Le Journal de
Culture &
Démocratie

HORS-SÉRIE

migrations • arts • cultures



FOCUS

Camps

Culture & Démocratie
Arsenic2



Trafic informel de marchandises entre Haïti et la République dominicaine à partir de la rivière Massacre (Ouanaminthe / Dajabón, frontière haïtiano-dominicaine/ 7 mars 2016 © Georges Harry Rouzier).

SOMMAIRE

ÉDITO
Anne-Sophie Sterck 2

Levons le camp ! 3
Claude Fafchamps

Introduction 5

Les campements : espaces de résilience des mondes tsiganes au début du XXe siècle
Adèle Sutre 9

Né hier
Nouvelle de Basel Adoum, traduite par Hélène Hiessler 13

Qui fait vivre le « système-camps » ?
Entretien avec Anne-Sophie Sterck, Yaël Steinmann et Sarah Testa du NIMIS groupe 19

« La terre n'appartient à personne » Récits des centres fermés en Belgique
Pauline Fonsny et Anaïs Carton 23

« Il n'est de frontière qu'on outrepasse »
Entretien avec Hamedine Kane 27

Ô mon frère en exil
Poème de Hassan Yassin, traduit par Saida Benayad 31

D'un camp à l'autre. Iphigénie à Kos
Maria Kakogianni 33

Le camp comme paradis. Prototype de la technocratie industrielle
Roland de Bodt 37

Le business des camps
Thibault Scohier 41

Camps de réfugié·es : un instrument dans une politique globale de contrôle des migrations
Entretien avec Clara Lecadet 49

Anse-à-Pitres : du camp au peuplement
Entretien avec le Kolektif 2 Dimansyon 55

La Petite Maison : un lieu où habiter l'exil
Baptiste De Reymaeker, suite à un entretien avec Bachir Ourdighi et Ninon Mazeaud 61

Du camp à la ville
Nimetulla Parlaku 69

Glossaire 72

En ligne : https://lejournaldeculturedemocratielasuite.wordpress.com/

La tentation de l'encampement
Entretien avec Michel Agier

Les camps, une gestion des réfugié·es qui questionne
Entretien avec Alice Corbet

Une approche perspectiviste du camp
Entretien avec Aurore Vermylen

« On a gagné le campement. »
Des formes de la halte aux régimes de négociation de la présence voyageuse
Gaëlla Loiseau

ÉDITO

Anne-Sophie Sterck
NIMIS groupe

Après deux volumes d'*Archipels* et un hors-série du *Journal de Culture & Démocratie*, ce second hors-série poursuit l'exploration des cultures et pratiques de sociétés traversées par les frontières et les migrations.

Quand Culture & Démocratie se proposait de consacrer ce hors-série à la question des camps, le collectif de théâtre NIMIS groupe travaillait depuis quelques mois sur les dispositifs d'enfermement des étranger·ères. Un dialogue s'est alors ouvert entre une recherche documentaire menée par des comédien·nes et l'élaboration de cette revue. Celles-ci se sont déployées à la fois conjointement et parallèlement, ouvrant de nouveaux terrains d'investigation à la croisée de l'analyse et de l'artistique. Le fruit de ce dialogue, de ces trajets entremêlés, se trouve aujourd'hui dans ces pages.

Dans le monde, ces lieux qu'on appelle les camps soulèvent de nombreuses questions dont certaines seront abordées ici : persistance du colonialisme, rôle ambigu du secteur humanitaire, accointances avec le marché de la surveillance, inventions de nouvelles organisations sociales, etc. Des chercheur·ses s'attellent à ces questions mais les artistes aussi s'en emparent. Comprendre comment les camps ont été représentés hier et le sont aujourd'hui permet de saisir les enjeux qui s'y tissent. Certains artistes, en ce sens, se mettent à l'œuvre pour déjouer nos représentations et rendre visible ce qui se passe dans ces lieux souvent maintenus dans l'ombre. Nous espérons qu'artistes et chercheur·ses s'éclairent les un·es et les autres dans les pages qui suivent pour dessiner les contours de ces lieux à part – d'un point de vue territorial, économique, politique et humain – que sont les camps.

Pour faire théâtre de sujets à ce point inscrits dans le réel, le NIMIS groupe se nourrit de textes mais aussi, et surtout, de rencontres humaines. Le numéro de cette revue est le témoin de certaines d'entre elles. Sont ici rassemblés les mots, les paroles de personnes que nous souhaitions vous partager. En espérant que vous y trouverez un peu de l'humanité qui, dans ces camps, est souvent mise à mal, mais qui pourtant résiste et parfois se soulève.

LEVONS LE CAMP !

Claude Fafchamps,
Arsenic2

Cela fait maintenant quelques années qu'une trame se tisse entre Culture & Démocratie, le NIMIS groupe et Arsenic2 ; elle noue, dénoue et resserre les fils tendus entre création artistique et éducation permanente.

Les curieux·ses et les historien·nes de l'art du (mé)tissage culturel retrouveront les premières marques de ces échanges dans *Archipels* #1 – « Tourmentes et migrations », coédité par Culture & Démocratie et *L'Insatiable* qui, déjà, faisait une place importante au parcours de création et au spectacle *Ceux que j'ai rencontrés ne m'ont peut-être pas vu* du NIMIS groupe. S'ensuivent deux textes communs qui interrogent (interpellent) les politiques culturelles[1] parus dans le sixième volume de la collection « Les voies de la création culturelle » : Baptiste De Reymaeker (Culture & Démocratie) et Jérôme de Falloise (NIMIS groupe) y plaident pour une reconnaissance et un soutien à ce qu'ils nomment « agrégat des forces », « partage du travail de recherches », « co-construction des savoirs », « synergies », « transversalités partagées », « création de commun culturel »…

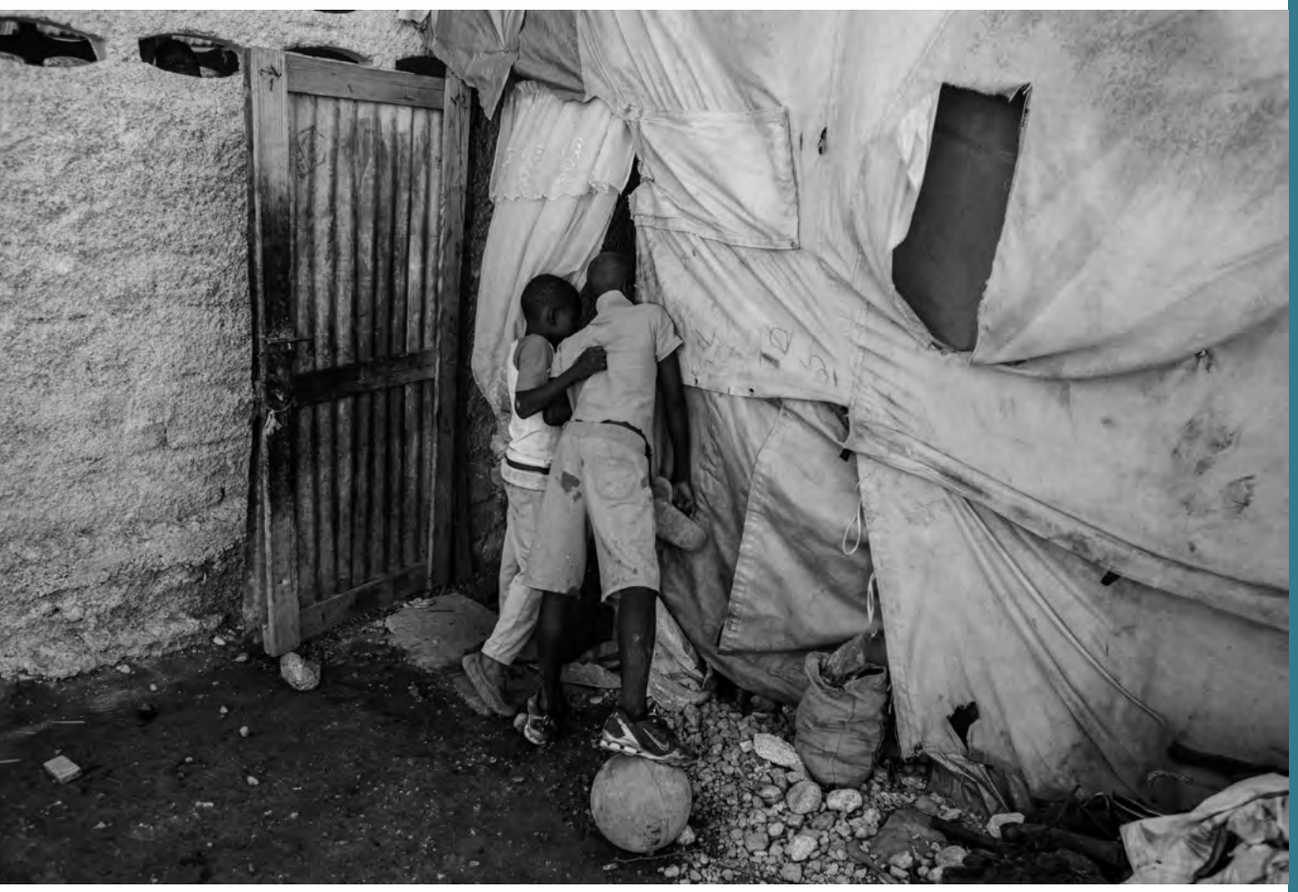
Culture & Démocratie et le NIMIS groupe se retrouvent encore plus étroitement associés ici dans l'élaboration partagée de ce deuxième hors-série consacré aux réalités et aux imaginaires liés au « camp ».

Le « camp » comme objet de culture pour interroger la démocratie ; le « camp » comme théâtre des péripéties humaines pour lever le rideau comme on lève le voile et (dé)jouer l'imposture… D'une main à l'autre, Culture & Démocratie et le collectif de théâtre NIMIS groupe maillent du sens sur leur métier commun. À leur table de travail, ils convient d'autres pèlerin·es sédimenté·es de savoirs migrants et de pratiques étranges forgées d'ors et de pigments comme autant de trésors qu'il·elles nous ramèneraient de contrées lointaines… La maille n'en prend que plus de variété, d'éclat, de nuance, d'étoffe, d'identité humaine.

Compagnons de route… À ce titre fraternel, Culture & Démocratie et le NIMIS groupe m'ont demandé de témoigner de l'aventure. Faut-il y voir un clin d'œil à l'itinérance pratiquée dès ses débuts par Arsenic2 ? Pas uniquement ! Et il est vrai que les projets communs se sont multipliés. Car, insatisfaits de notre vie ici et maintenant, nous décidions de prendre la route, de lever le camp pour de bon ! Pourtant, à suivre la proposition ouvragée par un des complices de ce hors-série qui nomme notre planète « société-camp », on pourrait désespérer de trouver le chemin d'une liberté nouvelle ; lever le camp mais pour aller où ? « L'homme nait libre et partout il est dans les fers », dénonçait déjà Rousseau[2] en 1760. Décidément oui : où est le hors-camp dans le monde présent ?

À leur invitation, il reste à remettre l'ouvrage sur le métier, à revisiter nos représentations pour littéralement lever le camp, affaler la voile, déshabiller le mât, porter notre vie commune à bout de bras. En recréant d'autres récits pour vivre ensemble, délier les entraves dont nous sommes prisonnier·ères, comme on lève les incertitudes dans le travail des cultures : résolument.

1. « Pour une critique immanente des institutions » et « Pour un partage intégral de la création. Avec l'éducation permanente, décloisonner le secteur culturel » in *NIMIS groupe* , « Les voies de la création culturelle », volume #6, aout 2017, éditions Arsenic asbl, www.arsenic2.org
2. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, 1762.



Fonds-Parisien © Valérie Baeriswyl

INTRODUCTION

Culture & Démocratie n'est ni une association qui milite pour l'ouverture inconditionnelle des frontières, ni un collectif de réfugié·es ou de sans-papiers, ni même une organisation qui œuvre au jour le jour pour leur assurer un accueil digne ou leur fournir un soutien concret. Culture & Démocratie n'est clairement pas une association de terrain. Son métier, c'est la publication de journaux et de revues, dans une démarche d'éducation populaire. Elle publie des articles réunissant autant de textes qui sont des regards « sur ». Elle n'est pas dupe : elle sait d'où elle produit du discours, elle sait sa position, extérieure, d'observatrice. C'est donc en quelque sorte un statut de « visiteuse des camps » qu'elle assume en travaillant sur ce second hors-série de son Journal.

Dans la première contribution, Adèle Sutre (p. 9) parle des campements tsiganes du début du XX^{e} siècle et montre comment ces derniers contrôlaient leur propre présentation. Elle parle d'un « art de se mettre en scène pour les autres qui leur permet de se maintenir dans le mouvement » et identifie cet art à une capacité de résistance aux traitements qu'on leur inflige : méfiance, contrôle, fichage… Une invitation à nous souvenir, au cours de notre lecture, que même lorsque nous interrogeons leurs habitant·es, nous ne voyons et ne disons des camps que ce qu'il·elles veulent bien nous en révéler. Pour survivre, se faire une place, se faire entendre, selon qui vient à eux·elles, il arrive qu'il·elles ne racontent pas la même chose. Il·elles protègent un espace intérieur que seul un travail de longue haleine permettrait de découvrir.

Basel Adoum (p. 13) fait le récit de l'arrivée d'un réfugié dans « un centre d'accueil » (un ancien camp militaire) à Florennes. C'est par la fiction – une sorte de mise en scène – que l'auteur se raconte. Il préserve ainsi un espace intime qui est à la source de sa résistance, de son énergie. Ce qu'il dévoile dans ce texte de l'accueil fait aux migrant·es en Belgique n'a toutefois rien de fictif. Côté sombre : l'attente dans le froid, le fichage, l'anonymat derrière un chiffre, les souvenirs traumatisants, le balbutiement d'une langue, le trafic d'êtres humains, la peur de sortir du camp et celle d'être expulsé·e du pays. Côté lumineux : la solidarité, l'humour, le « travailleur sympa »…

S'intéresser aux travailleur·ses et à tou·tes celles et ceux qui « encadrent » les migrant·es dans les camps est justement le choix du NIMIS groupe pour construire la dramaturgie de leur prochaine création (p. 19) : interroger la responsabilité individuelle quand on est pris dans un système dont il est difficile d'avoir une représentation globale.

Pauline Fonsny et Anaïs Carton (p. 23) expliquent comment d'une terre d'accueil – certes intéressée – pour les réfugié·es la Belgique est devenue, au tournant des années 1970, une terre de refus des migrant·es, puis dès 1988 une terre d'enfermement avec l'ouverture d'un premier centre fermé pour migrant·es. Il en existe aujourd'hui six. Elles parlent de la manière dont elles ont tâché, par un langage artistique exigeant, de rendre compte de l'existence de ces centres fermés, de communiquer leur indignation face à celle-ci. Elles s'arrêtent sur les limites de l'exercice : « En tant que blanches avec papiers, que pouvons-nous dire de ces espaces ? » s'interrogent-elles. Leur réponse fut de partager leurs outils de production afin que les habitant·es de ces centres puissent eux·elles-mêmes contrôler la présentation de leur colère, de leur expérience.

Dans un entretien avec Valérie de Saint-Do (en ligne), l'anthropologue Michel Agier, avance que cette expérience c'est celle, belle autant que rugueuse, du monde, une expérience plus authentique que celle que ferait un·e touriste ou expatrié·e qui, d'aéroports en aéroports, d'hôtels en hôtels, de bureaux en bureaux, de quartiers chics en quartiers chics, ne rencontre que du même : il·elle ne connait aucun changement de décor.

Hamedine Kane (p.27), interrogé par Philippe Delvosalle, a marché sur les routes de la migration, a habité les camps et les centres fermés. Il en a vu « des décors ». Puis, devenu artiste, il en a construit à son tour. Il est retourné dans

un camp, celui de Calais, la Jungle. Il a l'humilité de dire qu'« il est difficile de trouver la bonne distance pour comprendre les choses » : « Tu ne pourras pas tout comprendre parce que tu n'es pas en train de vivre leur situation. Tu sais que tu vas manger chaud et dormir dans un lit le soir. »

Malgré ces intimités qui ne se dévoilent pas, qui décident ce qu'elles veulent bien dire d'elles : des rencontres sont possibles : elles n'annulent pas les distances et s'en nourrissent même. Et si pratiquer un art serait savoir mettre le quotidien – quel qu'il soit – à distance, pour pouvoir le rencontrer et rencontrer l'autre (qui y est éventuellement étranger·ère) à travers un objet commun (l'œuvre) ? C'est là que le chant du poète Hassan Yassin résonne (p. 31) et vient rappeler, en quelques strophes, que ce quotidien partagé par ses frères (et ses sœurs) en exil est rude. Le désespoir est journalier. Il ne faut pas l'oublier.

Un autre poète, Euripide, est convoqué dans le texte de Maria Kakogianni (p. 33). La philosophe construit son propos en évoquant des actes et des décors : celui du camp militaire de la pièce *Iphigénie à Aulis* et celui du camp de l'ile de Kos en Grèce – un hotspot –, où Iphigénie, sage-femme retraitée, aide une jeune réfugiée camerounaise à accoucher... Au travers du récit beau et singulier de cette mise au monde sont distillées des considérations sur le théâtre antique, une réflexion sur le camp « espace d'exception qui devient la règle » et plus largement sur la nature du pouvoir – un mécanisme, non plus une volonté, qui laisse mourir – et sur celle de la puissance qui fait naitre des possibles. Le camp serait une scène où se manifestent de concert, presque paradoxalement, la force impuissante des souverain·es et la puissance de la faiblesse des faibles...

Roland de Bodt (p. 37), se remémorant son travail de production d'une pièce de théâtre (*L'instruction* de Peter Weiss, basée sur les comptes-rendus d'audiences d'un procès de responsables nazis du camp d'Auschwitz) rebondit sur l'idée de Giorgio Agamben, cité par Maria Kakogianni : le camp de concentration n'est en rien une anomalie, un dérapage de l'Histoire. Au contraire, il est selon lui le prototype de la société industrielle et de son projet politique totalitaire, qui chaque jour se concrétise. Thibault Scohier (p. 41) écrit sur les camps de réfugié·es, mais son propos pointe une même dérive, révélant comment des entreprises – issues des secteurs de la surveillance, de l'armement, de la grande distribution – investissent ces camps, y expérimentent des produits, aidées par une idéologie sécuritaire et néolibérale. Cette nouvelle dimension du camp renvoie davantage à un lieu de gestion et de contrôle, de plus en plus « pénétrant », des personnes. Et si les camps d'aujourd'hui ne sont plus des lieux d'extermination, il y a néanmoins quelque chose de mortifère dans cette « ambiance » des camps que nous dépeignent les deux auteurs.

« Nous ne sommes plus à l'heure d'une thanatopolitique* des camps », écrit Michel Agier, mais il pointe du doigt une « mise à mort sociale » de leurs habitant·es – réversible toutefois. Il y a lieu ici d'introduire de la complexité, qui amènera peut-être une forme d'optimisme, une confiance dans les capacités de résistance des habitant·es des camps, de confiance en leur créativité, en la vie qui coule en eux·elles, orgueilleuse.

C'est ce que les anthropologues Alice Corbet (en ligne), Aurore Vermylen (en ligne) et Clara Lecadet (p. 49) introduisent dans leurs entretiens respectifs : de la complexité dans ce paysage des camps de réfugié·es : des plis, des écarts d'où tant de choses peuvent différer. Il n'y a pas *un* type de camp, il y a des camps officiels, des camps spontanés ; il n'y a pas *un* type d'ONG ou de travail humanitaire, ces ONG sont constituées de travailleur·ses aux intentions et ambitions bien différentes ; il n'y a pas *un* type d'État : il y en a des plus accueillants que d'autres ; il n'y a pas *un* type de réfugié·e... Une constance apparait toutefois : la machine UNHCR (Haut Commissariat des Nations unies pour les Réfugiés), qui semble assez monolithique, implacable dans sa manière d'administrer les réfugié·es, sa propension à vouloir les tracer, sa manière de sous-traiter de plus en plus ses missions au secteur privé, faisant cyniquement de la gestion des réfugié·es un vaste marché.

C'est plus facilement dans des camps spontanés, non-officiels (au sens de ceux du UNHCR) et moins investis par les ONG que la vie reprend ses droits et ses aises. C'est le cas du camp de « Tête-à-l'eau » en Haïti, près de la ville isolée d'Anse-à-Pitres, visité par les photographes du Kolektif 2 Dimansyon (p. 55 et images). Ses occupant·es ne l'ont finalement pas quitté : en pirates, il·elles ont investi le pécule qu'un programme de relocalisation leur accordait pour y bâtir quelque chose de plus solide... Le camp devient quartier. Prenant l'exemple d'une halte de gens du voyage, Gaëlla Loiseau (en ligne) analyse plus finement ce qui se joue et se négocie aujourd'hui lors de l'installation d'un camp plus pérenne.

Durer, c'est aussi ce qu'espère La Petite Maison (p. 61), un squat de personnes sans-papiers. Avant tout parce qu'une adresse est nécessaire pour entamer n'importe quelle démarche administrative et obtenir l'aide sociale, des soins de santé, un travail, des papiers ; ensuite parce qu'avoir une chambre à soi, c'est avoir un écrin pour déposer l'intime, comme on dépose une graine qui peut enfin pousser ; mais aussi car c'est un lieu ouvert sur le quartier, qui le fait vivre, qui permet la rencontre, qui l'aère. Parce que ce lieu interroge notre rapport au logement, à la ville, à la démocratie, il est exemplaire !

Nimetulla Parlaku (p. 69) conclut en prose ce parcours débuté avec le premier hors-série du *Journal de Culture & Démocratie* : de la ville au camp et du camp à la ville. Surpendre un camp, c'est surprendre la ville en plein travail créatif.

* les mots suivis d'un astérisque sont repris dans le glossaire en p. 72

LES CAMPEMENTS : ESPACES DE RÉSILIENCE DES MONDES TSIGANES AU DÉBUT DU XXe SIÈCLE

Adèle Sutre
Professeure agrégée et docteure en géographie de l'EHESS



Des résident·es et rapatrié·es de République dominicaine du camp de Tête-à-l'eau (Anse-à-Pitres, sud-est Haïti) lors d'une réunion avec les représentant·es de l'OIM (20 avril 2016 © Pierre Michel Jean).

Le motif du campement tsigane fut dès le XIXe siècle repris et esthétisé par nombre de peintres et de photographes. Synonymes d'un idéal de liberté d'une part, et victimes de stigmatisations dans le même temps, ces campements attirent et questionnent tout à la fois. La géographe Adèle Sutre montre dans ce texte comment les familles tsiganes du début du XXème siècle, conscientes de l'attrait dont elles faisaient l'objet, ont contrôlé et mis en scène leur propre représentation, « particip[ant] ainsi à la fabrique des images les concernant », afin d'en tirer avantage tout en conservant un espace de liberté et d'intimité à l'intérieur même du campement.

Sous le soleil écrasant d'un après-midi de l'été 1888, une famille bohémienne fait halte dans un champ aux environs d'Arles. Deux roulottes et une charrette bâchée forment le campement. Les chevaux paissent à proximité, tandis que les adultes s'affairent à l'ombre des voitures. Seuls les enfants bravent la chaleur et explorent les alentours. À quelques mètres d'eux, un peintre les observe et réalise une « petite étude d'une halte de forains, voitures rouges et vertes ». Ce peintre n'est autre que Vincent Van Gogh qui achève en aout 1888 le tableau qui deviendra célèbre sous le titre *Les roulottes, campement de bohémiens aux environs d'Arles*[1].

Van Gogh n'est pas le seul à avoir été attiré par l'esthétique des campements bohémiens. Des peintres, puis des photographes, immortalisent l'installation de familles itinérantes en bordure des chemins ou à la lisière des villes[2]. Eugène Atget photographie ainsi en 1913 les familles habitant dans la « zone » parisienne. Au dos de l'un de ses clichés, il note « Porte de Choisy, zone des fortifications, va disparaitre, Romanichels »[3]. Charles Commessy, photographe local du Beauvaisis, réalise une série intitulée *Nomades, sur la route de Paris dans la première décennie du XXe siècle*. Les images montrent une famille cheminant péniblement en tirant sa roulotte à la force des bras puis l'installation au bord de la route d'un campement de fortune. Un autre cliché réalisé à la même période montre un groupe ayant planté sa tente en bordure d'un champ de l'Oise[4]. Ces images circulent : elles sont reprises par la presse et voyagent sous forme de cartes postales. Parfois, un commentaire vient souligner l'idéal de liberté et de vie au grand air qu'incarnent ces familles, illustrant le versant positif de stéréotypes qui sont parfois beaucoup moins flatteurs. Quelques mots, au dos d'une carte postale dans les années 1910, résument bien cette ambivalence : « Très pittoresque mais aussi très sale vu de près. »[5]

Le motif du campement tsigane circule à travers le monde et s'inscrit dans un patrimoine culturel transnational, notamment au sein des empires coloniaux et des espaces de peuplement européens. Ces transferts culturels peuvent notamment s'observer à travers la mise en scène de campements tsiganes lors d'évènements festifs. En Australie par exemple, une fête de charité est organisée à Melbourne en 1902 pour récolter des fonds pour la construction d'une église. Les festivités ont lieu dans un *Gipsy Encampment* animé par des jeunes filles déguisées en Tsiganes[6]. À Hawaï, au printemps 1913, un faux campement tsigane, dans lequel évoluent des figurant·es disant la bonne aventure, doit permettre de récolter des fonds pour la construction d'un hôpital pour enfants. Ce sont les élèves de l'école de garçons de Honolulu qui forment la « bande tsigane »[7]. En 1931, l'école de filles Yu Yuen à Shanghai organise un spectacle dont le décor est constitué par « les éléments pittoresques d'un campement tsigane »[8].

Le campement tsigane devient ainsi un élément central de l'iconographie aussi bien savante que populaire. Le motif est également omniprésent dans les écrits d'érudit·es du XIXe et du début du XXe siècle qui sont fasciné·es par le monde tsigane. Charles Leland par exemple, dans son ouvrage *The Gypsies* publié en 1882, tente d'expliquer l'attrait qu'ont sur lui les campements : « Pourquoi est-ce que j'aime errer sur les routes pour entendre les oiseaux ? Voir au loin les tours de la vieille église s'élever au-dessus de la forêt avec, au premier plan, une rivière et un pont ? [...] Pourquoi est-ce que je préfère cela aux images et que cela me procure un sentiment supérieur à la contemplation des Beaux-Arts ? Parce que sur les routes, au milieu de telles scènes, entre les haies, au bord de la rivière, je trouve les

vagabond·es qui habitent non pas des maisons mais, littéralement, le lieu, non pas une partie mais la totalité. Ce sont les Tsiganes. »[9]

Auteur·rices d'articles, d'ouvrages ou simples membres de sociétés savantes telles que la *Gypsy Lore Society*, leurs connaissances sur les Tsiganes sont issues de nombreuses lectures mais aussi de rencontres effectives. Au fil des textes, certains motifs se répètent. La rencontre est presque toujours présentée comme le fruit du hasard, au détour d'une promenade dans la campagne environnante. Les descriptions de paysages se font écho, images d'Épinal d'un environnement bucolique qui résiste tant bien

« Sur les routes, au milieu de telles scènes, entre les haies, au bord de la rivière, je trouve les vagabond·es qui habitent non pas des maisons mais, littéralement, le lieu, non pas une partie mais la totalité. Ce sont les Tsiganes. »

Charles Leland

que mal à la pression de la modernité qu'incarne l'urbanisation. C'est dans ce cadre que « surgit » le campement tsigane. La maitrise du romanès* agit alors comme un véritable sésame : il suffit de quelques mots pour que le promeneur ou la promeneuse soit invité·e à prendre le thé sous la tente. Présentées comme pures coïncidences, ces rencontres sont en réalité issues d'une connaissance intime du monde romani.

Le campement constitue avant tout un espace de visibilité. Il attire habitant·es du coin, journalistes, photographes, peintres et dessinateur·rices, ethnographes amateur·rices ou confirmé·es. C'est un élément de repérage des familles tsiganes pour les curieux·ses comme pour les autorités. Ainsi, lorsqu'en 1895, les autorités françaises décident du recensement des « camps-volants », les gendarmes, secondés par les autorités municipales et certain·es habitant·es, dressent la liste de toutes les familles bohémiennes présentes dans chaque commune. Leur identification se fait par le campement. La présence sur le territoire local de Bohémien·nes est donc assimilée à la présence de familles itinérantes, plongeant du même coup dans l'ombre l'existence de familles tsiganes sédentaires installées dans les villes et les villages de France depuis plusieurs siècles.

Ces campements sont des lieux de négociation et de concurrence spatiale. Dès la fin du XIX^{e} siècle, de nombreuses communes interdisent « tout stationnement sur la voie publique ou sur les terrains communaux de voitures servant au logement des Bohémiens et autres individus nomades »[10]. Le carnet anthropométrique* mis en place par la loi du 16 juillet 1912 instaure une surveillance de tous les instants en exigeant l'apposition de visas à l'entrée des communes. Le temps de stationnement est ainsi étroitement contrôlé et généralement réduit à 24 heures. Néanmoins, les familles parviennent parfois à rester plus longtemps : si l'on a besoin de leur force de travail, notamment pour les travaux agricoles, ou lorsqu'elles connaissent les autorités locales ou certain·es habitant·es et ont noué des liens étroits avec eux·elles.

Certaines familles, parmi les plus riches, versent des cautions pour pouvoir s'installer dans une ville. C'est le cas par exemple d'une famille austro-hongroise spécialisée dans l'art de la chaudronnerie. En 1908, ils arrivent à Bruxelles en train après avoir séjourné en France. Ils déposent alors une caution de quinze mille francs à la Sûreté Publique pour garantir de leur bonne conduite lors de leur séjour[11]. L'année suivante, de retour en France, ils séjournent à Rennes : « En guise de garantie, les chefs des cinq familles autrichiennes ont déposé dans la caisse de la ville une caution de 6000 francs » . Un mois plus tard, à Laval, la presse indique que « les chefs de famille ont déposé entre les mains de l'autorité un fort cautionnement comme garantie de leur séjour »[13]. Mais parfois la négociation ne tourne pas à leur avantage – toutes les familles n'ont pas les moyens de déposer de telles cautions – et le campement est alors évacué par les autorités ou violemment attaqué par la population locale.

Lieu de visibilité et de négociation de la présence dans l'espace public, le campement est, du point de vue des familles elles-mêmes, un espace de l'intimité où se déroule la vie quotidienne partagée entre l'intérieur des roulottes ou des tentes et l'extérieur. Les visites des campements par une foule de curieux·ses peuvent au premier abord sembler porter atteinte à l'intimité des familles – et c'est en effet parfois le cas. Mais elles révèlent cependant un autre aspect : rarement subies (sauf lorsqu'elles sont l'œuvre de la police ou des autorités municipales), elles sont bien souvent suscitées car très rémunératrices.

