de repérer l'hiatus et les effets excluants d'une confusion entre le peuple politique (*demos*) et le peuple ethnologique (*ethnos*) et de dire l'inégalité qui en résulte.

À l'inverse, il n'est pas sûr que l'affirmation de la valeur universelle et intouchable de la chose publique (la *res publica*) joue en France ou ailleurs aujourd'hui le rôle égalitaire qu'elle a pu avoir dans d'autres circonstances historiques. Au nom de la lutte contre la « race » ou contre l'« ethnie », confondant le concept et la réalité, l'« objet » et la « chose », l'affirmation universaliste recouvre de manière autoritaire des voix dissonantes qui s'en prennent à une République injuste. Répondre à cette violence-là

52 Saïd BOUAMAMA et Sophie WAHNICH, « Une citoyenneté sans identité nationale », *Vacarme*, n° 46, hiver 2009.

consiste à dés-essentialiser la réflexion sur l'essentialisme racial, comme sur l'essentialisme identitaire en général. Cela permet de voir dans le racisme deux composantes actuelles, observables en situation et non dans les sphères lointaines et désincarnées de la pensée pure. On les retrouve dans l'énoncé de la définition *a minima* du racisme comme la « négation de l'autre » : « nier, faire taire » l'« autre ». Faire taire l'autre (en tant que sa parole ou sa simple présence expriment un refus de ce qui est) suppose de radicaliser son altérité. C'est en ce sens que la race est la limite de l'altérité biopolitique, en tant que justification (biologique pour le racisme dit scientifique, culturelle pour le racisme dit culturel, etc.) de l'invisibilité ou de la disparition de l'indésirable⁵³. Le rejet de l'autre n'existe pas de forme abstraite, c'est le rejet de l'autre qui vit, c'est-à-dire qui exprime par sa parole, par son corps présent et par sa visibilité un désaccord, un désordre ou un dérangement dans un contexte donné. C'est lorsque ce *dissensus* s'exprime que s'exprime en réponse, pour le « faire taire », le rejet absolu de l'« autre », dont la haine raciale est la dernière limite parce que aux limites de l'humain.

Dans le contexte de la France actuelle, les rappels aux valeurs de la République sonnent exclusivement comme la censure culturelle d'une expression – présence ou parole – politique. Cela est d'autant plus évident quand la prise de parole dissonante sur le fond est différente sur la forme – ce qui n'est pas absolument nouveau dans l'histoire des mobilisations populaires, la place des immigrés dans les catégories ouvrières et les mouvements sociaux populaires étant une constante de l'histoire⁵⁴. Cette injonction paradoxale (« soyez soumis pour être égaux » !) n'est donc pas d'abord une question sociale ou culturelle qui attendrait une réponse, qu'on aiderait à voir le jour ; c'est en elle-même la question politique, de la démocratie, qui est posée. Selon cette conception, l'accès à la politique serait réservé à des citoyens plus

53 Sur les alternances arbitraires entre racisme biologique et racisme culturel, voir Michel WIEVIORKA, *Le Racisme. Une introduction*, La Découverte, Paris, 1998.

54 Voir, pour la France, Gérard NOIRIEL, *Le Creuset français. Histoire de l'immigration (XIX-XX^e siècle)*, Seuil, Paris, 1992 ; et *Le Massacre des Italiens. Aigues-Mortes, 17 août 1893*, Fayard, Paris, 2010.

authentiques que d'autres parce que dotés de la bonne filiation ou du bon savoir, ou encore de la bonne intégration sociale. Une citoyenneté de plus en plus conditionnelle qui a pour effet de laisser en dehors de la « frontière » de la reconnaissance une masse plus grande d'indésirables. Le rejet qui alors s'exprime contre leur « différence », dévaluée au nom de l'origine ou des modes de vie étrangers, rejoue sur la scène politique nationale le piège identitaire.

Logiques et politiques du sujet

Nous avons insisté jusqu'ici sur une conception relationnelle de la frontière, élargie, incertaine et ouverte, et sur le besoin de sortir la science sociale autant que la politique du piège identitaire. La dernière étape de cette réflexion portera sur le sens qu'on peut attribuer à celui ou celle qu'on nomme « sujet » lorsqu'il est en tension avec ses assignations identitaires et s'en émancipe¹. Car, dans le contexte d'une mondialisation subie et « en crise » – et dont la crise économique et financière n'est qu'un aspect d'une crise plus large des solidarités et de la politique –, les simples oppositions binaires – « nous » et les « autres » – devront céder la place à une compréhension de la complexité du monde où l'épreuve de l'autre et de la frontière est à la fois plus fréquente et plus ordinaire.

Une anthropologie du sujet est le nouveau chantier de recherches à ouvrir pour l'anthropologie contemporaine. À cause de cette relative nouveauté, il nous faudra d'abord faire un dernier détour dans le domaine des concepts issus de plusieurs disciplines voisines, puis de leur mise en situation, dans l'enquête, afin de mieux « outiller » les regards contemporains sur le monde.

¹ Le présent chapitre a connu une première version dans un article écrit en 2011 pour le dossier « Anthropologie début de siècle » de la revue française d'anthropologie *L'Homme* (« Penser le sujet, observer la frontière. Le décentrement de l'anthropologie », *L'Homme*, n° 203-204, 2012, p. 51-75). Je remercie Michel Naepels pour sa lecture attentive et ses commentaires.

Une anthropologie du sujet

Comme on l'a vu dans les deux chapitres précédents, l'anthropologie est attachée aux concepts et aux terrains issus de sa position historique dans le « grand partage » du savoir, et attachée aussi depuis quelques années à leur critique. En conséquence, elle n'est pas vraiment armée pour aborder seule la question du sujet. Il lui faut pour cela élargir l'éventail de ses moyens de connaissance (enquêtes de terrain et outils d'analyse) et ainsi, tout en révisant les concepts qu'elle a forgés dans son histoire, aller voir au-delà de ses limites pour en créer d'autres.

Comment surgit le sujet ? Et comment l'anthropologie peut-elle l'appréhender, c'est-à-dire le voir, le décrire et le comprendre ? Il nous faut ici revenir aux différentes manières d'aborder l'individuation – on entend par individuation la forme sous laquelle les individus sont pensés et « construits » par les contextes (sociétés, groupes, espaces) où leur vie se déroule.

De la personne à l'individu : ethnologie et sociologie

L'anthropologie s'intéresse depuis longtemps aux différentes théories de la *personne*, notion dont le sens va progressivement du masque, tragique ou rituel, jusqu'au statut social ou sacré. L'africanisme en particulier a fait de la notion de personne le concept clé qui relie chaque être à une culture, un lieu, une structure sociale². Dans le contexte lignager, chacun est défini par une position qu'il occupe dans la généalogie du lignage, chaque être existe par la relation qui l'unit à d'autres, vivants ou morts, réels ou imaginés. Ce qui fait l'individu comme personne, ce sont dès la naissance des médiations aux ancêtres, aux dieux, puis aux autres. Les « traces » ancestrales, les manifestations divines ou les scarifications dont les corps sont le support en attestent.

2 Lors d'un colloque en 1971, la question a fait l'objet d'un bilan à la fois synthétiquement rétrospectif et en partie critique et novateur, à l'image de l'époque charnière où il a eu lieu : Germaine DIETERLEIN (dir.), *La Notion de personne en Afrique noire*, Éditions du CNRS, Paris, 1973 (rééd. L'Harmattan, Paris, 2000). Ce bilan joue un rôle de balise essentielle dans cette réflexion.

Pour Marcel Mauss, la *persona* définit la notion de personne par l'incorporation de normes et valeurs morales et sociales : c'est l'individu dans sa dimension morale, et donc sociétale³. Ainsi, la personne renvoie-t-elle en fin de compte aux totalités anthropologiques que l'ethnologue appréhende selon une unité ou transparence supposées entre un informateur, un espace, une société et une culture. Dans cette opération, l'individuation prendra la forme d'une *identité* ou d'une superposition entre la partie que j'observe (l'observation ethnographique) et le tout que je ne vois jamais, mais auquel on donne généralement les noms de « société » ou « culture », ou d'« ethnie ». Le tout d'une culture et d'une société s'incarne, s'incorpore dans une personne qui ne prend sens pour l'ethnologue qu'en tant qu'elle est transparente à la totalité. Dans cet usage de la notion de personne, il y a donc une question de méthode qui est aussi une question de représentation de l'individu dans le monde : selon cette démarche dite « holiste », l'anthropologie se fonde sur une vision dualiste – celle du « grand partage » évoqué plus haut, ou celle de Louis Dumont qui opposa holisme et individualisme⁴. Celui qu'on appelle l'« informateur privilégié » n'a alors d'autre raison d'être que de dire et d'incarner le « tout » de la société, de la culture ou de l'ethnie dont l'ethnologue pourra présenter ailleurs la reproduction – portant un regard externe et s'adressant à un public encore plus externe. Naît ainsi l'image ou la fiction d'une totalité « autre », cohérente, oubliant ou lissant, aux fins de la cohérence analytique, les conflits, les brèches et les formes hétérogènes.

