

# Quel temps aujourd'hui

en ces lieux incertains ?

**Michel Agier**

**L**ES DÉPLACEMENTS DE POPULATIONS, avec les nécessaires stratégies d'emplacement qu'ils engendrent en tant que pensées déplacées d'un lieu propre, contribuent aujourd'hui à la formation de nouveaux espaces dont la terminologie est encore hésitante (zones, camps, centres de transit, refuges, installations, squats, invasions...) mais qui progressivement modifient, dans les marges, sur des lignes de frontière et d'entre-deux, les cadres de la réflexion sur les identités locales et sur la formation d'une partie au moins des futurs espaces urbains. Les identités locales sont, dans ce contexte, plus flottantes que jamais, et les agglomérations qui naissent dans ces zones de transit sont conçues ou perçues comme promises à une existence éphémère. À ce titre, ces lieux incertains évoquent, de manière exemplaire et parfois extrême, d'autres réalités rencontrées dans les espaces urbains actuels. L'incertitude concerne autant leurs formes et leur matérialité actuelles que leur durée, bornée par le présent immédiat de l'urgence et l'absence de projection dans l'avenir.

## “Dessine-moi une ville”

Si un enfant, inquiet de l'avenir écologique de notre planète, demandait aujourd'hui à un explorateur d'imaginer, d'après ce qu'il voit, les grandes villes de demain, peut-être l'enfant trouverait-il amusant ou déroutant de découvrir, comme dans les jeux de Lego ou les dernières versions du logiciel Sim City, des formes malléables, remodelables à volonté, des cubes réversibles ou transposables ; étrangement sa ville serait une grande agglomération dont la matière urbaine serait faite de murs en toile plastifiée, d'armatures en planches, tubes ou branchages, de citernes d'eau en caout-

chouc, de canalisations et latrines en prêt-à-monter, de « lumières de la ville » intermittentes et blafardes fournies par des moteurs électrogènes poussifs, de camions dont les va-et-vient incessants emmènent des grandes quantités de riz, de bulgur et de personnes déplacées ; il verrait des tracés géométriques et des espaces laissant beaucoup de place pour des terrains vagues, nus, où des enfants noirs jouent au football. En somme, des villes en kit, aux infrastructures minimalistes et mouvantes. Les camps et zones de transit d'aujourd'hui offrent ce paysage et expérimentent ce type de « ville ». À ce titre, ils sont précurseurs d'une écologie et anthropologie urbaines dont nous ne connaissons presque rien encore si ce n'est qu'elles sont marquées par une culture de l'urgence qui meuble et organise arbitrairement des espaces nus pour des durées inconnues, avant de les défaire soudainement – une forme spatialisée du présentisme donc<sup>1</sup> –, marquées aussi par la répétition du vide social créé par l'artefact du camp à son premier jour, et par la résurgence permanente de la vie. Si c'est la matière d'une ville, bien sûr elle est plus périssable que celle de la ville historique en ces murs, qui était toute en dur, autant verticale qu'horizontale, toute en voies goudronnées saturées de véhicules, une ville qui maintenant craque, implose et expulse vers et au-delà de ses limites, mais pourtant continue de représenter le modèle urbain de référence du Premier Monde.

Un exercice de « décentrement » urbain est donc nécessaire. Car, dans quelques espaces marginaux et minoritaires de ce Premier Monde et surtout dans de nombreux pays du Sud, particulièrement en Afrique, on découvre ces espaces créés de manière provisoire pour des personnes en déplacement, en attente, sans place ni exercice d'une citoyenneté dans les territoires nationaux où elles se trouvent transplantées, et donc *stationnant* dans un entre-deux. Ces sont les « zones d'attente de personnes en instance » dans les aéroports, les centres d'accueil de demandeurs d'asile, les centres de rétention de migrants clandestins toujours plus éloignés de tout, les interstices de tentes et de squats installés au cœur des grandes villes, et enfin les zones des banlieues populaires les plus reléguées et *exilées* à l'écart du système commun des droits sociaux et politiques. Ce sont aussi le Nord et l'Est du Kenya, le Soudan, le Tchad, le Nord-Ouest de la Zambie, l'Angola, le Congo, les pays de la Mano River, le Maroc, l'Algérie ou la Libye, qui abritent des camps plus ou moins provisoires de réfugiés, de déplacés internes et de migrants « clandestins ». Ces espaces représentent d'ores et déjà une expérience nouvelle de la localité en tant que production permanente de lieux en marge, et ils forment un continuum où le Nord et le Sud se rejoignent effectivement, où leur *contemporanéité*

1. Sur la pensée contemporaine du présent, voir Hartog 2003.

se manifeste sous la forme d'une continuité qui peut être décrite, par exemple par la géographie urbaine et la démographie des migrations internationales, mais tout autant par l'anthropologie du présent<sup>2</sup>.

