

« je me suis réfugié là ! »

Michel Agier¹

Entretien avec Christine Delory-Momberger

Christine Delory-Momberger : *Tu consacres ton dernier livre, écrit avec la photographe Sara Prestianni, aux campements et aux squats qui, de Patras à Calais, de Rome à Paris, ont servi de « refuge » à des migrants clandestins venus d'Asie et d'Afrique. Comment peut-on « habiter » un refuge, comment peut-on habiter un lieu qui est forcément un espace provisoire, un espace de transit ?*

Michel Agier : C'est ce qui nous a conduits à choisir ce titre, « *Je me suis réfugié là !* », une manière de signifier au départ quelque chose qui n'est pas un « habiter ». Depuis plusieurs années, tout au long de ce travail que j'ai fait sur les camps et les campements², j'avais cette idée qui me revenait très souvent que, lorsqu'on est réfugié dans un camp, non seulement il y a forcément quelque chose de l'ordre du provisoire mais on n'est pas exactement dans le monde. « Être dans le monde » renvoie à la fois à une modalité sociale et écologique ; être dans le monde, c'est être présent dans le lieu où l'on est, c'est créer son habitat, son habiter. Être dans un camp, c'est ne pas être présent là où l'on est, ne pas être dans le monde, ne pas « habiter ». Le camp est un hors-lieu – ce qui ne veut pas dire un « hors-sol » comme on pourrait le croire. Et pourtant, au bout d'un certain temps, les gens dans le camp sont quand même là où ils sont. Cette idée m'est venue dans certains moments de mon enquête dans les camps. Je me souviens d'un écriteau qu'un réfugié avait mis devant sa baraque en Guinée : « On est de là où on vit ». Lui, c'était un réfugié libérien, et c'est là qu'il vivait, en Guinée. La guerre au Libéria avait commencé en 1989, on était en 2003, cela faisait donc quatorze ans qu'il était dans un parcours de *no man's land*, dans les camps à la périphérie des villes, dans des allers-retours, dans une instabilité et une incertitude sans ancrage. Et là, finalement, dans ce camp où il vivait depuis trois

¹ Michel Agier est ethnologue et anthropologue, directeur de recherche à l'Institut de recherche pour le développement et à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, membre du Centre d'études africaines (UMR 194). Parmi ses derniers ouvrages : *Esquisses d'une anthropologie de la ville. Lieux, situations, mouvements*. Louvain-La-Neuve : Academia Bruylant (2009) ; *Le couloir des exilés. Etre étranger dans un monde commun*. Bellecombe-en-Bauges : Éditions du Croquant (2011) ; et « *Je me suis réfugié là !* » *Bords de routes en exil* (avec Sara Prestianni). Paris : Éditions Donner lieu (2011).

² Cf. Agier (2008). *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*. Paris : Flammarion.

ans, il disait : « On est de là où l'on vit », « Chez moi, c'est là où je vis ». Je me suis dit que finalement l'idée de la racine, du « racinement », comme dit Detienne³, ce n'est pas aussi évident que cela. Beaucoup de gens dans le monde, et c'est évidemment le cas de ces réfugiés mais aussi de beaucoup d'autres, se déplacent, n'ont pas d'ancrage originel dans un territoire, au sens presque animal où on l'entend souvent. Todorov a une très belle image à ce propos : « à la différence de l'arbre, l'homme n'a pas de racines, il a des jambes. »⁴ La question de l'ancrage et du rapport que l'on peut avoir à l'égard de la terre propre, du chez-soi, on la retrouve encore en filigrane avec le drame des exilés, des réfugiés, des déplacés. Il y a une version qui est une version très géo-politique et extérieure – et elle peut s'accompagner de compassion – sur le drame que les gens vivent dans les camps ou dans des situations semblables, ce qu'ils vivent est exceptionnel et ne nous concerne pas directement ; et puis une autre version que je préfère défendre et qui dit : finalement, ce que nous enseignent ces gens-là, c'est que peut-être nous sommes tous des exilés, nous sommes tous des étrangers, les connaître c'est voir comme nous sommes proches. Il y a toujours un décalage dans les représentations que nous avons de nos existences comme des existences ancrées – la terre natale, la terre de ma famille, la maison familiale – et la conscience pragmatique que nous avons par ailleurs de vivre dans un monde qui n'a rien à voir avec cela, un monde de mobilité, de déplacement.