Ce qui s'est perdu dans cette fiction ethnologique associée à la conception de la personne transparente ou révélatrice d'un tout idéal et invisible, c'est la dimension relationnelle de l'identité individuelle, la nécessité intrinsèque d'une altérité pour construire toute représentation de soi ; c'est aussi sa dimension contextuelle et les transformations qu'elle a subies avec le

3 Marcel MAUSS, « Une catégorie de l'esprit humain, la notion de personne, celle de "moi" » (1938), in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1950 (dernière édition 2010), p. 331-362.

4 Louis DUMONT, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris, 1983.

changement des contextes ⁵. C'est ce qui a légitimé les critiques à propos de la représentation individuée et totalisante, « identitaire » en somme, de la notion de personne.

Il reste néanmoins – et cela seul suffirait à ne pas négliger l'apport heuristique de cette notion – que, comme on l'a déjà souligné, une réponse massive à l'emprise lignagère a été la fuite du lignage dès qu'un « dehors » s'est ouvert, en grand, avec la décolonisation : dans l'Afrique noire des années 1950 à 1970, le départ vers les villes et les périphéries urbaines a été synonyme d'émancipation – ce qui a donné à la migration elle-même, dès cette époque mais dans un sens différent de celui d'aujourd'hui, une signification politique au-delà de la seule ligne de fuite qu'elle a incarnée dans chacune des trajectoires individuelles. Ce fut, littéralement, la recherche d'un « air de liberté » dans les villes... avant d'être pour beaucoup la découverte des lieux de l'abandon. Les villes décrites par les anthropologues en Afrique dans cette période furent marquées par l'ambivalence des statuts sociaux, des positions symboliques et des engagements politiques des néocitadins, ruraux urbanisés, villageois en ville, etc. ⁶. S'est imposée alors, pour les intéressés, la question de l'individualisation et de ses effets, selon un point de vue pragmatique accompagné par une certaine objectivation et distanciation des lieux, identités et cultures d'« origine ».

Dans les enquêtes quantitatives, l'« atome » individuel est isolé et utilisé pour correspondre aux critères de classification de la sociologie des catégories (par âge, sexe, revenu, catégorie socio-professionnelle, lieu de résidence, etc.), qui n'arrive jamais à rendre compte du « tout » de la notion de personne (car elle en

5 Sur ces deux points, voir Marc AUGÉ, *Le Sens des autres*, op. cit. ; et Emmanuel TERRAY, « Le rôle de l'Autre dans la constitution de l'être humain », in *Combats avec Méduse*, Galilée, Paris, 2011, p. 15-23.

6 Voir par exemple, sur la période 1950-1960 : Georges BALANDIER, *Sociologie des Brazzavilles noires*, op. cit. ; et Jean-Marie GIBBAL, *Citadins et villageois dans la ville africaine. L'exemple d'Abidjan*, Maspéro/Presses universitaires de Grenoble, Paris/Grenoble, 1974. On retrouve ces questions dans les thèmes du « village dans la ville » ou des « ethnicités urbaines » développés dans l'anthropologie et la sociologie urbaine du xx^e siècle (voir le bilan dressé par Ulf HANNERZ, *Explorer la ville. Éléments d'anthropologie urbaine*, Minuit, Paris, 1983).

perd la complexité sociale, symbolique ou historique, rendue par le holisme méthodologique), ni de la somme de toutes les individualités (car celles-ci résistent à se laisser dissoudre dans la masse, les catégories ou les classes).

Quant à l'individu « produit » par le processus d'individualisation (en arrivant seul quelque part hors de son contexte lignager, familial, villageois ou communautaire...), il ne se confond pas avec l'individu normatif, celui que l'individualisme institue selon l'opposition déjà mentionnée entre la personne castée en Inde ou lignagère en Afrique, d'une part, et l'individu « occidental », d'autre part. Il ne s'y réduit pas, mais c'est pourtant le modèle de « gouvernance » auquel il a affaire. Un modèle en apparence dédoublé : du côté de l'individu, Robert Castel avait d'abord distingué l'individualisme positif et l'individualisme négatif⁷. Si l'expert international, le voyageur ou même le citoyen sont des figures types du discours positif de la liberté de l'« individu » contre l'oppression de la « personne », à l'opposé la version négative de l'individualisme se réalisera sous les modalités échelonnées d'une dépréciation sociale : ce sont les figures de la dépossession, du « précaire », du marginal ou du vulnérable.

Mais la version « positive » elle-même se développe à l'excès (ce qu'on appelle maintenant l'hyper-individualisme), jusqu'à remettre en cause sa propre valorisation. Le sens de l'autonomie individuelle, avec les projets, les réussites ou les échecs, les joies et les souffrances intimes des vies pleines, professionnelles, amoureuses ou amicales, toujours vécues et ressenties comme uniques, en propre, et en ce sens très « riches » ou « enrichissantes », ce sens de la liberté et de la responsabilité individuelles tout accomplies, peut se caricaturer lui-même en son revers, qui est son cauchemar. La « construction de soi », seul face à la marchandisation généralisée du monde, ne laisse guère d'autre issue face aux lois du marché que de savoir se vendre, savoir non pas « vivre sa vie pour la conter » selon la belle formule du romancier

7 Robert CASTEL, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, Paris, 1995.

colombien Gabriel Garcia Marquez⁸, mais produire un CV en temps réel, être soi-même un produit plutôt qu'un consommateur. Quand l'hyper-individu ou l'« individu par excès » finit par souffrir d'une hypertrophie de soi, l'« individu par défaut⁹ », lui, est renvoyé à la même contrainte sociale et symbolique, à la différence près... qu'il n'y arrive pas, ou n'y arrive plus ! Ainsi, la valorisation de l'individu a pour corollaire son *exposition* et la perception aiguë, voire l'expérience des risques qui accompagnent cette forme apparemment « positive » de la mise à nu.

La condition individuelle n'est jamais saisissable en dehors d'ordres du discours qui la représentent, que ce soit dans les langages anthropologiques de la personne et du lignage, ou dans celui de la société des individus. Aussi élémentaires et anciennes soient-elles, ces figures fondent sur les scènes actuelles de la politique une distinction caricaturale entre « libéralisme » (individualiste) et « communautarisme » (identitaire). Pourtant, comme j'ai essayé de le mettre en évidence, les deux figures de référence sont tout autant contraintes et contraignantes l'une que l'autre. On en revient donc à l'illusion de vérité du piège identitaire, d'autant plus grave qu'elle joue un rôle moteur dans la politique et parfois la violence politique : transformée en cliché de l'analyse politique, l'opposition caricaturale entre libéralisme et communautarisme donne une image figée, presque statuaire, des rapports entre les logiques individuelles et collectives¹⁰. Plus généralement, cette lecture identitaire fait l'impasse à la fois sur la multiplicité des repères de l'action individuelle et sur la question du mouvement, du changement et des logiques de l'agir – lesquelles ne se réduisent ni à une « politique de la différence », plus ou moins « communautariste » et identitaire, ni à une société des individus

8 Titre de son autobiographie : Gabriel GARCIA MARQUEZ, *Vivir para contarla*, Mondadori Gribaldo, Barcelone, 2002.

9 Selon les expressions utilisées plus récemment par Robert CASTEL, « Individu par excès, individu par défaut », in Philippe CORCUFF, Christian LE BART et François DE SINGLY (dir.), *L'Individu aujourd'hui. Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*, PUR, Rennes, 2010, p. 293-305.

10 Voir par exemple, pour une confrontation de ces deux postures : Charles TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Flammarion, Paris, 1994 ; et Jean-Loup AMSELLE, *L'Ethnicisation de la France*, Nouvelles éditions Lignes, Paris, 2011.

et à sa forme idéologique exacerbée dans la politique de l'indifférence. Entre les deux, se situe toute la question du sujet, de ses multiples facettes et de ses conditions d'émergence.

De la subjectivation aux sujets : anthropologie et philosophie

L'individu édifié par l'individualisme contemporain risque de n'être plus rien que cette expression limite de l'assujettissement que représente l'hyper-individu, autant, sinon mieux, que l'individu déchu¹¹. Ce qui vient après l'individualisme peut sembler d'abord insaisissable à une anthropologie qui s'est surtout intéressée aux manières de produire la « personne » et son ou ses identités dans telle ou telle société, ainsi que, plus tard, à sa critique et à la recherche de nouveaux modèles explicatifs dans un cadre mondialisé. D'où le caractère à la fois mélancolique, énigmatique et paradoxal d'une question de recherche comme l'« ethnologie de la solitude » à laquelle arrive Marc Augé¹². Telle est certainement l'aporie majeure de l'anthropologie des mondes contemporains fondée comme une anthropologie critique. C'est le point de repère et le moment théorique où il nous faut faire une place à un tiers concept, le *sujet*, décentré par rapport aux figures sociales et ambiguës de la « personne » et de l'« individu » mais en lien avec elles. Comment travailler avec ce concept et le transformer du point de vue de l'anthropologie ? Allons voir d'abord là où il est déjà très présent, en dialogue avec la philosophie politique.