Ainsi, la famille austro-hongroise évoquée précédemment fait payer le droit d'entrée de son campement établi dans la banlieue londonienne au début des années 1910 et gagne 15 livres en un seul dimanche ! Le campement devient alors un lieu où se déploient les stratégies de présentation de soi : les familles tirent parti de l'intérêt qu'elles suscitent et se mettent en scène pour répondre à la demande de visiteur·ses curieux·ses de voir les Tsiganes d'encre et de papier prendre vie sous leurs yeux fascinés.

Parfois la mise en scène va plus loin. En 1913, des familles tsiganes originaires de l'empire russe sont engagées au Jardin d'Acclimatation de Paris pour y figurer comme de véritables « Tcherkesses* caucasiens » La presse annonce « une exhibition des plus intéressantes [qui] va attirer la foule au Bois de Boulogne »[14]. Leur campement est dressé sur la grande pelouse. Les nombreux·ses visiteur·ses peuvent les observer en train d'accomplir des tâches quotidiennes sous les tentes décorées de tissus aux motifs variés et de tapis. Il·elles se produisent également tous les jours sur une petite scène où il·elles chantent et dansent. Le succès est immédiat : « Grande affluence dimanche dernier, au Jardin d'Acclimatation : le contrôle a enregistré 22 000 entrées. Dès une heure, la foule se pressait autour du campement Tcherkesse*. »[15]

L'écrivain rom Matéo Maximoff évoque cet épisode dans son roman autobiographique *Dites-le avec des pleurs* : « On nous a conduits dans un endroit appelé le Jardin d'Acclimatation. Il y avait là des animaux de toutes sortes ; c'était un zoo. Au fond, il y avait également un parc d'attraction, avec de vastes hangars entourés de palissades ; c'est là que nous avons installé nos roulottes et nos tentes. Dans les autres hangars, il y avait d'autres gens appartenant à des peuples d'Asie ou d'Afrique, et tous les jours, surtout quand il faisait chaud, des milliers de visiteurs venaient nous voir. En payant bien entendu. Les recettes étaient partagées entre les organisateurs et nous. Il y avait aussi une baraque dans laquelle nos femmes lisaient les lignes de la main. Dans un autre coin, nos marteaux résonnaient sur nos enclumes et nos forges primitives restaient toujours allumées. La belle vie, quoi ! »[16]

À la fin du mois d'octobre 1913, il·elles débarquent en Angleterre et s'installent dans la banlieue londonienne. Certain·es exercent comme chaudronniers tandis que les autres se produisent en tant qu'artistes dans des music-halls. Les familles n'installent pas de campement mais logent dans des maisons qu'elles louent. En juin 1914, plusieurs d'entre elles animent un « authentique village des Balkans »à Southend-on-Sea, à l'embouchure de la Tamise. Faisant de la mise en scène de soi un véritable savoir-faire professionnel, elles n'ont aucun mal à s'adapter à la demande de leur public et à passer tour à tour pour des Tcherkesses* caucasien·nes ou de véritables habitant·es des Balkans. Ces exemples montrent la complexité de l'entrelacement des représentations provenant de l'extérieur et réappropriées de l'intérieur. Les familles tsiganes participent à la fabrique des images les concernant. Certaines d'entre elles, devenues expertes dans l'art de la présentation de soi, ont su se saisir des stéréotypes rattachés au motif du campement tsigane pour en jouer et les tourner à leur avantage.

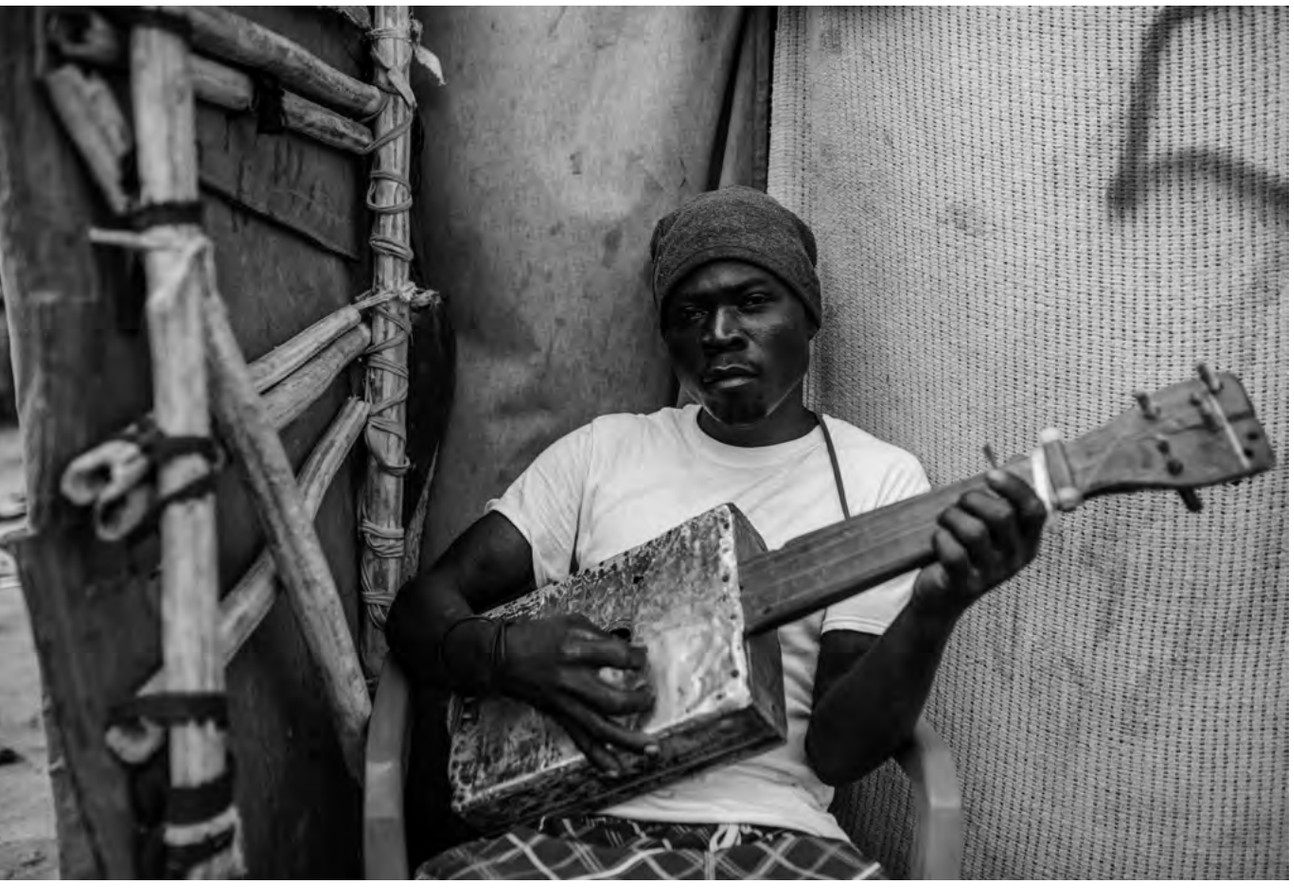
Lieu de négociation de la présence tsigane, le campement est au cœur de stratégies d'appropriation de l'espace. Mais il reste un lieu de fascination où se précipitent les curieux·ses, amateur·rices et confirmé·es. Et c'est ainsi qu'il devient ressource : où que l'on soit dans le monde, il est possible d'en ouvrir les portes contre quelques pièces. En faire une attraction locale est aussi une façon de le rendre désirable dans l'espace public et de négocier habilement sa présence tout en en tirant profit. Certaines familles n'hésitent pas à faire de leurs campements de véritables décors de parcs d'attraction comme, par exemple, en 1913 au Jardin d'Acclimatation ou à Southend-on-Sea l'année suivante.

À travers la figure du campement, c'est donc à la fois un enjeu de négociation de la présence tsigane dans l'espace qui se joue, et un enjeu de présentation de soi et d'habileté dans l'art de se mettre en scène pour les autres qui leur permet de se maintenir dans le mouvement. C'est ainsi que l'on entrevoit la capacité historique de résistance des mondes tsiganes, c'est-à-dire la capacité à se mettre en scène, à se placer sous le feu des projecteurs dans un « spectacle indéfiniment remonnayable », tout en préservant un espace de l'intime[17]. La profusion de motifs et de représentations, kaléidoscope vertigineux, éblouit l'observateur·rice qui les perd de vue « dans un essaim d'images »[18]. Les campements offrent ainsi aux mondes tsiganes un espace de liberté, une respiration dans un espace de contraintes, « rosée des hommes qui trace et dissimule ses frontières entre le point du jour et l'émersion du soleil »[19]. ■

* Les mots suivis d'un astérisque sont repris dans le glossaire en p. 72.

1. Vincent Van Gogh, *Les roulottes, campement de bohémiens aux environs d'Arles*, 1888. Huile sur toile, 45 x 51 cm, Musée d'Orsay, Paris.
2. Concernant le regard des photographes sur les sociétés tsiganes, voir notamment Ilsen About, Mathieu Pernot et Adèle Sutre (dir.), *Mondes tsiganes. Une histoire photographique, 1860-1980*, Actes Sud, 2018.

3. Eugène Atget, *Porte de Choisy, zone des fortifications, va disparaitre, Romanichels*, 1913. Tirage sur papier albuminé, 17,3 x 22,3 cm, Musée Carnavalet, Paris.
4. Charles Commessy, *Nomades, sur la route de Paris*, Allonne (Oise), vers 1900-1914. Négatif sur verre, 13 x 18 cm. Archives départementales de l'Oise, collection Charles Commessy, 5Fi 455-459. Charles Commessy, *Groupe près d'une tente au hameau de Villers-sur-Thère*, Allonne (Oise), vers 1900-1914. Négatif sur verre, 13 x 18 cm. Archives départementales de l'Oise, collection Charles Commessy, 5Fi 467.
5. *Jardin d'Acclimatation. Caravane de Tcherkesses caucasiens*, Paris, 1913. Carte postale, 10 x 15 cm, éd. N. D. Phot., collection privée.
6. « Exhibition Gipsy Encampment », *The Age*, 8 septembre 1902.
7. Honolulu Star, 11 avril 1913 *; Honolulu Star*, 24 avril 1913.
8. « Yu Yuen School Girls Give 'Wishing Cup' For Charity », *The China Press*, 1er avril 1931.
9. Charles Leland, *The Gypsies*, Houghton, Mifflin and Company, 1882, p. 11. Traduit par mes soins.
10. De nombreux arrêtés municipaux similaires sont pris dès 1885, suite à la loi du 5 avril 1884 qui élargit le pouvoir décisionnel des maires. Il s'agit ici d'un extrait de l'Arrêté municipal de la commune de Sainte-Eulalie, 15 avril 1885, Archives départementales de la Gironde, 4M 246.
11. France Nézer, *La Sûreté publique belge face aux Tsiganes étrangers (1858-1914)*, Presses Universitaires de Louvain, 2011, p. 157.
12. « Un campement de nomades autrichiens aux portes de Rennes », *L'Ouest-Éclair*, 17 septembre 1909.
13. « Une tribu de romanichels aux portes de Laval », *L'Ouest-Éclair*, 6 octobre 1909.
14. « Jardin d'Acclimatation », *L'Aurore*, 10 mai 1913.
15. « Jardin d'Acclimatation », *La Croix*, 21 mai 1913.
16. Matéo Maximoff, *Dites-le avec des pleurs*, éd. par l'auteur, 1990, p. 116-117.
17. Georges Didi-Huberman, *Survivance des lucioles*, Les Éditions de Minuit, 2009, p. 32.
18. Patrick Chamoiseau, *Frères migrants*, Le Seuil, 2017, p. 56.
19. René Char, *Feuillets d'Hypnos*, La Pléiade, 1983, p. 214.



Camp de Parc Cadot (Anse-à-Pitres) © Valérie Baeriswyl

Une nouvelle de Basel Adoum,

écrivain, comédien, doctorant au Centre d'étude de l'ethnicité et des migrations

Traduit de l'anglais par Hélène Hiessler chargée de projets à Culture & Démocratie

NÉ HIER

Basel Adoum est diplômé de littérature de l'université d'Alep. Exilé en Belgique, il prépare aujourd'hui un doctorat sur les « carrières migratoires » des réfugié·es syrien·nes en Belgique. En parallèle, il écrit des textes de fiction et des spectacles humoristiques qu'il interprète lui-même. Il propose ici un court texte de fiction qui raconte l'arrivée d'un réfugié au centre d'accueil de Florennes.

Je cours. Le bruit de l'avion de chasse est proche. J'accélère. Il se rapproche. Plus je cours vite, plus il s'intensifie. Je regarde derrière moi. Je vois le visage du pilote. C'est celui de mon frère mort. Il pleure et pose le pouce sur le bouton de mise à feu. J'ouvre les yeux et parcours du regard la pièce autour de moi. Je vois les onze autres lits dans lesquels mes camarades de chambre, eux aussi des réfugiés, sont en train de dormir. Ce n'était qu'un rêve, me dis-je. J'entends un bruit d'avion, pour de vrai cette fois. Je bondis à la fenêtre, lève les yeux vers le ciel et aperçois trois avions militaires. Coup d'œil à ma montre : il n'est que 5h30 du matin. Tous mes camarades de chambres dorment encore, à l'exception de mon voisin de lit. Il me sourit et dit dans ma langue : « Tu vas t'y habituer. On s'y est tous habitués, ce n'est que ta première nuit. Le petit-déjeuner est dans une heure, ne le rate pas sinon tu vas avoir faim toute la matinée. Je m'appelle Saïd, au fait. » Mes yeux brulent et mon corps est endolori. Voilà trois nuits que je ne dors pas et j'ai à peine fermé l'œil la semaine passée. Comme on dit dans ma langue, mes paupières se confondent à force de fatigue. J'avais passé deux nuits entières à attendre à la porte du Commissariat général aux réfugiés et aux apatrides et hier, j'étais arrivé tard dans la nuit.

Des Marocains m'avaient montré comment m'y rendre et recommandé de bien rester dans la file, sans jamais quitter ma place. Les gens s'en tenaient strictement à cette consigne. Ils mangeaient, buvaient, dormaient, urinaient dans la queue. J'étais frigorifié. Rien sur le dos pour me protéger du froid sec. Après de longues heures de relevés d'empreintes digitales et de questions, un homme en uniforme de police me tendit d'une main un papier blanc sur lequel était inscrite une adresse, et de l'autre des billets de train. « Gare du Nord. Train. Camp », dit-il avant de disparaitre. Mais qu'y a-t-il à cette adresse ? Où est Florennes ? Comment s'y rendre ? Comment demander mon chemin quand tout le monde s'efforce d'éviter un homme du Moyen-Orient, potentiel demandeur d'asile ?

À la Gare du Nord, j'étais perdu. J'essayais d'interroger les gens mais j'anticipais leur réaction. Ils m'évitaient ou me prenaient de haut, ou leur visage se fermait alors qu'ils se détournaient pour partir. Ou encore, pire que tout : ils prenaient peur. Cela, je ne m'y serais jamais attendu. Certains avaient l'air terrifiés de me voir. Au fond de moi, je me sentais si faible… Je fus profondément blessé de lire sur le visage d'une femme une expression de terreur à la simple vue d'une personne tenant à la main un papier avec une adresse écrite noire sur blanc, en majuscules. Je me sentis très seul.

Arrivé au bâtiment administratif du camp, on m'intima de prendre un siège dans cette salle remplie de chaises. Les néons et la blancheur étincelante des murs m'aidèrent un temps à ne pas somnoler. Puis je cédai au sommeil.

Son rire sonore et celui de l'homme qui m'avait fait entrer dans la salle d'attente me réveillèrent juste avant que, dans mon rêve, je ne me retrouve cloué à un morceau de bois. Une douleur à la nuque m'indiqua que plusieurs heures s'étaient écoulées. Elle entra dans la pièce en rassemblant des papiers. Elle me regarda, sourit et dit : « Viens. » Je lui souris en retour, sans quitter ma place. Je n'avais aucune idée de ce que signifiait ce son sorti de sa bouche. Je lui adressai un signe de la tête, au cas où ce fut une manière de saluer. Elle tourna les talons et s'éloigna. Je ne bougeai pas. Elle se retourna, surprise, et répéta le même mot. L'idée que des gens sur cette terre ne parlent pas sa langue ne lui avait peut-être jamais traversé l'esprit. La troisième fois, elle accompagna le même mot d'un geste de la main. Je compris que je devais la suivre. Dans son bureau, elle tapota la chaise trois fois pour m'inviter à m'asseoir. Elle me regarda, remit ses documents en ordre en inspirant profondément, puis expira bruyamment. « Je m'appelle Françoise, je suis assistante sociale. Toi : cent septante-sept. » Pour toute réponse je souris, mal à l'aise. « Tu comprends ? Je m'appelle Françoise, je suis ton assistante sociale. Toi : cent septante-sept », répéta-t-elle lentement en haussant un peu le ton. Je restai silencieux. « Moi, *manager, help, documents, aid*. Toi, *one*, heu…*seven, seven*. OK ? » Je n'avais aucune idée de ce qu'elle essayait d'exprimer mais j'acquiesçai. Elle se leva et répéta le mot qu'elle avait prononcé au tout début dans la salle d'attente – maintenant je sais que ça veut dire « suis-moi ». Je lui emboitai le pas dans un long couloir. Elle ouvrit une porte en bois gris donnant sur une grande pièce où j'allais désormais passer mes nuits avec onze autres demandeurs d'asiles, la pièce que j'allais occuper pendant neuf mois. Certains dormaient déjà et les autres nous observaient sous leur couverture.

Dans son bureau, elle tapota la chaise trois fois pour m'inviter à m'asseoir. Elle me regarda, remit ses documents en ordre en inspirant profondément, puis expira bruyamment. « Je m'appelle Françoise, je suis assistante sociale. Toi : cent septante-sept. »

« Un an que je vis dans ce camp, me dit Saïd. Je connais beaucoup de monde ici, je vais t'expliquer ce que signifie le numéro un-sept-sept que la femme t'a donné. » Saïd compte se rendre au Royaume-Uni. Il ne reste en Belgique que le temps de trouver un moyen de traverser, à Calais. Il m'explique que je dois donner mon numéro dans la queue pour la distribution de nourriture, dans la queue pour la machine à laver, dans la queue pour le savon, etc. « Tu as le privilège de ce luxe tant que tu annonces "Je suis le numéro 177" », ajoute-t-il, ironique.

Je me rends avec Saïd au bâtiment des cuisines. Il m'explique qu'il s'agit d'une base militaire qui a servi pendant les deux grandes guerres et est restée déserte pendant des années. Mais le gouvernement en a fait un camp de résidence temporaire pour demandeurs d'asile. Comme un enfant fatigué d'une longue marche agrippant la main de son père, je demande : « Où est-ce qu'on est, Saïd ? » « Je ne connais pas grand-chose de la vie au-delà de ces grilles, répond-il. Mais j'en sais un paquet sur ce qui se passe à l'intérieur. » Je m'installe derrière lui dans la queue pour le



Une résidente et rapatriée de République dominicaine du camp de Parc Cadot (Anse-à-Pitres, sud-est Haïti) déménage ses affaires au cour de la délocalisation organisée par l'OIM (21 avril 2016 © Pierre Michel Jean).

petit-déjeuner. Arrivé au guichet je tente de prononcer mon nouveau nom. En vain. Je tends la main dans l'espace sous la petite fenêtre et indique à la femme mon numéro dans la liste qu'elle a sous les yeux. Elle le raye et me donne une banane, un morceau de pain, de la confiture et un gobelet en plastique rempli de thé. Emportant le tout, je suis Saïd jusqu'à la zone verte devant le bâtiment des cuisines où on s'installe pour manger.

Je ne sais pas ce qu'il y a derrière cette grille. Quand je suis arrivé ici on m'a dit que c'était le pays des droits humains. Je me suis retrouvé comme en prison. À quoi dois-je m'attendre du monde derrière ces barbelés ?

Sur le grillage à côté de nous, une pancarte indique en plusieurs langues « DANGER DE MORT ». « Ce n'est pas pour m'asseoir sous cette pancarte que j'ai traversé la mer », dis-je en plaisantant. Saïd rit : « Tu es en sécurité ici. Mais n'essaie pas de franchir la grille. Beaucoup de gens ont… »

J'entends sa voix. Je la connais. J'ai vécu avec. Elle me paralyse. Il va faire feu. C'est un S25, ou F16. Je me jette à terre les deux mains sur la tête. Le bruit s'éloigne. Je suis vivant. Je reprends conscience peu à peu. Saïd est là. Couvert de thé. Je lui présente mes excuses et tente de lui expliquer pourquoi, sans le vouloir, j'ai envoyé valser ma tasse de thé et mon morceau de pain. Réaction d'instinct. Il sourit : « Tu vas t'habituer. Prends un peu de mon pain, tu vas avoir faim sinon. »

« Regarde, il est là ! » Saïd se lève d'un bond et me montre du doigt un type qui sort des cuisines par une porte détournée, cigarette et tasse de café en main. « C'est le plus sympa de tous les travailleurs du camp. »
Il dépasse un petit garçon dont les mains peinent à tenir le pain, la banane et le gobelet de thé. Les grandes chaussures qu'il a chaussées sur ses tout petits pieds rendent la tâche plus difficile encore. Le type sympa lui sourit et dit : « *Salam aleykoum, habibi*. » Le garçon ne se sent plus de joie. Il pose sa nourriture par terre, ôte ses chaussures trop grandes et court à toutes jambes en criant le plus fort possible : « Maman ! Il a dit *salam aleykoum* ! Il connait ma langue ! Il connait mon pays ! » Ce petit garçon avait à ce point besoin d'un pays à lui… De tout son cœur, il espérait rencontrer quelqu'un qui sache d'où il venait, qui le connaisse d'avant qu'il soit un réfugié. Un réfugié de 5 ou 6 ans. Car il avait une vie avant qu'on ne l'enferme dans ces murs, sans qu'il ait pourtant commis aucun crime.

Le type sympa s'avance vers nous et nous serre la main. Saïd me le présente comme « l'homme bon du camp ». Il sourit et baisse les yeux tandis que ses joues blanches virent au rouge. « Mon grand-père était réfugié à Uden, aux Pays-Bas, me dit-il en anglais. Après qu'il ait supplié à genoux pendant des jours à la frontière, poursuivi par les nazis, on l'a laissé entrer lui et sa famille. Ils ont vécu dans des conditions terribles. C'était une famille d'ouvriers alors on les a installés dans des camps de fortune, pas comme les gens de la classe supérieure à qui on donnait une somme d'argent pour qu'ils puissent louer un logement. Le frère de mon grand-père a été abattu par les nazis alors qu'il essayait de franchir un barrage à la frontière. » Il marque une pause. « Je ne veux pas que la misère qu'a connue mon grand-père se reproduise. Pas besoin de regarder trop loin en arrière.

La vie peut basculer d'un jour à l'autre. Personne ne reste maitre tout sa vie, et personne ne reste esclave. » Il nous serre de nouveau la main, s'excuse et part.

En retournant à notre chambre, nous nous arrêtons devant le terrain de football. « Tous les deux jours, des recruteurs viennent jeter un œil et éventuellement repérer un garçon talentueux qui pourrait leur être utile, » m'explique Saïd, concentré sur le match. « S'ils trouvent, ils l'emmènent avec eux. Je ne sais pas exactement où. »

Trop fatigué pour les regarder jouer, j'ai dormi tout l'après-midi, ratant le déjeuner. Les avions de chasse sont de retour, mais cette fois c'est une bonne chose parce qu'ils me réveillent à temps pour le diner. Je montre à la femme mon numéro dans la liste et je reçois une pomme et un yaourt sucré. Pendant que je mange, Saïd me raconte que Bilal, un réfugié, vient de recevoir une réponse positive et qu'il va quitter le camp demain. Tout le monde se prépare à lui dire au revoir ce soir.

« J'ai peur de sortir. Ça fait 11 mois que je suis ici, dit Bilal. Je ne sais pas ce qu'il y a derrière cette grille. Quand je suis arrivé on m'a dit que c'était le pays des droits humains. Je me suis retrouvé comme en prison. À quoi dois-je m'attendre du monde derrière ces barbelés ? J'ai peur. La zone habitée la plus proche est à 40 minutes de marche, la ville la plus proche à 60 minutes de bus, avec un passage à 6h du matin et un autre à 6h du soir. Regardez, des avions de chasse passent toute la journée au-dessus de nos têtes. J'ai besoin d'un an de plus pour m'habituer aux gens. Même les chiens ont besoin d'être en compagnie des humains, sinon, ils finissent par en avoir peur ou ne pas vouloir s'en approcher. Je ne sais pas comment acheter un sandwich ou un café. Pourquoi nous séparent-ils des autres si c'est pour nous reprocher ensuite de ne pas nous mêler facilement et rapidement à eux ? Les gens d'ici ont peur de nous parce qu'ils ne nous connaissent pas. Ils entendent des rumeurs sur celles et ceux qui habitent derrière les grilles, tout là-bas au fond de la campagne. Comment puis-je discuter tranquillement avec eux dans un bar autour d'une bière alors qu'on m'a convaincu que je suis différent et qu'on les a convaincus de la même chose ? »

Pendant que Bilal parle, la police entre dans la chambre. Ils saisissent un réfugié afghan et un serbe qu'ils emmènent en centre fermé, dans l'attente de leur expulsion. On nous demande de retourner dans nos chambres. Je vais me coucher, affamé mais trop épuisé pour penser. Je suis réveillé le lendemain par les avions de chasse, le bruit de mes camarades de chambre et mon estomac. Je jette un œil au lit de Saïd : il est vide. Il a dû trouver un moyen. ■

Entretien avec
Anne-Sophie Sterck,
Yaël Steinmann et Sarah
Testa du NIMIS groupe

Propos recueillis par Hélène Hiessler et Maryline le Corre, chargées de projets à Culture & Démocratie

QUI FAIT VIVRE LE « SYSTÈME CAMP » ?



Un résident et rapatrié de République dominicaine du camp de Parc Cadot (Anse-à-Pitres, sud-est Haïti) démolit sa tente après avoir été relocalisé par l'OIM (21 avril 2016 © Pierre Michel Jean).

Nous avions présenté le spectacle *Ceux que j'ai rencontrés ne m'ont peut-être pas vu* du NIMIS groupe dans le premier numéro de la revue *Archipels* en 2016. Un deuxième projet est en cours d'écriture, sur le thème des camps et de l'enfermement, qui doit aboutir à une création en 2022. Nous les avons accompagné·es dans cette phase de recherche qui n'en est qu'au tout début, et trois membres du collectif nous parlent ici de leur réflexion à ce stade, et des questions, plus précises, qui se dessinent déjà : à côté des habitant·es des camps, qui en sont les acteurs et actrices ? Quelle est la responsabilité individuelle quand on est pris dans un système dont il est difficile d'avoir une représentation globale ?

Comment en êtes-vous arrivé·es à travailler sur la thématique des camps ?
Le démarrage de ce second projet autour des camps et de l'enfermement est en partie lié à l'histoire du NIMIS groupe. Au début du travail sur le premier spectacle *Ceux que j'ai rencontrés ne m'ont peut-être pas vu*, l'une des comédiennes du projet a été arrêtée et détenue au centre fermé pour personnes illégales de Bruges. Nous avons alors été quelques-un·es à lui rendre visite et avons été choqué·es par l'aspect carcéral de ce centre.

Ensuite nous sommes allé·es à Calais au moment où l'État français avait décidé d'installer un camp de containers où les exilé·es devaient se soumettre à un contrôle biométrique pour avoir accès aux lits. Au fur et à mesure qu'on avançait dans notre recherche, les politiques d'accueil s'orientaient de plus en plus vers l'enfermement, et la pseudo-crise des réfugié·es de 2015 justifiait ce tournant. Partout en France apparaissaient des formes de camps qui ne devraient pas exister dans un État qui prendrait réellement en charge l'accueil.

Une fois le spectacle créé, on a continué à se questionner sur le fait qu'il y ait sur notre territoire des espaces où l'on enferme des gens qui n'ont commis aucun crime ; que l'Union européenne organise cela ; que les durées de détention soient de plus en plus longues ; que de plus en plus de centres fermés soient créés ; qu'il y ait aux frontières de l'Europe des centres de tri appelés hotspots, etc. On voulait savoir comment on traite les personnes dans ces lieux, en Europe et dans le reste du monde. Comment ces lieux sont organisés et quelles sont les conséquences de ces enfermements.

Quelle est votre méthodologie de travail ? A-t-elle évolué par rapport au premier spectacle ?
Sur le premier spectacle on a vu beaucoup de films et lu beaucoup de livres avant de commencer à aller réellement à la rencontre des gens, et particulièrement des demandeur·ses d'asile. Cette fois, on s'est davantage tourné·es vers ceux·celles qui mettent en œuvre l'enfermement, de manière consciente ou malgré eux·elles. On s'est beaucoup plus intéressé·es aux acteur·rices qu'aux « victimes », en allant voir des policier·ères, des avocat·es, ceux·celles qui présentent des nouvelles technologies dans des salons de l'humanitaire, des contrôleur·euses SNCB, etc. Se pencher sur les rouages du système plutôt que sur ceux·celles qui le subissent.

Il y a un courant de pensée aujourd'hui qui rapprocherait les camps de réfugié·es des camps de la Seconde Guerre mondiale. C'est peut-être un peu difficile comme association mais ça pose tout de même la question de la responsabilité : qu'est ce qui fait que quelqu'un peut travailler en tant que gardien d'un centre fermé ? Du fait de la dilution et de la segmentation de la responsabilité, un·e agent·e qui travaille à faire une petite chose contribue en fait à tout un système qui idéologiquement est très critiquable. Et pourtant chacun·e a ses propres enjeux, ses propres intérêts et contribue malgré lui·elle, parce qu'il·elle ferme les yeux ou parce que c'est trop difficile de les ouvrir pour des raisons qui peuvent être tout à fait légitimes – « Je dois manger, nourrir ma famille, avoir un toit sur la tête. » Ou encore : « Je veux faire prospérer mon entreprise. »

La plupart des gens ne savent pas que les centres fermés existent. C'est une réalité peu connue, si ce n'est par celles et ceux qui y travaillent. Toutefois, tout le monde peut y travailler. C'est quelque chose qui est à la fois très présent et tout à fait invisibilisé dans la société.