*Lieux perdus et à réinventer, non-lieux* pleins de signes et vides de sens, *hors-lieux* confinés aux frontières..., j'ébaucherai ici quelques réflexions autour de ces notions et à partir d'une recherche sur les camps. Signe des temps et de la fin de la rhétorique du « présent ethnographique », dans cette réflexion le rapport au temps (dont rend compte un ensemble de termes également convoqués dans cette recherche : témoignage, ruines de guerre, projet urbain, présent qui dure, etc.) croise sans cesse le rapport à l'espace. Précisément, toute l'œuvre de Marc Augé s'appuie, il me semble, sur cette double relation de la pensée anthropologique au temps et à l'espace. Quelles temporalités et spatialités définissent aujourd'hui ensemble les contextes où nous vivons ? Cette question est ce qui permet de fonder en théorie le « champ » des *mondes contemporains* pour l'anthropologue. Celui-ci est amené à pousser toujours plus loin sa curiosité, jusqu'aux limites de sa discipline (l'historien, l'architecte, le géographe sont interpellés) mais sans rompre pour autant avec la démarche anthropologique. En effet, dans la relation au temps, c'est le temps vécu dont il s'agit, celui qu'on voit défiler sous ses yeux, que ce soit dans l'événement présent ou dans les ruines visitées, et non pas le temps passé des historiens accessible par ses traces documentaires<sup>3</sup>. La relation à l'espace, elle, est toujours rendue comme une expérience de l'espace : c'est un espace intérieur en quelque sorte, parfois structuré par des rituels, parfois décrit selon une expérience personnelle déambulatoire, et non selon le point de vue totalisant et externe de Sirius et de la représentation cartographique<sup>4</sup>.

2. Concernant la continuité de la forme et des usages des camps dans le temps et dans l'espace, voir Le Cour Grandmaison, Lhuillier & Valluy 2007. Mike Davis (2006) a tenté un inventaire de la « planète des bidonvilles », certes en forçant le trait, mais au bénéfice d'un tableau très parlant. Sur la continuité des zones reléguées à l'échelle mondiale, voir aussi Agier 2007.

3. Nous intéressent ici particulièrement quelques préliminaires de l'argumentation théorique qui fonde la réflexion de Marc Augé sur les lieux anthropologiques et les non-lieux : « L'anthropologie a toujours été une anthropologie de l'ici et du maintenant. L'ethnologue en exercice est celui qui se trouve quelque part (son ici du moment) et qui décrit ce qu'il observe ou ce qu'il entend dans ce moment même. [...] toute ethnologie suppose un témoin direct d'une actualité présente. [...] Tout ce qui éloigne de l'observation directe du terrain éloigne aussi de l'anthropologie, et les historiens qui ont des intérêts anthropologiques ne font pas de l'anthropologie » (Augé 1992 : 16-17). Sur le rapport direct de l'anthropologue au temps qui passe, voir l'exercice tenté dans une forme de journal expérimental du temps qui passe dans *Que se passe-t-il?* (Augé 2000). Sur le sens de la perception présente du passé, de ses traces et de leur disparition, voir Augé 2003.

4. Ainsi, la figure païenne d'Exu ou Legba, divinité de l'entre-deux et des seuils dans les mondes yoruba, fon et afro-brésilien, permet de travailler les dimensions rituelles du rapport à l'espace (voir Augé 1988) ; et, par ailleurs, l'auto-analyse de l'expérience déambulatoire donne une image du dedans des espaces (voir Augé 1992) dont l'inspiration puise dans les cheminements urbains de l'auteur qui prolongent ceux pratiqués et interprétés par Michel de Certeau (1980).

Replacer l'anthropologie dans le contexte de la mondialisation suppose de penser ensemble le renouvellement des frontières de l'anthropologie et les nouvelles problématiques de la localité. L'exercice est indispensable d'abord parce que cette relation est fondatrice, même si elle n'a pas toujours été explicitée : l'enquête de l'anthropologue étant localisée, elle pose toujours la question du sens de l'espace observé. Toute anthropologie est donc inévitablement une anthropologie de l'espace. Exercice indispensable encore au sens où cette relation devient problématique aujourd'hui parce que les phénomènes mentionnés ici (déplacements, mondialisation, développement des marges et des frontières...) nous poussent à redéfinir les lieux où s'exerce l'anthropologie comme terrains et comme unités d'analyse.

Nous partons de l'idée du lieu. Double invention d'autochtonie par les indigènes et de totalité par l'ethnologue, le « lieu anthropologique » est cependant bien réel, note Marc Augé : il est « cette construction concrète et symbolique de l'espace qui ne saurait à elle seule rendre compte des vicissitudes et des contradictions de la vie sociale mais à laquelle se réfèrent tous ceux à qui elle assigne une place, si humble et modeste soit-elle » (1992 : 68). Ce qui importe pour l'analyse du monde présent et de ses turbulences, c'est le statut référentiel que prend le lieu anthropologique en tant qu'il symbolise une mémoire, des relations et une identité idéalement attachées à un espace, en tant qu'il désigne donc l'idée – jamais totalement absente, même si elle n'est que partielle ou mythifiée – d'un rapport au territoire qui médiatise le rapport aux autres, étrangers, voyageurs, passants, etc. C'est dire toute l'amplitude, les multiples échelles et les fonctions incalculables d'une expression comme « chez nous... » (Biase & Rossi 2006).