Il nous faut d'abord comprendre une divergence qui occupe les philosophes depuis plusieurs décennies, comme l'indique Étienne Balibar : « L'antithèse assujettissement-subjectivation [qui] caractérise toute la philosophie française depuis la seconde moitié du xx^e siècle, dont l'un des fils conducteurs est ce qu'on

11 Je renvoie sur ce point, et plus généralement sur les représentations de l'individu contemporain, à l'ouvrage collectif et critique dirigé par Philippe CORCUFF, Christian LE BART et François DE SINGLY (dir.), *L'Individu aujourd'hui*, op. cit.

12 Selon les mots de conclusion de son essai *Non-lieux* (op. cit., p. 150), sur un thème plusieurs fois repris par l'auteur par la suite : « Il y aura donc place demain, il y a peut-être déjà place aujourd'hui, malgré la contradiction apparente des termes, pour une ethnologie de la solitude. »

pourrait appeler la problématique des “modes de sujétion”¹³. » C’est la figure du sujet dans un rapport au pouvoir et à l’agir qui nous occupe ici. Deux modalités – l’assujetti ou le sujet agissant – sont régulièrement opposées, sans qu’il soit possible ni, me semble-t-il, souhaitable de trancher pour dire laquelle serait plus « vraie » que l’autre. Les deux peuvent être présentes chez chacun, de manières contradictoires et alternatives, ou combinées et conflictuelles. Mais la réflexion peut s’enrichir et se préciser par le recours à l’enquête situationnelle et grâce à son attention aux lieux, aux autres et aux pouvoirs.

On a donc une « subjectivation » au sens de l’assujettissement des corps et des places identitaires à un pouvoir souverain, dans une perspective qui reste largement structuraliste. L’objet « sujet » est en creux dans ces analyses qu’on trouve ébauchées chez Michel Foucault¹⁴. Deux procédés participent à cet assujettissement, bien mis en lumière par Mathieu Potte-Bonneville : le panoptique bien sûr, modèle de la société de contrôle qui assujettit mécaniquement, mais aussi et surtout le contrôle réflexif, « de soi par soi »¹⁵. C’est le merveilleux dispositif selon lequel *Surveiller et punir* pourrait aussi bien s’appeler *se surveiller et se punir*¹⁶. Dans son enquête sur la « subjectivité à la française », Étienne Balibar insiste sur l’unité objet/sujet selon Foucault : « La question du sujet et celle de l’objet, ramenées à un double procès de subjectivation et d’objectivation, d’assujettissement de l’individu à des règles et de construction du “rapport à soi” selon

13 Étienne BALIBAR, *Citoyen sujet et autres essais d’anthropologie philosophique*, PUF, Paris, 2011, p. 5.

14 Voir Michel FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », in *Dits et écrits*, tome 4, 1982, p. 222-243 ; et *Il faut défendre la société*, op. cit.

15 Mathieu POTTE-BONNEVILLE, « Individualisation et subjectivation : remarques à partir de Michel Foucault », in Philippe CORCUFF, Christian LE BART et François DE SINGLY (dir.), *L’Individu aujourd’hui*, op. cit., p. 121.

16 Pour des exemples d’apprentissage intime d’un dispositif de subjectivation, voir Ann Laura STOLER, *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*, University of California Press, Berkeley, 2002 (trad. fr. à paraître à La Découverte, Paris, 2013) ; et Gabrielle HOUBRE, *La Discipline de l’amour. L’éducation sentimentale des filles et des garçons à l’âge du romantisme*, Plon, Paris, 1997.

différentes modalités pratiques, ne sont donc pas opposées entre elles, mais deux faces d'une même réalité ¹⁷. »

Cette emprise du pouvoir total et unitaire sur l'individu n'est donc pas exactement une « subjectivation sans sujet », c'est littéralement l'objet subjectivé et incorporé. Face à cette emprise, Michel Foucault n'abandonne pas toute idée du sujet, mais il en appelle à une résistance intime, au nom d'une liberté toujours possible – puisque cette liberté doit bien exister, selon lui, pour que le sujet soit considéré comme coauteur de son assujettissement. Cette résistance s'incarnerait dans la « subjectivité », le « souci de soi » : ainsi apparaissent le monde privé comme repli et un sujet ramené littéralement à son être (comme l'indique le suffixe – *ité* qui apparaît à ce moment-là seulement). Dans un commentaire sur le « souci de soi », Frédéric Gros défend que la figure foucauldienne du sujet « est tout le contraire de ce qu'on a pu dénoncer ou exalter comme l'individualisme contemporain ¹⁸ » ; le sujet ne serait donc pas un hyper-assujetti et il faut chercher dans le « souci de soi » de l'analyse foucauldienne les expressions de ce sujet-autre qui décroche et se détache de ses contraintes.

Soit, mais l'on sort ainsi de la sphère publique relationnelle. Et la « résistance intime » est largement secrète, sinon illusoire ; elle est plus une niche en soi, voire un repli sur soi, qu'une expression de soi face aux autres. Il lui manque l'épreuve de l'altérité : ce qui s'y joue ne sera réalisé, effectif et observable, que lors d'un passage à l'espace public. Certes, Frédéric Gros fait valoir que les « techniques de soi » comme leurs apprentissages supposent une relation « qui nous arrache à l'inertie d'une identité reçue, fixée et figée par l'éducation parentale ou la société ¹⁹ ». Il reste cependant à préciser les situations dans lesquelles quelque chose de soi deviendra effectivement une part du sujet face aux autres ; et cette épreuve de l'altérité n'est pas explicitée dans les analyses de Foucault. La question reste en chantier, autant pour la philosophie d'enquête, qui cherche une réponse par exemple dans la

17 Étienne BALIBAR, *Citoyen sujet*, op. cit., p. 83.

18 Frédéric GROS, « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », *Archives de philosophie*, vol. 65, n° 2, 2002, p. 233.

19 *Ibid.*

matérialité et les traces des formes publiques de la complainte et de la protestation au travers desquelles les « vies infâmes » se confrontent à la lecture de leurs juges et gouvernants²⁰, que dans les écritures ordinaires, comme on le verra plus loin à propos du sujet comme auteur. Mais elle est aussi un chantier pour ce qu'on appelle en général l'anthropologie des subjectivités. Pour l'enquête de l'anthropologie situationnelle, la dimension relationnelle de soi – dans un lieu donné, face aux autres et dans la confrontation avec un pouvoir – est le biais indispensable de toute enquête sur le sujet.

Le sujet en situation : propositions ethnographiques

Pour reprendre ces questions du point de vue de l'anthropologie et pour les traduire dans l'enquête de terrain, je considère trois figures plus ou moins discernables du sujet. Ces figures ne désignent pas des types d'individus, mais des modes opératoires du rapport à soi, aux autres et au monde. Elles se manifestent avec plus ou moins d'intensité chez chacun selon les situations et les contextes relationnels. Et, à ce titre, leur description permettra de mieux « situer » les possibilités et les apports de l'enquête anthropologique pour la compréhension des cadres de l'émancipation dans le monde d'aujourd'hui.

La première figure qu'on retiendra est celle de l'*assujetti*, selon la première définition foucaldienne du sujet comme objet incorporé et « subjectivé ». Elle renvoie à l'idée d'une totalité contraignante, un ensemble de normes incorporées qui conduit chacun à jouer voire « surjouer » son rôle. Cette modalité était déjà présente dans la notion de *personne* familière aux anthropologues dans d'autres contextes (et idéalement chez l'« informateur privilégié »). Une fois dégagée de ses contenus culturalistes et identitaires, le concept de la « personne » recouvre donc une part (mais une part seulement) de la définition du sujet. Cette part, on la désignera comme étant celle du « sujet-objet ». Elle renvoie, dans le programme de l'anthropologie, à tout ce que l'on peut savoir sur l'identité (ou les identités) des sujets selon leur histoire et leur

20 COLLECTIF MAURICE FLORENCE, *Archives de l'infamie*, Les Prairies ordinaires, Paris, 2009.

mémoire, leur biographie, les lieux où ils vivent ou ont vécu, les collectifs auxquels ils participent.

Deux autres conceptions du sujet peuvent être travaillées encore du point de vue de l'enquête des anthropologues, pour autant qu'elles puissent être reliées ou confrontées l'une à l'autre. L'une, le sujet intime, renvoie à la seconde définition foucauldienne du sujet investi dans le « souci de soi ». L'autre est le sujet en situation, face aux autres dans un espace public. Ces deux figures visent une émancipation et une certaine liberté du sujet, mais elles entretiennent un rapport différent à la politique et à l'identité.