Historiquement, l'emprisonnement commence avec l'enfermement des pauvres, des malades, des vagabond·es… Ces représentations sont toujours très ancrées. Le fait d'enfermer les exilé·es et que cela soit géré par des sociétés

privées de sécurité ou d'armement contribue à les criminaliser. Cette image est tenace et il faut travailler à comprendre comment celle-ci s'est construite.

Dans *Ceux que j'ai rencontrés ne m'ont peut-être pas vu*, vous vous penchiez sur l'économie générée par la « crise migratoire ». Cette fois, peut-on dire que vous vous intéressez davantage au « business des camps » ?
À ce stade de notre travail, le rapport au business et l'implication des différent·es acteur·rices du privé dans tout ce processus d'enfermement est une bonne porte d'entrée car relativement accessible. Il y a un intérêt de leur part à faire leur publicité car il·elles sont dans une logique d'expansion maximum. On a trouvé de la matière là-dessus, dans des documentaires notamment ; que ce soit sur le concepteur des containers pour le camp de Calais ou celui qui a développé le système d'iridologie[1]. Mais de la même façon que lors de la phase de recherche pour le premier spectacle, il y a aussi des difficultés à rencontrer certaines personnes ou organisations. Par exemple, les architectes du Caricole[2] ont annulé notre entrevue car le sujet était trop sensible. L'une d'entre nous a tenté d'approcher le Haut-Commissariat des Nations unies pour les réfugiés (UNHCR) en se faisant passer pour une touriste intéressée par l'humanitaire mais là aussi, elle a tout de suite senti une résistance. C'est difficile d'avoir un contact avec quelqu'un qui est vraiment au cœur des décisions.

Nicolas Autheman, le documentariste de *Réfugiés, un marché sous influence*, nous racontait qu'on lui a aussi demandé de couper sa caméra quand, dans les bureaux du UNHCR, il parlait avec les responsables des innovations qui le trouvaient trop curieux. Effectivement le business est un axe fort mais on ne doit pas s'arrêter là. Il y a du profit qui est fait dans les camps, mais en plus de cela, il y a le fait que le secteur privé entre dans ces lieux et dégrade les conditions de vie des personnes qui y sont enfermées. Et cela dévie le rôle de protection du UNHCR. Il y a plein d'enjeux qui ne sont pas qu'économiques, mais aussi politiques et idéologiques. On ne veut pas juste dire : « les méchants du secteur privé se font plein de fric ! », mais aussi que ça participe d'une représentation fausse et criminalisée des réfugié·es.

D'autre part, l'Union européenne n'installe plus des camps que chez elle : elle les externalise en passant des accords avec des pays qui ne sont pas démocratiques. Dans ces camps à l'extérieur de l'Europe, c'est le UNHCR qui est en charge de l'enregistrement. Le UNHCR c'est un peu la courroie de transmission entre le secteur privé et l'humanitaire. Il se passe vraiment quelque chose à cet endroit et ça mérite d'être creusé. Mais critiquer le UNHCR c'est très compliqué, c'est le pouvoir légitimant de l'humanitaire par excellence.

La question de la représentation des camps – comme misérabiliste ou orientée pour la récolte de fonds – vous intéresse aussi. Dans le premier spectacle vous affirmiez vouloir contre-informer. Finalement choisir de montrer les gens qui y travaillent, c'est aussi une manière différente de représenter qui permet d'éviter ces biais ?
Il y avait l'envie, déjà dans le premier spectacle, d'aller rencontrer les décideur·ses des politiques migratoires européennes. Nous étions légitimes à être sur le plateau en tant qu'Européen·nes qui jouent des décideur·ses. Dans notre recherche actuelle il y a quelque chose d'une suite de ça, c'est-à-dire que ces gens du secteur privé, personne ne les représente. Quand on parle des camps de réfugié·es, on va voir le UNHCR, des ONG, des exilé·es mais jamais les ingénieur·es qui ont pensé l'empreinte palmaire*. Or on peut peut-être les représenter. Un public de gens qui sont ici et qui sont peut-être en train de travailler dans des boites d'ingénieur·es, de mettre au point des applications technologiques ou numériques qui peuvent s'exporter dans le monde et jusque dans les camps, se sentira plus impliqué que si on lui raconte ce que l'on raconte d'habitude sur les camps de réfugié·es. Par exemple, quelqu'un qui travaille dans la biométrie* a surement une pensée positiviste de la science. Une part de cette personne peut être emballée par cette science qui permet qu'on soit tou·tes digitalisé·es. L'intime des personnes brasse beaucoup plus de complexité que quelque chose de plus construit sur les enjeux économiques, politiques…

En êtes-vous déjà à faire des propositions de théâtre, des expériences de plateau ?
On fait du plateau depuis le début. C'est quelque chose qui a changé par rapport au premier spectacle pour lequel on a d'abord été longtemps à la table. Ici on n'avait pas envie d'attendre mais de tester directement des formes. Et ça donne plein de choses intéressantes, ça fait avancer différemment la recherche.

Êtes-vous davantage soutenu·es dans ce travail de recherche, par rapport au premier spectacle ?
Nous avons obtenu une bourse du CAPT (Conseil de l'Aide aux Projets Théâtraux) pour une année. Ça n'existait pas quand on a fait le premier spectacle. On peut donc dire qu'il y a une petite avancée mais malheureusement c'est loin d'être suffisant car on est un groupe nombreux.

Certains théâtres peuvent aussi nous soutenir mais alors il faut faire des représentations publiques d'étapes de travail et ça c'est un exercice périlleux qui n'est pas très confortable pour nous : on a besoin de temps de recherche avant de pouvoir montrer un résultat. Traiter une matière documentaire, lui donner une forme théâtrale demande un temps conséquent d'exploration, de tentatives. C'est difficile de trouver des partenaires qui nous accompagnent dans un temps de recherche long, c'est malheureusement la mission de très peu de lieux de théâtre. ■

* Les mots suivis d'un astérisque sont repris dans le glossaire en p. 72.

1. Méthode de diagnostic fondée sur l'examen de l'iris de l'œil. Lire aussi « Le business des camps » de Thibault Scohier en p. 41.
2. Centre fermé en Belgique.



Le commerce du charbon de bois sur le lac Azuéi partagé entre la République dominicaine et Haïti à Fonds-Parisien. (10 décembre 2015 © Yves Osner Dorvil)

Pauline Fonsny,
réalisatrice du film
À l'usage des vivants, *monteuse*
Anaïs Carton,
chargée de projets au CBAI, documentariste

« LA TERRE N'APPARTIENT À PERSONNE »
Récits des centres fermés en Belgique



Un résident et rapatrié de République dominicaine du camp de Parc Cadot (Anse-à-Pitres, sud-est Haïti) démolit sa tente après avoir été relocalisé par l'OIM (21 avril 2016 © Pierre Michel Jean).

Cet article parcourt d'abord l'histoire de l'immigration en Belgique et l'évolution des politiques migratoires qui ont conduit à la création de plusieurs centres fermés sur le territoire, alors que le·a travailleur·se immigré·e devient un·e demandeur·se d'asile, puis un·e sans-papiers. Face à ces constats, Pauline Fonsny et Anaïs Carton expliquent ensuite le développement de leur « pratique de création politique ». Par le cinéma et la radio elles dénoncent la réalité et l'inhumanité de l'enfermement administratif, en donnant aux premier·ères concerné·es les outils de production et le soutien nécessaires pour faire entendre leur voix et leur colère.

> « On me le répète à chaque fois : "Pourquoi ne voulez-vous pas rentrer chez vous ?". Moi, je réponds simplement que la terre n'appartient à personne. Personne ne décide de naitre dans un endroit pauvre ou dans un endroit riche. C'est le destin. »
>
> *X, Centre fermé de Bruges, 2013*

De l'accueil à l'enfermement : le règne du soupçon

L'histoire des sans-papiers en Belgique est éminemment liée à l'histoire de l'immigration. Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale jusqu'au milieu des années 1960, les pouvoirs politiques belges conçoivent l'immigration comme un phénomène provisoire, lié aux aléas économiques. L'horizon qui dessine le projet migratoire des immigré·es tient alors à la condition conjoncturelle de main-d'œuvre et à la perspective d'un retour au pays[1].

Cependant, le marché du travail s'essouffle au début des années 1970, avec en toile de fond des évolutions sectorielles majeures qui expliquent ce recul[2]. Un essoufflement qui entraine le durcissement de la politique migratoire et aboutit alors à l'arrêt officiel de toute nouvelle immigration de travailleur·ses étranger·ères en 1974. De nombreuses familles immigrées se sont cependant installées et le retour au pays n'est plus envisageable. Le regroupement familial, via lequel les « étranger·ères » font venir sous certaines conditions les membres de leur famille, devient le type principal d'immigration. D'autres travailleur·ses continuent d'arriver avec un visa touristique mais se retrouvent, une fois ce visa expiré, sans statut administratif. Cette période marque alors l'apparition de la figure du·de la « travailleur·se clandestin·e » : une main-d'œuvre ne bénéficiant d'aucun droit social et politique.

Avec l'arrêt de l'immigration de travail, le discours de l'État belge sur les étranger·ères change. Les discours politiques présentent davantage l'étranger·ère comme « demandeur·se d'asile » qui abuse des procédures et l'asile est de plus en plus envisagé sous l'angle gestionnaire. C'est dans ce contexte que la loi du 15 décembre 1980 sur « l'accès au territoire, le séjour, l'établissement et l'éloignement des étrangers » est promulguée. Un basculement s'opère dans la transformation d'un droit fondamental en une faveur octroyée au regard d'une loi davantage restrictive.

Des centres fermés par-delà le droit

> « L'être humain n'est pas fait pour être enfermé, jamais, jamais, je le dis ici, quand je sortirai du camp je continuerai à le penser et à m'activer pour que cela soit toujours la vérité, donc vive la liberté, vive la personne et vivent les valeurs humaines. »
>
> *X, Centre fermé de Vottem*

En 1987, la réforme de la loi du 15 décembre 1980 stipule qu'une demande d'asile doit être jugée « recevable » avant que le ou la candidat·e n'entre sur le territoire belge. C'est ainsi qu'en décembre 1988, pour gérer les demandeur·ses d'asile coincé·es, suite à cette réforme, dans la zone de transit de l'aéroport de Zaventem, on improvisa un baraquement pour contenir ces nouveaux·elles errant·es : la « zone 127 ». Bien que son existence et son fonctionnement ne soient ni régis ni prévus par la loi, le premier centre fermé pour étranger·ères voyait ainsi le jour en Belgique. La réforme de 1991 – dite « loi Wathelet » – octroya un fondement légal à ce nouveau lieu d'enfermement destiné aux étranger·ères et la « loi Tobback » de 1993 étendit la possibilité de détention aux étranger·ères déjà sur le territoire, mais en situation dite « irrégulière »[3].

Ces mesures d'enfermement, à l'époque exceptionnelles, se généralisent et s'étendent aux étranger·ères en procédure de recours contre un refus d'accès ou de séjour. C'est ainsi qu'à partir de 1994, la construction de plusieurs centres fermés commence.

Aujourd'hui il en existe six, plus une annexe à l'un d'entre eux. Cinq sont situés en Flandre et un en Wallonie : le Centre de Rapatriement 127bis à Steenokkerzeel, le Centre pour illégaux de Merksplas, le Centre pour illégaux de Bruges, le Centre pour illégaux de Vottem, le Centre de Transit Le Caricole à Steenokkerzeel et les unités « familiales » en annexe du 127bis à Steenokkerzeel. Le nouveau centre pour femmes de Holsbeek est le dernier en date à avoir été inauguré, en mai 2019. La capacité totale de détention en centre fermé se situe aujourd'hui autour de 650 places – et 8000 personnes y sont enfermées chaque année –, mais le master plan « Centres fermés pour les personnes en séjour illégal », approuvé par le Conseil des ministres en mai 2017, prévoit de doubler la capacité d'accueil des personnes à expulser pour 2021 et la création de nouveaux centres fermés, notamment à Anvers et à Charleroi[4]. Le gouvernement belge, à l'instar d'une majorité d'autres gouvernements en Europe, continue dans cette logique expansionniste de l'enfermement, et ce bien que la Belgique ait été condamnée à plusieurs reprises par la Cour européenne des Droits de l'homme[5] notamment concernant le respect des conditions d'arrestation ou de contrôle de la détention.

Les centres fermés naissent ainsi de cette confusion entre asile et immigration et donnent corps à des zones de non-droit où l'État peut rappeler avec violence la toute-puissance de sa souveraineté sur des individus dépourvus de toute protection juridique.

L'horizon carcéral des centres fermés en Belgique

> « À mon avis, on dit "centre fermé" pour dire que le modèle c'est pas la prison et pour dire qu'ici on est bien traité. Pour moi ici c'est pire que la prison, parce qu'en prison on sait combien de temps on va rester enfermé, ici on ne sait même pas combien de temps on reste, on dépend du bon vouloir de l'Office des étrangers. Donc on peut rester deux mois, on peut rester quatre mois, on peut même rester huit mois et vivre sans savoir quand on va sortir. Ça, c'est invivable. »
>
> *X, Centre fermé de Steenokkerzeel 127 bis, 2017.*

Ces centres fermés sont gérés par l'Office des étrangers, administration qui dépend du Secrétaire d'État à l'asile et à la migration. Dans ces centres sont reléguées des personnes étrangères incarcérées pour le seul motif de ne pas avoir de documents légaux pour séjourner en Belgique. Ces personnes sont détenues des jours voire des mois, dans l'attente que leur demande d'asile soit examinée et/ou qu'on organise leur expulsion. Les centres présentent de nombreuses analogies avec l'univers des prisons à deux différences près d'importance : la détention administrative ne sanctionne pas un acte pénalement répréhensible (étant donné qu'on parle de détention administrative) et le ou la détenu·e ignore très souvent la durée de sa détention. Deux facteurs qui suscitent un fort sentiment d'injustice pour les personnes enfermées. Dans ces centres, les membres du personnel sont engagé·es avec pour mission de maintenir les étranger·ères à l'intérieur et de les conditionner à accepter leur rapatriement. Aussi, les services médicaux, sociaux et psychologiques sont assurés par du personnel également engagé au sein de l'Office des étrangers. Autant dire que la confusion des rôles entre soin et sécurité est grande…

En tant que blanches avec papiers, auxquelles ces lieux ne sont pas destinés, notre vécu est loin de celui des personnes qui, sans papiers et très majoritairement racisé·es*, vivent avec la menace de la détention et de l'expulsion.

Une démarche de création militante

Face à ces constats, nous tâchons, à travers nos pratiques respectives, de participer à la lutte menée contre ces espaces carcéraux spécifiques que sont ces centres fermés. Nous nous efforçons de faire usage de nos moyens et compétences théoriques et pratiques acquises – de juriste, politologue, philosophe, cinéaste et monteuse – afin de les mettre au service de ce qui nous parait aujourd'hui être l'une des grandes urgences : dénoncer ces lieux et les agissements qui s'y déploient. Faire mentir le récit dominant qui affirme la nécessité de fermer les frontières et d'emprisonner celles et ceux qui se risquent à les franchir sans autorisation. Déjouer la normalisation de cette conception du monde qui se répand à travers le discours politico-médiatique dominant et va de pair avec l'extrême droitisation de l'Europe-forteresse que nous habitons.

Il s'agit pour nous de développer une pratique de création politique – qu'elle soit radiophonique ou cinématographique – assumée comme démarche militante. C'est-à-dire une pratique qui soit ancrée dans le sol depuis lequel nous parlons, où nous observons des injustices desquelles il nous parait indispensable de se désolidariser. Une pratique qui met tout en œuvre pour avoir un effet dans ce réel, suscitant des actions politiques, en vue de le transformer. Bien que conscientes de la grande part d'immaitrisable dans l'impact de nos productions, nous œuvrons avec cet objectif comme point focal vers lequel doit converger toute notre énergie.

Cependant, contre une certaine idée reçue de ce que serait une démarche « artistique militante », il ne s'agit pas pour nous de faire fi de toute considération de forme car la force politique d'une œuvre est intimement liée à sa construction formelle. Il s'agit donc de travailler toujours sur les deux fronts, en refusant la séparation entre forme et contenu. Tout en interrogeant l'expression de la parole dominante se déployant dans un discours normatif d'une prétendue objectivité – et qui tient à nous faire oublier que toute parole est un acte et que toute représentation est une construction – nous proposons d'autres formes, d'autres voix, d'autres récits dont l'organisation est mise au service de ce qui doit compter.

Il s'agit pour nous de développer une pratique de création politique assumée comme démarche militante. C'est-à-dire une pratique qui soit ancrée dans le sol depuis lequel nous parlons, ou nous observons des injustices desquelles il nous parait indispensable de se désolidariser.

Apprendre des concerné·es

Un autre élément indispensable à prendre en compte dans nos fabrications tient aux conditions de production. Elles sont guidées par le contenu ou le sujet lui-même et intimement liées à la situation de celui-ci, tout autant qu'à notre propre situation. Ce sont des conditions toujours mouvantes en fonction des conjonctures, des conditions à réinterroger sans cesse.

Dans le cadre du projet qui nous occupe actuellement – à savoir celui de rendre compte de la réalité de l'enfermement dit administratif, d'en dénoncer l'inhumanité inhérente (et non circonstancielle) et de rappeler qu'une résistance s'organise –, notre blanchité* est l'un des paramètres à questionner. En tant que blanches avec papiers, auxquelles ces lieux ne sont pas destinés – et qui, de ce fait, nous sont difficilement accessibles –, notre vécu est loin de celui des personnes qui, sans papiers et très majoritairement racisé·es*, vivent avec la menace de la détention et de l'expulsion. En posant ce problème, nous interrogeons la situation propre de notre énonciation : que pouvons-nous dire de ces espaces ? Comment pouvons-nous les représenter ? Par quels moyens ? Comment éviter de reconduire les oppressions que nous voulons dénoncer ?

Ces difficultés auxquelles nous nous confrontons orientent nos choix et nous amènent à l'évidence que notre tâche commence par rencontrer les premier·e·s concerné·es par les centres fermés et les expulsions, celles et ceux que notre système font taire et qui ont un savoir d'expérience sur cette question. Leur proposer de nous partager leurs expériences et leurs colères. Et en retour leur transmettre les outils de production pour qu'elles et eux-mêmes puissent s'exprimer, en restant en soutien, à proximité.

Une histoire sonore

De nombreux collectifs militants s'organisent afin de dénoncer les agissements de l'État belge envers les étranger·ères et soutenir les personnes enfermées. Getting The Voice Out (GTVO) est l'un d'entre eux. Il lutte contre les centres fermés et, parmi ses diverses actions dans ce sens, il récolte (essentiellement par téléphone) des témoignages des détenu·es qu'il diffuse sur son site internet[6]. Son objectif est de faire sortir des murs ces voix s'exprimant sur leurs conditions de détention et d'expulsion, mais aussi sur les résistances qu'il·elles mènent à l'intérieur. Alors que l'accès aux centres fermés reste très compliqué pour un·e Belge,

le son – comme nous l'a appris GTVO – traverse les murs. Il permet d'entrer en contact avec des personnes détenues et de mettre en lumière ces lieux obscurs pour qui possède des papiers. La démarche de ce collectif a joué un rôle déterminant dans notre choix de nous diriger aujourd'hui vers la création radiophonique.

Tous ces récits, nous tenons à les inscrire dans une historicité, celle mentionnée plus haut de l'histoire de l'immigration belge. Grâce aux archives sonores, nous revenons sur cette histoire depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale (époque où l'on parle de « travailleur·ses immigré·es »), en passant par les années 1960 (où l'on commence à parler de « travailleur·ses clandestin·es »), le milieu des années 1970 (où l'on ferme des frontières et où apparait la notion de « vrai » et « faux » « demandeur·se d'asile »), et jusqu'à la fin des années 1980 et début des années 1990, alors que sont inaugurés les premiers centres fermés en Belgique et qu'émerge le terme de « sans-papiers ». Nous souhaitons ainsi marquer l'avant et l'après de ce vocable et des premières prisons pour étranger·ères. Souligner qu'il fut un temps où ces dernières n'existaient pas et qu'il est donc possible de projeter un temps où elles n'existeront plus. Historiciser l'actualité afin de raconter une autre histoire contre celle qui clame l'absence d'alternative. ■

Note des autrices : Ce texte n'aurait pu voir le jour sans toutes les personnes sans-papiers qui nous ont partagé leurs récits.

* Les mots suivis d'un astérisque sont repris dans le glossaire en p. 72.

1. Marco Martiniello, Andrea Rea, *Une brève histoire de l'immigration en Belgique*, Delcor, p. 12.
2. Réginald Savage (dir.), *Histoire inédite de l'économie en Belgique. De 1945 à nos jours*, Couleur livres, 2008, p. 17.
3. Mathieu Bietlot, « Les centres fermés. Machines absurdes et perverses », *Agenda Interculturel*, février 2005, n°230.
4. Andrew Crosby, « Les centres fermés post Semira Adamu », *Agenda Interculturel* n°340, 2018.
5. CEDH, 5/02/2002, arrêt Čonka c. Belgique, requête n°51564/99 ; CEDH, 27/02/2014, arrêt Josef c. Belgique, requête n°70055/10.
6. http://www.gettingthevoiceout.org/
Lire aussi à ce sujet « Quand les voix font le mur », entretien avec Evelyne Dal, in *Archipels* #1, Culture & Démocratie / L'Insatiable, 2016.



Des enfants de familles haïtiennes rapatriées de République dominicaine du camp de Parc Cadot (Anse-à-Pitres, sud-est Haïti) jouent sur un terrain proche du camp en pleine relocalisation (22 avril 2016 © Pierre Michel Jean).

Entretien avec
Hamedine Kane

Propos recueillis par Philippe Delvosalle, rédacteur à PointCulture

« IL N'EST DE FRONTIÈRE QU'ON OUTREPASSE »[1]

Pour Hamedine Kane, l'idée de mouvement ne se limite vraiment pas à un souvenir, à la mémoire de cette route qui l'a mené il y a dix ans de la frontière sénégalo-mauritanienne à la Belgique, au centre de demandeur·ses d'asile d'Yvoir puis à Bruxelles. Ancrée profondément en lui, il s'agit plutôt d'une attitude face à la vie, se conjuguant au présent et au futur, qui le pousse à saisir sans cesse les opportunités se présentant sur son parcours et à devenir, par exemple, via un jeu de rencontres fructueuses, cinéaste et artiste. Considérant les frontières comme des points de passage plutôt que comme des limites, préférant les formes ouvertes et non finies qui permettent de continuer à avancer, cet ancien bibliothécaire et dévoreur de livres conçoit aussi ses projets artistiques à venir comme des possibilités qui lui sont offertes pour se documenter et se frotter à des réalités et des pans de savoir encore inconnus pour lui.

Pour commencer, pouvez-vous vous présenter ? Nous raconter un peu d'où vous venez et comment vous vous êtes retrouvé à être aujourd'hui un artiste en Belgique ?
Je m'appelle Hamedine Kane et je suis artiste et réalisateur. Je vis à Bruxelles. Je suis en Belgique depuis dix ans. Ce sont les rencontres que j'ai faites ici qui m'ont amené à me confronter à certaines pratiques artistiques, au cinéma puis aux arts plastiques.

Pour le cinéma, cela s'est passé au centre d'accueil d'Yvoir où je me suis retrouvé dans le cadre de ma procédure de demande d'asile. J'y ai rencontré le réalisateur Benoît Mariage qui y animait un atelier de cinéma avec les résident·es. C'était ma première expérience avec la caméra, avec l'image, etc. J'ai suivi tout le processus d'écriture du film. On avait des séances d'écriture du scénario, de repérages, de casting, puis de tournage, de montage, etc. C'était une vraie rencontre entre quelqu'un qui ne connait rien dans un domaine et un professionnel de ce même domaine, une rencontre à travers la pratique et la fabrication d'un objet. En l'occurrence cet objet est un film qui se nomme *Douche froide* est qui raconte les vingt-quatre premières heures d'une jeune Camerounaise en Belgique, qui essaie de prendre une douche mais n'y arrive pas…

Ce travail m'a beaucoup intéressé et je me suis demandé pourquoi ne pas en faire un métier. J'en ai parlé à Benoît qui m'a proposé de m'envoyer sur les tournages de ses étudiant·es en dernière année à l'Institut des arts de diffusion (IAD) qui fabriquaient leurs films d'école. J'ai suivi pas mal de tournages comme ça, juste en observateur, en donnant des petits coups de main sur les plateaux… Alors que j'étais encore à Yvoir, je me suis acheté une caméra et j'ai commencé à filmer tout ce qui se passait dans le centre d'accueil comme une sorte de journal de bord au quotidien.

Les arts plastiques, c'est venu avec une deuxième rencontre. À un moment, j'ai quitté le centre d'accueil à Yvoir et je suis arrivé à Bruxelles. Là, j'ai rencontré des ami·es qui habitaient au Quai des charbonnages à Molenbeek, un groupe de jeunes artistes français·es qui après leur diplôme aux Beaux-Arts sont venu·es vivre et travailler, installer leur logement et leur atelier dans cette maison. C'étaient des plasticien·nes ; les choses se fabriquaient là…

On allait beaucoup voir des expos. C'était un peu un cercle de jeunes artistes ambitieux·ses qui voulaient « faire leur trou » à Bruxelles. Je me suis intégré dans ce groupe, d'abord en tant qu'observateur, puis – à force de voir faire, à force d'aller voir des expos, de lire des choses, d'être curieux – je me suis dit que moi aussi je pouvais « faire ». Je suis donc complètement autodidacte et tout ce que j'ai appris, je l'ai appris par des rencontres et en faisant.

Les images que vous avez tournées quand vous étiez à Yvoir, vous les avez utilisées, montées ?
Je ne les ai pas encore utilisées. Mais j'ai un projet dans lequel elles vont pouvoir s'intégrer. À la base c'était plutôt l'idée de documenter la découverte d'un lieu un peu comme si tous les jours tu écrivais un petit texte sur les humeurs, les réflexions, la pensée du jour. C'était un journal en images. J'ai un temps complètement oublié ces images – aussi parce qu'elles correspondent à un moment très particulier de ma vie : je venais d'arriver ici et la vie dans un centre d'accueil, ce n'est pas particulièrement facile. On est dans un village très reculé dans le Namurois, en Wallonie, on est 600 personnes, on est à six dans une chambrée… Cette vie demande une adaptation. J'ai ressorti ces images l'année

dernière alors que je faisais une sorte de bilan de mes dix ans passés en Belgique. Et… elles ont bien vieilli ! On les a inscrites dans le premier montage d'un film qui fait une heure et demi. L'idée est de faire l'aller-retour entre ces images très personnelles et d'autres d'un tournage plus professionnel – je faisais aussi le *making of* du tournage avec Benoît. On avait un film dans le film. C'était intéressant parce que le cadrage et la manière dont on appréhendait l'espace n'étaient pas pareils. C'était aussi une école : pendant que le film se faisait, qu'on était en train de réfléchir et de prendre position sur une réalité donnée – comment les gens vivent l'exil dans un centre d'accueil –, j'apprenais à filmer, à construire une image, etc.

La ville passe devant eux toute la journée, les trams, les voitures… Pourtant on ne les voit plus, ou on les voit sans les voir. Ils n'existent plus que comme assignation.

Il y a une inégalité flagrante dans la liberté de mouvement selon le pays où on vit, qui se rajoute aux inégalités économiques de départ…
Peut-être que j'en demande beaucoup mais à mes yeux les migrant·es (qui décident de partir parce que c'est la guerre ou la misère ou tout simplement parce qu'il·elles ont envie de bouger) vivent dans des mondes très intéressants à penser et à traiter.

Il y a les mondes dans lesquels il·elles arrivent, les pays d'accueil… même si actuellement c'est très compliqué et qu'il n'y a pas vraiment d'accueil. Il y a le monde dans lequel il·elles aspirent à vivre. Il y a là tout un processus : comment le traiter ? Comme une sorte de feuilleton à la télévision où plus on montre les choses, plus la réalité s'éloigne ? Les migrant·es deviennent des ombres très lointaines qu'on voit passer à la télé. Et d'ailleurs dans la réalité, c'est pareil. J'ai beaucoup observé ce qui se passe par exemple au Petit-Château : on est dans un territoire d'exception où les gens ont un statut très particulier. La ville passe devant eux toute la journée, les trams, les voitures… Pourtant on ne les voit plus, ou on les voit sans les voir. Ils n'existent plus que comme assignation.

Une de vos vidéos est un peu la transcription en images de ce que vous venez d'exprimer : vous avez filmé les gens devant le Petit-Château, mais d'assez loin. On voit surtout les voitures, les trams qui passent devant eux…
C'est l'idée : dire qu'il y a un paradoxe aujourd'hui dans le fait que tout bouge (les marchandises, les capitaux, les gens) et en même temps certains individus sont dans une position de mobilité réduite. Je n'essaie pas de traiter le sujet de façon frontale ou idéologique – bien sûr, j'ai une idée derrière et une position très forte, je ne m'en cache pas – mais plutôt de faire appel à une sorte d'imaginaire, d'humanisme et de rigueur de la pensée.

Quand vous vous demandez comment traiter de ces sujets autrement que par le « feuilleton des ombres » du journal télévisé, peut-être qu'une des solutions se trouve dans la création artistique et l'expression des personnes qui sont en situation de migration ?
Il est très important que des gens qui vivent des processus d'exil et de migration puissent eux-mêmes se positionner sur ces questions d'une façon intellectuelle, littéraire, artistique, créative et même politique. Que ces personnes puissent définir ce qu'elles sont en train de vivre, les concepts, la pensée, le langage et décortiquer tout ça par leur vécu. La difficulté et la crispation du traitement de la question migratoire en Europe vient de la distance qui existe entre celles et ceux qui arrivent et celles et ceux qui sont là. La non-rencontre, ou la distance, ou l'assignation. Mon intuition est qu'une des manières de faire que cette rencontre se fasse est de passer par le cinéma, par l'art, par la littérature.

Sinon, ça passe aussi par le travail des acteur·rices de terrain. Ces rencontres sont possibles, elles se font. Il est faux de dire que l'Europe n'est que rejet. Le rejet existe, on constate tous les jours les drames en Méditerranée, la présence des lieux d'enfermement et d'empêchement partout en Europe, mais c'est une réalité politique qui dépasse un peu le.a simple citoyen·ne. Dans leur positionnement individuel, humanitaire et humaniste, dans leur façon d'habiter le monde, certain·es Européen·nes font preuve d'un véritable engagement.