Cette réflexion sur le lieu référentiel est menée dans les années 1990 par plusieurs anthropologues soucieux de comprendre la mondialisation à un moment où elle devient de plus en plus envahissante dans nos vies quotidiennes, et d'en saisir les effets théoriques et pratiques sur les objets et les terrains de l'anthropologie. Finalement, l'enjeu est de taille : l'anthropologie doit redéfinir ses repères et ses objets si elle ne veut pas disparaître « avec l'eau du bain » dans le vaste processus de délocalisation des mondes contemporains. Même si les différences et les dissensions n'ont pas manqué dans ces analyses entre les auteurs et les épistémès nationales ou continentales, je voudrais retenir ici ce qui réunit ces réflexions qui visent à construire une anthropologie des espaces de/dans la mondialisation.

Ainsi Arjun Appadurai a-t-il caractérisé la « localité » (le fait d'être d'un lieu) comme le résultat d'une « production de localité », se distinguant

par là même d'une croyance ancienne et bien ancrée dans la démarche monographique de l'ethnologie selon laquelle le lieu était un support donné d'avance pour étudier les activités sociales et culturelles qui pouvaient s'y observer, sans que soit questionné en lui-même cet attachement à un espace local. Il a fallu les excès de la mondialisation, et en particulier les rapides et massives mobilités des personnes, volontaires ou forcées, diasporiques ou anomiques, pour que ce rapport de l'identité au lieu perde son caractère d'évidence première. Plus que des considérations sur la mondialisation en tant que telle, l'intérêt majeur des travaux d'Appadurai vient de ce qu'il questionne la fausse évidence de la localité : il convient de décrypter aujourd'hui, souligne-t-il, les « techniques de production de la localité » en découvrant par là même, à rebours, qu'elles ont toujours prévalu : les rituels d'installation dans la nouvelle demeure d'une famille ou d'une communauté villageoise, comme ceux qui scandent la vie sociale (cycles agraires, passages des classe d'âges), fondent la symbolique de la localité autant que la socialité qui s'y réalise, et expliquent ainsi cette apparente évidence de l'attachement aux lieux pour ceux-là même qui y vivent et les transforment matériellement<sup>5</sup>.

La rupture, le départ, la séparation d'avec le « lieu anthropologique » mettent en évidence sa précarité. À l'inverse, ils montrent la nécessité de penser et de reconstruire un rapport à l'espace dans les situations *a priori* instables, nouvelles ou précaires. Qu'en est-il aujourd'hui de la possibilité d'une anthropologie qui s'interroge sur la perte et la refondation des lieux, sur les emplacements autant que sur les déplacements ?

À la différence des lieux anthropologiques, les « non-lieux » ne sont pas *a priori* des cadres référentiels de la mémoire, des relations et de l'identité. Une fois posée cette première caractéristique globale et en creux, définissant les non-lieux en quelque sorte par défaut (« Comment imaginer l'analyse durkheimienne d'une salle d'attente de Roissy ? » [Augé 1992 : 119]), on peut distinguer deux voies de recherche vers une définition positive, ou constructive, et c'est celle-ci, bien sûr, qui appelle la confrontation critique aux données empiriques actuelles. En effet, les espaces vécus après la perte de localité peuvent se caractériser à leur tour par les deux grands registres du plein et du vide. Un « monde plein » se constitue, selon Marc Augé, dans les espaces traversés par des individus isolés – empiriquement, ce sont ceux du monde occidental riche et abondant, qui offre à l'échelle

5. Voir Appadurai 1996, en particulier le chapitre IX, « The production of Locality » : 178-199. Pour Gupta et Fergusson, la nécessité de l'enquête anthropologique sur les processus et pratiques actuels de « *place making* » prolonge la critique de l'objet « peuples et cultures » comme ethnologie décontextualisée (Gupta & Fergusson 1997).

planétaire le spectacle d'un « land of plenty » effectivement réalisé<sup>6</sup>. Dans ce cadre, chacun, portant en soi tout le poids de ses quêtes de localité et d'identité, peut vivre sans être interpellé par d'autres – autres mêmes ou autres différents – car il « fonctionne » normalement grâce à de très nombreuses médiations technologiques : autoroutes et tapis roulants, marchandises, panneaux indicateurs et images publicitaires, télévision interactive, etc. Le monde « plein » des non-lieux est le monde de la circulation, de la consommation et de la communication qui s'adressent toujours à un individu unique et quelconque. Certes, d'autres recherches ont montré, tout en s'appuyant sur ces premières interrogations, que les centres commerciaux ou les moyens de transport de masse pouvaient aussi être des espaces de sociabilité et d'identification, en particulier pour tous ceux qui y travaillent et y vivent en permanence. Mais le passant et plus encore le passager restent les figures emblématiques pour caractériser le modèle du non-lieu plein, le non-lieu vécu dans l'expérience individuelle d'un « voyage » parmi une abondance de communications et de consommations stéréotypées. « L'espace du voyageur serait ainsi l'archétype du non-lieu » (Augé 1992 : 110). C'est la société comme addition d'individus aux faibles attaches locales qui se trouve construite et interpellée par ce modèle social, et non pas une société comme rassemblement de communautés, de lignées ou de groupes.