Le sens du *sujet intime*, investi dans le souci de soi, se rapproche de ce qu'on appelle généralement la ou les « subjectivités ». Une partie de l'anthropologie s'est intéressée ces dernières années aux subjectivités – au sens de l'ensemble des états et des émotions au travers desquels le social se manifeste chez chacun. Ces approches ont élargi le champ de l'anthropologie et l'éventail de sa propre interdisciplinarité vers la psychanalyse, la psychiatrie et la philosophie²¹. En intégrant les émotions au cœur même de la perception des contraintes sociales et de l'action, elles proposent une manière de penser autrement la question de l'« hyper-individu » – celui qui, *loser* (perdant) ou *winner* (gagnant), est perçu comme atomisé, sans médiation, dans la théorie individualiste. Dans ce sens, ces anthropologies de la subjectivité sont probablement une des réponses possibles au programme paradoxal d'une « ethnologie de la solitude » énoncé par Marc Augé. Elles restent cependant motivées par la recherche de la meilleure définition possible de l'identité personnelle, une certaine « ontologie » du sujet qui donnerait une définition plus complète, plus ouverte aux ressentis, aux souffrances et passions, mais qui, à cette fin,

21 Voir par exemple : Veena Das, *Life and Words. Violence and the Descent Into the Ordinary*, University of California Press, Berkeley, 2006 ; Vincent CRAPANZANO et Mariella PANDOLFI, « Les passions : au cœur du politique ? », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 32, n° 3, 2008 ; Richard RECHTMAN, « Psychanalyse et anthropologie aujourd'hui. Une question de genre », entretien avec Laetitia Atlani-Duault, *Journal des anthropologues*, n° 116-117, 2009, p. 121-129 ; ou encore François LAPLANTINE, *Le Sujet. Essai d'anthropologie politique*, Téraèdre, Paris, 2008.

réduit la place de la dynamique sociale, contextuelle et situationnelle, parce qu'elle vient déranger, en quelque sorte, la recherche d'une meilleure définition de l'individu. Le lien reste à faire entre cette dimension subjective de l'engagement et du souci de soi qui s'appuie sur la figure de l'individu, présentée plus haut, et ce que j'introduirai maintenant dans cette réflexion et que j'appellerai le sujet en situation.

En abordant le *sujet en situation*, les enquêtes qui suivent s'interrogent sur les médiations plutôt que sur une « vérité » identitaire du sujet. Tenir, dans l'analyse, l'identité à distance sans nier que les sujets puissent la « travailler », s'y opposer et s'en émanciper, tel est le programme d'une anthropologie du sujet en situation. En d'autres termes, il n'est pas utile qu'un sujet soit colérique *en soi*, dans son intimité, pour que s'exprime un sujet « en colère » dont l'expression peut passer par des refus individuels, des blocages ou boycottages collectifs, comme on le verra plus loin. Il n'est pas davantage utile qu'un individu soit un tant soit peu pervers pour qu'un refus de telle ou telle contrainte d'autorité s'exprime par son contournement ou son détournement, plus ou moins organisés collectivement. Et, pareillement, il n'est pas nécessaire qu'un Noir brésilien soit « réellement » africain pour pouvoir se clamer « Africain » dans un langage ethnique et dans un cadre rituel à Salvador de Bahia – j'y reviendrai.

Les liens entre les différentes figures et les différents moments d'expression du sujet sont complexes. Observé en situation, le sujet « assujetti » (ou sujet-objet tel qu'on l'a décrit plus haut) peut, quant à lui, surjouer voire anticiper son rôle et ainsi donner l'impression de le « coproduire », le vouloir et le désirer pleinement. Les qualificatifs d'individu « positif » ou « négatif » n'ont là plus de sens. Car on peut aussi bien observer cet « individu par excès » à propos, par exemple de la victimisation de soi relevée généralement dans la reprise par les réfugiés de leur image victimaire, dans la présentation de leurs corps ou de leurs témoignages : c'est une présentation de soi souffrant qui conditionne leur prise en charge par des organisations humanitaires et confirme celles-ci dans leur domination symbolique de la scène humanitaire... Mais l'évidence de cette analyse un peu trop simple de la coproduction du statut de victime se trouve

bousculée et dépassée par les deux « scandales » proches mais différents qui lui sont étroitement associés : celui du « réfugié menteur » (ou du « faux réfugié ») et celui du réfugié *affrontant* l'humanitaire. Le premier n'est pas compris par la théorie du sujet-objet (*l'assujetté*), car l'essentiel se joue dans un moment de basculement et de reprise d'initiative de celui ou celle qui décide, dans une situation donnée, de construire un récit qui piège sur son propre terrain le pouvoir (assistançiel ou sécuritaire) qui s'exprime en face de lui. Comme j'ai eu l'occasion de le montrer lors d'une enquête sur la confrontation entre des réfugiés (ou « faux réfugiés » ou migrants « clandestins »...) et des représentants du Haut Commissariat des Nations unies pour les réfugiés (HCR) en Guinée préparant l'organisation d'un retour collectif en Sierra Leone, ce genre de « mésentente ²² » peut se terminer en jets de pierres et refus par les réfugiés de se soumettre aux comptages du HCR ²³ ! Ce basculement (qu'accompagnent un geste violent, une forme ou une autre de rupture, etc.) n'est pas systématique, bien sûr, mais on observe là un changement qui s'opère entre ce que le réfugié est supposé faire ou dire dans l'ordre qui le pense, et ce qu'il fait et dit effectivement. C'est dans cet agir qu'un sujet-autre peut être effectivement observé et décrit.

L'anthropologie doit s'émanciper elle-même de tout modèle identitaire qui l'amènerait à supputer, chercher et éventuellement énoncer une vérité plus ou moins « cachée » derrière les processus et situations observés, et à la référer à un « foyer » identitaire ou une définition première d'un soi ou d'un nous. C'est son décentrement qui lui permettra d'observer et de comprendre l'opposition dynamique entre les assignations identitaires et l'émergence d'un sujet décentré qui s'émancipe de ces assignations. Dans ce cadre, le sujet peut être compris dans la science sociale comme un tiers-concept pour un tiers-acteur, qui arrive à la frontière (du lieu, du familier, des habitudes, du quotidien). Et la subjectivation peut alors être comprise comme le « processus

22 Je reprends ici le terme qu'utilise Jacques Rancière (*La Mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris, 1995) pour décrire la politique.

23 Voir Michel AGIER, *Gérer les Indésirables op. cit.* Je reviendrai sur la seconde expression « scandaleuse » mentionnée ici, celle du réfugié se confrontant politiquement aux organisations internationales.

par lequel un sujet devient capable de se déplacer vis-à-vis de lui-même sans pour autant s'arracher de fond en comble à sa condition²⁴ ». Cet arrachement relatif ou ce déplacement provisoire sont ce que l'ethnographie de la situation peut mettre au jour pour autant qu'une dynamique de la situation s'observe. Autrement dit il devient possible de décrire un agir ou une *politique du sujet* qui existe pendant le temps que dure et dans l'espace que couvre la situation. Celle-ci sera définie comme un moment dans un processus social et comme le lieu d'une rencontre entre une pluralité de processus personnels et ce moment commun. Tout ce qui fait frontière dans cette situation – incertitude et entre-deux identitaire, distinction et relation, négociation et conflit – sera propice à l'émergence du sujet.

Trois analyses situationnelles

Si l'on s'intéresse à la sphère socialisée et relationnelle – conditions pour en faire le terrain de l'anthropologue –, on rencontrera plusieurs cas de cette figure du sujet « qui s'impose » et qui, faisant irruption, « remet en cause nos façons habituelles de penser » et force au décentrement²⁵ : c'est le sujet de la prise de parole, de la prise d'initiative ou de la prise d'espace, qui renvoie à l'analyse d'une situation, d'un moment, plutôt qu'à celle d'une structure sociale ou d'un dispositif biopolitique qui produisent et figent les assignations identitaires. C'est ce que m'ont appris les situations que je souhaite évoquer maintenant, dans le seul but d'identifier quelques figures possibles du sujet, que d'autres figures pourront compléter, et ainsi d'ouvrir un espace d'enquêtes et de réflexions émancipées elles-mêmes de l'analyse identitaire tout en cherchant à comprendre comment les sujets traitent, eux, leurs rapports aux assignations identitaires.

24 Mathieu POTTE-BONNEVILLE, « Au sujet du terrain. Subjectivation et ethnologie », *Rue Descartes*, n° 75, 2012, p. 107.

25 Slavoj ŽIŽEC, *La Subjectivité à venir*, op. cit., p. 13.

*Le sujet rituel, ou le sujet comme dédoublement
de soi et du monde*

Le premier cas que je présenterai s'inscrit dans un contexte de liminarité rituelle, lorsqu'une situation a lieu en rupture avec les assignations identitaires de chaque jour : c'est là, dans cette situation liminaire, qu'existent des sujets qui prennent les noms d'« Africains » ou de « Noirs ».

Chaque année, à Salvador de Bahia, au Brésil, dans le quartier noir et métis de Liberdade, la première sortie au carnaval du groupe noir Ilê Aiyê a lieu au cours de la nuit du samedi précédant le Mardi gras. « Ce sont les Africains à Bahia », déclarait le groupe dès son premier carnaval, en 1975. Son attitude provocatrice et les réprobations officielles et journalistiques qu'elle lui a values ont entraîné aussi un véritable engouement parmi la jeunesse noire de la ville, qui a vu là un espace d'expression, de loisir et d'autovalorisation. En annonçant son refus de voir des Blancs défilier dans son groupe, Ilê Aiyê a été l'expression bahia-naise et carnavalesque des mouvements de révoltes raciales et d'organisation politique des Noirs qui se sont développés au même moment aux États-Unis, en Europe ou en Afrique du Sud. Puis, en quelques années, toute une panoplie de cérémonies, de rituels et de héros est née et a formé l'image de la référence africaine à Bahia : les figures de la Mère noire, de la Déesse d'ébène, de Zumbi, héros de la résistance des communautés marronnes au XVII^e siècle (*quilombos*), ainsi que les centaines de compositions de sambas et un rituel d'« ouverture des chemins » inspiré du culte afro-brésilien, ont peuplé ce monde en double qui fut appelé Monde noir, *Mundo negro*²⁶.