J'aimerais parler d'Alpha, qu'on retrouve dans votre film *Alpha et la Jungle* et à vos côtés dans le documentaire radio *Le Chemin des dunes*.
Le parcours d'Alpha est très intéressant parce que la rencontre avec son désir d'expression artistique s'est faite pendant qu'il était sur la route, pendant qu'il essayait de venir en Europe. Ce qui m'intéressait aussi beaucoup dans ce travail artistique à Calais – la construction d'une maison (la maison bleue) propice à la rencontre, la fête, l'échange – c'est que c'est quand même un territoire très dur. À un moment, on était dans une sorte de tension extrême, de violence très dure de l'État face aux gens qui vivaient là. Alpha a eu l'idée de créer un lieu de passage un peu obligatoire dans la Jungle et, via son travail artistique, de favoriser la rencontre. Au-delà du côté joli et sympathique, d'une attirance un peu naturelle vers sa démarche, cela veut surtout dire que ce n'est pas parce qu'on assigne les gens dans les camps qu'ils cessent d'exister. Les choses ne sont pas figées, finies, parce qu'on les enferme quelque part. Une sorte de régénérescence est possible. Alpha a rendu ça à la Jungle. Il y avait une tension assez exaltante aussi : les gens là-bas étaient dans des intensités de vie fortes justement parce qu'ils étaient en mouvement. Calais n'était pas une destination, Calais faisait juste partie du trajet, n'avait pas vocation à être le bout du rêve.

Ils sont bloqués là, veulent aller plus loin, prennent des risques fous pour essayer de passer, certain·es en meurent. Et, en même temps, il y a l'invention d'une sorte d'utopie, la création d'un lieu où il y a une bibliothèque, une école…
C'est ça qui est un peu miraculeux. De faire de ces territoires d'exception quelque chose de plus vivable et de plus intéressant. En même temps, la question de la distance n'est pas évidente. Même pour moi qui ai vécu un processus de demande d'asile et d'intégration dans un nouveau pays, quand je suis à Calais, il est difficile de trouver la bonne distance pour comprendre les choses. Tu ne pourras pas tout comprendre parce que tu n'es pas en train de vivre leur situation. Tu sais que tu vas manger chaud et dormir dans un lit le soir. Cela fait une grosse différence. Les besoins de base n'étaient pas offerts à Calais. Mais dans la cour d'Alpha, tout le monde avait la possibilité d'être accueilli·e. Cela n'a l'air de rien mais dans cette Jungle, dans ce « non-territoire », pouvoir juste s'installer dans une cour, prendre un café, discuter, écouter de la musique… c'est déjà quelque chose. On mangeait aussi très bien, Alpha cuisinait sénégalais ou mauritanien, et il y avait aussi de super restaurants afghans ou pakistanais. On faisait le thé, des projections le soir.

Ce que les gens vivent là fera partie d'eux. C'est ça que l'Europe doit comprendre : que les conditions d'accueil déterminent l'inscription dans un territoire et le rapport au pays d'accueil. Ce n'est pas de la politique, c'est la vie. Le temps politique est très court, très fini, et le temps de la vie de quelqu'un qui s'inscrit dans un nouveau corps, un nouveau territoire, est beaucoup plus long et implique beaucoup plus de choses.

Dans *Le chemin des dunes*, il y a un passage qui m'a à la fois étonné et fort touché, c'est comment, en deux phrases très contrastées mais contiguës, vous évoquez à la fois la douleur de votre arrivée et de votre installation ici et une certaine reconnaissance envers la Belgique.
Effectivement, la douleur parce que cette rencontre est comme une petite naissance, le premier contact entre deux corps qui doivent s'apprivoiser, s'adapter. Il faut pouvoir enlever quelque chose pour pouvoir y mettre autre chose, en termes d'imaginaire mais aussi de vécu. Arriver dans un nouveau pays, c'est difficile. Il y a toutes sortes de vexations. On n'imagine pas la violence de la confrontation à l'administration : comment on te traite, comment on te regarde, comment on te diminue. Tu deviens un numéro, un dossier, un affabulateur potentiel. Tu n'as pas ton mot à dire, tu n'es que « demandeur » de quelque chose. Le rapport au corps est très violent, on te nie en tant que personne qui peut aussi penser.

Il est très important que des gens qui vivent des processus d'exil et de migration puissent eux-mêmes se positionner sur ces questions d'une façon intellectuelle, littéraire, artistique, créative et même politique.

Et vous n'êtes identifié que via le statut temporaire par lequel l'administration vous considère : un demandeur d'asile.
Tu n'a plus ni passé, ni avenir. C'est pour ça que dans mon travail le mot « devenir » est très important. Les devenirs sont des possibles. Et les devenirs s'exercent – ou deviennent réels – par la capacité à t'extraire des assignations que l'administration, les idées reçues, les politiques t'ont fixées. C'est là qu'il faut écouter celles et ceux qui sont en train de vivre les processus de migration et d'intégration, écouter leur capacité à s'extraire de ces assignations. Certain·es sont capables de se surpasser, c'est une sorte de rébellion même si ça n'arrive pas tous les jours. D'autres sont pris·es dans cette machine

redoutable et s'y perdent complètement. Mon travail m'aide aussi à ne pas sombrer. À ne pas être ce qu'on attend de moi. Pour moi, aujourd'hui en Europe, l'exil et les migrations sont vraiment un impensé. Alors que depuis que le monde est monde nous partons, nous migrons, l'être humain est en mouvement. Et ce qui est tragique, c'est que cet impensé coute des vies…

Dans la rencontre avec le pays d'accueil, il y a aussi un problème de rapport au corps. Le corps noir a une vraie identité dans les pays européens majoritairement blancs. Il y a un regard qui est une véritable assignation. La manière d'appréhender ce corps dans l'espace public européen peut être très violente. Qu'est que le corps d'un·e jeune noir·e dans l'espace public, dans les transports en commun ? Quel est le rapport de l'Occident avec ce corps ? On le naturalise même si on ne le dit pas : on le pense comme « noir », « africain ». Ça devient un corps fantasmé.

Sans du tout essayer de minimiser cette réalité, j'imagine quand même qu'elle ne se vit pas de la même manière à l'échelle du territoire européen, que prendre un bus à Bruxelles ou à Yvoir, ce n'est pas pareil ?
Bruxelles est une grande ville, c'est aussi pour ça qu'elle m'intéresse : c'est une ville assez cosmopolite, de passage, de rencontres… Il est plus facile de s'y insérer, de disparaitre dans le flux, de faire sa vie sans trop se faire remarquer. À Yvoir, c'est plus compliqué, on est vraiment une exception. Mais tout ça, au final, m'a aidé dans mon travail. C'est à la fois une expérience et un acte de résistance. La question est de savoir si on peut dépasser tout ça, comment même les choses douloureuses peuvent nous servir. ■

1. « Il n'est de frontière qu'on outrepasse » est le titre d'un texte de l'écrivain, poète et philosophe martiniquais Édouard Glissant (1928-2011) dont Hamedine Kane s'approprie un extrait pour la voix off de son film *Habiter le monde* (2016).

La version complète de cet entretien est accessible sur le site de PointCulture: https://bit.ly/2O7WLXw

Ô MON FRÈRE EN EXIL

أخي في المنفي

Un poème
de Hassan Yassin

Traduit de l'arabe (Soudan)
par Saida Benayad

Hassan Yassin est né à Oumdourman au Soudan. Engagé plusieurs années dans différentes ONG, il est emprisonné à Karthoum, accusé par le gouvernement de salir l'image du pays. Il le quitte alors et arrive en France en 2016, à l'issue d'un long parcours dont une partie est racontée dans le livre *L'étranger qui vient*, de Michel Agier (Seuil, 2018). De lui, on y lit : « Sous le métro, sous la tente, il écrit ses poèmes sans papiers. Il les écrit là où il les diffuse, sur son appareil et smartphone, très peu *phone* et beaucoup d'autres choses. Hassan porte en lui tout ce dont parle la crise migratoire de l'Europe. » Il écrit aujourd'hui sur la ville et l'exil, est régulièrement invité à lire ses poèmes, et prépare l'édition d'un recueil aux Presses du Réel.

Ô mon frère en exil
Que le manque de rêve tue
Tu perds ta force
Tu la laisses dormir sur les trottoirs de l'illusion
Boire aux sources du désespoir.

Ô frère maudit par l'exil
Ta jeunesse ? tu l'as usée à faire la queue
À trainer en boite
À te gorger de piquette

Ô frère maudit
Orphelin de tes rêves et tes propres pensées
Chassé de ta patrie, expulsé, réduit à l'exil,
C'est pour toi que je tisse des mots chargés de volonté
Afin de t'élever pour embrasser tes rêves

Ce que tu ressens, comment le partager, je le sais
Je sais ce que ça veut dire de pleurer contre ces murs
Je la connais ta solitude
Et je l'ai sur les lèvres le chant de l'isolé

La sueur, le sang, les larmes
Nous conduisent à dire adieu…
Pourtant nous devons vivre un peu
Pour préserver la chaleur de l'amour
Dans l'air glacé du soir qui nous attend

Nous devons tout oublier
Nous devons tout recommencer
Rechercher une patrie douce
Pour qu'à nouveau les femmes accueillent dans leur [sein nos pleurs
Pour que les hommes tirent de notre amitié orgueil !

Il nous faut atteindre une terre
Qui ne soit pas gourmande de nos corps
Afin de redonner à notre âme
La vie intègre de ses forces

Secoue le joug de l'illusion, mon frère !

يا اخي في المنفى
مقتول الحلم مسلوب القوى
الناعس علي أرصفة الوهم
الساكن ينابيع الكآبة المؤلمة

أيها الملعون بالمنفى
يا من افنيت صباك في قوائم الانتظار
والتسكع في مهرجانات الليل
المحتسي لابخس الخمور

أيها المنحوس يا أخي
يتيم الحلم والفكرة
طريد الأوطان و المنفى
أنسج لك اغنية مملؤة بالإرادة
لتعلو وتعانق أحلامك
أعرف شعورك وآلامك لنقتسمها سويا
أعرف معني البكاء خلف الجدران
وغناءات العزلة المكلوبة

العرق والدماء والدموع
مرغمة على وداعنا
ينبغي لنا أن نعيش قليلاً
لنحس بالدفء والحب في المسآت الباردة
علينا نسيان كل هذا والبدء من جديد
بالبحث سويا عن موطن دافئ
لنساء يسمحن بالبكاء على مضاجعهن

لرجال يمنحون الصداقة معني
لنبحث في ارض لا تشتاق لأجسادنا
تتنكرنا وتهبنا الوفاء
لنمنح روحينا حق الحياة
بكل قوة اوتيت لنا
أفق يا اخي من غيبوبة الوهم

Maria Kakogianni,
écrivaine et philosophe

D'UN CAMP À L'AUTRE
Iphigénie à Kos



Des résidents et rapatriés de République dominicaine du camp de Tête-à-l'eau (Anse-à-Pitres, sud-est Haïti) en train de jouer aux dominos (22 novembre 2015 © Pierre Michel Jean).

Construit en trois actes, ce texte met en parallèle la tragédie d'Euripide *Iphigénie à Aulis* et le récit contemporain d'une autre Iphigénie, sage-femme à la retraite, qui aide une jeune Camerounaise à accoucher à proximité d'un hotspot sur l'ile de Kos en Grèce. En entremêlant ces deux récits et en convoquant Giorgio Agamben et son concept de « vie nue », la philosophe s'interroge sur le camp comme construction politique, non pas ouvertement meurtrière mais « mécanisme qui laisse mourir ».

Acte 1 : l'accouchement entre-deux camps

L'ile de Kos, 18 juin 2019. Une femme enceinte venant du Cameroun attend son transfert du hotspot de Samos à celui de Kos. Il fait chaud, elle est proche du terme de sa grossesse. Ses chevilles sont enflées. Elle s'arrête pour reprendre son souffle devant la cour d'une maison. La dame qui y habite lui propose d'entrer, lui offre un verre d'eau et là, sur la véranda, peut-être parce qu'il y a eu ce petit geste d'accueil, peut-être parce qu'il y a une mise à l'abri minimale, l'étrangère du Cameroun perd les eaux. On appelle pour l'ambulance, mais… c'est long, il faut faire quelque chose en attendant. Une voisine, sage-femme retraitée, est déjà là. Elle s'appelle Iphigénie. Elle fait les gestes qu'il faut, accompagne les douleurs, puis coupe le cordon ombilical et un petit garçon voit le jour. Ce geste de coupure qui représente souvent le début de l'autonomie du nourrisson liera à jamais ces trois femmes et leur courage : la femme enceinte venue du Cameroun, son hôte, et Iphigénie[1].

Ce nom évoque la naissance : composé de *iphi*, la force, le courage, et *génos*, la naissance, la lignée, le genre. Iphigénie peut ainsi désigner celle qui est « née dans la force » ou celle qui « fait naitre dans la force ». Le nom semble en tension avec ce qui constitue l'intrigue du vieux mythe d'Iphigénie : *une vie sacrifiable*. C'est un camp militaire où sont réunies les troupes grecques qui offre le décor de la pièce d'Euripide *Iphigénie à Aulis*. Le vent ne souffle pas, les bateaux ne peuvent pas partir, Iphigénie est alors attirée à Aulis sous prétexte d'un mariage pour être sacrifiée.

Changement de décor. La femme enceinte du Cameroun est en attente de son transfert d'un camp à l'autre. Mais on ne les appelle pas des camps, on les appelle des hotspots. Installés souvent dans d'anciens camps militaires, ils sont censés être des centres de transit, mais souvent ici le provisoire s'éternise. Les hotspots doivent permettre de distinguer les migrant·es ayant vocation à bénéficier de l'asile dans l'Union européenne et les migrant·es « simplement économiques »[2] qui ne peuvent pas y prétendre. Ce sont de centres de tri pour les « déchets ». Par ici les recyclables, par là les non-recyclables. Ce n'est pas une métaphore. Tout ici semble organisé, de manière rationnelle, clinique, pour administrer des vies-qui-ne-comptent-pas, c'est à dire qu'on peut « laisser mourir ». Comme sur cette mer qui sépare les côtes turques des iles grecques, devenue depuis quelques années un cimetière.

Le souverain dispose des vies sacrifiables qu'il peut *faire mourir* et *laisser vivre*. Dans la pièce d'Euripide, Agamemnon fait d'abord le choix de sacrifier sa fille, puis il y a revirement et il tente de la laisser vivre. Est-ce qu'il agit pour le bien commun, pour l'armée qu'il dirige, pour sa famille, pour sa réputation, pour ne pas perdre la face ? Euripide semble décidé à laisser les choses flotter. Chef de famille, chef d'armée, chef à deux casquettes, dans son choix, ses stratagèmes, ses revirements, Agamemnon circule d'un camp à l'autre entre le camp familial (*oikos*) et le camp militaire. La politique ne semble être ni dans l'un ni dans l'autre, mais dans cet entre-deux en creux entre l'économique (*oikos*) et la guerre extérieure : l'espace de la Cité que celui du théâtre redouble. Le roi des rois n'est peut-être pas nu, mais le chef parait faible, sa force impuissante. En ouverture de la pièce Agamemnon pleurniche presque, regrettant d'avoir été choisi pour diriger cette armée des différentes Cités. Ce qui devrait être un acte souverain et un choix semble tout au long de l'histoire tissé d'hésitations tendues et de passions lâches.

Changement de décor. Sans la dame qui ouvre la porte de sa maison, sans l'intervention d'Iphigénie, il n'y a pas de meurtrier qui va tuer le petit bébé avant qu'il naisse. Encore moins un acte souverain qui peut sacrifier, faire mourir. Il y a juste un mécanisme qui « laisse mourir ».

Acte 2 : qu'est-ce qu'un camp ?
Enregistrement des arrivant·es, relevé d'empreintes digitales, classification et tri : ici on n'accueille pas des personnes qui ont une histoire, un vécu, on gère des populations et des numéros de dossier. À côté des hotspots il y a souvent ce qu'on appelle des « jungles ». Il est devenu d'usage de placer le mot entre guillemets : ils sont peut-être là pour marquer cruellement la présence des barbelés.

La Camerounaise vient du hotspot de Samos. Celui-ci a été installé non pas dans un endroit isolé mais juste à la sortie de Vathy, cette petite ville qui se déploie en amphithéâtre verdoyant autour du port. Que le vent souffle ou pas, des barques de fortune continuent d'accoster chaque jour sur les plages. Le hotspot a été conçu pour 658 places, il y a aujourd'hui environ 6000 personnes qui vivent dans la « jungle » qui entoure le camp officiel et ses préfabriqués, alors que la ville de Vathy ne compte pas plus de 8000 habitant·es. Dans la « jungle », les abris de fortune sont construits au milieu des déchets dans lesquels rats, serpents et autres bestioles ont élu domicile. Il n'y a accès ni à l'eau ni à l'électricité ni aux services sanitaires les plus élémentaires. À l'intérieur du camp officiel, il n'y a qu'un seul médecin. Certain·es dorment devant son cabinet dans l'espoir d'obtenir une consultation. Hommes, femmes et enfants attendent 4 heures durant pour accéder à une ration de nourriture et au 1,5 litre d'eau qui leur est attribué chaque jour. Et de l'autre côté des barbelés, d'autres hommes, femmes et enfants encore plus nombreux·ses.

Qu'est-ce qu'un camp ? En essayant de répondre à cette question, Giorgio Agamben le définit comme la *matrice secrète* de l'espace politique dans lequel nous vivons. Si le nom Iphigénie évoque la naissance, le camp est ce qui produit et reproduit ce qu'il appelle « la vie nue ». Selon le philosophe italien, c'est une vie tuable sans que cela donne lieu à un meurtre, et en même temps une vie qu'on ne peut sacrifier selon les modalités rituelles – à la différence d'*Iphigénie à Aulis*, cette vie est *insacrifiable*.

Sur la scène d'Agamben la politique a toujours été une biopolitique*. « On peut dire en fait que la production d'un corps biopolitique* est l'acte original du pouvoir souverain*. »[3] La vie nue était à la fois exclue et capturée, et cela constituait le *fondement caché* sur lequel reposait le système politique tout entier. Pour Agamben, ce qui caractérise la politique moderne est que l'exception devient la règle. « Le camp est l'espace qui s'ouvre quand l'état d'exception commence à devenir la règle. »[4] Situé à l'origine en marge de l'organisation politique, l'espace de la vie nue finit progressivement par coïncider avec l'espace de la politique. Agamben voit alors des camps proliférer partout où le système normal est effectivement suspendu et où le fait de commettre plus ou moins d'atrocités ne dépend pas du droit mais de la police, qui agit provisoirement en souveraine. Comme dans certaines banlieues des grandes villes industrielles.

Agamben reprend la remarque d'Hannah Arendt à propos du camp nazi où apparait le principe de la domination totalitaire selon lequel « tout est possible ». Or, cette possibilité absolue équivaut au mal absolu, un mal banalisé et sans auteur, un régime d'action où le fait de commettre plus ou moins d'atrocités ne dépend plus du droit, mais de sa mise en suspens au profit d'une exception qui se réalise en permanence. En tant que telle, rien ne semble pouvoir l'excepter, marquer un véritable écart. Agamben fait un pas de plus par rapport à Arendt en arguant d'une solidarité profonde entre totalitarisme et cet état d'urgence permanent de nos États démocratiques capitalo-parlementaires.

« Ensemble tout devient possible », pouvait-on lire sur les affiches d'une campagne électorale. « *Impossible is nothing* » (rien n'est impossible), annonçait la campagne publicitaire d'une grande marque d'équipement sportif. Tout devient possible, l'impossible n'existe pas, et en même temps, à côté de ça, *There Is No Alternative* (TINA).

Il va falloir revenir à Iphigénie, mais d'abord, un instant de repos. Un instant pour respirer un peu. Les questions « Qu'est-ce que la vie nue ? » et « Qu'est-ce qu'un camp ? » semblent permettre une vue d'ensemble de la situation. On arrive à voir clairement l'atroce complicité entre TINA, une campagne électorale, une campagne publicitaire : tout est possible mais il n'y a pas d'alternative. Alors on suffoque. L'étau se resserre. En posant des questions sous forme de « qu'est-ce que », le *theatrum philosophicum*[5] nous fait voir beaucoup de choses. Mais pas d'actes. Les trois femmes à Kos et leur courage restent invisibles.

Acte 3 : des actes impossibles
La scène du théâtre antique dramatise ce qui peut constituer un choix. Elle semble peuplée par des vies qui comptent et c'est précisément parce qu'elles comptent qu'elles peuvent être sacrifiées ou se sacrifier pour quelque chose qui les dépasse. Cette scène semble exclure ce qu'Agamben appelle la vie nue, la vie tuable et insacrifiable. *Iphigénie à Aulis* peut être un personnage en tant que vie sacrifiable, mais pas le petit garçon dans le ventre de la Camerounaise. Comme sa mère, il reste innommable, irreprésentable, pris au-dehors. Quelque part, on pourrait voir dans le geste d'Agamben une tentative d'aménager une place de visibilité pour la vie nue en ramenant au centre ce qui semblait exclu mais qui, de par son exclusion, fondait la scène, traçait ses limites et ses bords. Parfois avec des barbelés. On retrouve ainsi un schéma assez habituel dans la dramaturgie du *theatrum philosophicum* avec le philosophe en technicien des lumières : montrer le *fondement caché*.

Enregistrement des arrivant·es, relevé d'empreintes digitales, classification et tri : ici on n'accueille pas des personnes qui ont une histoire, un vécu, on gère des populations et des numéros de dossier.

Mais revenons à Iphigénie. Il y aura caractère, dit Aristote dans sa *Poétique*, si le discours ou l'action font apparaitre un choix (1454a, 15-20). D'une certaine manière l'ensemble de la pièce d'Euripide met en scène l'impossibilité des personnages principaux à faire un choix. Tout est sans arrêt changement de choix et revirement. D'abord, Agamemnon, le souverain, le roi des rois. Quand il apprend que les dieux exigent le sang de sa fille, il a un premier mouvement de révolte et veut donner l'ordre d'annuler l'expédition militaire. Puis il change d'idée, il consent au sacrifice de son enfant. Mais bientôt il se repent. La pièce commence alors qu'il a déjà changé trois fois d'avis. Chef hésitant, ambitieux médiocre, hanté par la crainte du regard des autres qu'il redoute et dont il dépend, Agamemnon est capable de beaucoup d'actions, beaucoup d'agitation, mais quelque chose de l'ordre de l'acte lui échappe. Puis il y a Iphigénie et son revirement spectaculaire. D'abord suppliante devant son père, elle décide ensuite non pas d'*être sacrifiée par* mais de *se sacrifier pour*. D'un objet de sacrifice, elle tente de devenir sujet. Mais ici encore quelque chose de l'ordre de l'acte et du choix semble flottant. Au point qu'Aristote dans sa *Poétique* n'a pas hésité à critiquer le personnage d'Iphigénie de la pièce d'Euripide pour son inconsistance (1454a, 30-35).

De toutes les tragédies d'Euripide qui nous sont parvenues, *Iphigénie à Aulis* est celle qui dispose de la plus longue *párodos*, le chant d'entrée du chœur. Celui-ci est composé de jeunes femmes de Chalcis. Elles disent qu'elles viennent par curiosité et par gout du spectacle voir les héros achéens, puis elles énumèrent leurs activités sportives. Quelque chose semble suggérer un spectacle sur le spectacle, la compétition des forces, l'antagonisme, les puissances de faire mais qui sont faibles, incapables d'un choix, d'un acte.

C'est peut-être ce qui peut distinguer la force de la puissance. Il y a des forces impuissantes et des faiblesses puissantes. Des vulnérabilités puissantes, porteuses de possibles. D'une scène à l'autre, d'*Iphigénie à Aulis* à Iphigénie à Kos. Ici la vie n'est jamais complètement nue puisqu'un discours en parle et que des personnages sont capables d'actes. Et de choix. Ici le dogme néolibéral *There Is No Alternative* n'a pas conquis tout l'espace. Ce qui parait impossible est pourtant réel. Ici le regard se déplace de ce qui organise notre défaite. Une dame ouvre la porte de sa maison et offre un verre d'eau. Une sage-femme retraitée, qui a perdu une grande partie de sa retraite à cause de « plans de sauvetage » de la Grèce imposés par la Troïka[6], accompagne une femme étrangère venue du Cameroun. Toutes les trois, dans leur rencontre, font naitre dans la force. ■

* Les mots suivis d'un astérisque sont repris dans le glossaire en p. 72.

1. J'ai rencontré cette histoire dans un post de Katerina Garani sur la page du réseau de solidarité « Kiriakatiko scholeio metanaston » (École du dimanche pour migrants, http://www.ksm.gr). Le nom de la femme qui a ouvert la porte était mentionné, comme le nom de famille d'Iphigénie, en revanche, très probablement pour des raisons juridiques et de protection, pas de mention du nom de la femme du Cameroun. J'ai fait le choix ici de ne pas la laisser seule innommable et de retenir uniquement le prénom d'Iphigénie.
2. Dans son texte « Simplement culturel », Judith Butler essaie de défaire cette opposition fondamentale qu'on trouvait souvent dans la tradition marxiste entre des luttes économiques, ancrées dans la vie matérielle, et des luttes sociales simplement culturelles (comme celles portant sur la sexualité).
3. Giorgio Agamben, « Le Pouvoir souverain et la vie nue », in *Homo Sacer, L'intégrale 1997-2015*, Seuil, 2016, p. 15.
4. Giorgio Agamben, « Qu'est-ce qu'un camp ? », in *Moyens sans fins*, Payot & Rivages, 2002, p. 49.
5. C'est le titre d'un article que Michel Foucault a consacré à Gilles Deleuze (*Dits et Écrits*, Vol 2).
6. La Banque centrale européenne, la Commission européenne et le Fonds monétaire international.

Roland de Bodt,
chercheur et écrivain, membre de l'AG de Culture & Démocratie

LE CAMP COMME PARADIS
Prototype de la technocratie industrielle



Des résident·es et rapatrié·es de la République dominicaine du camp de Tête-à-l'eau (Anse-à-Pitres, sud-est Haïti) discutent avec un représentant de l'OIM (20 avril 2016 © Pierre Michel Jean).

Dans l'imaginaire collectif, les camps de concentration nazis sont souvent perçus comme le résultat de « l'initiative infernale d'un [seul] esprit délirant et cruel ». Mais pour Roland de Bodt, il faut revoir cette représentation. Convoquant la pièce *L'Instruction* de Peter Weiss, basée sur les comptes-rendus de procès de responsables d'Auschwitz, il fait apparaitre l'autre visage de ces lieux : celui d'une exploitation et d'une expérimentation industrielles débridées mais réfléchies, qui en font le prototype de la société industrielle à venir – une « société-camp » où les êtres humains s'encampent désormais de manière volontaire[1].

Bien que je sois né seulement douze ans après la chute du régime nazi, au sein de la famille bourgeoise de mon enfance, les camps n'existent pas. Ils ne font partie ni de l'histoire de mes parents ni-même de celle de la famille[2]. Ils sont un non-dit, un innommable, un non-lieu, un hors-champ de leurs sentiments de vie, du sentiment qu'ils cultivent de leur propre histoire, de l'histoire de leur jeunesse. Durant les quinze premières années de ma vie, je ne suis pas sûr qu'on ait jamais prononcé le nom « Auschwitz » à la maison, un peu comme s'il s'agissait d'une maladie honteuse.

C'est alors, au sortir des années 1960, que mes parents lisent Soljenitsyne et sa dénonciation des camps staliniens. À ce moment-là, le mot « camp » fait irruption dans les conversations courantes de notre cellule familiale. La notion de « camp » apparait alors comme l'emblème d'un régime vécu comme criminel, liberticide et odieux : le communisme ! À travers la condamnation de ce régime, le terme « camp » libère une parole, jusque-là retenue. Je crois comprendre alors que, dans l'imaginaire de mes parents, les camps constituent, en quelque sorte, l'exact opposé de la civilisation qui est, elle, l'expression des valeurs humanistes supérieures auxquelles ils identifient leur vie.

Le collège de jésuites auquel mes parents avaient confié mon instruction secondaire, n'a pas modifié ces perceptions : le cours d'histoire s'arrête avant la Seconde Guerre mondiale. La notion de « camp » surgit à travers la littérature, notamment à l'occasion des débats autour de la lecture du *Journal d'Anne Franck*. Mais tout cela reste très marginal dans l'élévation de culture générale que confère l'établissement.

C'est ainsi qu'au fil de ma jeunesse, je me suis construit la représentation selon laquelle les camps sont la manifestation sinon d'une négation de la civilisation humaine ou d'une anti-civilisation, du moins d'une absence de civilisation, d'une sorte d'« inculture », une absence de culture cultivée. Dans mon esprit juvénile, les camps s'identifiaient à la manifestation et à la marque explicites de ce que la bourgeoisie désigne sous le vocable de « barbarie » : ce qui leur est « étranger », par essence – en tant qu'ils se vivent comme des êtres cultivés, ceux qu'ils appellent précisément « civilisés ».

Ainsi et pour peu qu'on l'ait évoqué par la suite, Auschwitz leur apparait comme l'initiative infernale d'un esprit délirant et cruel, seul responsable du grand dérapage insensé de la Seconde Guerre mondiale, qui incarne le mal en soi en la personne d'Adolphe Hitler.

Longtemps, je vis avec cette image mentale. Elle me rassure comme une certitude du mouvement de l'histoire : de tout temps, le monde est composé de « civilisé·es » et de « barbares » – et par chance, je suis né du bon côté !

Nuit d'apocalypse[3]

Lorsque j'atteins vingt-cinq ans, Richard Kalisz me parle de son intention de monter *L'instruction*[4] de Peter Weiss, sous forme d'un oratorio auquel travaille le compositeur Frédéric Rzewski[5]. La pièce est écrite sur base des comptes-rendus des audiences du procès de Francfort, au cours duquel la justice allemande a jugé les « seconds couteaux » du camp d'Auschwitz. Ce procès a lieu entre 1963 et 1965, soit vingt ans après les faits incriminés. Weiss y assiste, prend des notes et fait des croquis, relève les comptes-rendus publiés dans la presse. Il réunit ainsi un extraordinaire matériel dramaturgique.

À vingt-cinq ans, je lis le texte de la pièce en une nuit, sans respiration jusqu'au petit matin dans les brouillards automnaux de la campagne namuroise qui s'éveille : c'est une révélation !

Toute la culture bien-pensante que je m'étais construite durant ma jeunesse, comme une fresque rassurante à propos des rôles et des responsabilités dans les camps nazis – je ne suis

pas concerné, les miens non plus, je suis du bon côté –, toute cette image qui dépeint la civilisation en couleurs pastel, toutes ces certitudes quant aux liens évidents, presque « naturels », du progrès, des sciences et de l'industrie : tout s'effondre dans un bruit assourdissant, dans le temple de ma tête, par pans entiers, chant après chant[6], au fil des heures de la nuit noire et de la lumière grandissante du procès qui m'instruit.

Je « découvre » que les camps sont une organisation réfléchie, gouvernée par des objectifs précis avec des moyens raisonnés.