Mais le vide et le plein des non-lieux sont organiquement solidaires. Zygmunt Bauman évoque également notre « monde plein » en soulignant que ce monde développe une culture du déchet, celui-ci devenant même plus volumineux que les produits dont il provient, et il est encombrant. Bauman généralise cette analyse pour évoquer les « déchets humains », le monde des surnuméraires formé de manière résiduelle au long des exclusions accumulées par la modernisation sans fin de l'économie, de la politique et de la territorialisation à l'échelle mondiale. En ce sens, on peut dire qu'à la contemporanéité des mondes aujourd'hui, sont associées d'autres caractéristiques : une unité organique existe entre les productions et les déchets, entre les biens consommés et les restes, les pleins et les vides ; une unité d'espace existe aussi, par exemple dans les chassés-croisés entre touristes et réfugiés (le Maroc des touristes et/ou le Maroc des migrants subsahariens tués sur les grilles de Ceuta et Melilla). La description par Bauman des modes de production de multiples catégories de *outcasts* élargit l'analyse des mondes contemporains en tant qu'unité

6. Le film de Wim Wenders, *Land of Plenty* (2004), montre bien en quoi ce monde plein (exemplairement les États-Unis) vit en permanence dans l'inquiétude sécuritaire liée à la haine provoquée par l'arrogance du spectacle de son abondance. Le spectacle est à l'échelle mondiale, comme l'a été l'effondrement des Twin Towers, et comme l'est le sentiment de la menace sécuritaire.

espace/temps planétaire, par l'idée qu'une dimension politique « mondialisée » les traverse (Bauman 2004). Les scènes de la contemporanéité dessinent ainsi un nouveau contexte mondial de domination, de violence et de production d'injustices. On le voit, à partir de l'hypothèse d'une crise généralisée de l'identité des lieux, deux ordres de réalité, étroitement mêlés, peuvent être décrits. L'un met en évidence le détachement émancipateur, qui est le bonheur et la liberté du non-lieu, dans un monde plein. L'autre est le déchirement violent, la perte de repère et l'errance, le vide. Ces deux logiques ne sont pas indépendantes ni séparées. Elles se déploient dans la partition mondiale des espaces comme elles se retrouvent au sein d'un même espace ; elles se manifestent dans la catégorisation en chaîne des individus comme au sein de chaque biographie individuelle.

### Hors-lieux. Penser et vivre à la limite

Il me semble nécessaire de réserver une notion à part pour la description générique des espaces produits par cette exclusion multiforme et mondiale, vécus comme synonymes de frontière et de désert : des espaces autres, hétérotopiques, « des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables » (Foucault 1984 : 752-762). Qu'ils soient localisables nous permet précisément de les observer, d'y séjourner, et ainsi d'aller comprendre par l'enquête ethnographique leur expérience intérieure pour les décrire en opérant ce décentrement évoqué plus haut et saisir le pouvoir de transformation qui en émane.

Les hors-lieux se constituent d'abord comme des *dehors*, placés sur les bords ou les limites de l'ordre normal des choses – ordre « normal » qui reste jusqu'aujourd'hui, en fin de compte, un ordre national. Ils sont caractérisés *a priori* par le confinement et par une certaine « extraterritorialité »<sup>7</sup>. Celle-ci se construit pour les réfugiés et déplacés dans l'expérience d'une double exclusion de la localité : une exclusion de leurs lieux d'origine, qui ont été perdus par le déplacement violent ; et une exclusion de l'espace des « populations locales » près desquelles se trouvent implantés les camps et les autres zones de transit. Mais les tensions de voisinage entre populations locales et réfugiées sont un leitmotiv des problèmes de gestion des camps. De fait, les positions des uns et des autres se négocient, des relations s'établissent entre réfugiés ou déplacés et locaux : ce sont des relations de travail autour des camps ou des conflits autour d'un accès à l'usage temporaire de la terre des villageois ; dans ces relations, les réfugiés

7. Zygmunt Bauman (2002) évoque une extraterritorialité croissante à l'échelle planétaire. On trouvera une discussion sur le sens des lieux dans les contextes de déplacement et de refuge dans Malkki 1995, Kibreab 1999 et Agier 2002.

occupent une position subalterne imposée par le double handicap de n'être pas « chez eux » et d'être presque totalement démunis. Mais des locaux se font parfois passer pour des réfugiés pour accéder aux infrastructures d'assistance humanitaire dans les camps. Et des mariages entre réfugiés et locaux ont également lieu, de nouvelles familles se forment et les aires matrimoniales des uns et des autres voient leurs limites se déplacer. Du désordre s'introduit dans le camp par le côté vivant des relations sociales, sensibles ou politiques, qui l'ouvrent sans faire disparaître sa limite, et ainsi posent sans cesse le problème de son ouverture et de sa fermeture, de son isolement et de sa perméabilité.