Le défilé d'Ilê Aiyê est toujours un moment remarquable, au sens où il se distingue de la confusion carnavalesque ambiante, car il mobilise un groupe nombreux (2 000 participants au moins), très calme, très respecté et respectable. Il se crée lors du défilé un sentiment fort et partagé, bien que circonscrit pour tous

26 Pour une présentation détaillée de ce mouvement noir dans le carnaval, voir Michel AGIER, *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Éditions Parenthèses/IRD, Marseille, 2000. En partie, mais en partie seulement, ce rituel d'ouverture des chemins est inspiré du *padê* du culte afro-brésilien, qu'on a présenté plus haut (chapitre 1).

au temps du carnaval. Le lien à une Afrique symbole fait fonction de médiation communautaire entre tous les présents. Une communauté de l'instant se réalise et les paroles de samba composées par les auteurs amateurs d'Ilê Aiyê sont chantées alors : « Je suis un Noir exotique », « Nous sommes les Africains à Bahia », « À la couleur du tissu [du vêtement de carnaval], on voit que je suis Africain », etc.

On se demandera quel est le sens de cette création festive et rituelle d'un sujet nommé « Africain de Bahia », sujet politique portant un *masque* apparemment « identitaire ». C'est d'abord la conversion, durant le temps intervalle du carnaval, d'une position sociale et politique subalterne, méprisée ou stigmatisée, qui engendre des réactions « contre ». Être cet « Africain de Bahia » dans la mise en scène d'un soi *dédoublé* dans et par le carnaval à Bahia, c'est d'abord ne pas être le « Noir » du racisme de la société brésilienne dans la vie quotidienne. Ainsi se crée un décalage entre une identité assignée et un sujet qui s'affirme en la refusant. Bien plus que d'une affirmation identitaire, il s'agit bien d'un espace de subjectivation : des sujets, à un moment donné et dans un lieu propice à cette expression, émergent en imposant leur parole contre l'identité inscrite dans le langage qui les soumet, les infériorise ou les diminue. Mais cela n'a évidemment rien à voir avec un « retour » vers le continent africain, ni avec aucune velléité de « parti noir » (qui d'ailleurs n'existe pas). Il s'agit bien d'un sujet contre l'identité, et non pas d'un sujet identitaire.

Le sens de cette création, c'est ensuite la potentialité ou le « devenir » émancipateur contenus dans ces moments d'un agir politique hors de son contexte prévisible – une émancipation en effet imprévisible, car la rue du carnaval n'est qu'accidentellement séditeuse pour les tenants de la fête comme divertissement cathartique du peuple. Ce sont des mouvements d'émancipation dont le sens politique s'élabore contre et/ou à l'écart de l'ordre qui institue leur identité : étant ainsi à la limite, ils se positionnent comme une « anti-structure »²⁷. Que cette anti-structure prenne parfois et pour le temps de cet agir-là le langage imparfait,

27 Victor TURNER, *Le Phénomène rituel*, op. cit.

« bricolé » et provisoire de *la communauté contre la société*, cela n'a rien de vraiment surprenant... C'est même une figure assez récurrente en anthropologie, celle des initiatives de révolte et refus, de marginalité volontaire politique ou artistique.

En outre, le cadre rituel de la mascarade et la présence du masque sont une information de premier plan. On y apprend que la subjectivation opère, si l'on peut dire, un *double* dédoublement : c'est un espace-temps liminaire hors du quotidien (le défilé), où se vit un moment de dédoublement de soi (le masque et en général le déguisement) qui est le résultat d'un travail sur soi, comme on va le voir plus en détail dans le cas suivant. C'est ce qui permet d'exister sous un autre masque que celui, social, qui fait exister la personne dans sa vie de tous les jours. Car ce contexte de dédoublement rituel, ce temps-intervalle, est renouvelable et extensible, ce qui le rend potentiellement séditieux. Il peut durer quelques heures (le temps d'un défilé), quelques jours (la « semaine de carnaval » au Brésil), voire quelques semaines (dans certains carnivals des Caraïbes, du 6 janvier jusqu'à Mardi gras). Et il peut sans cesse « déborder » autant que « débouler » ou « vider »²⁸.

*Le sujet esthétique, ou le souci de soi
et le sujet comme auteur*

Si l'on a vu dans le premier exemple le cas d'une prise d'espace (la rue du carnaval) et d'un nécessaire dédoublement de soi grâce à la mise en tension de l'identité par le sujet rituel, on va voir dans les cas qui suivent que, pour produire un récit de soi, un certain nombre de conditions doivent être remplies. Tout d'abord un lieu où prendre la parole, pour qu'elle soit socialisée et entendue devant un interlocuteur proche puis, éventuellement, devant un auditoire plus large et anonyme. C'est une parole en relation. Plusieurs contextes sont possibles, comme on a pu l'observer à propos des espaces du témoignage et de la prise de

28 « Déboulé » et « vidé » sont parmi les noms donnés au carnaval aux Antilles. À Salvador de Bahia, au Brésil, comme on l'a vu, l'annonce que « la rue est au peuple » (« *A rua é do povo* ») marque la frontière temporelle d'ouverture du carnaval.

parole parmi des groupes réfugiés ou déplacés. Il y a par exemple l'interaction avec l'ethnologue se trouvant là, dans un camp de réfugiés en Guinée, et recueillant des « histoires de vie » : comme j'ai pu en faire l'expérience, l'enquête peut être « détournée » et transformée par des réfugiés sierra-léonais en un moment de témoignage généralisé afin, pensent-ils, de répondre indirectement aux représentants du siège du HCR qui passent au même moment dans la région et offrent quelques possibilités de « réinstallation » dans un pays tiers, au lieu du rapatriement collectif en Sierra Leone. Au-delà des deux raisons immédiates (l'enquête de l'ethnologue, la demande par les réfugiés d'une « réinstallation » par le HCR), une troisième signification s'impose dans la situation : celle d'un moment de prise de parole, instituant un sujet de parole qui s'impose pendant un moment dans l'espace du camp.

La prise de parole peut aussi être une « prise d'écriture ». C'était le cas des billets, notes, débuts d'histoire transmis par des réfugiés dans l'épisode guinéen raconté précédemment. C'est plus généralement le cas dans toute relation d'enquête créant un face-à-face entre savoir et parole, et donc entre objet et sujet, qui se transforme en une rencontre où la parole devient savoir et où un sujet émerge dans l'écriture considérée comme médium de la relation. Philippe Artières évoque cette transformation à propos de l'entreprise d'un médecin criminologue du XIX^e siècle, le docteur Alexandre Lacassagne (1843-1924), lorsque ce dernier veut écrire une « encyclopédie vivante du crime ²⁹ ». Pour cela, il sollicite l'écriture de criminels en prison. « Il confie son regard à ceux que celui-ci fixait jusqu'alors » et constitue le sujet observé en producteur du discours le concernant. À la même période, les médecins essaient de faire dire la vérité de leurs pathologies aux « aliénés » dont ils ont la charge. Il s'agit pour eux de constituer des « archives vivantes de la maladie ».

« On voit ainsi l'écriture personnelle, note Philippe Artières, faire son entrée en médecine » (p. 32). Des autobiographies et des autoportraits deviennent des « documents scientifiques ». Les

29 Voir Philippe ARTIÈRES, *Le Livre des vies coupables. Autobiographies de criminels (1896-1909)*, Albin Michel, Paris, 2000.

textes écrits par les prisonniers choisis par le docteur Lacassagne, sur des cahiers d'écolier remis régulièrement au médecin et commentés par lui, répondent à des « injonctions autobiographiques » (p. 34). L'exercice suppose un travail d'écriture dont le médecin promet deux effets directs aux prisonniers : un effet symbolique (ils seront lus par au moins une personne, lui-même) et un effet matériel (leurs conditions de détention seront un peu améliorées pour le confort de l'écriture). Mais, au bout du compte, l'exercice produit des « existences graphiques » : la cellule de prisonnier devient un « atelier d'écriture » et les textes des détenus sont des « discours qui résistent » : « Loin d'être des discours de soumission et d'assujettissement, les paroles des détenus dérangent ; elles brouillent ce qui était apparemment limpide » (p. 381). Même s'ils pensent que leur écriture ne va pas changer leur situation judiciaire, elle est comme une réponse à une longue période où « le détenu a été l'objet de tous les regards et de tous les discours ». La demande de Lacassagne le médecin rompt une logique, elle inverse les rôles. D'objet à sujet. Pour Philippe Artières, « c'est probablement là la raison principale de leur prise d'écriture » (p. 382). Ainsi, on peut faire différemment le point sur les bénéfices de l'écriture. Aux deux bénéfices directs précédemment évoqués, s'ajoute un autre effet induit : tout de suite leur vie se transforme, ils deviennent auteurs. L'un d'eux écrit : « Ma table chargée de livres et de cahiers m'a plutôt l'air de la table d'un écrivain que de celle d'un prisonnier » (p. 381)³⁰.