Les camps ne sont donc pas tels que le milieu dont je proviens me les avait présentés ou laissés entrevoir. Ils ne sont pas ces lieux pervertis par le mal absolu, étranger à la civilisation industrielle naissante. Tout au contraire, ce sont des lieux considérés comme normaux par celles et ceux qui y travaillent : les prisonnier·ères sont exploité·es par de grandes industries allemandes qui sont citées durant le procès, dont certaines prospèrent toujours aujourd'hui, en 2019. Ils et elles y sont traité·es comme une main d'œuvre gratuite et rentable ; comme des bestiaux, mi-animaux mi-machines, dont toute la charge se résumerait à l'entretien minimal (la survie) et à la surveillance ; une main d'œuvre exploitable à merci, jusqu'à la mort, renouvelable indéfiniment par des arrivages quotidiens de nouvelles ressources humaines, fraiches et plus performantes. Les tortures qu'on pratique dans le camp ont aussi un caractère expérimental au profit de la recherche scientifique et de ses applications industrielles. Ainsi, chaque jour, certain·es prisonnier·ères meurent en cobayes d'expériences biologiques, chimiques, médicales ou physiques (notamment radiographiques), pratiquées *in vivo*, sans besoin de précaution excessive.

Les conditions de survie, la résistance physique et psychique des êtres qui sont confinés dans le camp, les maladies qui apparaissent du fait du manque d'hygiène, de la malnutrition, des mauvais traitements qui leurs sont infligés ou des expériences dont ils sont le lieu sont autant d'objets d'observation et de surveillance qui participent de cette conduite scientifique, raisonnée, industrielle et profitable du camp.

La nécessité d'une instruction générale à propos des camps me parait si essentielle, pour comprendre les structures et le fonctionnement du monde actuel que je vais alors décider de passer quelques années de ma vie – finalement sept, de 1984 à 1990 – à produire *L'instruction*, sous la forme d'un oratorio Weiss/Rzewski/Kalisz.

Les camps ne sont pas un « dérapage » ou une « erreur » de l'histoire moderne : ils sont le prototype (encore très imparfait) de la société industrielle qui va s'ériger, sur un plan mondial, après la fin de la Seconde Guerre mondiale.

Paradis

Pour incruster ces faits de l'histoire dans son œuvre, Weiss se tourne vers de grands auteurs de la civilisation européenne. Il cherche une forme artistique qui soit susceptible de recevoir et de résister au traitement littéraire de ces matériaux qui témoignent d'une expérience aussi extrême de souffrance et de désespérance. Dans un premier temps, il se tourne vers l'« Enfer » de la *Comédie* de Dante. Puis il lui apparait si clairement qu'aucune justice ne peut être rendue face à de telles actions qu'il préfère la structure du « Paradis »[7].

Le « Paradis », parce que lorsque des organisations et des êtres humains en nombre relativement restreint imputent la souffrance et la mort à des milliers voire à des millions d'êtres humains selon des processus industriels, cela constitue pour la justice humaine une voie sans issue, une impasse : une tentative logique qui se cogne à l'impossibilité de la possibilité de la justice.

Weiss comprend probablement alors qu'il ne reste à la justice finalement plus qu'une seule fonction, sous le régime de l'ère industrielle : la fonction symbolique[8]. C'est pourquoi, nous pouvons prendre connaissance du procès de Francfort par l'œuvre de Weiss plus que par la lecture des comptes-rendus d'audiences du procès, qui restent peu accessibles au grand public.

Weiss voit dans ces contradictions la nécessité première de son travail d'écriture non seulement à propos de ce qui s'est passé dans les camps mais encore à propos de ce qui se passe dans la salle d'audience du procès, vingt ans après. Il devient le premier grand poète de l'humanité soumise aux dominations de cette ère nouvelle : la technocratie industrielle, une nouvelle période de l'histoire qui, après la destruction des populations civiles et de la cité d'Hiroshima par l'arme atomique, clôt définitivement l'espérance humaniste des Lumières.

Le camp, prototype de la société industrielle contemporaine

Dans *L'instruction*[9], le camp de concentration apparait comme un laboratoire, grandeur nature, du développement et de la mise au point – par essais et erreurs – du projet de l'ère industrielle qui transforme l'être humain en objet d'exploitation, d'expérimentation, de consommation et de surveillance. Il a un identifiant unique, un numéro qui lui est gravé sur le corps. Il n'a ni nom ni prénom. Il n'a plus vocation à exister pour lui-même mais à être utile et utilisable, selon les « nécessités » fixées par les dirigeant·es du camp. Son histoire n'a d'intérêt que si elle concourt à la réussite de l'expérimentation dont il est l'objet. Dans le camp rien n'est inutile, tout est récupéré : les dents en or, les cheveux, les lunettes, le sang, etc.

Aussi les camps du régime nazi[10] m'apparaissent-ils aujourd'hui comme le produit-type de la pensée industrielle qui s'érige. Les camps ne sont pas un « dérapage » ou une « erreur » de l'histoire moderne : ils sont le prototype (encore très imparfait) de la société industrielle qui va s'ériger, sur un plan mondial, après la fin de la Seconde Guerre mondiale. Hiroshima ne met pas un point final à la guerre mais annonce et inaugure une ère nouvelle : celle de la technocratie industrielle, celle de l'usage des technologies à des fins de domination planétaire[11]. Dans les circonstances exceptionnelles de la guerre et loin de toute justice humaine, les camps de concentration nazis permettent d'expérimenter un projet de société qui transformerait l'ensemble de la planète en un seul grand camp, c'est-à-dire : d'organiser la planète en tant qu'elle serait le paradis où règne la technocratie industrielle mondiale.

Et dans ce paradis où la technologie est mise au service de la domination des êtres humains, la valeur de ces derniers tiendrait à leur utilité, à leur utilisabilité (si le mot existait), à leur flexibilité, etc. L'inutilité serait un critère d'exclusion voire de destruction ; tout être humain serait remplaçable et interchangeable, à tout moment ; il s'identifierait par un numéro unique ; il ferait l'objet d'observations permanentes et d'expériences quotidiennes ; il serait prévisible selon un catalogue relativement étroit de standards comportementaux ou logiques, acceptés, autorisés ; il serait rentable, selon les exigences sans cesse renouvelées et inassouvies d'une économie avare, etc. La présomption d'innocence n'existerait pas dans ce camp planétaire, tou·tes seraient potentiellement criminel·les, « terroristes ».

L'autorité qui maltraite, épuise et massacre les êtres qui sont à l'intérieur du camp agirait au nom de la sécurité collective, de l'intérêt supérieur de la nation, du bien-être général, du progrès, etc.

En ce sens – et nous pouvons le mesurer aujourd'hui beaucoup mieux qu'hier – les camps de concentration du régime nazi ont exploré les voies praticables de la société-camp, idéal de la pensée technocratique. Ils préfigurent la transformation de la planète en une grande « société-camp » mondiale où tous les êtres humains seront réduits à leur utilité industrielle, surveillés par le système central, objets d'expériences pour le développement technologique.

Dans cette « société-camp », planétaire et industrielle, le camp de réfugié·es deviendrait, ici à nouveau, le lieu d'essai prototype, un laboratoire d'expériences à échelle humaine pour améliorer les technologies de l'encampement : identification biotechnologique, contrôle permanent des déplacements, des échanges, des rencontres, des consommations, des besoins, de l'état de santé, utilité industrielle ou sociale de chaque « élément » du camp de réfugié·es ; sans compter l'utilisation de la catégorie « réfugié·e » pour expérimenter des formes nouvelles de droits (législations et réglementations) qui transforment l'être humain en objet de contrôle et lui ôte les attributs de la liberté qui sont le propre du sujet souverain.

La culture du désir de la « société-camp » industrielle

Il restait alors un problème majeur à résoudre pour celles et ceux qui dominent la société industrielle, c'était de transmuter la « culture du camp », pour la rendre acceptable, enviable, désirable ; c'est-à-dire pour que les êtres humains s'encampent de manière volontaire, qu'ils aient le désir, l'ardent désir de s'encamper, d'être encampé, de faire partie de la communauté du camp, de la « société-camp », d'être utile au service de cette « société-camp », etc. Sur ces plans culturels, les méthodes de séduction publicitaire et de conviction sécuritaire de la technocratie industrielle ont fortement progressé au niveau mondial au cours des trente dernières années. De nombreuses formes ludiques de « sociétés-camps » volontaires ont été créées, notamment sous la dénomination de réseaux sociaux. Facebook est aujourd'hui le modèle d'une « société-camp », extrêmement plus performante que les camps de concentration du régime nazi, parce que celles et ceux qui s'y enferment ne sont pas des résistant·es ou des révolutionnaires, des agitateurs politiques, ce sont des aspirant·es à l'encampement volontaire. ■

1. Cet article a été écrit dans le cadre du chantier de recherches consacré aux « dramaturgies du XXIe siècle » dirigé par Claude Fafchamps et Roland de Bodt au sein d'Arsenic2.
2. Alors que l'expérience des tranchées de la guerre de 1914-1918 hantait la vie imaginaire de mon grand-père, jusqu'à son dernier souffle à la fin du XXe siècle.
3. Le mot « apocalypse » signifie « dévoilement ».
4. La traduction en langue française, due à Jean Baudrillard, avait été publiée aux éditions du Seuil (1966) dans les mois qui suivirent l'édition allemande (1965) ; au début des années 1980, lorsque Richard Kalisz m'en parle, cette première publication française était pratiquement épuisée.
5. Frédéric Rzewski a donné à sa partition, le titre de *Triomphe de la Mort*. Elle a été montée à plusieurs reprises, sous des formes plus ou moins élaborées. Un disque existe chez Igloo Records, de la version Weiss/Rzewski/Kalisz, enregistré en 1989.
6. Le texte de la pièce de Weiss adopte une structure par chant, comme c'est le cas chez Dante ou dans d'autres grands textes de l'antiquité grecque ou latine.
7. Voir à ce propos la remarquable analyse que Michel Gheude propose en postface de l'édition de la pièce *L'instruction* de Peter Weiss, aux éditions Labor, 1988.
8. Symbolique, au même titre que le sont les grandes narrations mythiques de l'humanité : *L'Iliade*, *l'Odyssée*, les grandes tragédies, les chansons de geste, etc.
9. Aujourd'hui, la traduction française de l'œuvre est publiée chez un troisième éditeur, L'Arche, qui assure la gestion des droits.
10. Le régime nazi a développé au moins deux grandes catégories de camps : les camps de concentration et les camps d'extermination ; les camps dont traite cet article sont les camps de concentration et délibérément, j'écarte de cet article les camps d'extermination inventés par le régime nazi comme « solution finale » pour détruire industriellement les populations juives d'Europe.
11. Qui remplace les théocraties, lesquelles sont des régimes qui utilisent les textes sacrés, la vie spirituelle et les religions à des fins de domination terrestre.



Des résident·es et rapatrié·es de la République dominicaine du camp de Tête-à-l'eau (Anse-à-Pitres, sud-est Haïti) en train de danser lors d'une fête dans le camp (13 décembre 2015 © Pierre Michel Jean).

Thibault Scohier
Critique culturel, membre du comité de rédaction de Culture & Démocratie

LE BUSINESS DES CAMPS

Les camps sont-ils un marché ? Oui, indéniablement. Privatisation croissante de la gestion, concurrence entre sociétés, business des nouvelles technologies, tests de nouveaux produits par des entreprises privées : les camps et leurs habitant·es génèrent indéniablement des profits, et les plus grands bénéficiaires ne sont pas toujours celles et ceux que l'on croit. Thibault Scohier propose ici un tour d'horizon de ce « business » juteux qu'est le « système camp ».

La réalité des camps migratoires s'est aujourd'hui banalisée. Il en existe de toutes sortes : informels ou officiels, anarchiques ou barbelés, organisés par les migrant·es eux·elles-mêmes ou par les autorités étatiques et supra-nationales. Mais dans tous les cas, le camp est aussi un lieu régi par des logiques économiques. La vie quotidienne nécessite des aliments, des marchandises, des matériaux ; si le camp est gardé ou sous la coupe d'un État, il devient une zone de travail, avec des salarié·es, du public ou du privé ; et même s'il est géré par des organisations sans but lucratif, il fait appel à une économie du don et du bénévolat.

L'argent y tient donc une place centrale. Aveugle à l'histoire particulière des encampé·es, il provoque une situation typique de notre époque : puisque tout est marché, le camp le sera aussi. Et il peut s'avérer très rentable. Si le Royaume-Uni a été un précurseur de la privatisation de l'enfermement des migrant·es (dès 1970, avant l'arrivée au pouvoir de Margaret Thatcher), il est devenu commun que les États ou les organismes comme le Haut Commissariat des Nations unies pour les réfugiés (UNHCR) sous-traite la gestion des camps.

Passeur·ses et mafias : une réalité surestimée

Pourtant, dans l'imaginaire collectif, l'économie des camps renvoie d'abord à celle, souterraine, des réseaux de mafias et de passeur·ses. S'il y a « business » il doit être illégal et dangereux. Largement véhiculée par l'imagerie sécuritaire et les politiques qu'elle promeut, cette vision est pourtant réductrice. Les réseaux de passeur·ses les plus organisés et les plus étendus sont, par exemple, réservés à des publics qui peuvent éviter les camps. Ces organisations visent avant tout les classes supérieures ou moyennes des pays en guerre ou instables ; leurs « client·es » prennent l'avion ou le bateau, il·elles ne passent pas les frontières à pied ou dans des embarcations de fortunes. Leur capital les éloignent des itinéraires migratoires les plus difficiles.

Bien sûr, les passeur·ses font partie de la réalité des camps, en particulier près des murs internes et externes de la « forteresse Europe ». Exploitant les obstacles dressés sur le chemin des migrant·es, il·elles sont présents à chaque étape du voyage : pour arriver aux limites de l'espace européen, pour y entrer et pour atteindre le pays de destination (souvent un pays du Nord, le Royaume-Uni, l'Allemagne…). Cela vaut bien sûr pour toutes les frontières à travers le monde, même si les routes migratoires sont fortement liées aux guerres, aux famines, à la pauvreté ou aux régimes politiques tyranniques. Les passeur·ses peuvent être organisé·es à différentes échelles mais, la plupart du temps, il·elles forment des réseaux fragmentés, disséminés et même indépendants les uns des autres. Il·elles peuvent même entrer en concurrence ou lutter pour imposer leur hégémonie sur un camp ou sur les personnes d'une origine particulière.

S'il·elles sont un facteur de violence, ce sont avant tout les migrant·es eux·elles-mêmes qui en sont la cible. Loin d'un système libre d'offres et de demandes, « l'aide » d'un·e passeur·se peut être contrainte et tenir du racket. Elle est aussi l'une des causes de mortalité des migrant·es sur leur itinéraire migratoire. Ventes de rafiots croulants ou de pneumatiques défectueux, mensonges sur les distances ou le temps de trajet… Il est rare que des passeur·ses « organisent » un camp ; le camp est pour eux·elles un terrain de « recrutement » (libre ou forcé). L'imagerie d'une chape de plomb quasi-dictatoriale qu'il·elles feraient régner est tout à fait exagérée ; s'il·elles exercent une influence, elle entre toujours en conflit avec d'autres volontés : celles de l'État, des organismes humanitaires, des populations locales… et bien sûr des migrant·es et de leurs processus d'auto-organisation.

Notons encore que, même s'il s'agit plus d'une exception que d'une règle, il peut arriver que la gestion d'un camp fasse l'objet d'un contrôle mafieux. Plusieurs scandales ont éclaté en Italie dans le courant des années 2010, quand il est

apparu que des coopératives (qui sont dans ce pays chargées de la gestion des camps) déléguaient ou sous-traitaient des activités à des clans mafieux. Ceux-ci détournaient l'argent public… et aussi les migrant·es considéré·es comme une main d'œuvre bon marché et bien sûr, détaxée.

Le cas de Compas Groupe est exemplaire du système de fonctionnement de ce nouveau marché des non-migrations. L'entreprise est cotée en bourse au Royaume-Uni où se situe sa maison mère mais elle est présente dans plusieurs dizaines de pays. Elle est diversifiée et vend à la fois de l'éducation, de la nourriture et de la santé ; elle peut nourrir en même temps des réfugié·es

L'économie souterraine existe, mais sa place dans notre imaginaire est démesurée par rapport à son impact global. La véritable « économie des camps » se fait au grand jour, elle est légale, mondialisée, soumise aux sacro-saintes règles de la concurrence

Le camp privatisé : un modèle qui se généralise

L'économie souterraine existe, mais sa place dans notre imaginaire est démesurée par rapport à son impact global. La véritable « économie des camps » se fait au grand jour, elle est légale, mondialisée, soumise aux sacro-saintes règles de la concurrence supposément « libre et non faussée ». Le modèle anglo-saxon (États-Unis et Royaume-Uni) s'impose chaque année un peu plus aux autres États occidentaux et, surtout, aux organisations internationales. Dans ces deux pays, les « centres de traitement » des réfugié·es sont privatisés. Une poignée d'entreprises se partagent ce marché – GEO et CCA pour les États-Unis et G4S et Serco pour le Royaume-Uni. Derrières ces acronymes, des millions de dollars ou de livres de bénéfices. Aux États-Unis, le chiffre d'affaire du seul GEO s'élevait en 2015 à 1 milliard 843 millions de dollars – cela comprend toutes ces activités : centre pénitentiaire, de correction pour délinquant·es, et centres fermés pour les migrant·es et les réfugié·es. Au Royaume-Uni on estimait à 780 millions de livres la taille du marché des centres de détention de réfugié·es sur 20 ans (2004-2022).

En France, le phénomène est plus récent mais la privatisation s'accélère également. Dans ses centres de rétention administrative (CRA) la dimension sécuritaire est encore l'affaire des forces publiques… mais tout ce qui concerne l'approvisionnement et la gestion quotidienne est sous-traité vers le privé. Et pas n'importe lequel, les principales entreprises sont des mastodontes bien connus : Engie (qui se cache sous le nom de sa filiale GEPSA), Vinci et même Air France pour les camps situés dans les DOM-TOM ! Le savoir-faire britannique s'exporte puisque la multinationale Compas Groupe est aussi présente en France (sous le faux-nez de Scolarest).

encampé·es au Royaume-Uni et de riches client·es dans ses chaines de restaurants gastronomiques. Après un scandale de corruption, elle a été forcée de signer une charte de bonne conduite… et a poursuivi ses activités. Participant à la limitation du droit de libre passage et de circulation des personnes, elle incarne en même temps la circulation débridée des capitaux et des actions : ses principaux·ales actionnaires sont un fonds immobilier new-yorkais, un groupe de services financiers britannique et l'une des principales banques suisses.

La Belgique est entrée dans le bal des privatiseurs après l'arrivée au pouvoir du gouvernement Michel I. Suite au manque de place criant et à l'augmentation du nombre de demandeur·ses d'asiles, il ouvre plusieurs milliers de lits « d'urgence » dont une partie sont réservés à des acteurs privés. FEDASIL travaillait déjà avec des prestataires extérieur·es mais issu·es du monde associatif et humanitaire. Ici c'est un mélange de nouvelles entreprises, mises sur pied pour l'occasion et de groupes « experts » de la gestion humaine qui ravissent ce « petit » marché de 35 millions d'euros. On retrouve parmi eux la fameuse G4S, l'une des entreprises dominant le marché britannique. Un rapport du CIRÉ (Coordination et initiatives pour réfugié·es et étranger·ères) estime la marge moyenne de ces entreprises aux alentours de 10 % (soit, tout de même, 3,5 millions d'euros).

Cette expérience coalise tous les effets négatifs de la privatisation : inexpérience, réduction des couts et maximisation des profits. Des enquêtes (menées par *Alter Échos*, le CNCD-11.11.11 et le CIRÉ) ont toutes pointé le manque de personnel social et humanitaire, la qualité déplorable de la nourriture et parfois des infrastructures surpeuplées, le paternalisme et le contrôle sur la vie des réfugié·es… Le centre de Couvin montre aussi que les conflits d'intérêts peuvent être politiques : le directeur du centre, ancien fonctionnaire, était également militant de la N-VA et proche des hautes sphères du parti dont l'un des membres les plus médiatiques devait justement assumer la charge de la question migratoire… Malgré tout ces signaux, l'administration considérait, après un an et la fermeture des centres d'urgence, que l'expérience était concluante et pourrait bien se répéter.

La mondialisation du marché de l'humanitaire

Si les États privatisent sur leur territoire, c'est aussi le cas des organismes internationaux créés, à la base, pour protéger les réfugié·es, les apatrides, bref, toutes les personnes dont l'État ne peut plus assurer les besoins minimaux ou qui ont fui leur État. Le UNHCR a toujours travaillé avec des acteurs privés mais, peu à peu, les entreprises remplacent les ONG ; les chargé·es de communication remplacent les bénévoles et le don devient charité des premier·ères de cordée. Dans un entretien avec Nicolas Autheman pour *Le Monde Diplomatique* (juin 2018), un responsable des Nations unies explique : « C'est aujourd'hui un énorme secteur. Certains l'appellent "l'industrie de l'aide". Nous savons que cela représente au moins 25 milliards d'euros par an. Évidemment, d'un point de vue commercial, il y a de l'argent à faire, et, pour cette industrie, une nouvelle efficacité à prouver. »

Comme dans beaucoup d'autres domaines, l'idéologie néolibérale et sa conception entrepreneuriale du monde sont toujours accompagnées du « principe de réalité ». Puisque notre époque est ainsi, puisque le marché existe, puisque les entreprises ont les moyens, puisque les États serrent les cordons de la bourse (pour appliquer l'autre volet du même programme : l'austérité). Le UNHCR expérimente donc la privatisation transnationale. Cela peut aller de la mise en avant d'entreprises à travers des dons (ou des rabais) à l'introduction de ces entreprises dans la gestion et l'économie quotidienne des camps.

IKEA peut vendre des cabanes en kit au UNHCR en échange d'une publicité positive et d'une aura de mécène dont l'éclat éclipsera, au hasard, des affaires insignifiantes de fraudes fiscales. Dans ce cas de figure, la marque suédoise n'est qu'un prestataire et le UNHCR (ou les organisations qu'il mandate) est censé rester en charge de la gestion du camp. Mais, comme s'interrogent les travailleur·ses du Haut Commissariat eux-mêmes, où fixer la limite ? Et si IKEA propose de « tester » des produits sur les réfugié·es ? L'entreprise est-elle toujours charitable ou échange-t-elle des services en profitant d'une situation de faiblesse ? Surtout : les cabanes en kit sont-elles vraiment au bénéfice des réfugié·es ? Même si elles sont particulièrement petites (3,5m² par personne) et construites dans un bois si facilement inflammable que certains pays européens les ont interdites d'utilisation pour les camps situés sur leur sol ?

L'affaire est d'autant plus rentable pour IKEA ou pour toutes les entreprises spécialisées de ce secteur que la nature même du camp – il doit être temporaire, surtout pas permanent – le rend particulièrement attractif. Meubles et immeubles fournis ne sont pas conçus pour durer, l'obsolescence est donc inscrite dans le contrat. Et le public étant captif – il doit prendre ce qu'on lui donne – l'utilisateur·rice ne peut pas se plaindre de la qualité du produit ou de son absence. Ce ne sont pas les responsables du UNHCR qui dormiront dans les cabanes d'IKEA. Pour le marchand de meubles ou le marchand de tentes, ce genre de commerce est une aubaine.

D'un autre côté, le UNHCR peut directement privatiser la vie quotidienne des réfugié·es. C'est ce qui s'est passé, en 2015 au camp de Zaatari en Jordanie. Deux chaines de supermarchés, l'une américaine, l'autre koweïtienne, ont été invitées par le UNHCR à s'installer dans le camp. Les réfugié·es recevaient chacun·e une carte de crédit régulièrement approvisionnée et ne pouvaient l'utiliser que dans un de ces deux temples de la consommation. Même si l'organisation internationale affirme avoir limité la marge des entreprises à 3 %, le ver est dans la pomme. Et c'est très bien comme ça ! Toujours cité par Nicolas Autheman, l'ancien directeur du camp de Zaatari explique : « Le fait d'avoir deux supermarchés aux logiques commerciales affichées, dans lesquels vous pouvez, avec 1 dollar par jour, dépenser ce que vous avez et acheter ce que vous voulez, a transformé les gens en consommateurs heureux. »

Dans cette optique, le business des camps soutient trois buts principaux. D'abord ouvrir toujours plus de dimensions de la vie humaine au marché, même s'il s'agit de la gestion d'une urgence ou d'une misère humaine. L'opportunité du profit est partout, il suffit de s'en saisir. Ensuite, utiliser l'image de son action comme une valeur à part entière. L'entreprise peut apparaitre comme une bienfaitrice, engagée dans la lutte contre les conditions de vie précaire des réfugié·es. Le poids de l'argument communicationnel augmente d'année en année. Enfin, et même si elle n'est pas toujours consciente, la privatisation des camps privatise aussi l'esprit des encampé·es. Le business des camps s'auto-reproduit : en plus de rapporter, il éduque de nouveaux·elles consommateur·rices. La boucle est bouclée : l'humain est marchandise et acheteur de marchandises ; il paye deux fois.

(suite de l'article en p. 46)



Des marchand·es haïtien·nes traversant en toute hâte
la Rivière Massacre qui sépare la République dominicaine de Haïti
un jour de marché à Dajabón (nord-ouest République dominicaine.
11 Mars 2016 © Pierre Michel Jean)

Business & technologies : la valeur des sans-droits

Comment réagiriez-vous si notre gouvernement proposait de simplifier notre vie grâce à la biométrie* ? Plus besoin de clés pour rentrer chez soi, utilisez plutôt un scan de la main entière – vos poches seront plus légères ! Et puis, au magasin, les paiements sans contact ne sont pas encore assez performants : pourquoi ne pas régler avec un scan de votre iris ? Cela réduira le cash en circulation… donc les vols, les trafics et là encore : vos poches seront plus légères ! Pure science fiction, pure dystopie ? Pas du tout. Cela ne se passe pas (encore) sur notre sol – les populations et les associations défenseuses des droits humains y sont réticentes. Par contre, le contrôle biométrique* est de plus en plus appliqué dans les camps de réfugié·es. Parfois sur le sol européen : le camp « officiel » de Calais, par exemple, fonctionnait avec un système scannant la paume de tou·tes les entrant·es. Mais dans les pays du Sud, la logique est poussée chaque année un peu plus loin. Les supermarchés du camp de Zaatari, déjà mentionné, fonctionnent avec un scan de l'iris. Si un·e réfugié·e veut exercer son pouvoir de « consommateur·rice heureux·se », il·elle doit payer en offrant son œil au scanner. Ainsi tout est parfaitement contrôlé : qui achète quoi, en quelle quantité… Au-delà même de cette utilisation que le UNHCR qualifie de « pratique », les Nations unies utilisent l'empreinte de l'iris de plus en plus souvent comme le signe distinctif par excellence. Elle sert à relier une personne à son dossier, comme le font les empreintes digitales pour les casiers judiciaires.

Les millions de données ainsi récoltées, après être passées entre les mains des entreprises privées, sont stockées par le UNHCR. Celles du camp de Calais, par exemple, sont soumises aux règlements européens en matière de protection, encore renforcés récemment. Mais hors de son espace, les conditions sont beaucoup plus floues. Quid du consentement ? Quid de la durée de conservation ? Quid de la confidentialité ? Le UNHCR est un organisme des Nations unies subventionné par une poignée de pays (en particulier les États-Unis) et les limites sont parfois difficiles à distinguer entre une demande et une exigence de la part de l'État financeur. Les États-Unis, reconnus comme l'un des pays où la surveillance généralisée est devenue régulière et presque banale, ont-ils accès aux bases de données du UNHCR ? L'existence de cette seule possibilité devrait remettre en question les standards éthiques du Haut Commissariat.

Le fait que des technologies de pointe sont utilisées et testées sur des réfugié·es et des migrant·es est un exemple concret de business des sans-droits. Le monde de l'innovation et des nouvelles technologies a toujours été en butte aux débats moraux dans les pays occidentaux. La question « À quel moment une technologie peut-elle devenir une forme de contrôle liberticide ? » est régulièrement posée et c'est sans doute pour cette raison que la biométrie* a du mal à être imposée aux peuples européens ou que les autorités américaines doivent jurer à qui veut bien les croire qu'elles n'espionnent pas leurs propres ressortissant·es. En revanche, les réfugié·es et les migrant·es sont en général des sans-droits ou des « moins de droits ».

Le UNHCR est censé les protéger et garantir que les droits humains seront bien appliqués dans les camps dont il a la charge. Pourtant, l'impératif de contrôle, cette idée profondément ancrée que les réfugié·es ne peuvent pas s'occuper d'eux·elles-mêmes ou s'organiser seul·es, les infantilise : il·elles doivent être surveillé·es. Et les entreprises investissant dans les technologies de contrôle y découvrent un nouveau marché où elles peuvent non seulement vendre leurs produits mais aussi observer leurs effets dans des vases clos. La question du racisme et de la xénophobie rendant possible un tel traitement, en regard de celui des populations européennes, devrait à tout le moins être posée . Ne s'agissait-il pas de la même logique à l'œuvre quand le flash-ball était massivement utilisé dans les banlieues française, au tournant des années 2000 et 2010, quasi-exclusivement sur des personnes issues de l'immigration et dans l'indifférence quasi-générale ? Le flash-ball n'est devenu un sujet de débat national qu'au moment où il a été utilisé sur des populations rurales et « blanches ». Est-il normal que l'Union européenne finance des projets d'innovation technologique (chiens robots, drones traqueurs, surveillance satellite des frontières) dont l'objectif est de contrôler les migrant·es en les regroupant dans des camps ? Et dont les principaux bénéficiaires sont les grosses industries de la surveillance – comme Thalès – qui sont proches de celles… de l'armement ? Rappelons-nous que la principale cause de migration a été ces dernières années les guerres très violentes au Moyen-Orient et en Afrique.

Le UNHCR a toujours travaillé avec des acteurs privés mais, peu à peu, les entreprises remplacent les ONG ; les chargé·es de communication remplacent les bénévoles et le don devient charité des premier·ères de cordée.

Le fait que des technologies de pointe sont utilisées et testées sur des réfugié·es et des migrant·es est un exemple concret de business des sans-droits.

… et l'auto-organisation ?

Pour conclure, tournons-nous vers l'envers : s'il y a business des camps et marchandisation des migrant·es, il y a aussi une économie auto-organisée et un système de dons, de contre-dons et d'échanges. La culture du squat et de l'occupation est ancienne et a démontré, à de nombreuses reprises, que les migrant·es sont comme tous les sujets humains : il·elles sont capables de construire une communauté, de vivre en paix, d'assurer eux·elles-mêmes le contrôle de leur quotidien.