Pour revenir aux camps, ce que l'on constate dans la durée, c'est que les choses s'y transforment, c'est que les gens réfugiés ou déplacés dans les camps transforment l'espace, ils se l'approprient, ils marquent des limites, ils font leurs petites frontières, ils (re)tracent un chez-soi en investissant un espace au départ anonyme, informe. Pour le dire à la manière d'Augé, nous avons affaire à un « non-lieu » – qui est aussi un « hors-lieu » politiquement, socialement, qui est en dehors de tous les lieux – et dans lequel les gens refabriquent de la localité. Il y a quelque chose qui leur devient propre, qu'ils rendent propre. Cela peut prendre un certain temps. Je suis tenté de dire qu'au bout de deux ans il y a une sorte de basculement, on voit que les gens ont pris ancrage et commencent à dire : je ne vais pas repartir d'ici, de ce camp, on ne va pas m'obliger à repartir. Les politiques de retour mises en place par les organisations internationales ou nationales pour rapatrier les gens chez eux ne tiennent pas compte de ce changement-là qui est très important. Cela passe par un certain tissu de relations sociales, de relations affectives, personnelles, se remarier, faire des enfants, – ce sont des choses qui se passent dans les camps de réfugiés, des familles se reforment, de la vie se recrée, des relations et des émotions reprennent forme, attachées à ces lieux, et cela transforme l'espace à la fois dans sa matérialité et

³ Cf. Marcel Detienne (2003). *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*. Paris : Seuil.

⁴ Cf. Tzvetan Todorov (2002). *Devoirs et délices* (entretiens avec C. Portevin). Paris : Seuil.

dans son vécu. Ce qui ne veut pas dire qu'il y aurait de la mémoire attachée à tout cela. Cet élément de la mémoire, si important pour l'attachement aux lieux, dans le cas des réfugiés, des déplacés, des exilés, des immigrants clandestins, etc., me paraît complètement délocalisé. D'où l'importance des récits, parce que les récits, ce sont aussi des récits de lieux ; dans l'ouvrage, on a juste retenu deux récits emblématiques, dont l'un est un parcours assez incroyable, de Kaboul jusqu'à Calais, où la personne nomme tous les lieux où elle est passée, les villes, les montagnes, les campements où elle a été arrêtée, les centres de rétention où elle a été emprisonnée, un hôpital où elle s'est retrouvée, etc. Une succession de lieux dont l'ensemble finit par prendre une dimension personnelle, une multilocalité qui constitue le récit du sujet.

C. D.-M. : *Qu'est-ce que tu veux dire quand tu dis que la mémoire est délocalisée. C'est lié au changement rapide de lieux dans certaines expériences, c'est une mémoire qui ne se fixerait plus sur des lieux... ?*

Michel Agier : Je pense à certaines idées fortes d'historiens et d'anthropologues, la notion de « lieu de mémoire » par exemple de Pierre Nora, ou ce que Marc Augé appelle le « lieu anthropologique ». Ce qui fait le lieu anthropologique, dit-il, c'est le complexe de relations, d'histoire et de mémoire qui fait que ceux qui vivent dans un lieu s'identifient à lui, y ont leur identité. En nommant un lieu, c'est la mémoire de soi qui s'inscrit dans ce lieu que l'on nomme, et c'est soi-même que l'on nomme par rapport à ce lieu. Dans la condition de l'exilé ou dans celle du réfugié, la mémoire est délocalisée ou multilocalisée plus précisément. Quand on passe quinze jours ici quinze jours ailleurs, c'est le parcours qui est le lieu. Cela dit, à propos de ces idées de parcours et de mobilité, j'ai toujours soutenu que l'expérience de la mobilité, c'est toujours l'expérience de la succession des lieux. Il y a le voyage en tant que déplacement, mais dans le voyage il y a toujours des moments où tu restes quelque part, une nuit, deux jours, trois jours, tout en ayant le projet ou le désir de continuer. Ce qui fait la mémoire, c'est ce lieu-ci ou ce lieu-là où tu es passé, où tu as séjourné pour une durée plus ou moins longue. A moins d'être dans cet état post-catastrophe ou post-apocalyptique que décrit Cormac McCarthy dans *La Route*. Le roman décrit sur deux cents pages ce qui se passe dans le monde chaotique qui suit une dernière catastrophe, qui peut être de type nucléaire. C'est un roman magnifique qui est très intérieur – ou plutôt où l'on ne distingue plus entre ce qui est intérieur et ce qui est extérieur – et qui est centré sur la marche, la fuite, l'interminable fuite. Il faut être un écrivain pour parvenir à rendre cela, parce que cela décrit un vide, et je pense que ce sont la littérature et la fiction qui peuvent dire quelque chose à ce propos. Ce qu'on a avec les histoires de migrants et de réfugiés, ce sont des récits d'aventures, des récits de guerre, des récits de drames, cela peut être très varié, mais ce sont toujours des histoires de succession de lieux... c'est la succession de tous ces