Dans un camp de réfugiés, celui de Maheba en Zambie, un autre « livre » a été écrit par quatre instituteurs rwandais hutus en 2000³¹. Ils avaient repris des éléments de témoignages recueillis auprès des Hutus qui, comme eux, étaient arrivés deux ans plus tôt dans ce camp (accueillant également des réfugiés d'autres nationalités), pour en faire un seul récit. Quand j'ai rencontré l'un

30 Voir aussi Michel DE CERTEAU (*La Prise de parole*, Seuil, Paris, 1994) et ses réflexions pionnières sur la prise de parole ; ainsi que le dossier dirigé par Marcel DETIENNE, *Qui veut prendre la parole ?*, *Le Genre humain*, n° 40-41, 2003.

31 J. HAGENIMANA, J. NKENGURUKIYIMANA, J. MULINDABIGWI et M. GORETTI GAHIMBARE, *L'Itinéraire le plus long et le plus pénible. Les réfugiés hutus à la recherche de l'asile*, s.l. (Maheba), s.d. (2000).

d'eux en 2002, on parlait encore dans le camp du « livre des réfugiés hutus », un texte multigraphié intitulé *L'Itinéraire le plus long et le plus pénible. Les réfugiés hutus à la recherche de l'asile*. Ces instituteurs se sont présentés eux-mêmes comme « auteurs » d'un témoignage collectif³². La « publication » du récit s'est faite dans le camp, où l'ouvrage a ensuite circulé. Le camp est à cette occasion devenu la scène où se joue le récit de soi des « réfugiés hutus » en tant que « peuple en exode ». Il s'agit alors pour eux de se défaire d'une identité stigmatisée qui dès leur arrivée les tient à l'écart, d'écrire contre la « politique de diabolisation du réfugié hutu » et contre le soupçon extrême de « génocidaires ». L'ouvrage est dédié « à tous les réfugiés du monde ». Le récit s'attache à construire une image universelle (ou tenue pour telle) de réfugiés en détaillant les souffrances – fatigue, faim, mauvais traitements, peur, fuites – et les étapes à travers plusieurs pays entre juillet 1994 (leur départ du Rwanda) et novembre 1998 (leur arrivée dans le camp de Maheba). Il s'agit pour eux de démontrer qu'« un exode du xx^e siècle [celui du peuple hutu] semblable à celui du peuple de Moïse a eu lieu ». La référence explicite à l'*exodus* et au peuple juif errant signifie aussi que c'est un exil sans retour. Cette référence et le terme de réfugié deviennent pour les Hutus du camp de Maheba les mots qui font symbole face aux autres habitants du camp : ils doivent les rendre identifiables à un « peuple victime de la guerre » et à « tous les réfugiés du monde ».

On voit par ces exemples que le récit de soi, orienté vers les autres, implique un souci esthétique : des compétences de langage ou d'écriture, de jeu de rôle et de mise en scène de soi, sont nécessaires à la prise de parole. Enfin, un travail est nécessaire pour créer et parfaire autant que possible le récit comme présentation de soi ; c'est ce qui, au-delà des visées assignées à tel ou tel récit, livre ou pièce de théâtre, transforme le « soi » en auteur, alors

32 Ils comptent aussi parmi les fondateurs et responsables d'une association des réfugiés hutus pour le développement d'activités agricoles dans l'enceinte de ce site du HCR en zone rurale, avec le but explicite de s'établir sur le site, sans retour au Rwanda. Huit ans plus tard, en 2010, ils étaient encore là, alors que la majorité des autres réfugiés, angolais pour la plupart, avaient été rapatriés en Angola dans les années précédentes.

même qu'il se présente, au terme d'un travail esthétique réussi, comme le « pur » et « vrai » témoin, transparent à son « soi ».

*Le sujet politique, ou le sujet
comme demande de citoyenneté*

J'ai défini les camps de réfugiés comme des *hors-lieux*³³ : ce ne sont pas, ou pas seulement, des espaces de l'individu atomisé et/ou abandonné, ce sont des espaces du bord, de la limite, des espaces d'entre-deux, où se trouve réécrite aujourd'hui une des histoires de l'« étranger », celui qui reste confiné et sans lieu d'arrivée. Le camp, surtout le camp qui dure, représente une situation de frontière ; c'est un espace toujours sous contrôle, mais toujours liminaire.

Les réfugiés et les déplacés peuvent être forcés à se rendre dans des camps, tandis que d'autres sont forcés à les quitter. La « géologistique »³⁴ des réfugiés implique tout à la fois un contrôle des espaces et un contrôle des mobilités. Dans le gouvernement humanitaire de tous les jours, ils sont généralement répartis en catégories plus ou moins « vulnérables », ayant plus ou moins de droits à telle ou telle protection, à telle ou telle prise en charge. Par exemple, le HCR utilise une quinzaine de catégories de « vulnérables » qui sont, d'une certaine façon, plus « catégorisées » et plus prises en charge que les autres. Ce dont il s'agit là est l'exécution des principes de biopouvoir déjà mentionnés comme moyen de tri, classement et répartition des populations à traiter, ce qui implique d'en retenir certaines et d'en exclure d'autres pour l'accès à certains soins ou bénéfices. Dans ce cadre, des protestations ont lieu, très brèves et parfois très violentes, de la part des réfugiés qui sont souvent les moins mal lotis puisque ce sont eux qui jouent le rôle de *leaders* – ceux qui savent parler anglais, qui ont un peu d'argent de côté et qui sont reconnus par les autres pour parler « en leur nom ». Ceux-là viennent voir des Blancs des organisations humanitaires pour dire, comme j'ai pu

33 Voir Michel AGIER, *Gérer les Indésirables*, op. cit.

34 Michel LUSSAULT, *De la lutte des classes à la lutte des places*, Grasset, Paris, 2008. Cet auteur utilise ce néologisme pour désigner la distribution organisée des places dans les espaces.

l'observer dans un camp de Sierra Leone, que « tous les réfugiés sont vulnérables », refusant les catégorisations produites par les opérateurs du gouvernement humanitaire. Grèves de réfugiés employés par les ONG internationales pour une équivalence de salaires avec les employés « nationaux », boycottages de la ration alimentaire du PAM (Programme alimentaire mondial), séquestrations de travailleurs humanitaires, manifestations à la porte des *compounds* humanitaires, etc. Il y a bien sûr des enjeux matériels dans ces actions (qualité des abris, de la ration alimentaire, droit de circuler et de travailler, etc.), mais aussi, plus généralement, une demande de droits qui utilise le nom de réfugié en détournant le langage humanitaire. D'une certaine façon, ces personnes disent : « Nous ne sommes pas les réfugiés que vous croyez. Nous sommes d'autres sujets. »

Le sujet dans ce cas n'est pas un citoyen, puisque aucun État ne lui reconnaît cette condition ; aucune loi de citoyenneté ne correspond à sa condition de « victime » faite de corps souffrant et silencieux. L'individu réfugié, détaché de ses contextes de socialisation et d'identification (laissés aux lieux de la « personne »), est stoppé dans un écart, en reste, selon une place assignée en dehors de tout espace de reconnaissance politique. Dans ce contexte biopolitique, son action est celle d'un « devenir citoyen ³⁵ » : il agit en politique (déclame, interpelle, manifeste son désaccord et sa demande) *comme s'il était question de citoyenneté*, mais dans un espace et un langage qui, eux, sont humanitaires et ne connaissent que le sujet/objet, l'assujetti, image et corps silencieux du vulnérable/indésirable. Il lui faut donc créer le moment politique (par un geste, une violence, une imposition brutale, une interruption du cours normal des choses) qui permet de transformer la scène humanitaire dominante en une « scène démocratique » marginale et liminaire, occasionnelle et inattendue ³⁶. Mais si le sujet est alors sans État, ce qu'il exprime réclame un périmètre de légitimité politique au-delà ou en dehors

35 Sur le « devenir citoyen » comme une des figures ou des potentialités du sujet, voir Étienne BALIBAR, *Citoyen sujet*, op. cit.

36 Sur l'opposition des « scènes » humanitaire et politique, voir Jacques RANCIÈRE, *La Mésentente*, op. cit., p. 167 sq.

de la sphère de l'État-nation reconnue mondialement comme périmètre du droit politique. Ce qui s'exprime existe bien, et n'existe pas : c'est un citoyen supranational ou non national, qui opère une inversion (pour le temps de cette subjectivation et de cette scène) du rapport entre droits du citoyen et droits de l'homme. Ceux-ci se mettent à exister comme langage politique, qui fait exister le sujet comme demande de citoyenneté.