Si l'on considère que la marchandisation du camp et des encampé·es est une chose néfaste, une nouvelle manifestation de l'hégémonie néolibérale, on peut évidemment la combattre au niveau supra : militer, pétitionner pour que le UNHCR et les États changent leurs pratiques. Mais on peut, aussi, favoriser les modes de vie et d'organisation qui contrecarrent cette marchandisation. On peut participer au ruissellement d'imaginaires différents, dans lesquels le camp n'est pas une prison mais un lieu de vie, dont les clés doivent être confiées à ses propres occupant·es. Avec, bien sûr, le soutien des locaux qui ont pu être (au début guerrier du XX^e siècle) des encampé·es eux·elles-mêmes et qui, peut-être, le seront encore si une crise énergétique ou climatique éclate. ■

Pour en savoir plus, on peut lire De Lesbos à Calais *du collectif Babels, édité en 2017 aux éditions Le Passager clandestin ; ainsi que* Xénophobie business *de Claire Rodier publié en 2012 à La Découverte ; l'*Atlas des migrants en Europe *chez Armand Colin en 2017 et l'*Atlas des mafias *chez Autrement en 2014.*

Les excellents articles du journaliste du Monde Diplomatique *Nicolas Autheman sont également une source d'information primordiale : « Les réfugiés, une bonne affaire » dans le numéro de juin 2018 et « Payer en un clin d'œil » dans celui de mai 2017. En ce qui concerne la Belgique, on peut se tourner vers le travail de Jérémy Audouard, « Le business des centres d'hébergement pour demandeurs d'asile », Alter Échos, janvier 2018 ; sur l'enquête d'Eric Walravens pour le CNCD-11.11.11, « Enquête sur le centre de Couvin », mai 2017 et sur le rapport publié par le CIRÉ, « La privatisation de l'accueil des demandeurs d'asile », publié en décembre 2015.*

On peut regarder les documentaires Réfugiés, un marché sous influence *de Nicolas Autheman et Delphine Prunault et* Bienvenue au Réfugistan *d'Anne Poiret.*

L'Internationale des services publiques (fédération de syndicats des services publics à travers le monde, dont sont membres plusieurs syndicats de la FGTB et de la CSC) a également produit en 2017 un rapport important sur la question de la privatisation de l'accueil des migrant·es, intitulé Privatisation des services aux migrants et aux réfugiés et autres formes de désengagement de l'État, *rédigé par Jane Lethbridge.*

* Les mots suivis d'un astérisque sont repris dans le glossaire en p. 72

Entretien avec
Clara Lecadet

Propos recueillis par
Anne-Sophie Sterck, comédienne, membre de l'AG de Culture & Démocratie
Hélène Hiessler, chargée de projets à Culture & Démocratie

CAMPS DE RÉFUGIÉ·ES : UN INSTRUMENT DANS UNE POLITIQUE GLOBALE DE CONTRÔLE DES MIGRATIONS



Passerelle de sortie des marchandises à la douane d'Haïti de Ouanaminthe (7 mars 2016 © Georges Harry Rouzier).

Clara Lecadet est spécialiste des politiques migratoires. En revenant ici sur le contexte de création du UNHCR après la Seconde Guerre mondiale et l'émergence du camp comme solution d'accueil temporaire pour les populations déplacées, elle montre comment ces lieux – qu'ils se nomment camps, hotspots ou encore centres de rétention administrative – font en réalité partie d'un dispositif global de surveillance et de contrôle des mobilités. S'appuyant notamment sur son travail sur l'organisation politique des réfugié·es et des expulsé·es, elle fait apparaitre les rapports de force inégalitaires en jeu dans ce dispositif, entre pays du Nord et pays du Sud, mais aussi dans l'interaction complexe entre le UNHCR, les pays d'accueil et les réfugié·es.

À quel moment l'Europe, à travers le Haut Commissariat des Nations unies pour les réfugiés (UNHCR), a-t-elle développé ce modèle du camp humanitaire que l'on connait aujourd'hui ?

La création par l'ONU du UNHCR en 1950 s'inscrit dans le prolongement de l'immense logistique humanitaire déployée après 1945 pour faire face aux millions de déplacé·es qui erraient dans une Europe en ruines et n'avaient, pour beaucoup, plus nulle part où aller. Dès la première moitié du XXe siècle, les camps de réfugié·es font leur apparition dans différents contextes de guerre, mais l'ampleur de la logistique humanitaire mise en œuvre après 1945 est sans précédent. La naissance du UNHCR, qui succède à l'Administration des Nations unies pour le secours et la reconstruction (UNNRA) et à l'Organisation internationale pour les réfugiés (OIR), formalise l'idée d'une institution qui soit à la fois garante de la protection juridique du statut de réfugié·e, et susceptible de créer et d'administrer ces lieux prévus au départ pour les déplacé·es.

Ce qui me semble intéressant, ce sont tous les paradoxes dont se nourrit l'histoire des camps de réfugié·es. D'un côté, ils sont promus comme des lieux de protection, des lieux de refuge pour les gens qui fuient les guerres, les conflits, les persécutions, et dans le même temps ils sont d'emblée perçus – y compris par le UNHCR – comme des lieux d'enfermement, qui constituent une impasse absolue pour les gens qui y résident parfois sur plusieurs générations. La critique des camps est inhérente à leur création, à leur existence. Pourtant, à partir des années 1970-80, une image assez positive du modèle du camp humanitaire semble s'imposer, et toutes les critiques – formulées dès le départ sur le fait de placer des gens dans des camps – sont minorées, voire évacuées.

Dans l'ouvrage *Après les camps*[1], je reviens, à partir de recherches menées dans le fonds d'archives du UNHCR à Genève, sur un programme très volontariste que l'agence a mené à la fin des années 1950 pour fermer les derniers camps de déplacé·es en Europe. Le haut-commissaire de l'époque dresse un constat extrêmement sévère sur la vie dans les camps : plusieurs générations de déplacé·es y ont été acculées, les gens y sont enfermés sans aucune perspective d'avenir, vivent dans l'indigence et sombrent pour beaucoup dans la dépression, etc. Toutes les critiques que l'on peut entendre aujourd'hui sur la précarité matérielle, les conséquences psychologiques de l'encampement, sont donc déjà posées par le UNHCR lui-même. Le maintien de camps de déplacé·es dans une Europe pacifiée et en pleine reconstruction constitue un stigmate honteux tant d'années après la guerre. Leur fermeture, leur démantèlement et la mise en œuvre de solutions pour tou·tes celles et ceux qui s'y trouvent encore est un processus long et complexe. Le UNHCR cherche à l'époque des solutions individualisées pour les réfugié.es, afin d'évacuer les camps progressivement. C'est à mon sens un moment de bascule historique : alors que le UNHCR dresse un constat très sévère sur l'existence des derniers camps de déplacé·es européens, il va en exporter le modèle sur les scènes post-coloniales. Commence alors toute cette « promotion » internationale d'un humanitaire global venant en aide à des populations fuyant les conflits, les guerres.

On a longtemps pensé la question des politiques migratoires et de l'asile de façon dissociée, alors que dès l'adoption en 1951 de la Convention de Genève relative au statut des réfugié·es, le principe de l'asile est conditionné au respect de la souveraineté des États en matière de contrôle migratoire. On doit dès lors reconsidérer la fonction du camp de réfugié·es dans un dispositif global de contrôle des

mouvements de populations. Le UNHCR, même s'il a tendance à se présenter comme un acteur vertueux sur la question de l'accueil des réfugié·es, est non seulement entièrement lié aux choix des États en matière de politique migratoire et d'asile, mais a parfois constitué une sorte d'avant-garde dans la formulation d'idées visant à restreindre les mouvements de population, potentielles sources d'immigration. Dans les années 1990, le UNHCR émet l'idée de la « protection préventive », qui consiste à garder les réfugié·es au plus près de leur lieu de départ. Il s'agit d'un projet global de limitation des déplacements de populations et de contrôle des migrations. Les camps de réfugié·es servent ainsi de sas, de filtres, de lieux de contention.

C'est à mon sens un moment de bascule historique : alors que le UNHCR dresse un constat très sévère sur l'existence des derniers camps de déplacé·es européens, il va en exporter le modèle sur les scènes post-coloniales.

L'externalisation des politiques migratoires participe de ce processus – par exemple, le fait de traiter les demandes d'asile hors du sol européen et de limiter les demandes en amont, ce qui est contraire à la Déclaration des droits de l'homme de 1948. On en revient au paradoxe de l'humanitaire : ce qui a été présenté comme un modèle vertueux d'assistance et de refuge est en fait un outil politique très puissant pour le contrôle des mobilités.

À force de « marketing humanitaire », plus grand monde ne pense que le camp de réfugié·es est un lieu en soi intolérable. Je pense à toutes les stars comme Angelina Jolie ou d'autres, qui servent d'ambassadeur·rices et se rendent sur place : il y a une publicité très puissante autour de ces lieux, qui a tendance à évacuer la critique de leur fonctionnement, dans l'opinion publique et même parmi les politiques. Si le UNHCR a en 2014 publié un rapport intitulé « Politique du UNHCR sur les alternatives aux camps », qui vise à limiter le recours au camp, celui-ci n'en reste pas moins un outil pérenne, faute de mieux.

À côté des camps « officiels » administrés par le UNHCR, il existe aussi des camps informels. Dans *Un monde de camps*[2], d'ailleurs, le terme désigne un ensemble de formes parfois très diverses.

Dans ce livre, le parti pris était de nommer ainsi des réalités en fait assez hétérogènes : les camps de travailleur·ses dans les pays du Moyen-Orient, les camps informels de migrant·es ou encore les camps de réfugié·es institutionnels gérés par le UNHCR, les ONG et/ou les États[3]. On donne le nom de « camp » à des réalités qui peuvent sembler très différentes mais ce qu'on interroge aussi, c'est leur fonction dans un régime global de surveillance et de contrôle des mobilités.

La notion de camp revêt une signification qui peut servir à nommer toute une série de lieux qui ont par ailleurs des appellations institutionnelles spécifiques : les centres de rétention administrative, les hotspots, les centres fermés, les maisons de retour, etc., s'inscrivent dans un dispositif global de contrôle des migrations. Toutes ces dénominations institutionnelles visent sans doute à donner une image plus moderne des camps et à échapper à la lourdeur symbolique et historique dont ils sont chargés.

Je suis allée à Bamako en novembre 2018, où l'État malien a construit la « Cité d'accueil des Maliens de l'extérieur ». C'est un bâtiment flambant neuf, avec des chambres dortoirs : ce lieu institutionnel, cogéré par l'État malien et l'Organisation internationale pour les migrations (OIM), vise à accueillir les Malien·nes rapatrié·es sur les vols OIM venant de la Libye, mais aussi celles et ceux qui sont expulsé·es depuis les pays occidentaux. Même si c'est un lieu de transit où les gens ne restent pas longtemps, cette « Cité d'accueil » est le cruel reflet de politiques migratoires qui institutionnalisent le retour et l'impossibilité pour les migrant·es de pouvoir s'installer durablement dans un pays qui n'est pas le leur.

Dans l'introduction d'*Un monde de camps*, Michel Agier évoque le changement de dénomination des personnes selon le lieu qui les accueille. Pour lui ces changements de noms masquent aussi la continuité d'un dispositif général.

Oui, une personne peut d'abord fuir son pays à cause d'un conflit et être prise en charge dans un camp de « réfugié·es », puis le quitter et, dans son parcours, être amenée à investir des camps informels de « migrant·es » ; dans le cas où la personne arrive en Europe, elle peut être prise en charge dans un centre de « demandeur·ses d'asile » ; si elle est déboutée, elle ira dans un centre de rétention administrative, pour éventuellement se retrouver à Bamako dans cette « Cité d'accueil des Maliens de l'extérieur » que j'évoquais à l'instant ! On voit effectivement qu'il y a une continuité Sud-Nord entre ces lieux qui ont tous, selon les étapes, les séquences, une fonction très précise dans un dispositif général de contention, de surveillance et, in fine, d'expulsion.

Vous avez travaillé sur l'organisation politique à l'intérieur des camps de réfugié·es, qui est notamment l'objet de votre article sur le camp d'Agamé au Bénin[4]. Pouvez-vous nous en parler ?

C'est un sujet qui me tient très à cœur parce que dans la logique humanitaire, il y a une totale dépolitisation des réfugié·es qui sont conçu·es comme de pures victimes, comme des objets passifs de l'assistance humanitaire.

Étudier cela de manière générale est compliqué : les camps étant des lieux fermés, il est difficile d'accéder à leur histoire concrète. Mais il existe des documents qui font état, dans de nombreux contextes de camps de réfugié·es, de formes d'auto-organisation politique. C'est-à-dire que les réfugié·es s'organisent en comités, commissions, etc. Dans certains cas, comme celui du camp d'Agamé au Bénin qui a existé entre 2005 et 2013 et accueillait les réfugié·es togolais·es ayant fui la crise post-électorale de 2005, les réfugié·es élisent un président des réfugié·es à l'issue d'élections très structurées. Le fait que les réfugié·es éprouvent d'emblée le besoin de créer des formes de représentation politique propres pour pouvoir dialoguer et éventuellement créer un rapport de force avec les institutions humanitaires ou avec l'État qui accueille le camp, montre que l'humanitaire est perçu comme une forme de pouvoir, comme une instance hégémonique.

Il y a aussi de nombreux évènements de nature sociale ou politique qui scandent la vie dans les camps de réfugié·es : des grèves, des boycotts de l'aide humanitaire, etc. Par exemple quand les gens considèrent que la ration alimentaire n'est pas suffisante, ils peuvent, en signe de protestation, refuser ce qui leur est alloué. Il faudrait pouvoir examiner l'histoire de chaque camp, ce qui constitue une tâche immense, peut-être impossible. Mais je trouve intéressantes ces frictions, cette tension semble-t-il constitutive entre la création et l'administration de camps par le UNHCR en dialogue avec les États qui les accueillent d'un côté, et de l'autre l'aspiration presque permanente de réfugié·es à formuler des revendications, des demandes par rapport au régime auquel il·elles sont soumis·es. Ces revendications, elles visent parfois des choses très concrètes comme les rations alimentaires, les conditions de vie, mais elles portent aussi souvent sur la question du statut. Quand on parle de « camp de réfugié·es », on a l'impression que les personnes à l'intérieur du camp sont forcément des « réfugié·es » au sens de la Convention de Genève de 1951, ce qui n'est pas forcément le cas. Certaines personnes peuvent vivre pendant des années, des décennies dans des camps de réfugié·es sans jamais en avoir le statut et toutes les formes de protection qui en découlent[5].

Des protestations peuvent aussi naitre quand le UNHCR cherche à fermer un camp et que les réfugié·es s'y opposent parce qu'il·elles n'ont plus d'autre endroit où aller – c'est là la grande complexité, le paradoxe de ces lieux : même dans la difficulté, le camp est aussi un lieu d'ancrage et d'appropriation. Souvent, la fermeture d'un camp est vécue très douloureusement : c'est aussi un lieu où l'on peut s'organiser collectivement, faire des demandes, formuler des revendications, et si les gens sont dispersés, la possibilité même d'une revendication politique devient encore plus compliquée.

Comment le UNHCR accueille-t-il ces formes d'organisation politique ?

Le UNHCR a pris en compte cet élément politique à l'intérieur des camps et cherche à intervenir autant que possible, notamment en essayant d'influer sur les résultats des élections-nominations au sein des communautés de réfugié·es, ou en essayant de choisir lui-même des représentant·es parmi les réfugié·es. Il y a des cas où les réfugié·es s'auto-organisent et où le UNHCR casse le résultat des élections parce que les élu·es ne lui paraissent pas dignes de confiance. Le UNHCR regarde de très près la manière dont les réfugié·es se dotent de formes de représentation politique, selon une logique très interventionniste.

Et à un niveau plus macro, quel impact ont-elles sur le UNHCR, les pays d'accueil ou le voisinage immédiat ?

Le UNHCR fait très peu état de ces formes d'organisation politique dans ses rapports et dans sa littérature officielle, mais je pense qu'elles ont un effet très puissant sur les stratégies organisationnelles de l'agence en termes d'ouverture et de fermeture des camps. Depuis le rapport de 2014 sur les alternatives aux camps, le UNHCR insiste pour minimiser le recours au camp, qui ne doit être créé qu'en cas d'urgence et refermé une fois la crise passée. Derrière cette stratégie, il y a me semble-t-il la question du cout financier des camps, de leur entretien et de leur maintien dans la durée, mais aussi de façon sans doute moins avouée, la question des risques de perturbation politique dont ces lieux peuvent être les foyers potentiels. Ne pas ouvrir un camp ou faire en sorte qu'il dure le moins longtemps possible, permet d'éviter que les réfugié·es ne s'y organisent politiquement et ne portent des revendications sur leur statut ou leurs conditions de vie qui, d'une certaine manière, dépassent le cadre du camp.

Évidemment, cela a aussi un impact sur les États d'accueil. Quand le UNHCR insiste pour limiter le recours au camp, c'est aussi pour gérer

les relations qu'il peut entretenir avec les États dans lesquels les camps sont créés.

Il y a en outre la question assez complexe de la perception des camps par les communautés villageoises environnantes. Il arrive que des antagonismes très forts se développent entre les camps de réfugié·es et les communautés alentour, parfois pour des motifs purement xénophobes, parfois parce que, selon l'avis de certain·es, les réfugié·es bénéficient d'opportunités dont les communautés autochtones ne disposent pas. Sur ce point, il y a d'ailleurs tout un travail institutionnel et stratégique du UNHCR pour intégrer le plus possible les communautés autochtones dans les dispositifs d'assistance mis en place pour les réfugié·es. Autrement dit, pour essayer de gommer la logique de compartimentation spatiale entre le lieu du camp et les villages autour, en permettant par exemple aux villageois·es habitant en périphérie d'avoir accès aux services du camp en matière de santé ou d'éducation. En matière d'offre culturelle aussi : je pense au travail du danseur et chorégraphe tchadien Taïgué Ahmed, qui forme au Tchad des chorégraphes pour mener des ateliers de danse dans des camps de réfugié·es[6]. Ce projet, soutenu par le UNHCR, repose sur la coparticipation des réfugié·es et des villageois·es. Les spectacles et les formations de danse n'auront pas forcément lieu dans les camps de réfugié·es mais aussi dans les villages alentour, ceci afin de décloisonner l'espace du camp proprement dit.

Vous dites que le UNHCR est perçu comme une forme de pouvoir hégémonique. Pouvez-vous développer un peu ?

Pour penser cette question de l'hégémonie, il convient de recontextualiser la formalisation du statut de réfugié·e, conçu dans un contexte européen pour des Européens, et qui fonctionne maintenant comme un régime international de sélection des populations migrantes et d'assignation de ces populations à des logiques dominées par les intérêts occidentaux en matière de politique migratoire.

Les États africains sont ainsi amenés par un certain nombre d'incitations financières et de pressions politiques à se soumettre aux intérêts des pays occidentaux. L'Union européenne promeut l'idée de mettre en place des politiques migratoires « cogérées ». Affirmer que ces politiques sont menées en partenariat, en coopération avec les États africains lui permet d'échapper à la critique, à l'accusation de mettre en place un modèle inégalitaire hégémonique. Des budgets colossaux sont alloués entre autres par l'Europe pour payer, en Afrique notamment, la formation de gardes-frontières, d'instruments de surveillance des populations, etc.

Quand il y a des protestations et des résistances qui naissent, sous l'impulsion d'associations d'expulsé·es africaines, c'est aussi pour interpeler les États africains sur leurs propres responsabilités dans la non-protection de leurs ressortissant·es, et dans la possibilité même de ces politiques. Mais il y a une telle inégalité de ressources qu'il est très difficile de résister à la pression mise par l'Organisation internationale pour les migrations (OIM) et par l'Europe sur les États africains. Il y a eu au Mali différentes campagnes contre ce qu'on appelle les « accords de réadmission » (les accords bilatéraux entre deux pays pour faciliter la délivrance des laissez-passer consulaires qui sont l'étape obligée avant une expulsion). Sous l'impulsion de différentes associations au Mali, plusieurs campagnes ont été menées pour empêcher que le pays ne signe ces accords avec la France, puis avec l'Europe. Cela n'empêche pas la France d'expulser sur le territoire malien, mais la formalisation de tels accords accélérerait le processus. Même si elles peuvent sembler dérisoires au regard du rouleau compresseur que représentent les politiques d'expulsion, il y a quand même des tentatives de résistance de certains pays qui montrent qu'ils ne sont pas prêts à se soumettre totalement aux logiques des États occidentaux sur ces questions. ■

Le fait que les réfugié·es éprouvent d'emblée le besoin de créer des formes de représentation politique propres pour pouvoir dialoguer et éventuellement créer un rapport de force avec les institutions humanitaires ou avec l'État qui accueille le camp, montre que l'humanitaire est perçu comme une forme de pouvoir, comme une instance hégémonique.

1. Jean-Frédéric de Hasque, Clara Lecadet (dir.), *Après les camps. Traces, mémoires et mutations des camps de réfugiés*, Academia, 2019.
2. Michel Agier, Clara Lecadet (dir.), *Un monde de camps*, La Découverte, 2014.
3. Lire aussi l'entretien avec Alice Corbet, « Les camps, une gestion des réfugié·es qui questionne », en ligne.
4. Voir Clara Lecadet, « Le feu et le révolte. Le camp comme foyer politique », in Michel Agier, Clara Lecadet (dir.), *Un monde de camps*, La Découverte, 2017, p. 115-127.
5. Lire à ce sujet l'entretien avec Aurore Vermylen, « Une approche perspectiviste du camp », en ligne.
6. http://aad-fund.org/artistes/taigue-ahmed/



Camp de Tête-à-l'eau (Anse-à-Pitres) © Valérie Baeriswyl

Entretien avec
Pierre Michel Jean et
Valérie Baeriswyl,
photographes membres du Kolektif 2 Dimansyon

Propos recueillis par Hélène Hiessler, chargée de projets à Culture & Démocratie

retranscrits et contextualisés par Baptiste De Reymaeker, coordinateur à Culture & Démocratie

ANSE-À-PITRES : DU CAMP AU PEUPLEMENT



Des enfants de familles résidentes et rapatriées de République dominicaine du camp de Tête-à-l'eau (Anse-à-Pitres, sud-est Haïti) à côté de la Rivière « Banane ». (22 novembre 2015 © Pierre Michel Jean).

Kolektif 2 Dimansyon[1] est un collectif de photographes et journalistes créé en 2014 et basé en Haïti. Il publie le premier numéro de sa revue – *Fotopaklé*[2] en 2017. Y sont présentés divers travaux photographiques autour de la thématique commune de la/des frontière(s). Ces travaux ont été menés alors que des milliers d'Haïtien·nes et de Dominicain·es d'origine haïtienne étaient sommé·es de quitter le territoire dominicain, suite à une décision de la cours constitutionnelle dominicaine. À différents endroits de la frontière partageant l'ile de Quisqueya en deux pays, côté haïtien, des campements se sont établis. Le collectif s'est rendu dans quelques-uns de ceux-ci pour faire des images des tentes et de leurs habitant·es, pour témoigner de la vie qui y reprend cours. Nous avons interrogé Valérie Baeriswyl[3] et Pierre Michel Jean[4], membres du collectif, pour mieux comprendre les raisons de cet exil forcé et les entendre sur la manière dont il et elle ont approché ces camps et celles et ceux qui y vivent… Pour illustrer ce que l'anthropologue Alice Corbet évoque lorsqu'elle parle d'un passage d'une logique de camp à une logique de peuplement.

Pourquoi avoir choisi ce thème de la frontière pour votre premier numéro de *Fotopaklè* ?

Pierre Michel Jean : En 2015, quand nous nous sommes mis·es à travailler sur le premier numéro de la revue nous avions plusieurs thématiques en tête, dont les élections et l'afflux massif de Dominicain·es d'origine haïtienne devenu·es apatrides et d'immigré·es haïtien·nes aux frontières. C'est la question migratoire, en raison de son actualité, qui nous a en quelque sorte saisi·es. Nous ne pouvions travailler que là-dessus. En plus d'être à ce moment-là une question urgente, la migration touche Haïti depuis longtemps, elle est inhérente à la société haïtienne. En raison des catastrophes naturelles (dont le tremblement de terre de 2010), des tensions politiques et surtout de la pauvreté, beaucoup de Haïtien·nes quittent le pays pour la République dominicaine voisine, ou quand il·elles ont plus de moyens, pour le Brésil ou le Chili. Entre Haïti et la République dominicaine c'est en fait une histoire de plus de cent ans d'immigration continue. Le·a travailleur·se Haïtien·ne sans emploi trouve souvent du travail en République dominicaine, autrefois dans les plantations de canne à sucre, aujourd'hui surtout dans les secteurs de la construction, de l'hôtellerie, les bananeraies ou encore comme personnel de ménage.

En 2013, la Cours constitutionnelle de la République dominicaine rend une sentence qui, appliquée à la lettre, retire la nationalité dominicaine à un nombre important de Dominicain·es d'origine haïtienne (voir encart p. 59). Ces dernier·ères ainsi que les immigré·es Haïtien·nes arrivé·es plus récemment sont sommé·es de rentrer « chez eux.elles », en Haïti ! Sous pression internationale, cette sentence (qui s'oppose à l'article 15 des droits humains « tout individu a droit à une nationalité ») est atténuée par un arrêté présidentiel qui permet aux personnes concernées de garder la nationalité dominicaine ou de l'obtenir. Les démarches à entreprendre, limitées dans le temps (deux ans), s'apparentent toutefois à un véritable parcours du combattant. Il faut réunir une vingtaine de documents pour prouver sa présence et son intégration dans la société dominicaine… Compte tenu du passif entre les deux pays – en l'occurrence le massacre de 1937 (voir encart) – les Haïtien·nes sont sous pression.

À la veille de la fin du plan national dominicain de régularisation des étranger·ères, des milliers d'immigré·es Haïtien·nes (certain·es en République dominicaine depuis 10 ou 20 ans) et d'enfants d'immigré·es (en République dominicaine depuis toujours) qui n'avaient pas fait les démarches pour régulariser leur situation ou pour qui ces démarches n'avaient pas pu aboutir positivement, craignant la répétition du massacre de 1937 (voir encart p. 59), passent la frontière et entrent en Haïti. La plupart d'entre eux·elles n'y ont plus de famille, plus d'accroche : Haïti, ce n'est pas « chez eux·elles ». Il·elles n'ont pas d'argent et montent des camps spontanés, en bordure de frontière.

Quand cette crise migratoire est survenue, la majorité des médias haïtiens traitaient la chose du point de vue du sensationnalisme et de l'indignation. Par rapport à Port-au-Prince,

la frontière dominicaine n'est pas facile d'accès. Anse-à-Pitres par exemple est une ville isolée. Les moyens de communication sont mauvais. C'était compliqué pour les journaux d'envoyer sur place des journalistes pour qu'ils y fassent un travail en profondeur.

Valérie Baeriswyl : Le collectif avait déjà photographié la frontière dominicaine. Les photos ont été montrées aux artistes Gaël Turine, Chiqui Garcia et Loïc Delvaux lors d'un atelier organisé à Fokal[5] et ils nous ont encouragé·es à poursuivre ce travail. Nous avons eu envie de le faire en profondeur. Quand nous sommes arrivé·es, Pierre Michel et moi, dans les camps à Anse-à-Pitres, 587 familles y étaient installées, réparties en trois implantations au milieu de la poussière et des cactus. Elles sont restées là pendant plus d'un an. Aucun service de base n'a été organisé, ni école, ni hôpital. Au départ il y avait un peu d'aide humanitaire qui venait apporter du riz et de l'eau. Après le programme de relocalisation, soutenu par l'Organisation internationale pour les migrations (OIM), il restait 35 familles, certaines personnes ne voulant pas partir.

Quand vous vous présentez là comme photographes, que voulez-vous montrer ?
V. B. : Quand je suis arrivée et que j'ai vu les tentes – je n'avais pas l'habitude de visiter des camps de déplacé·es –, j'ai été tout de suite impressionnée par cette façon de faire avec le peu qu'on a, la débrouille, l'inventivité… J'ai fait une série de photos sur les tentes. Ensuite en parlant avec les habitant·es, amusé·es et curieux·ses de ma démarche, j'ai eu envie de restituer qui étaient ces personnes à l'intérieur des tentes. J'ai voulu aussi documenter le quotidien autour d'une rivière qui fait frontière entre Haïti et la République dominicaine et où tout se passe : la lessive, la toilette, etc. De l'autre côté, des gardes attendent, mais les gens essaient quand même de la traverser pour récolter du bois, travailler une journée, etc.

P. M. J. : Immédiatement, on est stupéfait, révolté par les conditions de vie des gens. On se dit qu'on doit montrer ça, interpeller les autorités sur ces conditions de vie indignes. Mais une fois la stupeur passée, on se dit qu'il n'y a pas que ça, pas que des gens pataugeant dans des poussières crasses, habitant des tentes sales. Sous ces tentes, il y a des personnes qui ont des histoires, des histoires uniques, qui méritent d'être racontées. Il y a des gens qui ne sont pas abattus. Il fallait finalement parvenir à se défaire de cette image misérabiliste, appelant l'empathie humanitaire. Les premières photos que j'ai faites à ma première visite de ce camp, en tant que journaliste pour le quotidien *Le Nouvelliste*, ne sont pas celles que j'ai pu faire après, pour la revue *Fotopaklè*.

Au-delà du choc de la découverte de la réalité du quotidien de ces personnes, y-a-t-il des choses qui vous ont surpris·e positivement dans la manière dont elles vivent ?
P. M. J. : Une chose m'a étonné : malgré qu'il·elles aient été forcé·es de quitter la République dominicaine et bien qu'il·elles soient les premières victimes de cette tension historique entre les deux pays (voir encart), ces gens ne sont pas révoltés contre les Dominicain·es. Ils ont passé une partie de leur vie voire leur vie entière en République dominicaine. Ils ont grandi avec la culture dominicaine, la musique dominicaine… Ils aiment ce pays. Ils sont en colère contre certain·es Dominicain·es qui sont racistes, anti-Haïtiens.