Je reviens sur l'idée d'extraterritorialité. Pour qu'une gestion des camps soit possible selon un principe d'assistance et de contrôle à l'écart de l'ordre « normal » et national des choses, autrement dit selon un principe qui sépare les droits de l'homme des droits du citoyen et justifie ainsi l'idée d'une certaine « exception », il faut qu'une *fiction extraterritoriale* ait été créée, qui est aussi une fiction extranationale. Au tout début des années 1980, Michel Foucault avait déclaré que les réfugiés sont les premiers « enfermés dehors »<sup>8</sup>. Mais c'est un dehors vide, un pur mirage sans pensée propre ni identité : son espace réel est occupé par le « dedans » d'un autre État. Autrement dit, les enfermés dehors sont des êtres « mis à l'écart dedans », au sein de chaque espace étatique qui représente le dehors de celui qui exclut. L'extraterritorialité des *outcasts* en tant que « restes » ou « déchets humains » au niveau mondial se définit ainsi dans cette tension répétée entre un dedans inaccessible du point de vue des catégories citoyennes nationales et un dehors qui est vécu dans l'incertitude complète, comme une forme de vie maintenue sous perfusion et tout autant sous contrainte. C'est dans cette tension ou double contrainte que le camp se constitue comme un artefact, un lieu de confinement qui semble se placer au milieu du vide, mais qui est toujours à la limite et à la frontière. L'espace du camp ou de la zone de transit comme « monde vide » placé hors de tous les lieux, et ainsi comme l'espace réifié de la frontière, s'édifie dans ce cadre comme une liminarité sous contrôle. Et ce sont bien les États eux-mêmes qui définissent ces espaces hors-lieux en creux, comme espaces de vie, physique et matérielle, maintenue *a minima*, comme vide politique et, à l'origine au moins, comme vide social et sans temporalité.

La multiplication des zones de frontière, de transit et le contrôle des circulations suppose cependant que des modalités pratiques de confinement, d'assistance et de contrôle en assurent la mise en œuvre et le gouver-

8. Dans une intervention militante à l'occasion de la mobilisation d'intellectuels européens autour des *boat people*.



nement spécifiques. Bon gré mal gré, les institutions militaires, policières et humanitaires se trouvent associées dans ces tâches, le plus souvent sous la couverture de la justification humanitaire<sup>9</sup>. On constate ainsi dans l'actualité tout autant l'édification de murs plus hauts, plus longs et plus sophistiqués (entre Israël et Cisjordanie, entre États-Unis et Mexique, entre Maroc et Espagne, etc.), mais aussi l'élargissement des *borderlines* : espaces de *no man's land* entre deux postes frontières, multiplication des zones de transit et des centres provisoires de rétention, assistance humanitaire des camps auto-installés harcelés par la police, stabilisation fréquente des camps de réfugiés ou de déplacés internes. D'une manière générale, de Goma à Sangatte et Guantanamo, on observe le recours banalisé et multifonctionnel à la solution des camps. Différents dans leurs finalités et leur degré de clôture matérielle, ils sont gérés par quatre types d'institutions distinctes mais sans cesse amenées à cohabiter : par des forces armées ou policières (comme à Guantanamo, mais aussi dans les camps de rétention de demandeurs d'asile aux marges de l'Europe), par des agences onusiennes (à Goma, en République Démocratique du Congo et en principe dans les camps de réfugiés), par des organisations humanitaires (comme la Croix Rouge à Sangatte, et d'autres ONG internationales dans des camps de déplacés internes), ou encore par des dispositifs militaro-humanitaires (comme à Woomera, en Australie). Ce sont des relations généralement tendues, méfiantes ou franchement hostiles qu'entretiennent les agents de ces différentes institutions. Pourtant, quels que soient leurs gestionnaires effectifs, les camps ont pour caractéristique commune d'écarter, de retarder ou suspendre toute reconnaissance d'une égalité politique entre les occupants de ces espaces autres et des citoyens ordinaires. Il y a donc bien un régime d'exception associé à ces espaces et permis par la fiction d'extraterritorialité.

On peut dire de ces espaces qu'ils sont des « emplacements hétérotopiques » selon les termes de Michel Foucault (1984 : 760). Hétérotopies « de déviation » (comme le sont les cliniques psychiatriques, les prisons ou les maisons de retraite) au sens où ils sont faits pour des personnes traversant une situation passagère, et qui pourraient n'être qu'un lieu/moment « de crise » (*Ibid.* : 756). Mais en les fixant et les regroupant en collectifs, ces espaces autres font de leurs occupants de durables parias. Avant de revenir sur la question de la durée, notons ici d'ores et déjà que la catégorisation collective (« réfugiés », « déplacés internes », « clandestins », « vulnérables », etc.) va de pair avec la consolidation des espaces ad hoc faits pour ces « populations » à part. Elles se renforcent mutuellement.

9. J'ai évoqué ailleurs cette forme de gestion dans le cas des camps de réfugiés (Agier 2006).

Je voudrais conclure cette réflexion sur les hors-lieux en m'autorisant une remarque aussi critique que bienveillante à l'attention de quelques historiens et militants sur la nécessité et le « périmètre » d'une problématique de recherche aujourd'hui sur les camps. Le modèle qui s'impose dans ce que je connais des camps actuels n'est pas celui du camp de la mort, le camp nazi dont l'existence a relevé d'une logique exterminatrice et génocidaire, mais qu'on ne peut pas à strictement parler adosser à la forme du camp comme espace de pouvoir, voire d'exception.