lieux qui forme le lieu de l'exil. A ce moment-là, on voit que la réflexion sur l'ancrage admet la multilocalité (la sienne et celle des autres), ce que ne fait pas la pensée « racinée ».

C. D.-M. : *Mais ces lieux ne sont pas toujours fondamentalement identifiés. Dans le livre de Smaïn Laacher, Femmes sur la route de l'exil⁵, il y a le parcours de ces femmes et des violences qu'elles ont subies, mais ce qu'il constate, c'est qu'il y a un brouillage des lieux, une perte de la mémoire des lieux...*

Michel Agier : Peut-être que si ce sont des lieux trop violents, les gens veulent oublier, et oublier la violence qui va avec. Je ne dis pas que l'oubli des lieux permet d'effacer la violence, ce serait trop simple. Pour revenir aux réfugiés dans les camps, il y a des situations qui peuvent être très différentes. Il y a des gens qui sont là depuis un ou deux ans, ou même davantage, et qui ne demandent pas à repartir. La logique de Patras, de Calais, c'est d'être proches de la frontière, et donc les gens sont là en attente de passer la frontière⁶. Il se trouve que certains n'arrivent pas à passer la frontière, donc cela fait très longtemps qu'ils sont là et ils se sont effectivement installés. Mais il y a aussi des gens qui viennent d'arriver et qui ne prévoient pas de rester. Ils sont moins présents dans les lieux que ne le sont certains qui ont l'air complètement installés. Certains sont tellement installés qu'ils font un peu de restauration, un peu de commerce, et assurent ainsi un début d'organisation collective du quotidien dans le camp.

Il peut même y avoir une sorte d'architecture du camp, c'est ce que l'on montre en particulier à Patras, qui est cette ville et ce port grec où arrivent beaucoup de réfugiés, d'exilés de camps afghans qui sont passés par l'Iran, la Turquie, la Grèce continentale, et qui depuis Patras essaient de prendre des cargos pour aller en Italie. Et là, ça bloque à la frontière et il y a ce campement qui s'est installé sur un terrain vague et qui a duré douze ans, où se sont retrouvées plus de deux mille personnes. La première fois que je l'ai vu, je me suis dit : c'est exactement comme un camp de réfugiés, d'autant plus qu'au milieu il y avait une tente de Médecins Sans Frontières. En fait, les gens ont fini par développer une manière identique de fabriquer leurs baraques avec les mêmes matériaux, en les montant sur pilotis pour ne pas être inondés. Ils ont des pièces de bois faites de planches assemblées, des plastiques, des cartons d'emballage, des palettes de transport de marchandise qui leur servent à rehausser les sols, tout un tas de matériel récupéré avec lequel ils arrivent à construire une habitation de bric et de broc, mais avec une forme de méthode. Ils ont

⁵ Smaïn Laacher (2010). *De la violence à la persécution. Femmes sur la route de l'exil*. Paris : La Dispute. Voir l'article de Smaïn Laacher dans ce même numéro.

⁶ Les camps de Patras et de Calais dont parle Michel Agier, souvent en utilisant le présent, ont été détruits, le premier en juillet 2009, le second (la « jungle » de Calais) en septembre 2009 (Note de la rédaction).