On observe dans ce contexte ce qu'on peut appeler un temps court du sujet : c'est l'ici et le maintenant de ces camps de réfugié où ont lieu des scènes politiques qui ne trouvent pas de légitimité « naturelle », mais rendent le dispositif humanitaire, ou ailleurs le dispositif sécuritaire, moins indiscutables. Et il y a aussi, dans un contexte plus large et englobant, un temps long de ce sujet : c'est, dans le cadre historique du contrôle des mobilités et des frontières nationales à l'échelle mondiale, le sens politique des déplacements des migrants, réfugiés et « clandestins » qui refusent leur confinement ou leur encampement, et se déplacent *contre* toute mise à l'écart. Leur présence et leur « désobéissance » mettent en évidence le face-à-face, très politique, entre les flux migratoires Sud-Nord et les flux de charité humanitaire Nord-Sud.

Moments et politiques du sujet-autre

Dans les situations que nous avons évoquées, les sujets existent en se détachant de leur condition sociale, d'une identité assignée (raciale, ethnique, humanitaire) et éventuellement d'un soi souffrant. C'est ce en quoi la question du sujet interpelle les sciences sociales de terrain et ce en quoi on peut commencer à parler d'une *anthropologie du sujet* : s'il y a nécessairement des espaces et des conditions, des scènes ou des situations pour qu'il y ait subjectivation, rituelle, esthétique, politique, il y a aussi des « gens » qui se mettent à exister comme sujets sous certaines conditions et dans une situation donnée. C'est donc bien ce qu'il nous faut penser : il y a non seulement des subjectivations, mais aussi la formation d'un sujet dans un espace et un moment donnés ; et c'est là que les choses deviennent plus complexes et plus intéressantes. Car ce moment de subjectivation s'ajoute (sans les supprimer) aux deux autres figures auxquelles nous sommes habitués, en anthropologie et en sociologie, celle de la personne

et celle de l'individu. Quelque chose d'autre se passe parfois : le concept de *sujet* désigne alors une arrivée décentrée, c'est un tiers-concept plus proche de la prise de parole, de la politique, de l'esthétique ou de l'agir en général. C'est en situation et dans une tension avec et contre l'identité et la place assignées que le sujet surgit. Une nouvelle conception de l'altérité se manifeste ainsi, celle du *sujet-autre* ; elle est essentiellement situationnelle et « frontalière », elle est ce qui arrive, et elle nous permet d'avancer vers une conception non culturaliste de l'altérité.

En effet, les cas brièvement évoqués plus haut ont permis de mettre en évidence trois dimensions de la formation du sujet, qui ne sont pas exclusives l'une de l'autre et n'épuisent sans doute pas la question. En premier lieu, une dimension rituelle nous apprend qu'un dédoublement de contexte permet le dédoublement de soi, à l'exemple des rituels d'inversion ou de possession, mais aussi de la manifestation plus ou moins séditeuse du carnaval, ou du caractère plus ou moins carnavalesque du défilé politique. Ce sujet rituel est familier de l'anthropologie. L'on y retrouvera éventuellement quelques marques, locales ou ancestrales, de la *personne* et de son ou ses « identités » : ces marques pourront être mobilisées comme ressources de la prise de parole et de l'affirmation d'un écart. Mais il serait erroné cependant de ne voir là qu'une « manifestation identitaire » justifiant la mise à distance d'où le sujet tente de sortir. Ce serait une analyse incomplète, qui perdrait de vue l'essentiel, c'est-à-dire la volonté très contemporaine qu'ont les sujets de créer une place dans le contexte même où se déroule la scène.

On peut élargir cette réflexion et s'interroger sur la dimension rituelle de toute subjectivation. Cette dynamique fait exister des communautés de l'instant, libérant l'analyse de ces moments politiques de toute assignation identitaire. Il s'agit de devenir un sujet-autre dans un contexte momentanément autre. Ce moment ne produit pas un sujet transcendantal, ni une forme d'identité plus « subjective » ou plus « vraie » que les autres : il crée les conditions de l'irruption d'un sujet parlant, agissant et reconnu dans une situation localisée, partagée et observable.

En deuxième lieu, la part esthétique de la prise de parole (ou prise d'écriture, ou prise de rôle) participe, au-delà du « produit »

de la performance, de l'avènement de l'auteur comme expression du sujet. Dès qu'une personne a le souci de se poser en interlocuteur dans sa prise de parole, de faire de son récit une performance, d'écrire un « livre » (comme l'ont fait les réfugiés rwandais hutus du camp de Maheba en Zambie) ou de jouer une saynète dans la rue qui pourra devenir une scène de théâtre³⁷, elle devient auteur dans une dimension esthétique. Elle sort de son « soi » et ce travail esthétique du récit de soi permet de travailler la matière corporelle et biographique de ce « soi » en devenant un sujet auteur. La « personne » s'est ainsi dédoublée dans une performance, sans disparaître.

Enfin, en troisième lieu, la dimension politique est tout à la fois la plus évidente et celle qui dépend des autres moyens, rituels et esthétiques, de mise en forme (être « hors de soi ») et de mise en scène (créer l'espace du sujet, sa scène). Le sujet politique est dans le mouvement, l'agressivité et la colère, voire la violence. Le réfugié qui mène des actions politiques dans le camp où il est établi durablement, comme le migrant, le « clandestin » ou l'« aventurier » en déplacement, est tout à l'opposé de la « victime » qui est la forme première et imposée de l'assujettissement, figure caricaturée de l'individu « négatif », désocialisé, survivant. Il leur faut tous s'en détacher pour faire irruption comme les sujets d'une « reprise d'initiative³⁸ ». Leur agir influera directement sur la définition des places des uns et des autres dans le monde, comme aussi, affirmant leur singularité, sur leur vie et celle des personnes qui les entourent.

37 Peter Brook l'a bien repéré dans le théâtre de rue des *townships* en Afrique du Sud : Peter BROOK, *Le Théâtre des townships*, Actes Sud, Arles, 1999.

38 On retrouve là, et ce n'est pas anodin, la dynamique désignée par le terme de « reprise d'initiative » que Georges BALANDIER a utilisé pour décrire le mouvement de la décolonisation (Georges BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, op. cit.).

Pour une anthropologie de la condition cosmopolite

Plusieurs penseurs du monde contemporain, des philosophes en particulier, ont remis à l'ordre du jour, dans une tradition kantienne à la fois réaliste et politique, la question du cosmopolitisme. Il s'est agi de penser la possibilité d'un « monde commun » dans un contexte où notre planète est devenue la réalité la plus large et englobante, partagée par tous les humains au-delà de leurs différences culturelles et des inégalités sociales, spatiales et économiques qui les séparent. Dans ce cadre, l'horizon cosmopolitique n'équivaut ni à la « gouvernance mondiale », ni à la « communauté internationale », ni à la « mondialisation » économique et financière, autant de mots-leurres cachant mal l'accaparement du pilotage de la société mondiale par une élite très réduite, économique et politique, adossée à une poignée d'États tout-puissants.

Des sociologues ont également fait du cosmopolitisme une manière de globaliser leur approche en sortant la science sociale de son « nationalisme méthodologique », selon les mots d'Ulrich Beck. En ancrant ses recherches sur les risques planétaires et la réflexivité globale qu'ils engendrent, ce dernier s'est moins intéressé à la condition cosmopolite qu'à la « vision », la « perspective », l'« orientation » ou la « conscience » cosmopolites, pour reprendre quelques-uns de ses termes, employés pour signifier les formes concrètes d'une globalisation des consciences.

L'apport de l'anthropologie à cette réflexion vient de son ancrage sur les terrains où se forme la *condition* cosmopolite au sens d'un état de fait contemporain, d'autant plus sensible qu'il

est vécu par des personnes en mouvement, franchissant des frontières – et, de plus en plus fréquemment, bloquées aux frontières. L'anthropologie de la condition cosmopolite, telle que je l'ai ébauchée dans cet essai, s'appuie sur deux repères, l'homme-frontière et le sujet-autre, correspondant à deux manières d'aborder le thème des frontières. Dans un premier temps, j'ai évoqué les frontières qui se multiplient dans les processus de la mondialisation et qui se confrontent à la violence des murs, leur contraire. Nous avons vu que si nous prenons le point de vue de la condition cosmopolite en tant qu'expérience et que si nous plaçons le travailleur migrant, le réfugié, le métèque ou, plus généralement, toutes les *personnes en mouvement* au centre de cette condition, alors le clivage dedans/dehors (qui fonde l'évidence apparente de la frontière) se dissipe et devient le filigrane au fond d'une réalité plus floue et incertaine : celle qui caractérise les *situations de frontière*. Cette incertitude renvoie au principe même des frontières, qu'il m'a semblé important de rappeler : ce sont des seuils, des temps morts et transitionnels, des lieux de rencontre, de passage et de conflit, des relations qui nécessitent des traductions et des échanges inédits. Placée ainsi au lieu le plus « central » de la condition cosmopolite, nous découvrons que la frontière est l'espace, le temps et le rituel d'une relation.