Plusieurs faits évoqués ci-dessus pour caractériser les hors-lieux des camps et zones de transit peuvent fournir des arguments empiriques au concept de « vie nue » utilisé par Giorgio Agamben pour dire que le camp est le « modèle de la biopolitique » (Agamben 1997). Ce qui pose problème dans cette affirmation d'Agamben n'est pas tant le concept de « vie nue » qui synthétise les multiples formes du pouvoir absolu sur la vie (et donc du pouvoir de mort) que peuvent avoir à un moment donné en un lieu donné les institutions et organisations qui décident de soigner et de ne pas soigner des personnes à l'abandon, les faire vivre ou les laisser mourir. Cela est pour ainsi dire une des formes possibles du « monde vide » déjà évoqué plus haut. Ce qui pose problème dans les analyses d'Agamben est la supposée transformation de ce pouvoir (plus précisément ce « biopouvoir ») en un modèle de la politique et l'idée de l'incarnation exacte de ce modèle dans la forme du camp. Par cette figuration abstraite et déductive, le camp est ramené en dernière analyse à un pur espace de mort, une mort sociale avant d'être une mort physique comme l'ont été les camps d'extermination auxquels Agamben réduit finalement la figure et le sens du camp en général, ce que contredisent toutes les enquêtes de terrain dans les camps existants<sup>10</sup>.

Les camps ont existé bien avant et bien après la période de l'extermination nazie<sup>11</sup>. Interdire, au nom de l'exceptionnalité et de « l'indicible » de la Shoa, qu'une réflexion se développe sur la banalité du camp et sa multifonctionnalité, aussi bien dans les domaines de l'histoire que de l'anthropologie du monde contemporain, c'est fermer la recherche en sciences sociales à tout un champ de questions et d'enquêtes sur les formes du pouvoir, de l'exception politique, et sur les contextes limites de l'action politique dans des espaces à l'écart que j'appelle ici génériquement des hors-lieux. En outre, si l'on s'autorise cette recherche-ci, certains écrits sur les camps de « regroupement », de « concentration » et

10. Pour une analyse critique plus détaillée des thèses d'Agamben sur la notion de vie nue et sur le sens du camp, je renvoie à l'article de Maria Muhle (2007).

11. Voir notamment Marc Bernardot (2007).

de « travail » des années 1930 et 1940 en Europe peuvent venir à l'appui d'une anthropologie critique de la forme du camp en général. Je pense par exemple aux travaux sur les camps français (les deux cents camps de « rassemblement » et « d'internement » sous administration française entre 1938 et 1946 ; voir Peschanski 2002), mais aussi aux écrits de Primo Levi et à ses descriptions et témoignages du camp où il a vécu, travaillé et survécu pendant une année, témoignant de débrouillardises, de combines et solidarités, de pouvoirs multiples et de contrôles exercés par une « pègre » ambiguë, dont on peut noter une certaine universalité fondée sur des descriptions spécifiques et qu'on peut confronter aux formes de pouvoir internes dans les camps d'aujourd'hui<sup>12</sup>.

Pour qui mène des recherches aujourd'hui sur les camps qui durent et s'installent dans la précarité induite par une politique de l'urgence, le modèle est plutôt celui du camp palestinien. Au Liban, en Syrie, en Jordanie et sur les Territoires palestiniens eux-mêmes (Gaza, Cisjordanie), des dizaines de camps existent depuis plus de cinquante ans, où vivent un million et demi de réfugiés palestiniens et où viennent chercher asile, depuis peu, des exilés soudanais et irakiens sans statut. Pas plus que les autres, ces camps n'étaient prévus pour durer. Avec le temps, ils sont progressivement devenus les lieux d'une identification locale et le noyau dur d'une identité politique palestinienne. Le maintien dans le hors-lieux politique et juridique du camp alimente la justification du retour comme seule solution de reconnaissance. Mais il y a longtemps que les habitants des camps ont réorganisé leur existence dans ces espaces. Un écart se creuse toujours plus entre le Camp – avec majuscule et dans sa définition d'exception spatiale et d'attente sur le plan juridique et politique – et les multiples camps palestiniens comme réalités urbaines et sociales en mouvement.

Ce ne sont plus tout à fait des camps mais des sortes de ghettos ou des portions de villes : le monde vide s'est transformé intérieurement ; l'espace nu initial s'est peuplé ; des relations sociales, culturelles, politiques, se sont développées au sein d'un espace délimité sinon totalement fermé. Et comme dans l'histoire générale des ghettos urbains, le développement d'une vie « autre » dans un enfermement relatif favorise les politiques

12. Utilisant lui-même la majuscule du Camp comme réalité générique, Primo Levi a voulu tirer son expérience vers une dimension universelle même s'il reconnaissait la difficulté de se détacher de la minutie du souvenir de son vécu. Voir la présentation de Philippe Mesnard (sous le titre « Un texte sans importance », Mesnard 2005) à l'ouvrage *Rapport sur Auschwitz* de Primo Levi (2005). Réédité en 2005, ce « Rapport sur l'organisation hygiénico-sanitaire du camp de concentration de Monowitz pour juifs (Auschwitz, Haute-Silésie) » a été écrit en 1945 et 1946 par Primo Levi en collaboration avec Leonardo Debenedetti. Les informations contenues dans ce rapport ont fourni une partie importante de la matière de l'ouvrage de Primo Levi, *Si c'est un homme* (Levi 1987) dont la première édition italienne date de 1947.