développé tout un savoir-faire, un savoir construire dans un temps finalement très court. Quand il y a des inondations ou quand des riverains à Patras – cela arrive – viennent détruire les baraques ou les incendier, ils sont très rapides à les reconstruire, ils se font des collectifs de construction, en une journée ils reconstruisent une baraque. Il y a une espèce de modèle qui se reproduit dans les campements, et cela aussi c'est une manière d'organiser l'espace, d'y introduire une forme d'ordre, de régularité. Des rues ou des ruelles se forment, je pense à Patras mais à Calais aussi, on pouvait faire le tour en circulant sur deux ruelles principales. Tout cela avait pris une forme. Cela me fait penser à une étudiante en architecture qui, il y a une dizaine d'années, a voulu faire un plan d'urbanisme d'un camp de réfugiés palestinien situé en Cisjordanie, en Territoire palestinien donc. Elle a eu beaucoup de mal au départ à faire accepter son projet, parce qu'on lui a dit : « Mais non, un camp de réfugiés, ce n'est pas fait pour être urbanisé, c'est en attente du retour, ne pensons pas à transformer un camp de réfugiés en ville. » Et puis quand elle a eu enfin l'autorisation, elle a pu faire son étude et elle a présenté son travail à l'École d'architecture de la Villette. Et elle a dit : « Il n'y a rien eu à faire, tout était déjà là ! Je me disais : tiens, il pourrait y avoir un terrain de sport, mais il existait déjà, il y avait une espèce de terrain de foot, la place était déjà faite ! Il pourrait y avoir une allée centrale... elle existait déjà ! Des ruelles pour desservir... elles étaient là ! » Tout était déjà en place finalement et donc elle n'a eu qu'à dessiner et à concevoir son projet à partir de ce qui existait déjà...

C.D.-M. : *Une forme urbaine qui s'était fabriquée d'elle-même, sans concept de départ, au fur et à mesure ?*

Michel Agier : Sans qu'il y ait eu un projet de ville... C'est cette idée de l'habiter, de « l'établissement humain » qu'on trouve au PNUD (Programme des Nations Unies pour le développement) : depuis une quinzaine d'années, il y a un Programme Habitat qui vise à promouvoir notamment des habitats précaires – parmi les 250 000 bidonvilles, favelas, campements qui existent dans le monde ! Dans ce programme il y a un concept de base : ce ne sont ni des villes, ni des quartiers, ce sont des « établissements humains ». On s'est « établi », voilà le principe de base. On s'établit sur terre, c'est aussi ce à quoi réfléchit Augustin Berque, la manière de s'établir sur terre, de se caler sur le mouvement naturel sans faire violence à ce mouvement naturel⁷.

C.D.-M. : *Et sans doute que cette idée d'établissement est en relation avec la formation d'une identité collective, y compris dans les situations de transit que vivent les réfugiés dans*

⁷ Cf. Augustin Berque (1996). *Être humains sur la terre*. Paris : Gallimard.

les camps, lorsqu'elles se prolongent. Tu dis toi-même : en deux ans, on se rend compte que les gens habitent là...

Michel Agier : Je dirai qu'il y a deux choses : il y a un collectif qui se développe et il y a une identité qui naît de ce collectif. Il y a un collectif qui n'était pas forcément attendu, des gens qui se regroupent là qui ne se connaissent pas. Mais c'est une forme de rassemblement humain sur lequel on a du mal à mettre un nom : ce n'est pas un village, ce n'est pas une communauté, il n'y a pas de mémoire, on n'est pas dans la mémoire de la filiation du lieu, c'est quelque chose qu'il faudrait encore approfondir.

C. D.-M. : *Et cependant il y a une forme d'historicité, même si c'est sur des temps très courts. Il y a ceux qui sont venus avant, il y a ceux qui viennent après...*

Michel Agier : C'est une idée importante en effet : la vie dans les campements a tendance à reproduire sur une période courte l'histoire des peuplements villageois. Quand on prend un camp de réfugiés avec déjà une assez longue existence – certains ont duré plus de trente ans –, on est en présence de plusieurs générations de réfugiés et on a quelque chose qui ressemble à un peuplement villageois, avec de premiers arrivants qui s'établissent, qui occupent la terre, puis d'autres qui viennent ensuite et qui doivent faire allégeance aux premiers pour avoir quelque bénéfice, notamment un petit lopin de terre, etc. Dans les camps, on reproduit sur une durée resserrée des besoins de temporalité, comme s'il y avait une mémoire des premiers arrivants et des arrivants suivants qui s'inscrit dans cet espace, alors que ce n'était pas du tout prévu au départ. Donc il y a une sorte de collectif qui se forme du point de vue du travail, de la transformation de l'espace, des relations sociales. Et aussi dans le rapport à l'environnement, à la fois physique et humain, qui est souvent un rapport d'adversité, d'hostilité, avec des phénomènes de stigmatisation et d'enfermement identitaire par rapport à l'extérieur du camp, mais aussi à l'intérieur, lorsque certains disent « Ce campement est à nous et pas à vous ». On a vu de pareils conflits internes, par exemple entre Kurdes et Afghans ou entre les Afghans eux-mêmes. Lorsque le refuge a été trouvé dans des contextes de survie, d'hostilité de l'environnement, c'est là le contexte le plus propice à l'enfermement identitaire : on se protège, à l'extérieur et à l'intérieur, parce qu'on a trouvé un lieu de survie.