Vue de la capitale [Port-au-Prince], la situation était révoltante : cette façon qu'ont les Dominicain·es de traiter les Haïtien·nes, ce mépris, ce racisme. Je me disais que les personnes dans les camps devaient nourrir une colère contre les Dominicain·es, répondre à ce racisme anti-Haïtiens par un racisme anti-Dominicains… Et bien non ! L'attitude des déplacé·es haïtien·nes m'a fait voir la question d'une autre façon, plus nuancée. Un géographe a dit au sujet des relations entre Haïti et la République dominicaine : « Il existe trois peuples sur l'ile d'Hispaniola : les Dominicain·es de Saint-Domingue, les Haïtien·nes de Port-au-Prince et les frontalier·ères qui communiquent, échangent et s'aiment. »

V. B. : Pour ma part j'ai été indignée par les conditions de vie inhumaines, l'absence d'eau potable, d'électricité, la vie dans la poussière matin, midi et soir. C'est très dur. Après, comme photojournalistes, on doit aussi montrer la dignité des gens. J'ai par exemple été impressionnée par le fait que les gens balaient devant leur porte plusieurs fois par jour malgré la poussière qui n'a de cesse de revenir, ou par le soin qu'ils apportent à leur tenue, etc.

P. M. J. : Quand tu arrives en 4X4, ils croient que tu es dans l'humanitaire, que tu travailles pour une ONG, que tu es venu entendre leurs doléances. Alors ils te mentent en disant qu'ils n'ont rien à manger… Ils reproduisent un discours fait pour les oreilles des humanitaires. Mais lorsqu'ils comprennent que tu es photojournaliste, que tu vas rester, que tu vas revenir, que ton travail c'est d'informer, de témoigner, alors il y a des barrières qui tombent et ils sont plus honnêtes avec toi qu'ils ne le seraient avec un·e représentant·e d'ONG venu·e pour une opération coup de poing distribuer de l'eau ou autre chose.

Les camps que vous avez photographiés sont des camps spontanés. Comment s'organisaient-ils ? Y avait-il une aide humanitaire ?
V. B. : La Croix Rouge a amené d'énormes ballons d'eau potable et installé des toilettes sèches. Après, le camp s'est autogéré. Il y avait



Des résident·es et rapatrié·es de la République dominicaine du camp de Tête-à-l'eau (Anse-à-Pitres, sud-est Haïti) démolissant leur bicoque après avoir été relocalisé·es par l'OIM (20 avril 2016 © Pierre Michel Jean).

en fait trois implantations : deux (Cadot 1 et Cadot 2) étaient proches, la troisième (Tête-à-l'eau) plus éloignée. Les gens s'y installaient en fonction de leur foi (protestante ou catholique). Dans un des camps, il y avait un pasteur qui avait beaucoup de pouvoir sur la communauté. Un jour une ONG est venue apporter des pompes à eau et le pasteur a dit que c'était un truc diabolique, qu'on risquait de mourir du choléra. L'ONG a installé les pompes et quelqu'un est décédé peu de temps après. S'est ainsi confirmée l'idée qu'il ne fallait pas y toucher.

les jours il marchait plusieurs kilomètres pour se rendre sur son lieu de travail, pour faire vivre sa femme dans ce camp.

Dans le cadre du programme de relocalisation, on lui a donné de l'argent lui permettant de louer une maison pendant un an. Or, comme beaucoup d'autres, Gabriel a pris l'argent, a démoli ou fait semblant de démolir son abri et est retourné s'y installer. Car le camp où il était installé se situait à une vingtaine de kilomètre de la ville dominicaine – Mencía ou Agua Negra – où il habitait avant l'expulsion. Il préférait finalement rester dans ce camp – village en devenir – plutôt que d'aller habiter une maison dans un village beaucoup plus éloigné de la ville dominicaine d'où il venait et surtout de son lieu de travail, de l'autre côté de la frontière.

Il préférait finalement rester dans ce camp – village en devenir – plutôt que d'aller habiter une maison dans un village beaucoup plus éloigné de la ville dominicaine d'où il venait et surtout de son lieu de travail, de l'autre côté de la frontière.

Ces camps, c'est une étape vers autre chose de mieux ? Ces familles attendent de revenir en République dominicaine ?
V. B. : Partir en République dominicaine c'était pour les Haïtien·nes nourrir la perspective d'une vie meilleure. Rentrer en Haïti les poches vides et la tête basse, ce n'était pas une option choisie. Après un an, quasiment toutes les familles ont été relocalisées dans un petit village proche, dans des maisons en dur certes, mais ce n'était pas là non plus qu'elles allaient avoir une vie extraordinairement meilleure. Donc tou·tes, du moins celles et ceux qui peuvent, retournent en République dominicaine.

La photographie est souvent utilisée par les ONG pour susciter des émotions extrêmes, d'indignation, d'empathie, etc. Mais à la longue cela crée aussi une forme de banalisation, de sidération. La série « Dans les pas de Gabriel » de Pierre Michel, par exemple, c'est une manière de ne pas sombrer dans cet écueil, de montrer autre chose ?
P. M. J. : Gabriel a fui la République dominicaine en laissant tout là-bas. Il allait devenir père et avait des responsabilités à assumer. Après un mois passé dans les camps, il a décidé de retourner travailler en République dominicaine, en prenant le risque de passer la frontière. Tous d'aller habiter une maison dans un village beaucoup plus éloigné de la ville dominicaine d'où il venait et surtout de son lieu de travail, de l'autre côté de la frontière.

Je suis retourné voir Gabriel il y a un an. Il avait construit une maisonnette pas loin de là où il campait avec sa femme et son enfant. Comme d'autres de ses voisin·es, il continuait ses traversées pour aller travailler en République dominicaine. C'est devenu un camp permanent. Et ils n'ont pas l'intention de partir. ■

1. http://www.kolektif2d.com/
2. http://www.kolektif2d.com/fotopakl
3. Photographe freelance suisse (1984), formée à Paris (École des métiers de l'information, section photojournalisme) établie en Haïti depuis 2015, elle y séjourne 10 mois par an. https://www.valeriebaeriswyl.com/index.php
4. Photographe freelance haïtien (1986), formé en Communication Sociale, il découvre la photographie dans le cadre de ses cours universitaires et plus tard au CEPEC (Centre d'Étude Photographique et Cinématographique). https://visura.co/pmfotografi/bio

La frontière entre Haïti et la République dominicaine. Tentative de contextualisation

L'ile de Quisqueya, rebaptisée Hispaniola par Christophe Colomb, est la deuxième plus grande ile des Caraïbes après Cuba. Une frontière la scinde inégalement en deux pays : Haïti (1/3) et la République dominicaine (2/3) qui ont longtemps été deux colonies, l'une française (1655) et l'autre espagnole (1492). Son tracé définitif (1935) suit plusieurs cours d'eau – depuis l'embouchure de la rivière Massacre jusqu'à celle de la rivière des Pédernales, où deux villes se font face : Anse-à-Pitres côté haïtien et Pedernales côté dominicain.

Les deux pays sont très différents. En 1804, la colonie française d'Haïti se libère du joug colonial au terme d'une sanglante guerre de libération menée par Toussaint Louverture. Elle devient ainsi le premier État noir indépendant des Amériques. La France ne reconnaitra l'État qu'une vingtaine d'année plus tard, lorsque le roi Charles X accepta une tractation financière odieuse, à savoir : le versement par Haïti à la France d'une indemnité de 150 millions de francs.

Aujourd'hui Haïti est le pays le plus pauvre de l'hémisphère nord. Plus petit que son voisin, il est plus peuplé. 95% des Haïtien·nes sont afro-descendant·es. Les langues parlées sont le créole et le français (cette dernière étant surtout la langue de l'administration, de l'enseignement et de la production intellectuelle). Les religions sont le vaudou, le catholicisme et le protestantisme.

La République dominicaine, elle, gagne son indépendance en 1856 en se libérant non pas de la domination espagnole mais des Haïtien·nes ! En effet, en pleine révolution haïtienne, l'Espagne cède la partie espagnole d'Hispaniola (ou Quisqueya) à la France contre des terres conquises en Europe. La France espère pouvoir profiter de cette nouvelle situation pour mener une offensive contre les insurgé·es haïtien·nes depuis Saint-Domingue, sans succès. Entre 1801 et 1809, les Haïtien·nes en Haïti et les Français·es en Saint-Domingue se harcèlent. Finalement, les Dominicain·es expulsent les Français·es de l'ile et sont réincorporé·es à l'empire espagnol. Il faut attendre plus de 10 ans pour qu'un groupe de rebelles, sous le commandement de José Nuñez de Cáceres, renverse le colon espagnol et proclame l'indépendance de la République d'Haïti espagnole qui va très vite s'unir à Haïti pour ne créer qu'une seule nation, sous la présidence de Jean-Pierre Boyer.

Pour les Dominicain·es, le seul avantage de cette union est l'abolition de l'esclavage. Très vite il apparait qu'il s'agit en réalité d'une occupation haïtienne des anciens territoires espagnols. La langue française est imposée sur toute l'ile, l'armée haïtienne confisque les terres et propriétés de l'Église, l'Université Santo Tomas de Aquino est fermée, etc.

Jean-Pierre Boyer compte sur les Dominicain·es pour régler la dette contractée vis-à-vis de la France et leur impose de lourdes taxes. L'armée réquisitionne et confisque des vivres et des fournitures, etc. Bref, les Dominicain·nes, dans cette grande ile unifiée d'Haïti, sont des citoyen·nes de deuxième classe : restrictions de mouvement, interdiction de se présenter à des fonctions publiques, couvre-feux imposés, etc.

En 1844, les habitant·es de Saint-Domingue, poussé·es par le retour de Juan Pablo Duarte, proclament leur indépendance. S'ensuivront 14 ans de conflit avec Haïti, marqués par des pillages, des destructions, des massacres. En 1856 la guerre est terminée : l'armée dominicaine, quoiqu'en infériorité numérique, met définitivement un terme à l'ambition haïtienne de régner sur toute l'ile.

Aujourd'hui la République dominicaine est hispanophone et catholique. 73% des Dominicain·es sont mulâtres. Le pays ne connait pas les mêmes difficultés économiques que son voisin et beaucoup d' Haïtien·nes s'y installent, souvent de façon illégale, pour travailler. Cela crée de vives tensions et nourrit un fort sentiment anti-haïtien.

Un dernier fait historique marque les relations actuelles entre les deux pays : le massacre du Persil, en 1937. Un grand nombre d'Haïtien·nes travaillaient alors dans les champs de canne à sucre au profit des compagnies sucrières américano-dominicaines. Il·elles étaient massivement installé·es à la frontière et la xénophobie se développa chez certain·es Dominicain·es. On accusait les Haïtien·nes de tous les maux : vol de bétail, de fruits,...

Le 2 octobre 1937, le président de la République dominicaine, Rafael Trujillo, déclara qu'il fallait régler ce problème. Plus de 20 000 Haïtien·nes, hommes, femmes et enfants, furent tué·es ! Ce massacre avait pour objectif d'homogénéiser la population dans la zone frontalière et de détruire cet embryon de « république haïtienne » que décrivaient les autorités dominicaines de l'époque confrontées à l'importance de l'immigration haïtienne dans leur pays. La majorité des Haïtien·nes tué·es lors de cette semaine sanglante étaient pourtant né·es en République dominicaine.

En septembre 2013, en République dominicaine, dans un climat anti-haïtien qui persiste, le Tribunal constitutionnel, sous l'influence de groupes nationalistes, rendit une sentence (la 168-13 – « les enfants nés dans le pays de parents étrangers en transit n'ont pas la nationalité dominicaine ») qui provoqua l'apatridie de milliers de citoyen·nes dominicain·es d'ascendance haïtienne ne parvenant pas à prouver que leurs parents n'étaient pas des migrant·es en transit lors de leur naissance, condition pour pouvoir garder leur nationalité dominicaine (la sentence a une portée rétrospective qui remonte jusqu'en 1929 !). Cette sentence, extrêmement dure, fut atténuée par le gouvernement de Danilo Medina qui, sous la pression internationale, promulgua la loi 169-14 qui, dans le cadre d'un plan national de régularisation des étranger·ères, donnait, pendant une durée limitée, la possibilité à des dizaines de milliers de descendant·es d'Haïtien·nes sans papiers d'officialiser leur situation, première étape avant de demander la naturalisation. Le gouvernement dominicain publia dans la foulée une liste de 55 000 personnes dont la nationalité dominicaine est confirmée.

Baptiste De Reymaeker
coordinateur à Culture & Démocratie,
suite à un entretien avec
Bachir Ourdighi et Ninon Mazeaud
pour La Petite Maison

LA PETITE MAISON : UN LIEU OÙ HABITER L'EXIL

« Les camps sont ainsi des lieux de l'exil mais des lieux où l'exil peut être habité. Toutes les recherches empiriques sur les camps, de quelque taille qu'ils soient, sur les centres d'accueil ou de détention, les campements aux marges des villes ou dans les forêts, jusqu'à la cabane ou la chambre comme dernier rempart du sujet face à une vie précaire, toutes ces recherches montrent que ces lieux sont l'objet de soins, personnels ou collectifs, de rites quotidiens et d'arrangements esthétiques, qu'ils sont très éloignés des représentations qu'on donne généralement des migrants et des réfugiés vivant dans un monde chaotique et souillé. »

Michel Agier, in Michel Agier et Clara Lecadet (dir.), *Un monde de camps*, La Découverte, 2014



Plusieurs résident·es et rapatrié·es de République dominicaine du camp de Tête-à-l'eau (Anse-à-Pitres, sud-est Haïti) en train de boire du café (12 décembre 2015 © Pierre Michel Jean).

Lundi 15 juillet. J'ai rendez-vous à 14h à La Petite Maison (Schaerbeek) pour y rencontrer Ninon Mazeaud et Bachir Ourdighi. La Petite Maison c'est le nom du bâtiment – un ancien commissariat, vide depuis 2008 – investi par une quinzaine de sans-papiers depuis 2017, suite à la fin de l'occupation de la Maison des Migrants (Ixelles). Bachir habite La Petite Maison. Arrivé en Belgique du Maroc en 2007, il est sans-papiers. Il est un peu ce « chairman » – porte-parole, médiateur, référent, gestionnaire – décrit par Jean-Louis Edogué Ntang dans un article[1] qui montre comment la vie s'organise dans ces camps sauvages établis en bordure de frontière par des migrant·es espérant la passer et qui témoigne de la manière dont, malgré la précarité de leur situation, des hommes et des femmes en viennent assez rapidement à instituer, de façon immanente*, des règles de fonctionnement, des rôles, des règlements, etc. Ninon, elle, n'habite pas La Petite Maison. Elle la soutient et fait partie du comité de gestion. Elle est artiste plasticienne et propose, entre autres, des ateliers d'expression pour les enfants résident·es et non-résident·es de La Petite Maison.

Pour se rendre à Schaerbeek, partant de Saint-Gilles, il faut traverser Bruxelles : depuis Porte de Hal, prendre le tram 3 jusqu'à Rogier, puis le 25, jusqu'à l'arrêt Foyer Schaerbeekois. Avec 62% d'habitant·es né·es à l'étranger et 184 nationalités différentes, Bruxelles est classée deuxième ville la plus cosmopolite au monde, derrière Dubaï. Cette multiculturalité serait synonyme de richesse pour la capitale belge[2], alors qu'à Dubaï (dont 83% de la population est né à l'étranger) elle révèlerait, outre la présence d'une élite occidentale sous air conditionné, l'exploitation de travailleur·ses migrant·es à bas revenus, peu ou pas qualifié·es, venant majoritairement du sous-continent indien et confiné·es dans des camps à la périphérie de la ville. Indésirables mais nécessaires[3]. « Véritable lumpenprolétariat*, cette population connait des conditions de travail et de vie misérables et ne peut être organisée politiquement étant donné l'interdiction de fait de tout syndicat », écrit à leur sujet le géopoliticien Vincent Piolet[4].

Ce tableau scandaleux dépeignant ce qui se passe là-bas ne doit toutefois pas nous aveugler sur ce qui se joue ici. Bruxelles n'est pas la métropole joyeuse et bigarrée où les différentes communautés mélangées cohabitent en harmonie. Une carte de la ville représentant les différentes origines de ses habitant·es[5] montre une nette ségrégation entre d'une part les communautés africaines et turques concentrées dans les quartiers ouest et nord, et d'autre part les communautés issues de l'Union européenne qui investissent les quartiers sud et est. Cette ségrégation liée aux origines correspond à celle liée aux revenus, mise en évidence par la géographe Sarah De Laet[6]. Est-il utile de préciser aux lecteur·rices non-bruxellois·es que Schaerbeek est située au nord de la capitale européenne ?

En chemin je me remémore cette phrase de Michel Agier : « La société qui maintient cet "autre" enfermé s'isole elle-même puisque l'encampement est réciproque. »[7] À l'opposé paroxysmique de La Petite Maison que je m'apprête à visiter, il y a le « square du Bois », un ghetto situé à l'est de Bruxelles, au bout de la prestigieuse avenue Louise, en bordure du Bois de la Cambre : une impasse privatisée et clôturée autour de laquelle se concentrent les plus grosses fortunes de la cité. Un camp de 61 familles riches. Un apartheid inversé.

« La ségrégation urbaine est aussi une agrégation, écrivent les Pinçon-Charlot dans leur enquête *Les ghettos du gotha*. L'entre soi grand-bourgeois est décisif pour la reproduction des positions dominantes, d'une génération à l'autre, parce qu'il est un éducateur efficace. Il incite à éviter les mésalliances et permet de cultiver et d'enrichir les relations héritées. En outre, on est plus riche parmi les riches [...]. Habiter les beaux quartiers, c'est à la fois jouir de l'ensemble des richesses ainsi regroupées et bénéficier de la valorisation matérielle et symbolique de son propre domicile par la proximité de tous les autres. »

Que très souvent les squats de migrant·es et autres centres d'accueil se situent dans des quartiers populaires et multiethniques s'explique-t-il aussi par un phénomène d'agrégation ? Il doit bien y avoir des bâtiments inoccupés à Uccle, Woluwe ou Boitsfort[8]. Les migrant·es, les sans-papiers, cherchent-il·elles à éviter les quartiers plus chics, « blancs » ? Le cas échéant, pourquoi ? Pour se camoufler ? Pour s'assurer une forme d'anonymat ? Pour avoir quelques points de repères, quelques éléments familiers – des visages, des produits en vente dans les épiceries, des langues reconnaissables ? Pour s'intégrer plus aisément dans la vie du quartier ? Pour susciter des élans de solidarité chez des personnes qui pourront se reconnaitre dans leur situation ?[9]

***

La Petite Maison est un grand bâtiment. C'est majoritairement deux parkings – au niveau du sol et au premier étage, accessibles de part et d'autre de l'immeuble. Au milieu, il y a le commissariat à proprement parler. Trois étages en tout, mais seul le rez-de-chaussée peut être habité (quinze personnes y vivent, toutes sans-papiers) – une directive des pompiers, à respecter scrupuleusement au risque d'annuler l'arrangement qui lie les occupant·es au propriétaire (l'État belge). Je rentre par le sas d'entrée blindé, passe devant ce qui devait être l'accueil puis devant les cachots (l'un transformé en douche, l'autre en chambre). Un bureau a été aménagé en cuisine. Le vaste parking a été divisé en deux grands espaces. Dans un coin, un salon est organisé. Canapé, fauteuils, table basse. Bachir et Ninon m'y accueillent avec du thé à la menthe. Trois enfants curieux viennent voir puis disparaissent derrière des bâches qui servent de cloisons et délimitent les espaces privatifs. Les toilettes se trouvent tout au bout du parking, de l'autre côté de la cloison coupe-feu érigée par Bachir afin de respecter les normes de sécurité. Des photos d'une récente exposition sont accrochées aux murs. Certaines sont de Bachir.

***

Les photos de Bachir représentent la lutte dans laquelle il est lui-même engagé depuis 2008, aux côtés de l'artiste chilien Oscar Flores avec le Mouvement des sans-papiers, puis en tant que membre du collectif Mobilisation Groupe 2009, créé en 2014 après la venue au parc Maximilien de la « Caravane Internationale des Migrants pour l'égalité, la dignité et la justice sociale ». Ce collectif se bat pour régulariser la situation de l'ensemble des sans-papiers présent·es sur le sol belge, pour la fermeture immédiate des centres fermés, pour la mise en place d'un système de régularisation permanente et pour la libre circulation des personnes.

Sur les photos, on voit des manifestant·es, des policier·ères, des sittings, des gueulophones, des calicots, des tentes ; on reconnait le commissaire Vandersmissen, le parc Maximilien, l'Office des étrangers, etc. Elles témoignent de l'engagement du photographe et de la nécessité de documenter cette lutte, invisibilisée par nos médias mainstream. Ces images contrent aussi celles des sans-papiers caché·es, passif·ves, apathiques, à prendre en charge. Elles montrent de véritables acteur·rices politiques, organisé·es, mobilisé·es, volontaires et courageux·ses – il faut du courage en effet pour s'exposer ainsi alors qu'un simple contrôle d'identité[10] peut vous envoyer en centre fermé en attendant une expulsion forcée, sort qu'ont connus Hamed Karimi, porte-parole du collectif d'Afghans, Aliou Diallo, porte-parole d'Ebola, Sow, porte-parole de la Coordination des sans-papiers.

Un·e sans-papiers ne peut pas se domicilier. Or il lui faut au minimum une adresse afin d'ouvrir son droit à une aide médicale minimale. C'est le seul droit dont dispose en principe un·e sans-papiers. Tous les autres sont conditionnés à l'obtention d'un titre de séjour.

Commentant les photos d'Augustí Centelles, enfermé en France au camp de Bram alors qu'il fuyait en 1939 le régime de Franco, Georges Didi-Huberman écrit[11] : « Quand l'humilié regarde l'humilié, ce n'est donc pas seulement le travail de l'humiliation qui est donné à voir. C'est aussi par une espèce de retournement dialectique, le travail contre l'humiliation qui se met en mouvement et cherche ses conditions visuelles d'apparition. Il y faut, bien sûr, cette sorte d'énergie politique fondamentale que Centelles appelle [...] un "esprit de rébellion permanente", alors même que la situation semble sans issue [...]. » C'est ce qui ressort de cette série de photos : cette énergie politique fondamentale, cet esprit de rébellion permanente qui maintient digne, qui maintient fier, et sans doute, dans les moments les plus difficiles, qui maintient tout court.

***

Racontant son parcours, Bachir me parle surtout de son engagement pour la cause des sans-papiers et des réfugié·es. Il est arrivé du Maroc en Belgique en 2007 afin d'y rejoindre sa sœur. Il a habité chez elle durant six mois. Puis, ayant trouvé du travail, il a pu louer une chambre avec d'autres personnes. Compliqué de trouver un appartement dans sa situation de clandestinité : les propriétaires exigent souvent un contrat de travail et celles et ceux qui ne l'exigent pas en profitent et louent des chambres dans des caves ou des greniers pour 500 ou 600 euros par mois. Le squat représente une alternative à cette situation peu tenable. Il y a plus ou moins 20 000 logements vides à Bruxelles !

Un·e sans-papiers ne peut pas se domicilier. Or il lui faut au minimum une adresse afin d'ouvrir son droit à une aide médicale minimale. C'est le seul droit dont dispose en principe un·e sans-papiers. Tous les autres sont conditionnés à l'obtention d'un titre de séjour. C'est pourquoi le droit au logement est fondamental. C'est au départ de ce dernier – une chambre, un lit, un espace intime – qu'une vie peut se construire, s'ouvrir aux autres... Avoir une adresse est utile administrativement, certes, mais aussi et surtout psychologiquement et socialement. Ce droit au logement (qui est un droit fondamental selon la Déclaration universelle des droits humains) est au cœur du projet de La Petite Maison, une « expérience collective axée sur l'idée que l'accès au logement conditionne l'ouverture d'autres droits (travail, aide médicale,...) et participe pleinement à l'intégration et à l'insertion sociale ».

***

Bachir a introduit une demande de titre de séjour assez vite après être arrivé en Belgique. Sans succès. En 2009, avec la troisième campagne de régularisation massive annoncée (la première eut lieu en 1974 et la deuxième en 2000), il effectue une deuxième demande. Réponse négative. Le flou légal et des critères peu clairs ou trop exigeants d'acceptation ne permettent pas vraiment de comprendre pourquoi. En 2011, il introduit une troisième demande, refusée également. Il introduit un recours, sans réponse : ce qui *in fine* est mieux qu'un ordre de quitter le territoire...

Ce flou au niveau de la loi peut de prime abord paraitre une bonne chose puisqu'il maintient des zones d'indéfinition sur lesquelles naviguer et se cacher. Mais c'est aussi une place offerte à l'interprétation arbitraire. La loi peut les écraser à tout moment. Qui plus est, seul·es celles et ceux qui ont la capacité de comprendre et de manier ce flou ou de s'adjoindre les services d'un·e avocat·e en profitent, ce qui est injuste pour les autres. (Sous le gouvernement Michel I toutefois, certaines lois comme la loi anti-squat et l'autorisation des visites domiciliaires n'avaient rien d'ambiguë.)

Il est attendu qu'en 2019, dix ans après la dernière campagne de régularisation massive, une quatrième soit mise en place par l'État belge. Beaucoup de sans-papiers, dont Bachir, l'espèrent encore. Bachir est à Bruxelles depuis douze ans, certaines personnes sans-papiers y sont depuis plus de 20 ans ! Pour elles, quitter la Belgique pour « rentrer chez soi » n'a aucun sens. Chez soi, c'est en Belgique. Or un simple contrôle d'identité peut les conduire en centre fermé. La peur de l'expulsion est constante. Certain·es s'en accommodent et construisent leur vie sur des fondations fragiles et incertaines, provisoires, vivant jour après jour, année après année. D'autres, « hanté·es par le retour », n'y arrivent pas et restent cloitré·es, sortent peu, n'empruntent pas les transports en commun. Le désespoir peut les amener à commettre des actes insensés, comme celui d'Oumar Dansokho, qui, en avril 2015, s'immola devant l'Office des étrangers.

***

En 2014 et 2015, le collectif Mobilisation Groupe 2009 et d'autres (le collectif Voix des sans-papiers, La voix des sans-papiers de Saint-Josse – anciennement Ebola –, le collectif d'Afghans, le Comité latino-américain pour la régularisation, le comité des travailleurs avec et sans-papiers, le comité des femmes sans-papiers, La voix des sans-papiers de Liège[12]), manifestaient une à deux fois par semaine devant le cabinet de Théo Franken et devant l'Office des étrangers. En septembre 2015, en pleine crise de l'accueil des migrant·es, alors que des demandeur·ses d'asile sont laissé·es à leur sort dans le quartier nord de Bruxelles et que FEDASIL est complétement dépassé, la Coordination des sans-papiers, se sentant naturellement solidaire

(suite de l'article en p. 66)



Le camp de rapatrié·es haïtien·nes
de République dominicaine
Tête-à-l'eau (Anse-à-Pitres, sud-est Haïti.
21 novembre 2016 © Pierre Michel Jean)

– « les réfugié·es d'hier sont les sans-papiers d'aujourd'hui », communique-t-elle –, organise avec le soutien du Collect'Actif (collectif de sans-papiers qui organise de grandes récup' dans les marchés de la capitale et prépare des repas) un campement et une cantine au parc Maximilien. Un troisième acteur se joint à eux : la Plateforme citoyenne de soutien aux réfugiés, récemment créée. En octobre, celle-ci décide seule d'évacuer le campement du parc Maximilien et d'emmener les demandeur·ses d'asile vers des bâtiments en dur desquels sont exclu·es les sans-papiers, qui resteront jusqu'au dernier moment au parc Maximilien avant d'être encerclé·es par la police et de n'avoir d'autre choix que de partir.

Ainsi, un lieu de relégation n'est plus (qu')un lieu d'attente. « Il devient un lieu de vie, de resocialisation, parfois d'une certaine agitation sociale et politique. » Il est un carrefour cosmopolite, une nouvelle aire culturelle. Il préfigure le monde à venir.

Quelques sans-papiers, dont Bachir, ouvrent alors, avec l'aide de l'asbl Fleur de la rue, la Maison des Migrants, énorme bâtiment de 11 000 m² sis à Ixelles. Il·elles ont un bail de huit mois. Il·elles y organisent, en autogestion, l'hébergement de sans-papiers, de demandeur·ses d'asile et parfois de SDF : les femmes et les familles sont installées à un étage, les hommes sans-papiers à un autre, les demandeurs d'asile à un autre encore. La répartition ne se fait donc pas par nationalité (il y en a cinquante différentes !) ou langues, comme ça peut se faire ailleurs. Il y a en moyenne 200 personnes chaque soir, certaines ne passent qu'une nuit, d'autres restent plus longtemps. En tout 4000 personnes ont été hébergées à la Maison des Migrants.

Des activités pour tou·tes, résident·es ou non, sont organisées. Une cuisine – deux repas par jour, tout le monde mange la même chose et ensemble – un cabinet médical, un salon de coiffure, une salle de sport, des cours de langues, des cours d'informatique, une crèche, une école, une bibliothèque, du théâtre, des ateliers artistiques pour enfants, des projections, des débats, des tables d'hôte, ...

Un comité de gestion, composé de résident·es et de non-résident·es, de personnes sans papiers ou avec, se réunit une fois par semaine pour coordonner l'ensemble. Des sous-groupes sont créés avec différentes responsabilités (groupe nettoyage, groupe sécurité, groupe communication). Une assemblée générale est programmée chaque mois. Une charte et un règlement doivent être lus, approuvés et signés par chaque résident·e qui s'engage ainsi, entre autres, à prendre part à la vie de la Maison. Bachir y est une figure centrale. On le voit toujours actif, des clés en main, en train de causer dans son talkie-walkie.

La Maison des Migrants fonctionne à ce point – et sans structure associative officielle ni subside – que des acteurs institutionnels (la Croix Rouge, le SAMU social) collaborent avec elle. Toutefois, à la fin du bail, rien n'est fait pour le prolonger et ce n'est pas moins de 95 personnes qu'il faut reloger au printemps 2016.

Trouver un bâtiment à occuper n'est pas chose aisée. Il y a de la concurrence. Après des occupations diverses et courtes, après une période d'incertitude et d'instabilité due à de nombreux déménagements qui poussa des familles à se tourner, souvent à contrecœur, vers des solutions d'hébergement plus stables et institutionnelles, une quinzaine de sans-papiers de différentes nationalités ouvrent fin 2017, toujours avec la complicité de l'asbl Fleur de la rue, La Petite Maison. Les habitant·es ont obtenu un bail à durée indéterminée, avec un préavis de trois mois. Il·elles doivent prendre en charge les travaux nécessaires afin d'assurer la sécurité des personnes qui y habitent et celles qui y passent, travaux effectués grâce à de la récup' et à des énergies bénévoles.