identitaires, quel que soit leur fondement (ethnique, racial, national, religieux, etc.)<sup>13</sup>. Dans le camp, du *lieu* se forme et le camp lui-même est le cadre où naît une stratégie identitaire (palestinienne, sahraouie...) et non l'inverse comme on l'entend souvent : ce qui me semble contestable dans les interprétations sur la transformation des camps en sanctuaire ethnique, c'est l'idée selon laquelle les camps seraient des espaces humanitaires foncièrement « neutres », qui seraient envahis par des forces identitaires, voire des armées ethniques qui leur préexisteraient. Certes les groupes nationaux ou ethniques peuvent avoir préexisté au camp mais c'est dans l'espace du camp qu'ils se transforment, se confrontent et se « mélangent », et éventuellement font naître des forces ethnopolitiques dont les expressions sont multiples. Et ce n'est là qu'une conséquence parmi d'autres de la consolidation territoriale et sociale des camps.

Pour le dire dans les termes d'une réflexion inspirée par les théories de l'anthropologie des espaces contemporains, quand l'idée de lieu s'introduit dans le monde originellement vide des hors-lieux, alors la forme urbaine qui l'accompagne est celle du ghetto. On peut ensuite se demander s'il ne vaut pas mieux un ghetto qu'un camp, au sens où ce ghetto-là serait le camp qui a développé une vie sociale et culturelle dans l'espace même de son confinement.

## Urgence et durée des camps

On admet aisément que les réfugiés parlent de leur pays d'origine où ils attendent de retourner, mais pas de l'histoire de ce camp dans lequel ils vivent depuis quinze ou trente ans en attendant le retour. Autrement dit, sur ces terrains-là et de manière exemplaire, le temps lui-même est devenu le paramètre le plus critique de la réalité sensible.

En effet, des camps de réfugiés dont toute durée est *a priori* niée, on peut sans cesse se demander s'ils vont vraiment exister au-delà de l'instant présent que je saisis sur le vif. Sans passé et sans projet, les camps sont des « zones d'attente », des sas de la vie ordinaire dont la non-existence semble nous dispenser d'abord d'en chercher le sens et la fonction. D'un certain point de vue, tout est dit dans la formule lapidaire *Care, cure and controle* utilisée par les gestionnaires des camps du HCR pour dire le presque rien qu'il y aurait à dire de ces espaces impensés (sauf d'un point de vue technique et logistique), c'est-à-dire dont le sens ne ferait que renvoyer à d'autres réalités visibles ailleurs : les guerres ou les différentes formes de violence qui ont provoqué des fuites et ont amené des personnes vers ces

13. Sur les ghettos urbains, voir Wacquant 2006.

hors-lieux. Rien à dire de plus sur l'existence des camps eux-mêmes donc s'ils ne se prolongeaient dans le temps et ne se répandaient dans l'espace, dans certaines parties du monde au moins (Afrique, Proche-Orient, Asie) alors même que personne ne semble le souhaiter, ni ceux qui en décident l'établissement, ni ceux qui les gouvernent, ni ceux qui y habitent.

Dans les camps, aucune mémoire collective du « lieu » ne peut légitimement se former dès lors qu'on est censé attendre seulement d'en repartir ; aucune histoire n'en est jamais écrite ; aucune « ruine » n'en est gardée et valorisée : dans les camps de la périphérie de Monrovia en 2007, le HCR fait détruire les cases des réfugiés sierra-léonais qui partent, pour tenter (bien en vain !) d'entraver la fixation d'une population de déplacés internes (libériens) à la place des partants et empêcher la transformation urbaine des camps. Mais certains camps perdurent spontanément et d'autres déplacés internes s'installent par milliers dans les squats des immeubles abandonnés de la capitale libérienne de l'après-guerre.

Dans le vide où arrivent les premiers habitants d'un camp et dans l'extrême versatilité des installations matérielles, la temporalité devient vite le principal critère de réalité. Un camp qui dure est une intervention d'urgence – de sauvetage et de police – qu'on a laissée en « *stand by* ». Pourtant l'attente crée du temps socialisé, un quotidien commun à celles et ceux qui vivent là, et progressivement des transformations de l'espace font des camps les supports d'une vie sociale et politique originale, inexistante ailleurs.

De fait, les camps ne s'installent jamais pour quelques semaines seulement. Ils durent des mois et plus souvent des années, plus de quinze ans pour les réfugiés somali du Kenya, plus de vingt ans pour les camps sahraouis en Algérie, trente-cinq ans pour les camps de réfugiés angolais en Zambie, plus de cinquante ans pour les réfugiés palestiniens vivant dans différents pays du Proche-Orient, etc. La vie sous toutes ses formes se déploie. Les « habitants » des camps s'installent dans une durée, même indéterminée. Certaines relations s'établissent entre les réfugiés venus de différents villages, régions ou pays, et les volontaires expatriés travaillant pendant quelques mois pour la distribution de l'aide internationale et faisant eux-mêmes l'expérience d'un dépaysement important, sans être évidemment comparable au contexte de l'exil forcé des réfugiés qu'ils rencontrent là. Quoi qu'il en soit, un certain télescopage des cultures a lieu dans un temps suspendu (les expatriés sont juste de passage pour quelques mois, les réfugiés en attente pour une durée inconnue) et dans un espace qui se socialise rapidement.