C'est un aspect que je développe dans l'ouvrage, dans des commentaires *a posteriori* qui viennent en plus du journal de l'enquête : on est dans la forme de refuge, d'abri que l'on trouve dans un contexte hostile, et on s'aperçoit que cette forme de refuge, lorsqu'elle a duré dans l'histoire, a donné les ghettos. Ce que j'essaie de dire par là, c'est que les ghettos, ce n'est pas forcément une histoire ethnique, une histoire essentialiste au sens ethnique, identitaire. Il faut revoir un peu cette histoire-là : ce qu'étaient les ghettos au départ, c'étaient des refuges, c'étaient des gens qui étaient arrivés à un certain endroit,

à qui on a dit : « On ne vous veut pas, restez à l'écart ! » Ou bien on leur a dit « Prenez cet espace là-bas, vous pouvez y rester. » Le ghetto est créé de l'extérieur, à partir d'une mise à l'écart et de la nécessité de trouver un refuge contre un environnement hostile. C'est dans ce cadre-là que se dessine ensuite une évolution où le nom de « ghetto » finit par essentialiser l'espace ghettoïsé comme s'il avait toujours été là, comme s'il était la réalité première et naturelle. C'est l'histoire des Juifs, c'est l'histoire des Roms, le ghetto est arrivé quand une société, une culture, une politique se sont développées dans cet enfermement-là. Et c'est aujourd'hui ce qu'on voit avec les camps palestiniens. Tout le monde le dit, en Cisjordanie, ou à Beyrouth, ce ne sont plus des camps, ce sont des ghettos : c'est la logique de développement politique, culturel, social d'un habitat urbain qui s'est développé dans l'enfermement de son premier refuge, passé insensiblement d'un état de campement précaire et provisoire au ghetto urbain et politique. De ce point de vue, on peut aussi évoquer ce qui se passe dans certaines banlieues en France et aux États-Unis et les phénomènes de ghettoïsation qui s'y développent. En essayant de rester en dehors de tout jugement moral ou idéologique, il faut bien comprendre qu'il y a là le produit de mises à l'écart plurielles, d'abord géographique, résidentielle, puis sociale, économique, et finalement politique. Il y a d'autres manières de le dire mais je vois bien ce développement dans l'enfermement sur eux-mêmes de certains quartiers périphériques de nos grandes villes. Ce ne sont pas n'importe quelles banlieues, mais celles où on trouve des enfants et petits-enfants de migrants qui ont été mis dans des endroits à l'écart de la ville, en marge de la citoyenneté ordinaire, où ils sont maintenus à l'écart génération après génération. On peut toujours dire après : ils ne sont pas culturellement conformes. En fait, ils ont été reproduits dans cette mise à l'écart et cet enfermement sur soi, c'est cela qui fait exister le ghetto, qui n'est rien d'autre que le produit d'une incroyable ségrégation résidentielle et sociale.

C. D.-M. : *Quelle relation fais-tu, du point de vue de la transformation urbaine, entre ce que tu évoques à propos des camps de réfugiés et les « invasions » d'Amérique latine ?*

Michel Agier : Je fais le lien car il y a des processus très comparables avec l'histoire des favelas et la manière dont on est passé des « invasions » aux favelas et aux programmes qu'on appelle au Brésil les « favelas-bairros », les « favelas-quartiers ». Si on retrace schématiquement cette histoire, on distingue une première période, en gros des années 1940 aux années 1960, qui est une période de fortes migrations vers les villes de gens qui viennent du milieu rural, de zones lointaines qui n'étaient pas du tout urbanisées, à qui l'on a dit : « Mettez-vous là, prenez cet espace. » C'est ce que l'on voit par exemple à Salvador de Bahia où des gens qui ont, comme on dit, la « casa da frente » (« pignon sur rue ») disent à des migrants arrivés là : « Allez vous installer là-bas derrière. Je ne veux pas vous voir mais vous me donnez un