Bien que ce soit une occupation d'une tout autre échelle que celle de la Maison des Migrants, l'organisation interne y est similaire (assemblée générale, comité de gestion avec des extérieures – trois jeunes femmes artistes, dont Ninon –, charte, règlement, implication de tou·tes les résident·es dans la vie de la maison, partage des repas, Bachir dans le rôle de coordinateur, économie basée sur le recyclage, etc.). Des contacts sont établis avec le voisinage, les commerçant·es, les éducateur·rices de rue, la maison de quartier... L'accueil est bon. La Petite Maison souhaite être un lieu de rencontre et d'échanges. S'y organisent des cours de langues, des ateliers couture, des ateliers artistiques avec des enfants, des tables d'hôtes. Le lieu accueille aussi des soirées, des projections, des expositions, des répétions... « Créer des liens est le meilleur moyen pour que chacun·e des habitant·es puissent s'épanouir et s'inscrire dans la dynamique de la ville, du quartier. »

***

Des différentes expériences de camps relatées par les chercheur·ses ayant participé à l'ouvrage collectif *Un monde de camps*, Michel Agier tire quelques fils rouges, dont celui d'une ambivalence entre, d'une part, une expérience des camps vécus comme lieux d'exclusion, de relégation, de stationnement – des lieux de gestion de l'indésirable –, et d'autre part, les camps comme lieux presque exemplaires d'une inventivité et d'un dynamisme politique, culturel, social.

L'anthropologue distingue trois caractéristiques de la forme-camp (qui va du camp de déplacé·es internes au squat, en passant par le camp de réfugié·es, la zone de transit, ou encore le centre de rétention) : incertitude, indésirabilité et précarité. Il identifie trois fonctions : extra-territorialité, exception et exclusion. Il écrit : « Les occupants des camps et campements, ne subissent pas au même degré ces trois fonctions de la forme-camp. Mais ils ont toujours à résoudre le problème qu'elles leur posent, en les contournant, les affrontant, les faisant plier ou se transformer. Il y a toujours et d'emblée une politique des encampés qui ne se résume pas à l'identité victimaire ou culpabilisante, mais qui a pour objet de l'affronter sur le lieu même du camp. »

Ainsi pour Michel Agier, un lieu de relégation n'est plus (qu')un lieu d'attente. « Il devient un lieu de vie, de resocialisation, parfois d'une certaine agitation sociale et politique. » Il est un carrefour cosmopolite, une nouvelle aire culturelle. Il préfigure le monde à venir.

Parce qu'elle se situe en ville ; parce qu'elle est ouverte à la vie de quartier, s'y ancre, génère de l'échange, de la rencontre ; parce qu'elle est un espace de solidarités qui permet aux habitant·es d'affronter plus fort·es et plus confiant·es la violence bureaucratique et policière ; parce qu'elle est autonome vis-à-vis des services d'aide étatiques et échappe donc à leur contrôle, La Petite Maison est sans doute la forme la plus éloignée d'un « camp » vécu comme relégation, exclusion, exception, etc.

Bachir et ses pairs nous livrent une leçon de démocratie et nous redonne confiance en ce modèle, en le radicalisant. Leur situation d'urgence, précaire, n'amène pas les migrant·es et les sans-papiers à accepter un ordre autoritaire, autour d'un chef unique, protecteur : c'est bien une forme démocratique, autogérée qui advient spontanément, de façon immanente*.

Il·elles sont, à l'instar de toute personne engagée dans les squats, à l'avant-garde des luttes pour un droit à la ville universel. Ces squats de migrant·es sont « des noyaux de nouvelles configurations urbaines pauvres et cosmopolites », loin du cosmopolitisme éthéré des élites, flexibles et mobiles.

Attention toutefois à ne pas faire de la figure du·de la migrant·e ou du·de la sans-papiers le nouveau sujet révolutionnaire (après l'ouvrier·ère, après l'étudiant·e) pris en charge par le déroulement inévitable de l'Histoire. Cela la désincarnerait – le risque avec l'usage du concept de « sujet ». Attention, encore, à ne pas noyer le poisson en déclarant que nous sommes tou·tes migrant·es. Attention enfin à ne pas euphémiser la réalité des migrations en faisant des parallèles avec la figure de l'artiste toujours en exil... Il ne faut pas oublier la souffrance, l'inconfort, le scandale de leur situation. Il ne faut pas oublier leur corps, leurs émotions, leurs peurs, leurs doutes, leurs fatigues, leurs angoisses... Il·elles n'aspirent pas à être des héro·ines, des avant-gardistes. Il·elles aspirent juste à mener une vie tranquille. ■

* Les mots suivis d'un astérisque sont repris dans le glossaire en p. 72

1. Jean Louis Edogué Ntang, « Belyounech. L'empreinte de la souillure dans les campements près de la frontière » in Michel Agier et Clara Lecadet (dir.), *Un monde de camps*, La Découverte, 2014.
2. Thomas Bagnoli « Bruxelles, deuxième ville la plus cosmopolite du monde », *Le Vif*, 26/04/2019. https://www.levif.be/actualite/belgique/bruxelles-deuxieme-ville-la-plus-cosmopolite-du-monde/article-normal-1128561.html
3. Tristan Bruslé, « Qatar. Vie quotidienne et intimité dans un camp de travailleurs migrants », *Un monde de camps*, *op. cit.*
4. Vincent Piolet, « Les émirats et royaume arabes : les travailleurs migrants au pays des free zones », in *Hétérodote*, n° 133, 2009, p. 136-151. https://www.cairn.info/revue-herodote-2009-2-page-136.htm
5. http://brussels-diversity.jetpack.ai/
6. Sarah de Laet, « Le canal : frontière physique et symbolique », in *Le Journal de Culture & Démocratie*, hors-série 2018, p. 14-18. http://www.cultureetdemocratie.be/documents/Productions/Analyses/2018/Analyse_2018_32_SDL.pdf
7. Introduction d'*Un monde de camps*, *op. cit.*
8. Notons néanmoins ce cas – exception qui confirme la règle ? – d'un centre d'accueil pour SDF et migrant·es établi dans le très chic XVI[e] arrondissement parisien et maintenu malgré les réticences des voisin·es. Voir : https://www.lavillebrule.com/catalogue/panique-dans-le-16e-,95
9. Ce qui n'est pas certain toutefois : Isabelle Coutant, dans son livre *Les migrants en bas de chez soi* (http://www.cultureetdemocratie.be/documents/Productions/Analyses/2018/Analyse_2018_34_IC.pdf) explique pourquoi l'occupation d'une ancienne école dans un quartier populaire et multiculturel parisien (XIX[e] arrondissement) n'a pas nécessairement été soutenue par tou·tes les habitant·es, certain·es étant issu·es de l'immigration.
10. La police peut mettre au cachot pendant 24h une personne qui n'a pas de titre de séjour en règle lors d'un contrôle de routine, le temps pour l'Office des étrangers de statuer sur son sort. Si après 24h, la police ne reçoit pas de réponse de l'Office des étrangers, elle doit le libérer.
11. « Quand l'humilié regarde l'humilié », in Georges Didi-Huberman, *Remontage du temps subi. L'œil de l'Histoire 2*, Les Éditions de Minuit, 2010.
12. Mis en réseau par la Coordination des sans-papiers : https://sanspapiers.be/qui-sommes-nous/

Nimetulla Parlaku,
cinéaste, administrateur de Culture & Démocratie

DU CAMP À LA VILLE



Une famille résidente et rapatriée de République dominicaine du camp de Tête-à-l'eau (Anse-à-Pitres, sud-est Haïti) avec leur nouveau-né (13 décembre 2015 © Pierre Michel Jean).

« Quand un camp devient-il une agglomération ? Quand un quartier redevient-il un camp ? » De Haïti à l'ex-Yougoslavie en passant par le Moyen-Orient et même Grande-Synthe en France, Nimetulla Parlaku convoque une multitude d'exemples de communautés humaines confrontées à un pouvoir politique, qui interrogent notre rapport au territoire, au mouvement et à la ville.

Un camp n'est-ce pas le début de toute ville ? Cette question/affirmation porte en elle-même la relation ambiguë qui lie la ville à ses habitant·es. En effet, elle peut être lue de bien des manières ou reformulée à volonté tout en préservant son sens initial. Elle questionne notre relation au temps, à la perception de l'autre, à la mémoire. Doit-on mesurer la sédentarité à l'aune d'une vie ou sur plusieurs générations ? Doit-on la jauger à la forme de l'habitat, à sa qualité, à son confort ? Quand un camp devient-il une agglomération ? Quand un quartier redevient-il un camp ?

S'il s'agit bien d'opposer précarité et pérennité, d'interroger la nature du lien au territoire, et son corollaire, la valeur normative de cette interrogation, la notion de camp ne se laisse pas pour autant réduire si facilement. Sa valeur induite, le nomadisme, peut être portée par un groupe, volontairement ou non, devenir le credo individualiste d'une génération, se glisser dans le labyrinthe de la ville pour y imposer sa logique ou, au contraire, servir d'instrument de coercition ou de stigmatisation, de distinction sociale ou de reconquête des espaces urbains. En vérité, elle apparait comme la condition même de l'humanité pour laquelle le transitoire, l'incertitude, la peur de la mort, le mouvement de la vie constituent le corps du questionnement métaphysique.

Mais les temps que nous vivons n'ont que faire de préoccupations méta. La surface des choses domine la narration du monde, les reflets d'or et d'argent enchantent les esprits qui se perdent dans une quête d'ubiquité et d'identité lisse, sans aspérité, une forme interchangeable d'être sans savoir et de vouloir sans être.

La ville, donc. Est-elle tombée du ciel toute construire, prête à être habitée, clé sur porte ? Est-elle une œuvre divine réalisée la nuit du sixième jour ? La ville émerge d'une manière d'organiser la vie autour d'intérêts communs et son développement est contraint par le milieu où elle se déploie. Elle est toujours singulière et son essor s'est appuyé, dans la majorité des cas, sur un camp de fortune. Au-delà de sa dimension, ce qui la distingue du village dont la naissance est similaire, ce sont les activités qui s'y exercent et qui assurent son équilibre.

Que ce soit Rome née d'un camp militaire[1] ou San Francisco dont la croissance fut portée par les camps d'orpailleurs, que ses origines soient aussi lointaines qu'Athènes ou Damas, la ville nait de cet instant où une population en mouvement décide de s'établir à un endroit qui lui semble accueillant et propice à une vie sédentaire. Il se peut aussi que ce choix soit accidentel, qu'une population devienne nomade le temps de retrouver de bonnes conditions de vie ou que cette sédentarité ne soit pas en contradiction avec une vie nomade mais complémentaire à celle-ci, comme à Tombouctou.

Si, de nos jours, plus de la moitié de la population mondiale vit en ville, les logiques qui ont conduit à sa création n'ont pas disparu, loin s'en faut. Doug Saunders, dans son ouvrage *Du village à la ville*[2], montre comment les migrant·es changent le monde. Le mouvement demeure le ferment essentiel du développement de la ville. Celle-ci se nourrit des énergies qui s'organisent en dehors de son contrôle : camps d'accueil sauvages, tremplins vers la cité, lieux où la contrainte normative ne s'exerce pas encore et où l'organisation de l'espace est en adéquation avec la réalité économique et culturelle des populations qu'ils hébergent dans une liberté indispensable à sa réalisation.

Une étude réalisée par l'anthropologue Alice Corbet en Haïti après le tremblement de terre[3] illustre assez bien ce propos. Après le drame du 10 janvier 2010, le gouvernement décide de transférer une partie de la population sans-abri de la capitale vers Croix-des-Bouquets, une zone aride situé au nord-est de la capitale, surtout réputée pour son travail de métal repoussé[4]. Un camp « formel ou normé », Corail, financé par une ONG américaine, est installé sur des terres appartenant à l'État. Pas loin de là, un autre camp, « informel ou spontané », voit le jour sur un terrain privé, Canaan.

Partant de l'idée de l'émergence d'une communauté au sein des deux camps, Alice Corbet y observe les dynamiques sociales induites par leur structure et leur gestion. L'alignement rectiligne des baraquements de Corail imposé par les

gestionnaires du camp s'oppose à l'apparente anarchie de Canaan dont l'installation s'est faite sur base de la mémoire de vie communautaire des populations qui l'ont investi : un entrelacs de cours entourées de maisons qui reproduit le schéma de base de la vie collective haïtienne. Quant à la gestion quotidienne, elle suit la même logique à Canaan (organisation de transports collectifs vers les communes de l'arrondissement de Port-au-Prince, ouverture de marchés d'approvisionnement, etc.) ce qui conduira très vite le camp à devenir un quartier à part entière. La gestion à Corail est tout autre. Sous-traitée à des ONG internationales, elle tournera au fiasco. Les règles qui y sont imposées reflètent une certaine idée de la réglementation urbaine qui émerge de l'aboutissement du long processus de maturation de la ville et a pour but de contenir la ville et de la policer. Posées à la naissance de celle-ci, elles n'ont aucun sens sauf celui d'en empêcher l'essor rendant le camp semblable à un bagne. Ce qui conduira inévitablement la population à se révolter. Canaan absorbera Corail et deviendra un quartier dynamique installé en partie sur un terrain gouvernemental, en partie sur un terrain privé.

Ainsi, le camp interroge la propriété et le contrôle du territoire. À la marge de l'une et l'autre, il exacerbe les frictions entre les différents niveaux de pouvoir. Le maire de Grande-Synthe, par sa volonté d'accueillir les réfugié·es et d'envisager d'intégrer le camp à l'agglomération sous sa tutelle, s'est opposé au pouvoir central français[5]. En vain. Intégrées dans une logique de démarcation, ces expériences de floraison urbaine ont peu de chance de durer dans les pays dotés d'importants moyens de contrôle et de coercition. Tout au plus arrivent-elles à se diffuser de façon éphémère dans des structures déjà existantes et dument cadastrées : villages abandonnés, quartiers en désuétude, friches urbaines. Dans les pays occidentaux, la législation encadre avec rigueur toute forme de nomadisme. En France, les communes de plus de 5000 habitant·es sont tenues d'aménager des aires d'accueil pour les « gens du voyage » et ceux-ci, lors de leurs déplacements, ne peuvent légalement s'installer nulle part ailleurs que dans ces camps/ghettos qui, dans la plupart des cas, les confinent loin des centres urbains[6]. La dynamique qui conduit un camp à devenir une ville y est brisée. Aucune agglomération ne peut voir le jour sans l'assentiment du pouvoir central. Le camp n'y est plus un ferment de ville organique mais bien, comme dans nos centres fermés, un espace d'immobilisation sous contrôle pour migrant·es.

La ville émerge d'une manière d'organiser la vie autour d'intérêts communs et son développement est contraint par le milieu où elle se déploie. Elle est toujours singulière et son essor s'est appuyé, dans la majorité des cas, sur un camp de fortune.

Quand il se déploie avec plus de liberté, c'est dans les régions prises dans un tourbillon d'instabilité politique, de dérèglement climatique, de guerres ou de pauvreté endémique. Il y est l'ultime recours qui draine les ruraux vers la ville ou qui recompose un tissu social déchiré par les conflits comme dans les camps de la corne africaine[7]. Par leur ampleur, les mouvements de population que ces phénomènes produisent rendent les frontières futiles et rappellent au monde la nature foncièrement nomade de l'humanité sans pour autant arriver à remettre en cause le fondement des identités nationales. Les camps palestiniens au Liban[8], par exemple, sont devenus des quartiers à part entière des villes qui les ont accueillis mais demeurent néanmoins stigmatisés et différenciés. Et quand la nature unitaire d'un pays se trouve bousculé par un conflit interne, ces quartiers à l'identité floue sont parmi les premiers à en payer le prix. Au plus fort du conflit syrien, le camp de Yarmouk au sud de Damas s'est vidé de ses habitant·es, pour la plupart réfugié·es palestinien·nes[9]. Aujourd'hui, alors que les choses se sont calmées, il y a peu de chances que ces personnes puissent rentrer chez elles. La valeur spéculative du terrain et une politique de ségrégation font fi de leurs espoirs.

Un changement radical de structure étatique peut avoir des effets néfastes. Lors de la dislocation de la Yougoslavie, une ville entière, Srebrenica, s'est vu transformée en camp de détention[10]. À la même période, la scission de la Tchécoslovaquie a transformé des milliers de Roms en sans-papiers[11]. Population sédentaire s'il en est, il·elles furent chassé·es des quartiers du centre de Prague qu'il·elles habitaient parfois depuis plusieurs générations. Ces « nouveaux·elles étranger·ères » – c'est ainsi qu'il·elles furent qualifié·es – par l'État tchèque naissant, s'éparpillèrent sur les routes du continent avant d'échouer aux confins de la Slovaquie, dans des camps. Qui s'en est étonné ? L'archétype du nomade, en Europe, a le visage d'un gitan. Une roulotte, des chants, des guitares et un feu de camp, une culture de la bohème qui fait rêver. Les représentations collectives sont tenaces. À tel point que les Irlandais·es se devaient d'imaginer que leurs nomades, au physique pourtant bien irlandais, s'étaient mélangé·es à quelques tribus gitanes égarées sur leur ile au moment de la grande famine, leur transmettant ainsi le gout de l'errance. De récentes études génétiques réfutent cette fable[12] : les *irish travellers* sont bel et bien Irlandais et, s'il·elles ont changé de mode de vie, c'est par choix bien avant la grande famine, au XVI[e] siècle.

Quitter le confort d'une vie sédentaire de manière volontaire, défaire la ville en quelque sorte, quelle troublante vérité ! Elle remet en cause la déclinaison assertive de l'espace de nos sociétés de consommation que décrit bien Élisabeth Pélegrin-Genel[13]. Le mouvement des *travellers* anglais qui fut à la fois une réponse idéologique et sociale à la crise économique des années 1970 est un exemple récent[14] de rejet de cette interprétation univoque et irrécusable de la réalité que nous impose le matérialisme consumériste. Notre existence doit-elle tenir entre quatre murs ? Avons-nous encore en mémoire cet ancestral et ultime refuge qu'est la grotte pour vouloir transformer un camp en monument de pierre ? Avons-nous peur ou sommes-nous jaloux·ses de ces nomades qui lient leur vie à l'incertitude d'un voyage permanent, si jaloux·ses que nous allons jusqu'à les détruire comme les Indien·nes des grandes plaines d'Amérique du Nord ou les Samis de Scandinavie[15] ? Peut-être avons-nous oublié que le voyage, nous le faisons tou·tes. Il est aussi court qu'un songe et devient amer si l'on oublie de le savourer. Mais pour qui est faite la ville, en fin de compte ? Pour la supporter, il faut avoir les moyens de s'en éloigner pour se griser de mouvement sur une ligne de fuite, autoroute, tarmac, rails de train vers un ailleurs où l'on fera camp. Qui dans un hôtel ou un yacht, qui dans une tente ou une cabane. Et, en attendant ces moments où la valise, le départ, l'absence, l'horizon, l'autre, l'imprévu se matérialisent, nous nous rangeons dans nos quotidiens pétris d'urbanité sans plus nous rendre compte que la ville devient une énorme centrifugeuse qui dévore la terre et les humain·es. Son centre tourne à toute vitesse ; pour s'y accrocher, il faut avoir les poches lestées d'or. Si ce n'est pas le cas, alors, on part à la dérive, vers la périphérie, là où le camp abrite les rêves d'une vie meilleure de celles et ceux qui arrivent. Comme le chante Chico Science[16], la ville ne s'arrête jamais, elle ne fait que grandir, celles et ceux qui sont en haut montent et celles et ceux qui sont en bas descendent. ■

1. « [L]es peuples du voisinage, qui jusque là l'avaient considérée non comme une ville, mais comme un camp militaire établi au milieu d'eux afin de troubler la paix générale, en vinrent à la respecter. » Voilà ce que nous dit Tite-Live dans *Les origines de Rome* à propos du cœur d'un empire fondé par deux orphelins nourris par une louve.
2. Doug Saunders, *Du village à la ville. Comment les migrants changent le monde*, traduit de l'anglais par Daniel Poliquin, Seuil, 2012.
3. Alice Corbet, « Dynamiques d'encampement : comparaison entre un camp formel et un camp informel en Haïti », *Cultures & Conflits*, n° 93, 2014, p. 87-108 : https://journals.openedition.org/conflits/18857
4. https://vimeo.com/8118018
5. https://www.fmreview.org/fr/abris
6. https://journals.openedition.org/cybergeo/26310
7. http://www.humanitarianinnovation.com/uploads/7/3/4/7/7347321/demontclos_2000.pdf
8. https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00333392
9. https://www.arab-reform.net/wp-content/uploads/pdf/Arab_Reform_Initiative_en_palestinian-refugees-of-syrias-yarmouk-camp-challenges-and-obstacles-to-return_2324.pdf?ver=6362d00e9463affe5ccd6d1b51f1e05f
10. https://balkaninsight.com/2019/07/10/worlds-biggest-detention-camp-srebrenica-before-the-genocide/
11. https://www.refworld.org/docid/3ae6a7ea0.html
12. https://www.thejournal.ie/traveller-community-study-rcsi-3231070-Feb2017/
13. https://journals.openedition.org/lectures/10359
14. https://goldenrealitystrategies.wordpress.com/new-age-travellers-recovery-of-authentic-reality/
15. https://www.quora.com/Would-Sweden-admit-the-Sami-genocide
16. https://www.youtube.com/watch?v=UVab41Zn7Yc

GLOSSAIRE

Anthropométrie : technique qui concerne la mesure des particularités dimensionnelles d'un homme.

Biométrie : dans le contexte de ce numéro, analyse des caractéristiques physiques strictement propres à une personne (voix, visage, iris, empreintes digitales, etc.).

Biopolitique : concept inventé par le philosophe Michel Foucault pour identifier une forme d'exercice du pouvoir qui porte non plus sur les territoires mais sur la vie des individus, sur des populations : le biopouvoir, qui remplace peu à peu le pouvoir monarchique de donner la mort.

Blanchité (ou blanchitude) : notion qui permet de penser le blanc comme une couleur de peau qui produit socialement les autres couleurs de peau.

Immanence : terme philosophique qui, en parlant d'une chose ou d'un être, désigne le caractère de ce qui a son principe en soi-même, par opposition à la transcendance qui provient d'un principe extérieur.

Lumpenprolétariat : de l'allemand *Lumpenproletariat*, « prolétariat en haillons ». Terme marxiste, parfois traduit par « sous-prolétariat », désignant les « éléments déclassés, voyous, mendiants, voleurs, etc. » du prolétariat.

Palmaire : qui appartient ou est relatif à la paume de la main.

Pouvoir souverain : chez Michel Foucault il ne faut pas confondre le pouvoir du souverain, qui est une forme de pouvoir archaïque de vie et de mort sur les sujets, et la souveraineté, qui est un pouvoir qui fonctionne selon le modèle économique du contrat – le roi reçoit le droit d'exercer son pouvoir des sujets. Chez Giorgio Agamben, le pouvoir souverain prend un autre sens. Dans *Le pouvoir souverain et la vie nue*, il analyse la structure originaire du pouvoir souverain comme une relation spécifique à la vie, qu'il appelle « relation d'exception ». La souveraineté ne porte pas selon lui sur des sujets de droits, mais de manière cachée sur une « vie nue ». La vie se trouve exposée à la violence et à la puissance de mort du pouvoir souverain. Elle fait l'objet d'une décision souveraine qui la qualifie et en détermine la valeur. La vie, prise dans cette logique d'« exception », alimente le fonctionnement du pouvoir souverain, qui s'institue et se maintient en produisant le « corps biopolitique* » sur lequel il s'exerce.

Racisé·e : victime de racisation, d'un processus d'assignation d'une personne à un groupe humain basé sur des critères subjectifs.

Romanès : (ou rromanès, romani, rromani) langue indo-aryenne originaire du nord de l'Inde dont l'origine s'enracine dans le sanskrit. On la dit parlée par une partie des Romane Chave (dits aussi Bohémiens, Gitans, Manouches, Romanichels, Tsiganes, entre autres), dont les ancêtres auraient entrepris une migration lente et diffuse vers l'ouest depuis le début du IIe millénaire ap. J.-C. L'unité de la langue, voire son existence même en tant que langue « purifiée » et « originaire », est cependant discutée. De fait, de nombreux Roms parlent d'autres langues (catalan ou caló, français, roumain, bulgare, etc.).

Thanatopolitique : du grec *thanatos*, la mort. Une politique du laisser mourir voire de mise à mort, de gestion de la mort : « une politique tournée vers la mort » (Alain Brossat). « Dans tout État moderne, il existe un point qui marque le moment où la décision sur la vie se transforme en décision sur la mort, ou la biopolitique peut se renverser en thanatopolitique. » (Giorgio Agamben)

Tcherkesses : aussi appelé·es Adyguéen·nes ou Circassien·nes. Peuple du nord-ouest du Caucase. L'ensemble des Adyguéen·nes du Caucase représentent quelque 800 000 personnes auxquelles s'ajoute une très importante diaspora.

Vie nue : selon le philosophe Giorgio Agamben, l'objet propre de la biopolitique, c'est la vie nue (*zôè* – qui désignait, chez les Grecs, le simple fait de vivre) et non la vie qualifiée du citoyen, bavard et bardé de droits. « Au modèle de la cité, censé régir la politique occidentale depuis toujours, Agamben oppose celui du camp, "*nomos* de la modernité", paradigme de cette "politisation de la vie nue" qui est devenu l'ordinaire du pouvoir. La structure de la politique occidentale, nous dit-il, ça n'est pas la parole, c'est le ban. » (source : « Une biopolitique mineure, entretien avec Giorgio Agamben », in *Vacarme* n°10, 2 janvier 2000)

KOLEKTIF 2 DYMANSION

Les images qui accompagnent les textes de ce numéro sont tirées de la série réalisée par les photographes du Kolektif 2 Dymansion, basé à Port-au-Prince en Haïti, dans le cadre de leur projet « Frontières », qui a donné lieu au premier numéro de la revue *Fotopaklè*. Dans cette revue, le parti pris est de « poser des regards simples sur les choses et les êtres, de dépasser nos propres préjugés et de partager avec nos lecteurs et lectrices, image après image, des moments réflexifs sur le monde et notre humanité », explique Maçon Dumas sur le site du collectif.

Il décrit ensuite la genèse de « Frontières » : « Depuis la sentence de la Cour constitutionnelle dominicaine de 2013 et ses nombreux développements, la frontière haïtiano-dominicaine est devenue la ligne redoutée par ceux menacés d'apatridie, maudite par les rapatriés. Et la bataille commerciale s'y est accrue. Il fallait poser un regard lucide sur cette frontière vécue comme une zone d'insécurité par les deux peuples et être proche de ceux qui y vivent. Pendant de longues semaines, nos photographes et journalistes s'y sont plongés. Ils nous racontent leurs rencontres, des tranches de l'expérience humaine et le roman des rapatriés haïtiens, ces Autres. Leurs histoires sont souvent écrites à plusieurs mains, sans sensationnalisme ou recherche du bizarre, quelquefois en biais, toujours respectueuses. »

En plus des images publiées dans ces pages, nous avons interviewé deux photographes impliqué·es dans ce projet, entretien que vous pouvez retrouver en p. 55. ■

▶ Pour consulter la série d'images au complet : http://www.kolektif2d.com/frontieres

Culture & Démocratie

ARSENIC2 PLACES AUX LIBERTES

Arsenic2 est un centre de création artistique et d'action culturelle interdisciplinaires qui coconstruit ses actions avec l'Éducation permanente et la Lecture publique. En se rendant directement au cœur des lieux de vie de la population : dans les villes, sur les places, les quartiers, Arsenic2 propose des créations participatives qui croisent théâtre, musique, arts plastiques, chant, slam,... Pour ce faire, Arsenic2 s'associe à des artistes et à l'ensemble des acteur·rices culturel·les qui partagent une même vision de l'action culturelle de proximité

Depuis 1993, **Culture & Démocratie** rassemble des artistes et opérateur·rices sociaux·ales afin de promouvoir la culture comme valeur démocratique. Médiatrice et relais entre les secteurs culturels et associatifs, elle encourage la participation de tou·tes à la vie culturelle.

Comité de rédaction
Paul Biot, Laurent Bouchain, Roland de Bodt, Baptiste de Reymaeker, Sabine de Ville, Leslie Doumerc, Pierre Hemptinne, Bernadette Heinrich, Hélène Hiessler, Maryline le Corre, Sébastien Marandon, Nimetulla Parlaku, Thibault Scohier, Anne-Sophie Sterck et Valérie Vanhoutvinck

Ce hors-série *du Journal de Culture & Démocratie* est édité par l'asbl Culture & Démocratie
Rue Émile Féron 70, 1060 Bruxelles
Téléphone : 02 502 12 15
Courriel : info@cultureetdemocratie.be
www.cultureetdemocratie.be
Banque Triodos : BE65 5230 8036 6696

Ont collaboré à ce numéro : Basel Adoum, Valérie Baeriswyl, Saida Benayad, Anaïs Carton, Alice Corbet, Roland de Bodt, Morgane Degrijse, Philippe Delvosalle, Baptiste De Reymaeker, Valérie de Saint-Do, Claude Fafchamps, Hélène Hiessler, Pierre-Michel Jean, Maria Kakogianni, Hamedine Kane, Clara Lecadet, Maryline le Corre, Gaëlla Loiseau, Sébastien Marandon, Ninon Mazeaud, Bachir Ourdighi, Nimetulla Parlaku, Yaël Steinmann, Anne-Sophie Sterck, Adèle Sutre, Sarah Testa, Aurore Vermylen, Hassan Yassin – *sauf mention particulière, les articles publiés par le* Journal de Culture & Démocratie *constituent des contributions originales rédigées par les auteur·rices expressément pour chaque livraison. Bien que sollicités, les textes publiés ici n'engagent que leurs auteur·rices.*

Images : Kolektif 2 Dymansyon

Mise en page : Françoise Vercruysse (Éditions du Cerisier)

Impression :
Imprimerie Jan Verhoeven

Éditeur responsable :
Baptiste De Reymaeker,
rue Émile Féron 70, 1060 Bruxelles

Photos de couverture : Le commerce du charbon de bois sur le lac Azuéi partagé entre la République dominicaine et Haïti à Fonds-Parisien. (10 décembre 2015 © Yves Osner Dorvil)

Avec le soutien de

FÉDÉRATION WALLONIE-BRUXELLES

pointculture

Culture & Démocratie est membre du réseau Eurozine

EUROZINE

En achetant cette revue vous soutenez l'action du label United Stages : https://unitedstages.wordpress.com

UNITED STAGES

« Contre les idées trop simples du camp comme lieu d'anomie,
de chaos et de pathologie, ou du camp comme espace d'enfermement
identitaire, on peut opposer le constat de l'ambivalence :
les camps sont des lieux d'un relatif enfermement mais ils sont aussi
des carrefours cosmopolites. Au croisement de l'un ou l'autre facteur,
se détermine la manière dont la vie y est réinventée. »

Michel Agier,
Un monde de camps

7 €

Culture & Démocratie

ARSENIC
PLACES AUX LIBERTES

pointculture

Avec le soutien de la FÉDÉRATION WALLONIE-BRUXELLES