Cela permet de rappeler une évidence essentielle, efficacement effacée par les tenants obsessionnels du « choc des civilisations », grâce à leurs relais dans un espace médiatique dominant acharné à défendre la nouvelle « gouvernance mondiale » : la relation à l'autre est indispensable au fonctionnement du monde commun. Pas de monde commun sans altérité. Cette proposition est à l'exact opposé de l'idée répandue d'une mondialisation homogénéisante, promouvant un modèle d'« identité humaine » tout en maintenant les indésirables aux limites de l'humain – on l'a vu avec la violence de la pensée raciale. Pour l'anthropologie de la condition cosmopolite, il s'agit donc de transformer l'étranger global, invisible et fantomatique, celui que les politiques identitaires laissent sans nom et sans voix, en une altérité plus proche et relative. Or, la relativité de l'étrangeté fait partie de l'expérience des anthropologues. Celle-ci consiste à réduire l'altérité par l'observation, la familiarité et la compréhension des

situations et des personnes étrangères ; et non pas à l'augmenter en la figeant dans des inventaires de la différence irréductible, comme d'autres « murs », idéologiques ceux-là. C'est en ce sens que l'anthropologie, contemporaine et postculturaliste, est un humanisme.

De là il s'est révélé nécessaire, dans un deuxième temps, d'aborder la frontière qui se donne à voir dans chaque nouvelle épreuve d'altérité. Décrire au plus près ces situations de frontière où naît la condition à venir d'un être-au-monde mobile et multiple, a été l'objet de cette enquête. Dans ce contexte émerge un *sujet-autre*, venant bousculer l'ordre identitaire et selon une altérité essentiellement situationnelle. Reprenons le fil de quelques situations observées. Un sujet demande à être reconnu en passant une frontière, qu'elle soit nationale (Afghans/Grecs), raciale (Noirs/Blancs) ou politique (réfugié/citoyen) : s'il est rejeté au nom d'un langage défaillant, d'une mauvaise filiation identitaire ou d'une prétendue inutilité économique ou sociale, ce rejet est une violence cosmopolitique par nature, car elle empêche le monde commun d'exister en passant l'épreuve renouvelée des frontières. Or, dans un monde cosmopolite, cette épreuve est plus fréquente, plus ordinaire. Pour déjouer le piège identitaire qui se cache derrière tous les refus de l'autre, la réponse est d'abord épistémologique, connaissance et reconnaissance allant de pair. Dans chaque expérience concrète de l'altérité, il convient de redonner un nom à l'étranger, de le réinventer ici et maintenant, à la place et contre les croyances essentialistes qui veulent le faire disparaître. Ce sujet épistémologique ne se met à exister que dans un échange (ou éventuellement un conflit) dont la frontière est le lieu, ce qui n'est pas nouveau dans l'histoire des frontières.

C'est pourquoi il m'a paru important de redéfinir le décentrement de l'anthropologie au-delà du relativisme culturel, qui se révèle insuffisant pour penser l'universalisme dans un monde commun. Comme l'a bien montré le philosophe ghanéen Kwame Anthony Appiah, le mot « cosmopolitisme » n'est l'équivalent ni de « mondialisation » ni de « multiculturalisme », mais littéralement de « cité-monde ». Ce monde est le contexte social commun où naissent et se confrontent les singularités et les inégalités, les projets de vie et les représentations de l'autre. Ceux-ci ne

s'expliquent plus par les cadres ethniques où a été pensée autrefois la découverte des autres peuples et ils ne s'expliquent plus seulement par les cadres nationaux. La circulation des personnes, des informations et des savoirs constitue un cadre mondial déjà partagé, même si c'est de manière inégalitaire. Le décentrement anthropologique est aujourd'hui plus une façon de vivre le cosmopolitisme qu'un modèle pour penser le multiculturalisme : c'est une manière de voir et de comprendre toute expérience de l'altérité, quels que soient les langages et les limites de cette altérité.

Le défi posé à tous maintenant n'est donc plus seulement de « désoccidentaliser » l'universalisme, ce qui est déjà largement entrepris dans les faits. Il est surtout de réussir à le repenser dans un monde commun où doit se réinventer le programme de l'égalité, sur la première page à écrire d'un récit cosmopolite.

Table

Introduction. Sortir du piège identitaire	5
<i>La condition cosmopolite : modernité de l'« homme-frontière »</i>	6
<i>Patras, 2009 : un concentré de l'état du monde</i>	9
<i>Des Afghans bloqués à la frontière</i>	10
<i>Indifférence et solidarités</i>	11
<i>Frontières et murs</i>	15

Première partie

La question des frontières et le nouvel état du monde

Chapitre 1	Les formes élémentaires de la frontière	21
	<i>Le mur, négation de la frontière</i>	22
	<i>Les dimensions temporelles, sociales et spatiales du rite de la frontière</i>	25
	<i>Communauté et localité : la frontière comme fait social</i>	26
	<i>L'espace sacré à Salvador de Bahia</i>	27
	<i>Symbolique de la frontière : de la maison des initiés à la société baruya (Nouvelle-Guinée)</i>	30

	<i>Une anthropologie de/dans la frontière</i>	32
	Délimiter, faire exister : frontière et identité	32
	L'histoire des identités : une succession de migrations et d'accommodements	36
	Des lieux incertains : Tocqueville et les Indiens	38
	Le temps intervalle : carnivals et décélération	42
	<i>Situations de frontière et liminarité</i>	48
Chapitre 2	Le monde comme problème	51
	<i>Le monde est-il un problème ?</i>	52
	<i>Réalité cosmopolitique et Realpolitik</i>	52
	Mondialisation économique et affaiblissement des États-nations	53
	Les cinq « paysages globaux » d'Arjun Appadurai	56
	Extension et frontières des nouveaux réseaux sociaux	58
	<i>Violences à la frontière : l'en dehors de la nation</i>	60
	La « police des frontières », ce qui reste des États-nations du Nord	61
	Au Sud, les fragiles frontières de la nation en Afrique	64
	L'« identité nationale autochtone », monstre anthropologique	67
	L'espace de l'action humanitaire, ou la délocalisation partielle de la souveraineté politique	69
	<i>Les murs de la guerre</i>	71
	Guerre coloniale, guerre aux migrants	72
	Questions sur le « désir de murs »	75
Chapitre 3	La condition cosmopolite aujourd'hui	79
	<i>L'homme-frontière : figures de la relative étrangeté</i>	79
	L'errance comme aventure	80
	Devenir paria	84
	Quatre métèques	87
	L'étranger dans son labyrinthe	90
	<i>Être dans le monde : questions sur la condition cosmopolite</i>	92

Chapitre 4	Question de méthode : quelle anthropologie pour comprendre le monde qui nous entoure ?	101
	<i>Un moment critique : le tournant contemporain de l'anthropologie</i>	102
	<i>La fin du « grand partage »</i>	107
	<i>Repenser le décentrement</i>	111
	Décentrement culturel	112
	Décentrement épistémologique	115
	Décentrement politique	118
	<i>Une anthropologie contemporaine et situationnelle</i>	119
	En finir avec l'« usage schizogénique du temps »	119
	Le passage à l'approche situationnelle	121
	Deuxième partie	
	Du piège identitaire à la politique du sujet	
Chapitre 5	La question de l'identité à l'heure de la mondialisation	129
	<i>Les trois erreurs du piège identitaire</i>	129
	<i>Faut-il croire à l'essentialisme ?</i>	134
Chapitre 6	Civilisation, race, culture : trois explorations conceptuelles	137
	<i>Les usages de la civilisation : miroirs d'Afrique</i>	137
	Années 1950 : « Une civilisation accuse l'autre ! »	140
	Années 1980 et 1990 : déconstructions, réinventions	146
	Une présence africaine globale et diffuse	148
	<i>La migration des esprits : mobilités et cultures identitaires</i>	152
	Le diable, le curé et la culture noire (Pacifique colombien)	153
	La Tunda, monstre urbain (Charco Azul, Cali)	156
	Frontières et temps des cultures identitaires	160
	<i>Race et racisme : comment peut-on être noir ?</i>	163
	République et pensée raciale en France	167
	Brésil : de « démocratie raciale » à « nation multiculturelle »	170
	La citoyenneté sans identité	174

Chapitre 7	Logiques et politiques du sujet	179
	<i>Une anthropologie du sujet</i>	180
	De la personne à l'individu : ethnologie et sociologie	180
	De la subjectivation aux sujets : anthropologie et philosophie	185
	Le sujet en situation : propositions ethnographiques	188
	<i>Trois analyses situationnelles</i>	192
	Le sujet rituel, ou le sujet comme dédoublement de soi et du monde	193
	Le sujet esthétique, ou le souci de soi et le sujet comme auteur	195
	Le sujet politique, ou le sujet comme demande de citoyenneté	199
	<i>Moments et politiques du sujet-autre</i>	201
	 Conclusion. Pour une anthropologie de la condition cosmopolite	 205

CPI
BUSSIÈRE



Composition Facampo, Lisleux.
Impression réalisée par CPI Bussière
à Saint-Amand-Montrond (Cher)
en février 2013.
Dépôt légal : février 2013.
N° d'impression : 2001190.
Imprimé en France

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'altérité.

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 plaçant 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 de notre temps.

02-2013

20 €

ISBN 978-2-7071-7408-6



9 782707 174086