peu d'argent et vous occupez ce terrain là-bas sur lequel personne ne va. » Et c'est comme cela que les invasions, qui n'étaient d'abord que des abris précaires, fragiles, se sont établies sur des collines, des pentes souvent ardues, des lieux très difficiles à occuper, à aménager et à habiter. Deuxième phase, celle des politiques publiques d'urbanisation des années 1970, très brutales et autoritaires : on va faire des vraies villes, avec des autoroutes urbaines, des grands buildings, etc. Et on évacue bien sûr les campements, les bidonvilles qui se sont installés de manière sauvage. Mais ces politiques échouent, parce que les gens ne se laissent pas faire, ils reviennent sur les lieux, ils occupent l'espace. Il y a des mouvements sociaux, c'est de cette époque que date le mouvement des habitants des favelas (les « *favelados* »), fin des années 1970 début des années 1980. Et finalement la troisième période, débutée au milieu des années 1990 et dans laquelle nous sommes encore aujourd'hui, où l'on met en œuvre des programmes de politiques publiques qui rompent avec les mesures autoritaires et antipopulaires antérieures, et où l'on dit : on va reconnaître et aménager ces espaces. La *success story* d'une favela aujourd'hui, c'est d'obtenir progressivement différents stades de reconnaissance – l'accès aux réseaux et aux services techniques de la ville, la remise de titres fonciers, etc. – jusqu'à se faire reconnaître administrativement et politiquement comme un quartier de la ville. Mais les invasions au départ, c'est quelque chose qui a à peu près la même forme qu'un campement d'étrangers à Calais ou à Patras ou que les campements de déplacés ou de réfugiés en Afrique, avant que le HCR n'arrive et dise aux gens : « Vous n'allez pas rester là, vous allez aller dans des camps où la vie sera mieux organisée, où on pourra savoir qui vous êtes, etc. » Ce mouvement-là existe un peu partout dans le monde, et pour moi, cette dynamique est une des manières de faire la ville : des gens qui sont étrangers à la ville arrivent et recréent un habitat au sens complet, le lieu où on peut habiter, le lieu que l'on investit, le lieu où on forme des relations, et où finalement on va pouvoir s'ancrer.

C. D.-M. : *Depuis ce « je me suis réfugié là » jusqu'à ce « j'habite là », il y a le circuit d'un « habiter en étranger » qui conquiert en quelque sorte son ancrage. Ou bien s'agit-il d'un « habiter en étranger » qui se traduit finalement dans un « j'existe là »... ?*

Michel Agier : Oui, c'est ce que dit la pancarte du réfugié dont je parlais tout à l'heure : « Je suis de là où je vis ». L'habiter a produit ce chez-soi même s'il est provisoire. Mais si l'on s'abstrait des conditions dramatiques des camps de réfugiés ou de déplacés, si l'on généralise à notre condition contemporaine, il y a dans cette expérience d'un « habiter là où je vis » un trait de notre modernité que nous pouvons tous plus ou moins vivre et ressentir.

C. D.-M. : *Quand on repense aux travailleurs immigrés des années 1960 – Italiens, Espagnols, Portugais, Maghrébins –, ils venaient travailler en France avec au départ ce sentiment d'un*

« habiter en étranger » qui était lié à une volonté de retour : Je viens là pour travailler et je rentre ensuite chez moi. Mais pour la plupart d'entre eux, il n'y a pas eu de retour, ils ont formé des familles, ils ont eu des enfants qui n'avaient aucune envie de « revenir » dans un pays qui n'était pas le leur. Donc on peut dire qu'il y a un « habiter en étranger » durable, quelque chose lié à la modernité avancée, à la condition particulière de ce temps, lié à cette mobilité, à ces déplacements, tout cela faisant que cet « habiter en étranger » peut aussi être investi sur un mode positif, qu'il peut devenir une autre manière d'habiter.