Les uns et les autres découvrent et font vivre le monde humanitaire qui est pour eux un monde de camps. Dans les relations qu'ils nouent, dans les conflits et les mésententes qui se développent chaque jour sur la fonction et le sens de l'aide humanitaire et du langage qui la justifie, ils

transforment les camps – et, au-delà, l'ensemble des camps installés sur la planète – en un monde contemporain où les rapports entre l'espace, la culture et la politique prennent un contenu inexistant ailleurs, annonçant de nouvelles manières d'être au monde. Ils anticipent et nous apprennent à vivre dans un temps éphémère et dans des lieux incertains.

*École des hautes études en sciences sociales, Paris*  
*Centre d'études africaines*  
agier@ehess.fr

MOT CLÉS/KEYWORDS : non-lieux/*non-places* – hors-lieux/*outplaces* – mondialisation/*globalization* – camps de réfugiés/*refugee camps* – urgence/*urgency*.

- Agamben, Giorgio  
1997 *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris, Le Seuil.
- Agier, Michel  
2002 *Aux bords du monde, les réfugiés*. Paris, Flammarion.  
2006 « Le gouvernement humanitaire et la politique des réfugiés », in Laurence Cornu & Patrice Vermeren, eds, *La Philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*. Paris, Éditions Horlieu (« Colloque de Cerisy ») : 411-428.  
2007 « Le ban-lieu du monde : marges, solitudes et communautés de l'instant », in Christine Macel & Valérie Guillaume, eds, *Airs de Paris*. Paris, Éditions du Centre Pompidou : 180-184.
- Appadurai, Arjun  
1996 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press [trad. franç. : *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001].
- Augé, Marc  
1988 *Le Dieu objet*. Paris, Flammarion.  
1992 *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris, Le Seuil (« La Librairie du XX<sup>e</sup> siècle »).  
2000 *Fictions fin de siècle*. Suivi de *Que se passe-t-il ?* Paris, Fayard.  
2003 *Le Temps en ruines*. Paris, Galilée.
- Bauman, Zygmunt  
2002 *Society under Siege*. Cambridge, Polity, [trad. franç. : *La Société assiégée*, Rodez, Le Rouergue / Paris, Chambon, 2005].  
2004 *Wasted lives. Modernity an its Outcasts*. Cambridge, Polity [trad. franç. : *Vies perdues. La modernité et ses exclus*, Paris, Payot, 2006].
- Bernardot, Marc  
2007 « Les mutations de la figure du camp » in O. Le Cour Grandmaison, G. Lhuilier & J. Valluy, eds, *Le Retour des camps ?...* Paris, Autrement : 42-55.
- Biase, Alessia de & Cristina Rossi, eds  
2006 *Chez nous. Territoires et identités dans les mondes contemporains*. Préface de Marc Augé. Paris, Éditions de La Villette.
- Certeau, Michel de  
1980 *L'Invention du quotidien, 1. Arts de faire*. Paris, Gallimard.
- Davis, Mike  
2006 *Le Pire des mondes possibles*. Paris, La Découverte.
- Foucault, Michel  
1984 « Des espaces autres », in *Dits et écrits*. Paris, Gallimard : IV, 752-761.
- Gupta, Akhil & James Ferguson, eds  
1997 *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham, Duke University Press.
- Hartog, François  
2003 *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris, Le Seuil (« La Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle »).
- Kibreab, Gaim  
1999 « Revisiting the Debate on People, Place, Identity and Displacement », *Journal of Refugee Studies* 12 (4) : 384-428.
- Le Cour Grandmaison, Olivier, Gilles Lhuilier & Jérôme Valluy, eds  
2007 *Le Retour des camps ? Sangatte, Lampedusa, Guantanamo...* Paris, Autrement.
- Levi, Primo  
1987 *Si c'est un homme*. Paris, Julliard.
- Levi, Primo (avec la collaboration de Leonardo Debenidetti)  
2005 *Rapport sur Auschwitz*. Paris, Kimé.

Malkki, Liisa

1995 « Refugees and Exile : From “Refugee Studies” to the National Order of Things », *Annual Reviews of Anthropology* 24 : 495-523.

Mesnard, Philippe

2005 « Un texte sans importance », in Primo Levi, *Rapport sur Auschwitz*. Paris, Kimé : 9-47.

Muhle, Maria

2007 « Le camp et la notion de vie », in O. Le Cour Grandmaison, G. Lhuilier & J. Valluy, eds, *Le Retour des camps ?...* Paris, Autrement : 68-76.

Peschanski, Denis

2002 *La France des camps. L'internement, 1938-1946*. Paris, Gallimard.

Wacquant, Loïc

2006 *Parias urbains. Ghetto, banlieues, État*. Paris, La Découverte.