Michel Agier : Pour rester dans le cadre de l'émigration de travail dont tu viens de parler, on peut partir de la distinction que fait Loïc Wacquant entre ghettos et quartiers ethniques⁸. Il y a le ghetto dont j'ai parlé tout à l'heure, qui se construit sur une logique de mise à l'écart, de ségrégation, d'enfermement, et il y a le quartier ethnique qui peut être une autre version d'un « habiter en étranger ». Effectivement, dans la configuration d'émigration de travail malienne, maghrébine, et avant cela italienne, portugaise, espagnole, il y a à la fois une forte intégration sociale, une forte intégration dans le travail, et, dans d'autres sphères de la vie, il y a la reproduction, soit nostalgique soit au contraire très actuelle, du village lointain, de la communauté perdue, et qu'on garde en référence parce qu'on a besoin de se ressourcer dans une même langue, dans un certain nombre de gestes et de rituels. Et dans ce cas, on serait dans une certaine forme de quartiers ethniques, il y aurait là une autre façon d'habiter la ville, non pas « en étranger », mais en y intégrant sa différence, en pensant que cette différence n'est pas un obstacle à une participation à la chose commune. Mais il faut dire aussitôt que ce qui a été possible à une certaine époque et qui l'est encore pour certains est devenu de plus en plus difficile aujourd'hui pour un grand nombre. Dans beaucoup de cas, il n'y a plus d'issue sociale où les migrants pourraient trouver logiquement leur place, et les phénomènes de déclassement et de marginalisation atteignent prioritairement les jeunes générations issues de la migration, qui par ailleurs n'ont plus de relations et donc de références directes avec des pays et des cultures d'origine. D'où le retour à ce qui s'apparente à des logiques de ghetto...

C. D.-M. : *Revenons pour finir aux réfugiés et, à travers eux, à tous ceux, exilés, déplacés, migrants, pour lesquels nous essayons de comprendre ce que c'est que d'habiter le monde dans un rapport problématique à un lieu et à un présent sans mémoire et à un chez-soi perdu. Peut-on dire qu'on est là dans une cohabitation entre une forme d'existence au présent dans le monde-qui-est-là, un vivre-survivre au quotidien, et une mémoire qui ne se fixe plus sur des lieux privilégiés, cette mémoire délocalisée dont tu parles, qui est cette mémoire du lieu de départ*

⁸ Cf. Loïc Wacquant (2007). *Parias urbains. Ghetto, banlieues, Etat*. Paris : La Découverte.

sur laquelle s'étayent d'autres lieux que l'on traverse, qui transforment ce premier lieu, lequel constitue d'une certaine manière le point d'appui pour pouvoir exister là où l'on est ?

Michel Agier : Cela me fait beaucoup penser à l'idée d'absence à laquelle s'intéresse Elias Sanbar à propos des Palestiniens⁹. Le Palestinien vit avec une absence, et presque plus avec son territoire. Bientôt, politiquement, ce territoire aura disparu de l'avenir, il ne pourra plus être un horizon pour soi. C'est quelque chose comme une mémoire qui ne se constitue plus qu'autour d'une absence, l'absence de cette terre en moi, et cette terre dont je suis absent, une autre manière de penser la double absence de Sayad¹⁰. De là-bas on est absent, on a perdu la terre, on a perdu ceux qui l'habitaient, on s'est en quelque sorte perdu soi-même, absenté de soi-même, et on est « occupé » physiquement et mentalement par cette absence. Dans les *Indésirables*¹¹, j'ai fait tout un chapitre sur ce seul point, qui m'intrigue encore et m'occupe, sur la manière dont le temps et l'espace sont présents ou absents dans l'expérience de l'exilé. Pourrait-on aller jusqu'à dire que, dans l'histoire palestinienne, il y a encore la chance – ou le malheur – que cette absence existe et occupe la pensée de l'exilé... ? J'ai l'impression que ce qui se construit maintenant avec le « couloir » des exilés¹², ce couloir dont les gens ne sortent pas, c'est qu'il n'y a même plus cette force de l'absence qui existe dans l'histoire palestinienne, que c'est jusqu'à cette force de l'absence qui est perdue dans ces nouvelles formes d'exil. C'est alors que la litanie des lieux prend son sens. L'exil est le lieu de tous les lieux traversés ; provisoirement ancrés, nous les avons habités et ils nous ont façonnés. Il faudrait penser à restituer cette présence-au-monde de l'exilé comme la chose la plus commune et la plus humaine qui soit.



⁹ Cf. Elias Sanbar (2001). *Le Bien des absents*. Arles : Actes Sud.

¹⁰ Cf. Abdemalek Sayad (1999). *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris : Seuil.

¹¹ Michel Agier (2008). *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*. Paris : Flammarion.

¹² Cf. Michel Agier (2011). *Le couloir des exilés. Etre étranger dans un monde commun*. Bellecombe-en-Bauges : Editions du Croquant.